
JEAN-NOËL ALETTI



**LA LETTERA AI ROMANI
E LA GIUSTIZIA DI DIO**



B
BORLA

della stessa collana

José Luis Sicre

PROFETISMO IN ISRAELE

pagg. 624 - L. 70.000

Jean-Noël Aletti

**GESÙ CRISTO: UNITÀ
DEL NUOVO TESTAMENTO?**

pagg. 288 - L. 40.000

J. Duhaime e O. Mainville (a cura di)

LA VOCE DEL DIO VIVENTE

Interpretazioni e letture attuali della Bibbia

pagg. 352 - L. 45.000

Jean-Noël Aletti

**LA LETTERA AI ROMANI
E LA GIUSTIZIA DI DIO**

pagg. 304 - L. 40.000

Jean-Noël Aletti

La lettera ai Romani e la giustizia di Dio

borla

© 1997, Edizioni Borla s.r.l.
via delle Fornaci, 50 - 00165 Roma

ISBN 88-263-1193-5

Introduzione

L'esegesi della lettera ai Romani è in piena evoluzione; è il meno che si possa dire. Il mio studio *Comment Dieu est-il juste?*, pubblicato a Parigi nel 1991, menzionava già diversi cambiamenti sia al livello dei metodi che delle interpretazioni. Sono passati sei anni e, quando le edizioni Borla hanno pensato a una versione italiana, si è immediatamente presentato il problema di una sua revisione: si poteva pubblicare il libro tale e quale o era piuttosto preferibile apportarvi delle correzioni e degli sviluppi? Dopo aver letto attentamente le tesi e le analisi sviluppate sei anni fa, rimango nella convinzione che l'insieme resti più che valido.

Cogliendo tuttavia l'occasione che mi viene offerta di apportarvi dei miglioramenti e di discutere con alcuni esegeti che hanno recensito il volume, ho modificato qua e là il testo aggiungendovi varie note. Le aggiunte più sostanziali sono quelle concernenti la presentazione della composizione di Rm (capp. II e III) e la riflessione finale, sul modo in cui Paolo sviluppa il paradigma della giustizia (cap. XI) ¹. Queste aggiunte giustificano da sole il cambiamento di titolo.

Sarebbe stato ugualmente possibile aggiungere gli articoli apparsi successivamente, su altri passi della lettera, in particolare sulla *dispositio* di Rm 5-8 e sulla questione della legge mosaica in Rm 7, di utilizzare il commento che l'*ICBC* mi ha chiesto di fare su Rm ², ma preferisco riser-

¹ Ripresa da un articolo apparso in *Biblica*. Cf. J.-N. Aletti, «Comment Paul voit la justice de Dieu en Rm. Enjeux d'une absence de définition», *Bib* 71 (1992) 359-375.

² *International Catholic Bible Commentary* a cura di W. Farmer, S. McEvenue, ecc., la cui pubblicazione è prevista per ottobre 1998.

vare questi studi per una futura pubblicazione sulla stessa lettera³, in cui troveranno posto anche altre analisi che purtroppo non mi è stato ancora possibile pubblicare⁴. Il mio augurio è che queste pagine possano essere di aiuto a tutti coloro, esegeti e teologi, che non hanno potuto avere accesso all'edizione francese.

³ Libro intitolato *La lettera ai Romani. Linee guida per un commentario*.

⁴ Su Rm 3, Rm 4 (in particolare 4,1), e soprattutto su Rm 10, in risposta agli articoli di F. Refoulé menzionati nella bibliografia finale.

L'esegesi di Romani, ieri e oggi

La bibliografia riportata alla fine del volume dà soltanto una vaga idea dell'enorme produzione suscitata dalla lettera ai Romani (Rm). Per molto tempo quest'ultima costituiva – insieme alla lettera ai Galati – il punto più delicato del contenzioso tra cattolici e protestanti. Questa sempre crescente produzione di esegeti e teologi esige però di essere descritta, almeno nelle sue grandi linee e orientamenti: l'interpretazione ha conosciuto numerosi sconvolgimenti o soltanto dei cambiamenti minori – solo piccole onde in una vasca per bambini?

In effetti questo è proprio il primo problema che solleva Rm: lo stato della ricerca esegetica rimane difficile. Forse perché l'esegesi dà oggi di se stessa l'immagine di una disciplina in piena evoluzione, o addirittura in piena esplosione; ne è sintomatico il fatto che un articolo annunciato in ANRW¹ sulla storia delle tendenze e delle direzioni prese dall'interpretazione in questi ultimi decenni (1960-1986) sembra ancora differito, e a ragione, perché dal 1986 l'esegesi di Rm ha conosciuto un netto progresso. È vero che, in questo stesso volume di ANRW, un altro articolo di J.D.G. Dunn, «Paul's Epistle to the Romans: An Analysis of Structure and Argument»², rimanda ai grandi esponenti contemporanei, ma non rende sistematicamente conto dei diversi campi indagati e coperti dall'esegesi contemporanea, ed è inoltre nettamente superato, a tutti i livelli. Nei paragrafi che seguono, cercheremo di presentare, senza alcuna pretesa di essere esaurienti, i grandi

¹ *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.25.4, Berlin-New York 1987. Presentazione inizialmente affidata a B.T. Viviano, dell'«École Biblique» di Gerusalemme.

² *Ibid.*, pp. 2842-2890.

orientamenti della critica contemporanea: questo rapido giro d'orizzonte mostrerà la necessità di un rinnovamento degli approcci e dei metodi.

1. Problematiche, antiche e nuove

Il fatto che manchi ancora una storia sistematica dell'esegesi di Rm non ci deve far minimizzare i problemi che hanno segnato profondamente la ricerca contemporanea. Ne rileviamo tre principali.

Lo specifico paolino

La questione di un «centro», di un «nocciolo duro», della teologia paolina non ha mai abbandonato le preoccupazioni della critica. Ma, se una volta si ammetteva senza ulteriore spiegazione – come un fatto evidente – che *la giustificazione per la fede senza le opere della Legge* costituisce lo specifico paolino nel messaggio del Nuovo Testamento, oggi i commentatori sembrano divisi. In effetti, chiunque intraprenda lo studio del vocabolario della giustizia e della giustificazione nelle lettere paoline, costata che, nonostante le numerose ricorrenze, questo vocabolario ha un'importanza argomentativa decisiva solo in due scritti (Gal e Rm)³, dei quali non si può dire, senza un esame approfondito, che sono i più rappresentativi del corpo paolino. Forse si risponderà che Gal e Rm costituiscono il cuore del Vangelo di Paolo. D'accordo! Bisogna però ancora mostrare che queste lettere sono qualcosa di più di scritti di circostanza, causati da difficoltà temporanee cui dovettero far fronte molte Chiese – cosa che molti critici oggi contestano⁴.

Per mettere in evidenza questo «specifico paolino», gli

³ Altrove, il numero delle parole dalla radice *dik-* resta minimo. L'aggettivo *dikaios* (giusto): Fil 1,7; 4,8; Col 4,1; Ef 6,1; il verbo *dikaioō* (giustificare): 1Cor 4,4 (senso non tecnico); 6,11; il sostantivo *dikaiosynè* (giustizia): 1Cor 1,30; 2Cor 3,9; 5,21; 6,7.14; 9,9.10; 11,15; Fil 1,11; 3,6.9; Ef 4,24; 5,9; 6,14.

⁴ Cfr. soprattutto H. Räisänen, *Paul and the Law*, Göttingen 1983, le cui posizioni hanno suscitato vivaci dibattiti.

studiosi si sforzano di risalire al di là delle tradizioni (apostolica e giudaica), riprese tali e quali o modificate dall'Apostolo. Non sono però d'accordo né sui metodi né sui risultati, anche se per molti di loro il discorso di Paolo trova il suo centro di gravità nell'esperienza cristica, iniziata in maniera decisiva sulla via di Damasco: Gesù Cristo, Figlio di Dio e unico mediatore della salvezza. E come non menzionare qui quelli che, sulla scia di Lutero, fanno della teologia della croce il tratto specifico dell'insegnamento paolino? ⁵

In breve, per spiegare il punto di partenza e lo sviluppo della teologia dell'apostolo, gli esegeti insistono sempre di più sull'importanza della sua cristologia ⁶, perché questa permette loro di interpretare i ruoli della legge e della fede nell'economia della salvezza come pure la situazione presente, ma anche futura, di Israele.

Il dibattito lascia nondimeno un'impressione di confusione. Non che gli uni e gli altri abbiano torto di insistere sull'importanza dell'esperienza di Damasco e sulle sue conseguenze, o sulla giustificazione per la sola fede. Ma la questione di uno «specifico paolino» ci guadagnerebbe se fosse precisata. Al livello del discorso, è chiaro che l'insistenza sulla giustificazione per la sola fede – o, in termini equivalenti: sull'incapacità della Legge mosaica ad assicurare la giustificazione, sulla non necessità della circoncisione per appartenere al popolo santo dei riscattati – è paolina: non si trova in nessun altro testo del Nuovo Testamento. La ricerca dello «specifico» equivale allora a quella dei temi propri di un autore. Considerando ciò che ispira la teologia di Paolo, è ugualmente lecito vedere lo «specifico» nella sua cristologia; meglio: nella sua esperienza in Cristo. A condizione di aggiungere che, come tale, questa esperienza è un bene che ogni cristiano può invocare; l'invocavano probabilmente anche i giudaizzanti, che volevano imporre la circoncisione e il rispetto delle

⁵ Cfr. quanto l'Apostolo stesso ripete in 1Cor 1,17; 2,2; Gal 3,1; 6,14.

⁶ Cfr. Le pubblicazioni recenti di S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, Tübingen 1981; H. Merklein, «Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeit – und Gesetzesthematik», in *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen 1987, 1-106 (specialmente pp. 39ss); J. Fitzmyer, *Paul and His Theology. A Brief Sketch*, Englewood Cliffs, NJ 1989, 36-38.

regole alimentari mosaiche ai convertiti dal paganesimo, dicendo, ad esempio, che Gesù stesso aveva obbedito alla legge e l'aveva portata così a compimento che i suoi discepoli dovevano in questo seguirlo fedelmente. Ciò che è proprio di Paolo è il legame che egli stabilisce tra l'esperienza della salvezza in Gesù e l'inutilità della circoncisione per i credenti non giudei. In breve, lo «specifico paolino» non sta solo nell'esperienza cristiana, ma nelle implicazioni etiche ed ecclesiali che ne derivano.

Paolo e il giudaismo

Senza alcun rischio di errore si può affermare che, se nel passato le posizioni esegetiche erano segnate dall'appartenenza confessionale (protestante o cattolica), oggi non è più così. Il lettore può fin d'ora andare a vedere l'introduzione alla seconda parte di questo libro, dove sono elencati alcuni dei principali temi rimessi in discussione. Certo, non tutte le critiche mosse all'esegesi luterana hanno lo stesso valore; qualche teologo⁷ le trova perfino semplicistiche. Comunque sia, il sospetto che colpisce le letture confessionali e che ha senza dubbio la sua origine in un atteggiamento ecumenico nuovo, mostra di contraccollo l'importanza delle procedure per la determinazione del senso letterale. Questo spiega l'accresciuto interesse per le tecniche e i generi letterari con i quali si espone il pensiero paolino.

Parlare del rapporto di Paolo col giudaismo non è facile. Per gli ebrei, Paolo ha tradito la religione dei Padri e si trova all'origine della deriva cristiana che ha fatto dal profeta Gesù, uomo tra gli uomini, il Figlio eterno di Dio. Quanto agli esegeti cristiani, anch'essi si interrogano sempre più sul grado di comprensione che l'Apostolo ha avuto della religione dei suoi padri, e le loro risposte restano divergenti. Vedremo che sulla questione le informazioni di Rm costituiscono un contributo essenziale.

Altra informazione ampiamente dibattuta è quella di un'evoluzione nell'atteggiamento di Paolo nei riguardi della Legge mosaica. A dire il vero, tutti – o quasi – ammettono

⁷ Cfr. ad esempio S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith. Paul and his Recent Interpreters*, Grand Rapids, Michigan 1988.

che su questo punto l'apostolo abbia conosciuto una certa evoluzione, ma non danno a questo suo cammino la stessa forma e ne tracciano in modo diverso le tappe. Senza presumere risposte che uno studio diacronico potrebbe autorizzare, dovremo nonostante tutto domandarci se nella lettera ai Romani non si costeggino due diverse concezioni della Legge mosaica: una prima in Rm 1-8, che metterebbe la Legge al servizio del peccato e dell'ira divina fin dall'inizio, e un'altra in Rm 9-11, secondo la quale la Legge avrebbe avuto un ruolo salvifico fino alla venuta di Gesù Cristo.

Rm nello sviluppo del pensiero paolino

Nessun commentatore della lettera ai Romani può ignorare oggi la difficile questione del rapporto di questo scritto con quello che costituisce il nucleo del Vangelo di Paolo. A dire il vero, se gli esegeti erano soliti interpretare le altre lettere a partire da Gal e Rm, in cui si riteneva fosse espresso l'essenziale del pensiero di Paolo, ormai non lo fanno più: non è forse proprio nell'evoluzione di Paolo, nelle molteplici sfaccettature di un pensiero sempre in movimento, che si fa riconoscere la novità e al tempo stesso la continuità del Vangelo? Ogni lettera non è forse a sua modo una testimonianza della forza del Vangelo e del suo aspetto inaudito? Nell'ultimo decennio si è delineata del resto una tendenza a tener conto del cammino spirituale e intellettuale dell'apostolo, senza privilegiare uno scritto piuttosto che un altro ⁸.

Il presente studio di Rm, essendo essenzialmente sincronico, non si interrogherà, se non per inciso, sul posto di questa lettera nello sviluppo della teologia paolina. Forse è ancora indispensabile il silenzio: finché non si sarà spinta abbastanza in avanti l'analisi della lettera per se stessa, non sarà possibile determinarne le poste in gioco e, di conseguenza, la sua importanza per la ricostruzione dell'itinerario paolino. Non si tratta affatto di ricusare l'esegesi diacronica, perché essa solleva questioni radicali sul rapporto delle tradizioni con l'evento, sul modo in cui queste

⁸ Cfr., recentemente, J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989.

tradizioni sono state a loro volta riprese ed elaborate, permettendo così l'inculturazione del Vangelo. Ignorando questa componente, l'esegesi si trasformerebbe subito in gnosi, in un sistema scolastico, in una scienza del linguaggio separata dalle condizioni di produzione concrete che sono all'origine del messaggio dell'apostolo. Se, nelle pagine che seguono, l'approccio sincronico rimane dominante, ciò è dovuto unicamente al fatto che esso non è stato ancora pienamente sfruttato per l'interpretazione di tutta la lettera. Era importante mettere in campo tutti gli elementi capaci di modificare sensibilmente approcci esegetici che sfuggono ancora troppo alla logica dei significanti o, in altri termini, alla lettera del testo.

Nel corso di questa rapida rassegna delle questioni sollevate dalle lettere paoline saranno citati pochi esegeti contemporanei. Non che alcuni di essi manchino di valore, ma la loro statura era qui meno importante della direzione da essi indicata. Imitando un autore francese del XX secolo, che discorreva sulle tendenze della letteratura francese, e citava egli stesso uno dei suoi predecessori, diciamo che al di là dell'interesse suscitato dalle loro analisi, il merito dei commentatori di Paolo è di aiutarci a vedere da quale parte penda l'esegesi ⁹.

2. Quali procedure seguire?

Le questioni che abbiamo menzionato non sono le sole. Certo, la loro importanza fa sì che esse attirino subito l'attenzione; nondimeno, molti esegeti non sembrano ancora essersi resi conto che, per venirne a capo, sia necessario

⁹ Cfr. Julien Gracq, «Pourquoi la littérature respire mal», *Oeuvres complètes*, tome 1, Gallimard, 1989, pp. 871 ss. Avendo citato Rimbaud per segnalare la posta in gioco delle questioni sollevate dalla letteratura francese contemporanea, egli prende l'esempio di due autori, opposti in tutto, Claudel e Sartre, e così conclude (p. 873): «Opponendo questi due autori e l'eco molto diverso che la loro opera ha trovato nella sensibilità del tempo, non voglio certo dire che la letteratura attuale si sia cristallizzata intorno alle opere di Sartre. Sarebbe del tutto eccessivo. Ciò che mi sembra chiaro, tuttavia, è che di fronte alla sua opera, la letteratura del tempo si comporta come al contatto con una pietra di paragone: turbata dall'opera di Sartre, non lo è dall'opera di Claudel; Sartre ci serve soltanto per vedere da quale parte *pende* la nostra letteratura...» [trad. nostra].

prima risolvere lo spinoso enigma della coerenza interna della lettera. Non che le posizioni dell'apostolo in Rm abbiano dato sempre l'impressione di essere contraddittorie; al contrario, fino a questi ultimi decenni, la lettera era considerata un capolavoro di omogeneità. Osare contestare la logica della sua argomentazione sarebbe stato un sacrilegio. Le cose sono molto cambiate...

Coerenza delle affermazioni paoline?

È questa la prima difficoltà nella quale si imbatte ora il lettore un tantino più esperto: la scrittura di Rm non sembra omogenea. Alcuni commentatori contemporanei pensano perfino che bisogna rinunciare a stabilire una totale coerenza tra le affermazioni dell'apostolo¹⁰. In effetti, come conciliare le affermazioni di Rm 2, secondo cui ciascuno sarà ricompensato secondo le sue opere sulla base dei requisiti e dei criteri della Legge, e quelle degli altri capitoli di Rm 1-8, secondo le quali questa stessa Legge non comunica la vita, ma solo l'ira divina? Ricordiamo brevemente le due concezioni apparentemente divergenti della legge mosaica già menzionate sopra: quella di Rm 1-8, che metterebbe la Legge al servizio del peccato fin dall'inizio, e quella di Rm 9-11, secondo la quale la Legge avrebbe avuto, al contrario, un ruolo salvifico fino alla venuta di Gesù Cristo. Se queste incoerenze dovessero risultare effettivamente presenti in Rm, quali conseguenze bisognerebbe trarne per la portata del messaggio che Paolo intende comunicare?

Infine, la lettera ai Romani è solo un lungo discorso indecifrabile, un'argomentazione dagli enunciati oscuri, o, al contrario, è possibile scoprire in essa un percorso intelligibile, in cui si delinei una coerenza sottile e continua? Una risposta affermativa a questo interrogativo suppone che si dedichi del tempo a svelare questa coerenza, che si smonti in qualche modo l'argomentazione paolina, per verificare l'esistenza di segni grazie ai quali emerga una lo-

¹⁰ Cfr. soprattutto E.P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983, e H. Räisänen, *Paul and the Law*, Göttingen 1983; ugualmente F. Refoulé, «Unité de l'épître aux Romains et histoire du salut», *RSPT* 71 (1987) 219-242.

gica. Sarebbe veramente ingenua la posizione di chi dicesse: «Ecco la mia proposta di lettura, ecco le mie opzioni; è inutile impelagarsi nell'esegesi dettagliata della lettera!». Ingenuità fatale a dire il vero, perché per uno scritto che intere generazioni di interpreti hanno sollecitato in tutte le direzioni, come si potrebbe raccomandare subito al lettore una determinata lettura se prima non gli si fornisce un minimo di criteri che sottolineino la fondatezza delle scelte operate?

Composizione e metodo

Il sospetto provocato dalle letture confessionali ha mostrato, come è possibile supporre, l'importanza delle procedure esegetiche. Per ben valutare la portata delle affermazioni di Rm 2 o di ogni altro passo, è necessario determinare anche il suo ruolo nell'argomentazione! D'altra parte oggi sembra inutile insistere su questo punto, tanto gli esegeti sono convinti della necessità di individuare i diversi livelli di strutturazione per una corretta interpretazione della lettera.

Molti tipi di composizione già sono stati proposti per l'insieme di Rm o alcune delle sue parti. Ci ritorneremo sopra. Ma, se un rapido esame delle diverse proposte può ancora attendere, è importante dare sin d'ora i criteri che seguiremo qui.

Il vocabolario. Verificare la ripartizione del vocabolario è evidentemente di enorme utilità, come hanno dimostrato numerosi studi ¹¹, in quanto ciò permette spesso di individuare le composizioni concentriche (in ABA') o chiasmiche (ABB'A'; ABCC'B'A'; ecc.). Non è sempre necessario scomporre il testo nelle sue più piccole unità letterarie o retoriche: una semplice registrazione delle ripetizioni, delle espressioni sinonimiche e antonimiche, è spesso suf-

¹¹ Cfr. ad esempio, A. Feuillet, art. «Romains (épître aux)», nel *DBS*, che vede molte sezioni strutturare in ABA'; ugualmente Ph. Rolland, *Épître aux Romains. Texte grec structuré*, Rome 1980; R. Scroggs, «Paul as Rhetorician: two homilies in Romans 1-11», in *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity* (Fs. W.D. Davies), Leiden 1976, pp. 271-298.

ficiente nelle lettere paoline a mettere in evidenza una composizione di questo tipo. Ciò nondimeno, anche nel caso in cui la composizione emerge facilmente, il vocabolario da solo non permette di dare un nome – dare cioè un titolo che le designi adeguatamente – alle unità o sezioni evidenziate secondo questo criterio: è del resto a questo livello che in genere peccano le strutturazioni basate sulla sola annotazione del vocabolario. Individuare una composizione concentrica è una cosa, determinare la sua funzione letteraria (retorica, narrativa, drammatica, ecc.) è un'altra, di gran lunga la più difficile. Il lettore può fin d'ora andare a vedere la presentazione che facciamo delle composizioni di Rm 9-11 e di Rm 9,6-29¹², per verificare quanto ciò sia vero: è sufficiente, ad esempio, seguire il testo di Rm 9 con, a fianco, i blocchi paralleli (ABCC'B'A') della disposizione chiastica, cercando di dare un titolo a ogni blocco a partire dalla sole parole che esso ha in comune con il suo parallelo; il lettore si renderà ben presto conto che questi paralleli non sono affatto sufficienti per permetterci di determinare l'andamento del discorso.

Partire dalle unità letterarie più piccole? Per compensare le carenze di questa prima procedura, non sarebbe forse auspicabile scomporre il discorso paolino nelle sue unità semantiche più piccole, al fine di vedere come esse si combinano e formano a loro volta gli elementi di unità organiche più ampie?¹³ Questo metodo ha enormi vantaggi, in particolare per le unità discorsive abbastanza brevi, come Rm 9,6-29, cui abbiamo accennato: chi non vedesse che il passo si divide in blocchi (vv. 6-9; 10-13; 14-18; ecc.) non potrebbe evidentemente determinare il posto esatto, nell'argomentazione, dei termini paralleli rilevati con l'aiuto del metodo precedente. Alcuni critici cominciano persino sistematicamente con questo lavoro di segmentazione, cercando così di individuare come, a poco a poco, i diversi insiemi si articolano per formare le macro-unità.

¹² Composizione concentrica in Rm 9-11, e chiastica in 9,6-29. Cfr. pp. 54 e 153.

¹³ Si tratta di proposizioni, frasi, segmenti, sezioni e parti.

Questo secondo metodo presenta tuttavia degli inconvenienti. Se da una parte esso permette di precisare una suddivisione che la sola annotazione del vocabolario lascia ancora nel vago, dall'altra rimane totalmente miope sull'esistenza di modelli letterari inglobanti. Prendiamo infatti un discorso come quello di Rm. Chi non conosce le regole della retorica ellenistica non saprà mai che certe affermazioni della lettera hanno la funzione di collegare e di reggere tutta un'argomentazione; che sono quindi, nel senso tecnico del termine, delle *propositiones* ¹⁴. Pertanto, cominciare con lo scomporre il testo nelle sue micro-unità non è sufficiente, ma è importante anche vedere se un passo obbedisce a un macro-modello letterario – epistolario, discorsivo, narrativo, testamentario, midrashico, oracolare, ecc. – che determinerebbe l'insieme della sua composizione. In altri termini, la generazione del significato non avviene soltanto secondo le leggi della linguistica frastica: credere che un discorso o un libro intero si costruiscano soltanto come una frase è un'illusione. La conoscenza di un certo numero di macro-modelli è quindi una condizione indispensabile per cogliere la composizione dei testi e entrare nella loro comprensione.

I modelli letterari. Per quanto indispensabili, i due procedimenti precedenti spesso impediscono a quelli che li seguono di vedere i diversi modelli letterari seguiti dagli autori del NT per comporre un certo numero di pericopi. È infatti possibile che uno stesso passo – Rm 9,6-29 menzionato sopra ne è un buon esempio – possa avere un'organizzazione lessicale concentrica (in ABA'), seguire le procedure e la disposizione dei midrashim ¹⁵, e giustificare una tesi (una *propositio*). In breve, una stessa unità letteraria è spesso – almeno negli scritti paolini e specialmente in Rm – un composto di diversi tipi di strutturazione: rilevarne uno solo fa evidentemente correre all'interpretazione il rischio di unilateralità. I capitoli che seguono mo-

¹⁴ Per questo termine, cfr. l'indice dei termini tecnici alla fine del volume. Cfr. anche J.-N. Aletti, «La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance», *Bib* 71 (1990) 1-24; Id., «La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes: proposition de méthode», *NTS* 8 (1992) 385-401.

¹⁵ Per questo termine, si veda l'indice dei termini tecnici, p. 266.

streranno – risparmiando tuttavia al lettore lunghe analisi – come la presa in considerazione di questi modelli letterari determini la giustezza delle interpretazioni.

3. La giustizia divina

Un tema desueto?

Come nel mio precedente studio su Rm (*Comment Dieu est-il juste?*), ampio spazio sarà dedicato ancora alla questione della giustizia divina. Essendo già molto numerosi gli studi su questo tema, ci si può domandare se non sarebbe stato più opportuno andare verso altri orizzonti. Ma dato che, nonostante la loro bellezza e la loro profondità, le riflessioni dei commentatori attribuiscono a Paolo posizioni che spesso non hanno nulla a che vedere con le sue, si rivela necessaria una messa a punto. È commovente presentare il Dio di Paolo come il vero Dio che giustifica misericordiosamente i peccatori. Commovente ma poco convincente, se non si sta attenti a tutto ciò che va in realtà contro questa giustizia. (Se questo Dio è prodigo di misericordia e di giustizia, come può aver odiato, indurito tanti uomini (Rm 9,13.18; 11,7.25) prima di una qualunque risposta negativa da parte loro (9,11-12)?) Peggio ancora, perché racchiudere tutti gli uomini nella disobbedienza allo scopo di meglio usare loro misericordia: Dio avrebbe bisogno della debolezza cronica dei suoi sudditi per poter manifestare la sua gloria, la sua forza e la sua bontà? Le creature che Paolo presenta in Rm 9,19-23 sembrano essere nientemeno dei burattini, degli oggetti muti davanti a un Dio pronto a distruggerli: è veramente possibile mostrare l'estensione della giustizia e della misericordia divine nel momento stesso in cui sembra che si sopprima la libertà umana? Perché l'apostolo si crede obbligato a sottolineare che tutti senza eccezione, sono passibili del giudizio – quando vuole rivelare l'inaudito della giustificazione per grazia –, e che tutta l'umanità anteriore al Cristo era sotto l'influenza del peccato? Come può l'elezione di un popolo non attentare alla giustizia definita in Rm 2,11 e secondo la quale Dio non fa distinzione di persone?

Ciò che quindi fa problema è l'immagine paolina di Dio e,

di conseguenza, dell'uomo, più che la coerenza interna del suo discorso. Ora, su questo punto, gli esegeti di Rm non hanno ancora riflettuto abbastanza, almeno per un'esegesi che tenga conto dei modelli seguiti dall'Apostolo.

Difficoltà teologiche e metodo

Troppi commentari – soprattutto luterani – esaltano il modo in cui Paolo disserta sulla giustizia e sulla misericordia divine senza rendersi ben conto che danno adito a una critica sferzante. Ma, a meno di pensare che Paolo stesso sia caduto in trappola – cosa che un passo come Rm 9,13-23 smentisce immediatamente –, è necessario dare alle sue affermazioni il loro esatto valore, distinguere cioè tra quelle che egli riprende dalla tradizione biblica e giudaica, per precisarle o volgerle ai propri fini, e quelle che difende con ardore, perché costituiscono la punta di diamante della sua teologia. In breve, l'esegeta deve resistere alla tentazione di attribuire lo stesso peso e la stessa funzione a tutti gli enunciati di Rm, pena il totale fraintendimento della teologia dell'apostolo. Il lettore l'avrà compreso: l'importanza del metodo si rivela decisiva.

Le ragioni di una scelta

Dato che gli studi esegetici su Rm non hanno finora ripreso le questioni relative alla giustizia divina e alla giustificazione su basi metodologiche nuove, era pur necessario che qualcuno cominciasse. Il presente lavoro è frutto di un cammino che ha voluto prendere sul serio le procedure di analisi senza le quali i risultati, nonostante il loro fascino e il loro carattere suggestivo, restano sempre sospetti.

Ma, proponendoci di riesaminare le affermazioni di Paolo in Rm sulla giustizia divina, sappiamo che bisognerà ritornare in seguito su alcune sezioni importanti: Rm 5-8 (eccettuato forse l'ampliamento finale, in 8,31-39) e 12-15 (parte costituita interamente di esortazioni sull'agire etico). Perdite senz'altro dannose, ma che un prossimo studio cercherà di compensare.

Ci si compiace nel ripetere che l'annuncio del Vangelo va

di pari passo con la promozione della giustizia: forse non è male ritornare sugli enunciati di Paolo, in cui questo legame è sottolineato con tanta forza. Se la Buona Novella non fosse rivelazione della giustizia divina, bisognerebbe considerarla la più perniciosa delle alienazioni. Sì, ma cosa intendere per giustizia divina? Un esame attento del primo annuncio apostolico dovrebbe darci tutte le informazioni desiderate.

Le problematiche e il piano di lavoro

Il cammino dell'esposizione è molto semplice – nella sua logica, evidentemente. Il lettore è invitato a entrare progressivamente nell'aspetto inaudito della giustizia divina descritta dall'apostolo in Rm; l'effetto di suspense che ne deriva non ha quindi niente di fortuito. Ciascuno dei capitoli che seguono avrà di mira una questione particolare, in modo che la portata del tema appaia progressivamente e trovi la sua espressione ultima alla fine del percorso. Le elenco qui per facilitare il compito del lettore e, mi auguro, suscitare il suo interesse:

Cap. II: In che cosa la composizione della lettera fornisce indicazioni sulla tua tematica principale? Quale posto vi gioca la giustizia divina?

Cap. III: In che modo la composizione di Rm 9-11 sottolinea la questione della giustizia divina?

Cap. IV: Perché l'Apostolo inizia (in Rm 1,18-3,20) col mostrare che tutti, senza eccezione, sono oggetti dell'ira divina?

Cap. V: Qual è la posta in gioco teologica della giustificazione per la fede?

Cap. VI: In che cosa la preferenza degli ebrei per la Legge mosaica significa un rifiuto della giustizia divina, che sarebbe una giustizia senza la Legge?

Cap. VII: Rm 9. Se l'elezione suppone una preferenza, come può essa coesistere con la giustizia divina, che, secondo Rm 2,11, rifiuta ogni preferenza?

Cap. VIII: Rm 9 e 11. Come può, il Dio che indurisce, essere al tempo stesso giusto?

Cap. IX: L'esegesi di Paolo e la giustizia di Dio secondo le Scritture.

Cap. X: Il Dio giusto.

Cap. XI: La giustizia divina in Rm.

Per marcare ancora più nettamente la progressione delle questioni verso la posta in gioco teologica, raggruppiamo i capitoli sotto quattro punti principali: composizione e senso, fede e Legge, Israele e il suo futuro, esegesi e teologia.

Sebbene queste questioni costituiscano l'ossatura del percorso, è chiaro che non lo esauriscono, perché, cammin facendo, ne incontreremo molte altre. D'altra parte, il fatto che non siano nuove, almeno per gli specialisti, non deve farci dimenticare che lo sono invece le risposte e la loro articolazione.

Che l'esegesi della lettera ai Romani cerchi di riallacciarsi a nuove spese con le questioni antiche dimostra sempre più la loro pertinenza e la loro importanza. Bisogna del resto arrendersi all'evidenza: come avevano ben visto i nostri predecessori, *la giustificazione per la fede* costituisce lo specifico del discorso paolino, rispetto al resto del NT. Ma constatare la specificità del vocabolario non è sufficiente; bisogna anche percepirne le ragioni, congetturali e profonde. Cammino lungo, la cui coerenza e utilità appariranno alla fine; ce lo auguriamo.

Parte prima

Composizione e senso

Molto recentemente, menzionando le tendenze dell'esegesi della lettera ai Romani, J.D.G. Dunn constatava che il numero delle composizioni proposte, lungi dal diminuire, sono piuttosto in aumento¹; e questo è certamente dovuto al numero crescente dei commentari, ma ciò non spiega la disparità delle soluzioni.

J.D.G. Dunn, già citato, e R. Penna² hanno ampiamente presentato gli studi degli ultimi decenni sui problemi della composizione della lettera. Riportare qui una lista degli autori e delle divisioni di Rm, per quanto utile, annoierebbe il lettore; rimando perciò agli studi dei due menzionati autori. Forse è più proficuo riprendere i problemi di composizione esaminando alcuni schemi, sintomatici per molti aspetti di *tutti* gli altri. Infatti, sebbene sia stato dedicato molto tempo a scomporre la lettera in sezioni, sottosezioni, ecc., raramente l'interpretazione dipende dalla composizione individuata. Se, come sostengono molti commentatori, Rm 9-11 non può essere collegata direttamente all'argomentazione che va da Rm 1,16 a 8,39 e dev'essere considerata una sorta di appendice, quali sono le conseguenze per la logica e per l'interpretazione della lettera? Similmente, se si ritiene che la prima sezione della lettera non termini in Rm 4,25 ma in Rm 5,21, bisogna mostrarne l'importanza per la comprensione dell'insieme. Altrimenti, come non dare ragione a tutti coloro secondo i quali la forma dell'espressione non può segnalare o scandire le articolazioni della forma del contenuto?

¹ «Paul's Epistle to the Romans: An Analysis of Structure and Argument» in *ANRW*, II,25.2, Berlin-New York 1984, pp. 1730-1756.

² «La funzione strutturale di 3,1-8 nella lettera ai Romani», *Bib* 69 (1988) 507-542.

Le composizioni proposte per Rm si basano su criteri sia formali che tematici. Niente di originale in tutto questo. Ma con l'ipotesi di un modello retorico, avanzata già da ormai quindici anni, il dibattito sulla composizione di Rm si è arricchito e complicato. Il ricorso alla retorica antica ha infatti favorito nuove prospettive ma ha anche suscitato dibattiti appassionati. Ci è sembrato più opportuno partire da lì, per ragioni che diventeranno chiare nel corso delle discussioni.

La composizione di Rm

Quando apparve il mio studio sulla giustizia di Dio in Rm ¹, molti esegeti escludevano che Paolo avesse potuto essere iniziato ai rudimenti della retorica greca, forse perché, secondo loro, l'apostolo non aveva potuto essere al tempo stesso alla scuola di un rabbino ebreo e seguire il *cursus studiorum* proposto dal sistema educativo greco di allora. Inutile riprendere queste ed altre obiezioni, che R. Penna ha riassunto molto bene e in parte ha fatto proprie ². Ma non vogliamo dire che le composizioni retoriche proposte per Rm sono imposte dall'esterno e che costituiscono una specie di camicia di forza che faccia violenza all'argomentazione paolina. Sono piuttosto le obiezioni menzionate sopra che restano esterne al testo di Rm: se, infatti, l'argomentazione dell'apostolo segue alcuni dei modelli utilizzati all'epoca per i discorsi e le argomentazioni, l'esegeta deve ammetterlo, molto semplicemente, e domandarsi, solo in un secondo momento, in che modo Paolo ne sia venuto a conoscenza. Che la lettera ai Romani, in molte sue parti, abbia dei punti in comune con le composizioni delle argomentazioni del suo tempo è un dato che oggi nessuno può mettere in discussione ³. Certo, Rm non è solo un'argomentazione, ma ha tratti epistolari

¹ *Comment Dieu est-il juste?*, Paris 1991.

² R. Penna, «La funzione strutturale di 3,1-8 nella lettera ai Romani», *Bib* 69 (1988) 507-542 (soprattutto 512-514).

³ Cfr. J.-N. Aletti, «La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance», *Bib* 71 (1990) 1-24; Id., «La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes: propositions de méthode», *NTS* 38 (1992) 385-401.

ben marcati ⁴; dimenticandolo, molti approcci retorici recenti sono caduti nell'arbitrarietà. Ma se è possibile provare che il discorso dell'apostolo si sviluppa alla maniera di un'argomentazione e ne segue le regole, bisogna allora individuare le unità logiche e determinare le leggi della loro successione, sotto pena di far dire al testo tutto ciò che si vuole. Determinare le grandi articolazioni di Rm rimane il primo imperativo dell'analisi. Ma siccome un certo numero di esegeti dubita ancora che l'approccio retorico possa rendere conto dell'argomentazione globale di questa lettera, non è inutile presentare sommariamente le esitazioni e le tendenze dell'esegesi, retorica o non.

1. L'esistenza di un modello retorico

Breve stato della questione

La disposizione proposta da W. Wuellner merita di essere menzionata perché fu la prima ⁵:

exordium 1,1-15

transitus 1,16-17

confirmatio 1,18 fino a 15,13, in due parti:

probatio 1,18-11,36

digressio (exemplum) 12,1-15,13

peroratio 15,14-16,23.

⁴ A.B. du Toit, «Persuasion in Rm 1:1-17», *BZ* 33 (1989), lo ha ricordato con forza. Paolo, egli dice, «ha utilizzato tratti e convenzioni retoriche. Al tempo stesso desidero dimostrare che l'applicazione di queste convenzioni non cambia le caratteristiche epistolari di questi documenti: prese come un tutto, esse restano all'interno dei canoni del genere epistolare. Di conseguenza, costringere Rm a entrare in uno schema retorico, domandarsi se il genere retorico della lettera sia epidittico o altro, sarebbe metodologicamente inaccettabile» (pp. 195-196) [trad. nostra]. Questa posizione pecca di rigidità, perché, cammin facendo, le argomentazioni paoline possono assumere uno stile giudiziario, deliberativo o epidittico. Comunque sia, è necessario mantenere insieme le componenti epistolare e discorsiva.

⁵ Cfr. W. Wuellner, «Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans. An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans», *CBQ* 38 (1976) 330-351. Con altre categorie, appartenenti anch'esse alla retorica greco-romana, F. Siegert, *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9-11*, Tübingen 1985, propone praticamente la stessa *dispositio*: *exordium* 1,1-15; *propositio* 1,16-17; *probatio* 1,18-11,36; *paraklèsis* 12,1-15,13; *conclusio* 15,14-16,23. Per i vocaboli in latino, si veda l'indice finale dei termini tecnici.

Da allora sono apparsi molti studi, per apportarvi numerose sfumature e correzioni. È inutile ritornare sulle obiezioni radicali sollevate in merito alla presenza di un modello retorico nelle lettere paoline, obiezioni che cadono da sole quando si esamina da vicino Rm. Infatti solo una cecità totale impedisce di vedere la fattura eminentemente argomentativa e, pertanto, retorica di Rm 1-11.

Tuttavia alcuni studi retorici recenti non possono non sollevare il dubbio, tanto essi rimangono formali, tanto sembra artificiale il loro modo di accordare le lettere paoline – in particolare Rm – all'organizzazione dei discorsi greci. E siccome l'organizzazione ideale o abituale comprende un esordio, un'esposizione dei fatti (*narratio*), una serie di prove (*confirmatio*, o, a seconda dei manuali, *probatio*) e una perorazione, c'è la tentazione di vederlo riprodotto tale e quale in Rm 6: tentazione fatale, perché impedisce di entrare in ciò che costituisce la specificità dell'argomentazione di Paolo. La via più sicura non è quella di far coincidere Rm con un modello che si suppone che essa riproduca tale e quale, ma di determinare le differenti unità argomentative o logiche, vedendo come, a poco a poco, esse si concatenano e si articolano. Così facendo si evita di imporre un modello al quale Rm non obbedisce necessariamente in tutte le sue parti e si conserva quella flessibilità che è una delle caratteristiche del discorso paolino.

Ricerca di unità logiche

I diversi lavori sulla presenza di un modello retorico negli scritti del NT che sono stati pubblicati negli ultimi anni si possono facilmente dividere in due insiemi, in cui si rico-

⁶ Cfr. R. Jewett, «Following the Argument of Romans», *Word and World* 6 (1986) 382-389. La *dispositio* evidenziata da Jewett differisce leggermente – nelle sue grandi linee – da quella di Wuellner: *exordium* 1,1-12; *narratio* 1,13-15; *propositio* (o tesi) 1,16-17; *probatio* 1,18-15,13 (con il corpo dell'argomentazione in 1,18-4,25, ripresa poi da una serie di ampliamenti 5,1-8,39; 9,1-11,36; 12,1-15,13) e *peroratio* 15,14-16,27. Ugualmente, F. Vouga, «Romains, 1,18-3,20 comme *narratio*», in P. Bühler e J.-F. Habermacher (edd.), *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève 1988, pp. 145-161: *exordium* 1,1-17; *narratio* 1,18-3,20; *propositio* 3,21-31; *probatio* 4,1-11,36; *exhortatio* 12,1-15,13; *peroratio* 15,14-33.

nosco metodi o persino scuole opposti. 'Per gli uni, il primo compito è quello di identificare il genere retorico; per gli altri, al contrario, è meglio dimostrare i meccanismi dell'argomentazione per verificarne l'unità, enunciare la o le tesi (*propositiones*) principali prima di pronunciarsi sul genere retorico. Solo questo secondo percorso autorizza risultati affidabili. Prendiamo infatti l'esempio di un'altra lettera paolina, Galati, il cui genere retorico resta discusso⁷. Come sapere che la lettera appartiene al genere deliberativo o al genere giudiziale prima di aver risolto altre questioni ancora più difficili: dove comincia e dove termina l'argomentazione? C'è una sola *propositio* o piuttosto parecchie⁸, e, in questo caso, quale rispettiva funzione attribuire loro? Le esortazioni di Gal 5,13-6,10 fanno parte della *dispositio*, devono, in altri termini, la loro presenza al modello discorsivo o al modello epistolare, e secondo quali criteri decidere? Ecc.

Se il testo di Rm è un'argomentazione e se questa obbedisce, tra l'altro, alle leggi della retorica greca, il primo passo da compiere non sarà quello di verificare che Paolo abbia ripreso tutte o alcune componenti della *dispositio* – che io ho chiamato «ideale» e che il lettore sa ora essere formata da un esordio, da una *narratio* o diegesi, da una *probatio*⁹ e da una perorazione –, ma piuttosto di andare alla ricerca dell'elemento troppo raramente menzionato in questa lista: le *propositiones*. Al plurale, perché l'esperienza dimostra che la presenza di una *propositio* (in greco *prothesis*) principale, come Rm 1,16-17, non esclude quella di *propositiones* secondarie, che esplicitano, ampliano in qualche modo la principale e permettono all'ar-

⁷ Sulla determinazione del genere retorico (che differisce dal genere letterario), si veda l'indice dei termini tecnici, p. 267.

⁸ Si sa che, per D. Betz («The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians»), la *propositio* principale di Gal si trova in Gal 2,15-21, per B. Standaert («La rhétorique antique et l'épître aux Galates») in 3,1-5, e secondo altri ancora in 1,11-12.

⁹ Il vocabolario degli specialisti non coincide perfettamente, perché le denominazioni degli antichi erano già molteplici. Invece di parlare di *probatio*, alcuni preferiscono parlare di *confirmatio*, che può, secondo i casi o i bisogni, dividersi in *probatio* (prove in favore della tesi difesa) e *refutatio* (refutazione delle prove dell'avversario). Per semplificare, nel termine *probatio* includo le prove e le eventuali refutazioni.

gomentazione paolina di precisarsi progressivamente e di svilupparsi in una serie di tappe facilmente individuabili. Ogni unità argomentativa è in genere composta da una *propositio*, cioè un enunciato che Paolo cercherà di precisare, spiegare, fondare o giustificare in una *probatio*: con uno o vari esempi (Rm 7,1-4; 11,16-24), con uno o vari entimemi (Rm 6,5-10), con dei principi (Rm 2,6.11; 6,7.10), o ancora con testimonianze scritturistiche (Rm 3,10-18; Rm 4; Rm 9,6-29). Il tessuto argomentativo di Rm è del resto stratificato, perché le unità argomentative si raggruppano per formare delle sotto-sezioni, poi delle sezioni, che possiamo schematizzare così:

<i>sezione</i>	<i>sottosezioni</i>	<i>micro-unità</i>
PROPOSITIO-PROBATIO	(sub)propositio-probatio	(sub)propositio-probatio
	(sub)propositio-probatio	(sub)propositio-probatio
	(sub)propositio-probatio	(sub)propositio-probatio
	(sub)propositio-probatio	(sub)propositio-probatio
	.	(sub)propositio-probatio...

È in effetti la *propositio* e solo quella che permette di dare un nome a un'unità argomentativa. Troppo spesso le Bibbie e i commentari dividono il testo paolino in unità che fanno precedere da titoli che, lungi dall'aiutare il lettore, al contrario lo mettono fuori strada e non gli permettono di seguire la logica del ragionamento dell'Apostolo. Prendiamo ad esempio i titoli della *TOB* per Rm 9-11:

- 9,1-18 Elezione e peccato d'Israele
- 9,19-33 La sovrana libertà di Dio
- 10,1-21 Giudei e pagani hanno lo stesso Signore
- 11,1-24 Dio non ha rigettato Israele
- 11,25-36 La salvezza d'Israele.

La prima divisione proposta non corrisponde in nulla alla dinamica della riflessione paolina, prima perché Rm 9,1-18 non parla del peccato d'Israele, poi perché la questione posta da Paolo è lì teologica: tenuto conto dei privilegi passati, la situazione attuale d'Israele non rimette forse in questione la solidità della Parola divina? Ciò che Rm 9 descrive, è la logica di una Parola divina che non è venuta

meno. Dopo aver segnalato per Rm 9,1-5 la situazione che fa problema, un titolo avrebbe dovuto precedere 9,6, riprendendo la *propositio* enunciata in 9,6a («La Parola di Dio non è venuta meno»), che genera tutta l'argomentazione di Rm 9¹⁰. Il titolo dato al cap. 10 dalla *TOB* non è maggiormente indicativo della tesi che Paolo difenderà – tesi che non è del resto «Giudei e pagani hanno lo stesso Signore». L'unico appropriato è quello di Rm 11 («Dio non ha rigettato Israele»), poiché riprende alla lettera la *propositio* di 11,1a; esso però dovrebbe inglobare tutto il capitolo (vv. 1-32): il titolo inserito prima del v. 25 («la salvezza d'Israele») descrive bene il contenuto dell'unità considerata, ma siccome la tesi difesa resta quella di 11,1a dovrebbe essere messo in caratteri più piccoli – diventare perciò un sottotitolo –, in modo che sia ben chiaro per il lettore che la problematica dei vv. 25-32 rimane la stessa dei versetti precedenti.

Sarebbe sufficiente passare in rassegna i commentari e le traduzioni che oggi fanno autorità per costatare che la *TOB* non è la sola a non aver seguito, nei suoi titoli e sottotitoli, la dinamica del ragionamento. Un difetto così ampiamente diffuso e così dannoso per la comprensione del pensiero paolino dovrebbe convincere dell'interesse del modello retorico¹¹ tutti coloro che ancora lo rifiutano.

Le propositiones e la loro importanza

Far intuire l'importanza delle *propositiones* – tesi che Paolo intende difendere e provare – non dice evidentemente in che modo bisogna procedere per scoprirle. Nell'articolo già citato sopra ho mostrato che non è possibile, in Rm, determinare l'esistenza di una *propositio* né per l'importanza del suo contenuto (molte affermazioni di Paolo, teologicamente dense, non sono delle *propositiones*¹²), né

¹⁰ Questa *propositio* di 9,6a è ripresa in 9,6b e 9,14 con delle *propositiones* secondarie, che dipendono da essa.

¹¹ Penso evidentemente a Rm, ma anche a Gal e ad intere sezioni di 1 e 2Cor (1Cor 1,17-4,21; 1Cor 15; 2Cor 10-13).

¹² Cfr. Rm 2,11; 2,28-29; 3,9b; 3,19-20; 3,29a; ecc.

per la sua forma (interrogativa ¹³, negativa o affermativa), né per la sua lunghezza – anche se le *propositiones* sono in genere molto brevi: al massimo due versetti. Ciò che distingue la *propositio* dalle altre tesi importanti dell'apostolo, è il fatto che essa genera uno sviluppo che ha la funzione di spiegarla, di chiarirla e di giustificarla. In breve, una *propositio* non annuncia solo una tematica, non esprime solo un'idea cara allo scrittore o all'oratore, ma fa scattare, genera un'argomentazione, che forma una micro o una macro-unità letteraria ¹⁴. E questo criterio è decisivo: le affermazioni, che rispondono alle condizioni precedenti ma formano solo gli anelli o le conclusioni di un'argomentazione, non sono delle *propositiones* nel senso tecnico del termine.

Si dirà forse che non è necessario essere appassionati di retorica per individuare la presenza di una *propositio* ¹⁵. Ma il caso di Rm è più complicato, perché lì le *subpropositiones* sono numerose e difficili da individuare per chi non conosce bene le tecniche retoriche, dato che Paolo si ricollegha, forse senza saperlo, a ciò che Aristotele dice delle unità minime di argomentazione, composte di una *propositio* e di una *probatio* (*Rhet.* 1414-1415).

Una suddivisione delle unità argomentative di Rm mostra che ci sono sufficienti *propositiones* – una principale in 1,16-17 e alcune secondarie, disseminate nel corso dei primi undici capitoli – perché si possa dire senza rischio di errore che Paolo riprende, *a suo modo*, un modello re-

¹³ Alcuni enunciati interrogativi subito seguiti da risposte negative, come Rm 6,1-2; 7,7a; 9,14 e 11,1a, sono delle *propositiones*, ma non tutti. Consideriamo infatti Rm 3,3-4a e 3,5-6a, ai quali alcuni esegeti attribuiscono un posto decisivo nella strutturazione della lettera – cfr. R. Penna, «La funzione strutturale di 3,1-8 nella lettera ai Romani», *Bib* 69 (1988) 512-513. Questi enunciati non sono *propositiones*, perché non sono seguiti da un'argomentazione nutrita, come altri (Rm 1,18; 3,21-22; 6,1-2a; 6,15; 7,7; 9,6a; ecc.), che al contrario hanno chiaramente la funzione di generare uno sviluppo, una unità logica.

¹⁴ Si noti che l'una o l'altra *propositio* di Rm è seguita da una prima e molto breve giustificazione chiamata *ratio*, a sua volta precisata e giustificata dal resto della *probatio*. Così è per Rm 1,16-17, dove la *propositio* del v. 16 è seguita immediatamente da una *ratio*, al v. 17. Per comodità metterò qui sotto la stessa etichetta *propositio* i due elementi, la *propositio* e la sua *ratio*.

¹⁵ Così R. Penna, nella recensione da lui fatta al mio libro (*RivBibIt* 40 [1992] 368), appoggiandosi su un maestro in materia, Quintiliano (*Inst.* VI, I, 46), che parla evidentemente della *propositio* principale.

torico che viene dall'ellenismo. Non che questo modello sia l'unico presente in Rm, ma negarne l'esistenza equivarrebbe a rifiutarsi di entrare nella dinamica del ragionamento dell'apostolo. I rifiuti derivano, lo ricordiamo, dal fatto che questo modello è considerato troppo formale, inutile quindi per individuare l'organizzazione dell'argomentazione che va da Rm 1,18 a 11,36 (se non addirittura a 15,13). L'esistenza di *propositiones* secondarie (chiamate anche *subpropositiones*) dimostra che non è affatto vero: l'Apostolo non si limita a seguire la *dispositio* del discorso nelle sue linee generali; le diverse sezioni rispettano anch'esse, con flessibilità e originalità, il modello retorico. Così, per Rm 1,18-3,20 ¹⁶:

propositio 1,18
narratio 1,19-32
probatio 2,1-3,18
peroratio 3,19-20.

Qui consideriamo solo 1,18, pienamente rappresentativo delle (*sub*)*propositiones* della lettera. Il versetto è infatti sufficientemente chiaro perché si veda l'orientamento della sezione (vi si tratterà di retribuzione divina negativa contro ogni ingiustizia umana), ma nulla è detto sul come di questa retribuzione né sul numero di coloro che ne sono o ne saranno i destinatari ¹⁷. Generica – lasciando così spazio alla suspense e alla progressiva manifestazione della risposta – eppure abbastanza precisa perché il lettore afferri la tematica abbozzata, tale è la *propositio* paolina.

Individuando le diverse *propositiones* di Rm, ci si dà così la possibilità di cogliere il piano dell'argomentazione di Paolo, nella sua finalità e nella sua dinamica. Ora, un passaggio fa ancora difficoltà: Rm 5,1-21, che gli esegeti collegano all'argomentazione che precede (1,18-4,24) o a quella che segue (6,1-8,39). La comprensione dell'argomentazione cambia allora completamente, tenuto conto in

¹⁶ Cfr. J.-N. Aletti, «Rm 1,18-3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?», *Bib* 69 (1988) 48.

¹⁷ Attenzione: «ogni ingiustizia degli uomini» non equivale a «l'ingiustizia di tutti gli uomini»!

particolare della giustizia divina e del suo ruolo nella lettera? È una questione che merita qualcosa di più di una semplice digressione.

2. Rm 5,1-21 nella dinamica dell'argomentazione

Questioni di metodo

Il posto e la funzione attribuiti a Rm 5 nell'argomentazione dipendono in generale da quelli riconosciuti a 1,16-17. Se i commentatori ammettono infatti unanimemente l'importanza – concettuale e tematica – di 1,16-17 e vedono in questi versetti un annuncio dei grandi temi, un titolo¹⁸, un *incipit* dei capitoli seguenti, alcuni vi vedono anche un'indicazione delle grandi divisioni – per essi i vv. 16-17 di Rm 1 sarebbero quindi una *partitio*. Notiamo subito le sfumature! Quelli che ravvisano in 1,16-17 un annuncio dei grandi temi in forma di titolo o di *incipit*, non ammettono necessariamente che questi versetti siano una *propositio* nel senso tecnico del termine, che, in altre parole, abbozzino o mettano in moto un'argomentazione che ha lo scopo di appoggiarli¹⁹. Ma, una volta che si vede come si articolano le prime sezioni della lettera, non c'è più alcun dubbio: 1,16-17 forma una *propositio* principale – almeno per Rm 1-8 – la cui presenza significa che i primi capitoli della lettera sono di natura soprattutto argomentativa²⁰;

¹⁸ Cfr., ad esempio, R. Penna, «La funzione strutturale di 3,1-8», 519, e già J.D.G. Dunn, «Paul's Epistle to the Romans: An Analysis of Structure and Argument», in *ANRW* II.25.4, Berlin-New York 1987, pp. 2842-2890, secondo il quale questi versetti sono «a summary statement of the Letter's theme [un'esposizione sommaria del tema della Lettera]».

¹⁹ La TOB – che prendo come esempio tipico, perché altre bibbie si comportano allo stesso modo – intitola ad esempio Rm 1,16-17 «la giustizia di Dio». Ma il lettore non può sapere se si tratta di un titolo con il quale si delinea l'obiettivo dell'argomentazione (nel senso che Paolo vuole mostrare che il Vangelo manifesta pienamente la giustizia divina), nella sua totalità, in una o parecchie sue parti, o se si tratta molto semplicemente di un sottotitolo particolare.

²⁰ Questo fenomeno – la presenza di una *propositio* (principale) così chiaramente individuabile – è unico in tutto l'epistolario paolino, e non c'è affatto bisogno di essere esperti in retorica per individuarlo... Ma è importante trarne le conclusioni per l'esegesi della lettera, cosa che non è stata sufficientemente fatta.

certo, il cambio di attori ²¹, di situazione ²² e di vocabolario hanno la loro importanza, ma questi indizi devono essere combinati con le articolazioni retoriche e logiche, e, all'occorrenza, essere ad essi subordinati.

Rm 5,12-21 e la propositio principale di 1,16-17

Come abbiamo appena detto, numerosi commentatori vedono in 1,16-17 una preparazione dei temi e delle unità logiche corrispondenti: una *partitio*. Ma le variazioni nella suddivisione non mancano ²³. Per gli uni, un numero abbastanza grande, la relazione sarebbe la seguente:

1,16 annuncia Rm 9-11;
1,17a enuncia la tesi di Rm 1-4
e 1,17b quella di Rm 5-8 ²⁴.

Altri invertono gli elementi ²⁵:

┌ 1,16 annuncia Rm 5,1-8,39 e
└ 1,17 farebbe lo stesso per Rm 3,20-4,25 + Rm 9-11.

Esistono altre soluzioni, ma queste sono sufficienti per il nostro scopo, essenzialmente metodologico nel punto in cui siamo. Infatti, la maggior parte delle proposte avanzate dai commentatori devono la loro debolezza alla mancanza di criteri. Come sapere che 1,16 annuncia 9-11 piuttosto che 5-8? Se è normale che le parole-chiavi di una *propositio* (qui: «potenza di Dio», «salvezza», «giustizia di

²¹ Cfr. L. Ramorson, «Un nouveau plan de Rm 1,16-11,36», *NRT* 94 (1972) 943-958, secondo il quale le categorie di attori sembrano determinare le diverse sezioni: 1,18-3,21 (il giudeo e il greco); 4,1-22 (Abramo); 4,23-8,39 (i credenti); 9-11 (Israele). Vedremo che questa lista non è sufficientemente operativa: omette molto semplicemente l'attore divino!

²² Senza la fede (1,18-3,20) e con la fede (3,21-8,36).

²³ È inutile far sfilare qui una lunga serie di autori. Il lettore può consultare i commentari recenti, in particolare lo *status quaestionis* presentato da J.D.G. Dunn, «Paul's Epistle to the Romans».

²⁴ Le espressioni di 1,17a «giustizia di Dio» e «a partire dalla fede» sono abbondantemente riprese in 3,21-4,25, e il tema della vita (eterna o nello Spirito) in 5-8 sembra far eco al verbo «vivere» di 1,17b.

²⁵ Cfr., ad esempio, Wedderburn, *The Reasons for Romans*, p. 138.

Dio», «fede», «credente») sono riprese nel corso dell'argomentazione, questa ripresa non avviene necessariamente in sezioni che spiegano o giustificano una parola-chiave piuttosto che un'altra. Certo, Rm 10,9-13 (chiunque, giudeo o greco, crede in Gesù Cristo, quindi nel Vangelo, sarà salvato) sembra riprendere 1,16b, ma è perché qui e là la tematica è la stessa che 1,16b annuncia tutta la sezione Rm 9-11, dove Paolo tratta principalmente la questione del futuro d'Israele? In breve, 1,16b non annuncia veramente la sezione Rm 9-11, dedicata al destino passato, presente e futuro di Israele, anche se certe affermazioni di Rm 10 fanno chiaramente eco al tema enunciato in 1,16b – niente di più normale, poiché una *probatio*²⁶ ha il dovere di riprendere, per giustificarle, le affermazioni della *propositio*. Quanto a 1,17, la sua funzione primaria, come *ratio*, non è di preparare le divisioni dell'argomentazione, ma di fornire una prima spiegazione sommaria di 1,16... Potremmo continuare il lavoro di analisi: esso esige di essere condotto a buon fine, con un esame delle *propositiones* secondarie, che piano piano prendono il posto della principale. Infatti, proprio questa è l'unica soluzione affidabile: vedere come le unità argomentative successive appoggino e giustifichino 1,16-17. È quanto ci resta da fare, almeno sommariamente.

Le divisioni gerarchiche dell'argomentazione

I primi sviluppi del ragionamento paolino, fino a 3,19-20, hanno il ruolo manifesto di giustificare la *subpropositio* di 1,18. Quanto al blocco seguente, 3,21-4,25, esso mira a mostrare la verità della *propositio* 3,21-22 (Dio giustifica per la sola fede, senza le opere della Legge). Si vede subito che questi due blocchi si richiamano, si oppongono, con le loro rispettive *propositiones* – 1,18 e 3,21-22 – e che devono entrambi mettere in rilievo la giustizia divina. È possibile così associare senza difficoltà 1,18-3,20 e 3,21-4,25: la tematica dell'argomentazione vi si legge facilmente, al-

²⁶ Il problema dell'appartenenza originale di Rm 9-11 alla lettera sarà studiato più avanti.

meno nelle sue grandi linee. È in compenso più difficile situare Rm 5,1-21 in rapporto a questo insieme. Vediamo perché.

Come determinare la funzione di Rm 5,1-21?

Un confronto tra le diverse bibbie o commentari mostra che le posizioni degli esegeti sono di tre tipi:

- 5,1-21 appartiene alla sezione precedente (1,18-4,25) e ne costituisce il climax;
- 5,1-11 è la conclusione di Rm 1-4 e 5,12-21 l'introduzione di Rm 6-8;
- 5,1-21 inaugura una nuova unità logica.

Vediamo come questi tre modi di vedere il ruolo del passo portano con sé interpretazioni sostanzialmente diverse dell'argomentazione e del suo obiettivo.

(a) 5,1-21, fine di sezione?

Se è vero che Rm 5 prepara o abbozza dei temi che ritornano in Rm 8, ciononostante, come ha recentemente ricordato R. Penna²⁷, alcuni indizi sembrano favorire l'ipotesi inversa: il capitolo non sarebbe piuttosto la conclusione, con colorazione fortemente cristologica, di un'unità, 3,21-5,21, che comincia proprio con dei motivi cristologici?²⁸

Riprendiamo alcuni degli argomenti addotti in favore di questa soluzione²⁹. Considerata la ripartizione del vocabolario, i rilevi di Scroggs non sono esaurienti, e ci sarebbero ragioni per collegare Rm 5 a quanto precede, perché alcuni vocaboli, presenti in Rm 1-5, non appaiono in Rm 6-8.

- aggettivo *pas* (tutto/tutti), usato tredici volte in Rm 1-4 e quattro volte in Rm 5 (v. 12: 2x; v. 18: 2x), poi assente fino a 8,32;
- i sostantivi *kosmos* (mondo), cfr. 1,20; 3,6.19; 4,13;

²⁷ «La funzione strutturale di 3,1-8», 532-533, 537.

²⁸ Cfr. 3,22a.24b-25a.26c.

²⁹ Riprendo qui, aggiungendovi delle ragioni supplementari, quelli presentati da Penna nel suo articolo sulla struttura di Rm, per meglio discuterli in seguito.

5,12.13, e *pistis* (fede), con molte ricorrenze in 3,21-4,25, poi soltanto in 5,1.2;

- i verbi *synistèmi* (provare), *hyper-perisseuô* (sovrabbondare) – cfr. il *perisson* di 3,1 e il *perisseia* di 5,17 – in 3,5.7 e 5,8.15.20; ma anche *kauchaomai* (vantarsi; essere fiero di) e le parole della stessa radice.

Quanto all'argomentazione e allo stile, Rm 5 ha senz'altro l'apparenza di una conclusione. La fraseologia e soprattutto il «dunque» di 5,1 («Giustificati *dunque* per la fede») riprenderebbero, per concluderli, gli sviluppi precedenti. Ugualmente, gli interrogativi che in Rm 3-4 e 6-7 fanno prendere ogni volta nuovi sviluppi all'argomentazione, sono assenti da Rm 5, dove Paolo, in maniera più ampia, mostra come gli effetti della mediazione di Cristo giungano alla loro massima estensione e intensità³⁰: il capitolo sembra avere la cadenza maestosa delle conclusioni. Probabilmente si obietterà che i due ultimi versetti di Rm 5 hanno chiaramente la funzione di provocare gli interrogativi di 6,1.15 e 7,7. Certamente, ma Rm 5 e 6-8 devono per questo formare un'unica sezione? Non necessariamente, perché le ultime parole di Rm 15 potrebbero al tempo stesso concludere l'unità alla quale appartengono (3,21-5,21), e preparare la seguente (6-8). Il finale di Rm 4 fornisce del resto un precedente, poiché i vv. 23-25, che terminano l'argomentazione scritturistica e devono quindi essere collegati ad essa³¹, preparano nondimeno, alla maniera di una transizione, la tematica cristologica, dominante in Rm 5: non perché Rm 4 accenna ad alcuni motivi del capitolo seguente esso dev'essere separato da 3,21-31, di cui è la giustificazione.

Come il lettore avrà costatato, gli stessi indizi possono essere rivoltati a secondo del punto di vista che si vuole difendere. Di conseguenza il problema non è tanto quello del numero degli indizi quanto quello della loro gerarchia, perché non tutti hanno lo stesso valore.

³⁰ Cfr. soprattutto l'argomentazione *a fortiori* («molto di più...») in 5,9.10.15 e 17.

³¹ Tagliare in 4,23, come Ramorosan, perché viene menzionato un nuovo gruppo (noi, i credenti), significa dimenticare, da una parte, che il gruppo in questione è già stato menzionato in 4,12 e, dall'altra, non rispettare la logica dell'argomentazione omiletica, che deve, come tutte le argomentazioni di questo genere, arrivare fino all'attualizzazione finale – qui i vv. 23-25.

(b) Rm 5,1-21 separato da 5,12-21?

Questa divisione, recentemente ripresa e difesa da U. Vanni³² può avvalersi dell'appoggio del cambio di tematica e di ruoli. In effetti, mentre i vv. 1-11 descrivono – alla prima persona plurale, in «noi» – la situazione nuova, quella che fa seguito alla giustificazione, i vv. 12-21 ripartono dal peccato, quello di Adamo questa volta, dalle sue conseguenze per il mondo, per tutta l'umanità, ma non riparlano più dei credenti. Tuttavia, questo cambiamento è sufficiente, da solo, a determinare i contorni di una unità? Ed è possibile collegare a due sezioni diverse un passo unificato dal ragionamento *a fortiori* (5,9.10 e 5,15.17)? D'altro canto è forse vero che Rm 5,12-21 riparte da una situazione di peccato, poiché – S. Lyonnet lo faceva notare già trent'anni fa – il peccato di Adamo viene lì menzionato solo nelle subordinate ed ha una funzione retorica, quella di mettere in rilievo gli effetti salvifici della mediazione di Cristo?³³ Ancora una volta inciampiamo nella questione dei criteri.

(c) 5,1-21, inizio di una nuova sezione?

In un articolo che ha avuto successo, S. Scroggs, dopo aver analizzato sistematicamente Rm 1-11, arriva alla conclusione che, data la distribuzione del vocabolario, la disposizione dell'argomentazione e il ricorso alla Scrittura, questi capitoli sono composti di due omelie originariamente distinte, Rm 1-4 e 9-11 da una parte, e Rm 5-8 dall'altra³⁴. Molti esegeti avevano già notato che all'inizio del capitolo 5 la prospettiva cambiava: se in Rm 1-4 l'Apostolo dimostra che tutti, senza eccezione e fin dall'inizio, sono giustificati per la fede, a partire da Rm 5 si tratta al contrario dell'essere e dell'agire di coloro che sono stati giustificati per grazia – quale speranza apre loro la situa-

³² «La struttura letteraria della lettera ai Romani (Rm 1,16-11,36)», in *Parola e Spirito* (Omaggio a S. Cipriani), Brescia 1982, vol. 1, pp. 439-455. Vanni divide così: 1,16-2,16; 2,17-5,11; 5,12-8,39; 9,1-11,36.

³³ S. Lyonnet, «La problématique du péché originel dans le Nouveau Testament», in E. Castelli (ed.), *Le mythe de la peine*, Rome 1967, pp. 101-108, ripreso in *Études sur l'Épître aux Romains*, pp. 178-184 (in particolare p. 180).

³⁴ R. Scroggs, «Paul as Rhetorician: two homilies in Romans 1-11», in *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity* (Fs. W.D. Davies), Leiden 1976, pp. 271-298.

zione nuova in cui si trovano, cosa devono fare, quale principio anima la loro azione, ecc.? Erano stati anche segnalati i rapporti tematici e retorici esistenti tra 5,1-11 e 8,31-39, che fungerebbero rispettivamente da esordio e da conclusione.

La funzione di Rm 5

Le diverse argomentazioni possono facilmente essere capovolte. Così, a tutti coloro che sostengono che 3,21-5,21 forma un'unità logica, si può replicare che molti indizi favoriscono piuttosto la separazione tra Rm 5 e ciò che precede. In effetti, se è vero che in 3,21-26 e 5,1-21 Paolo menziona la mediazione cristica, rimane altrettanto vero che in entrambi i testi i protagonisti sono diversi: in Rm 3,21-26 si tratta della giustizia di Dio e della sua manifestazione uguale – sulla base della sola fede – per tutti gli uomini senza eccezione, mentre in Rm 5 l'obiettivo non è più teologico ma soteriologico (gli effetti benefici, per tutti gli uomini, dell'obbedienza esemplare di Gesù Cristo).

Certo, ribatteranno i primi, ma Rm 5 non fa che sviluppare il punto di vista della mediazione cristica, solo abbozzato in 3,21-26. Il progresso dell'argomentazione sembra lì ovvio: prima la tesi di Paolo sulla giustizia divina manifestata sulla base della sola fede, quindi per tutti e senza differenza alcuna (3,21-31), poi il ricorso alla Scrittura per appoggiare la suddetta tesi (4,1-25), infine lo sviluppo della componente cristologica con la quale si manifesta definitivamente e pienamente questa giustizia divina (5,1-21). È possibile anche leggere Rm 1-5 non come la manifestazione progressiva della giustizia divina, dall'ira alla riconciliazione definitiva in Cristo, ma come la descrizione della storia tormentata della nostra umanità: Rm 5 porterebbe allora questa storia al suo culmine, dal peccato di un uomo all'obbedienza di un altro: drastica ripresa dal primo Adamo all'ultimo, dalla disobbedienza che causa l'ira e la morte all'obbedienza dalla quale è risultata la grazia della salvezza e la vita per tutti. Rm 5 fornirebbe una conclusione grandiosa a tutta la sezione, enunciando le cause o ragioni profonde della nostra situazione: l'ira rinvierebbe ad Adamo e la grazia della giustificazione a Cristo.

L'insieme che va da 1,18 a 5,21 potrebbe avere la seguente dinamica:

<i>dalle situazioni</i>	
<p>1,18-3,20 situazione negativa tutti sotto l'ira</p>	<p>3,21-4,25 situazione positiva tutti graziati</p>
<i>alle cause</i>	
<p>5,1-21 per Adamo peccato e morte</p>	<p>5,1-21 per Gesù Cristo grazia e vita</p>

I commentatori che leggono l'argomentazione dei primi capitoli di Rm con questa logica – dagli effetti alle cause – sfortunatamente non si basano su alcun criterio formale. I tesori d'ingegnosità che dispiegano per arrivare a questa ricostruzione non tengono in alcun conto tutti gli indizi del testo paolino. In breve, anche se l'ipotesi non manca di bellezza, le sue fondamenta poggiano sulla sabbia. Come non vedere, del resto, che l'unità discorsiva 3,21-4,25, più che descrivere una situazione nuova, insiste su delle *modalità* – giustizia accreditata «senza la Legge», «per la sola fede» – che sono state sempre in vigore (cfr. Rm 4). Come non vedere, infatti, che la questione affrontata in Rm 1-4 è quella della giustificazione nelle sue modalità (per le opere della Legge o senza di esse, per la sola fede) e che l'attore principale lì è Dio, nella sua ira e nella sua giustizia; attore che, a partire da Rm 5 non occupa più il primo posto nella scena?

Ma, al di là del tema e degli attori principali, è la forma stessa dell'argomentazione che esige una cesura in 5,1. In effetti, se Rm 4,23-25 è una vera e propria conclusione³⁵, in cui Paolo non fa che ampliare e applicare i risultati della sua argomentazione, Rm 5,20-21 introduce un'idea nuova («la legge è intervenuta perché proliferi la trasgressione»), che va ben al di là degli sviluppi precedenti – quelli del capitolo ma anche di Rm 1-4 – e sarà giustificata in Rm 6-7; Rm 5,20-21 ha quindi più le caratteristiche di una *propositio* che di una conclusione, e questa *propositio*, che è stata preparata da tutto il capitolo, invita a riconoscere in 5,1 l'inizio di un nuovo sviluppo.

³⁵ Si tratta, propriamente parlando, di una *atima* (si veda l'indice dei termini tecnici, p. 270).

In Rm 1-4 l'argomentazione paolina si presenta con le caratteristiche di una forte unità, saldezza e chiarezza. Qui ricordiamo soltanto che gli sviluppi di Rm 1,18-3,20 e 3,21-4,25 costituiscono due tappe di uno stesso ragionamento, il cui ruolo è di esplicitare e confermare alcuni enunciati della *propositio* principale (1,16-17). Infatti, dopo aver mostrato che nessun privilegio poteva essere invocato di fronte alla giustizia distributiva divina, in breve dopo aver livellato le situazioni (1,18-3,20), Paolo può affermare che questa giustizia si manifesta per tutti, senza discriminazione alcuna, allo stesso modo, sulla base della sola fede, e che ciò era già affermato da molto tempo dalla stessa Torah (3,21-4,25). Ora, Rm 5 (sia 1-11 che 12-21) non segue la tematica sviluppata in Rm 1-4: come potrebbe dunque esserne la conclusione?

Si potrebbe rispondere che Rm 5 sembra essere uno sviluppo del sintagma di 3,22a, *dia pisteôs Ièsou Christou* («per la fede in/di Gesù Cristo»³⁶). Ma questo sintagma è già sviluppato in 3,22b-26, in modo breve del resto, dato che la prospettiva principale del passo non è cristologica. Paolo vorrebbe ora riprendere più ampiamente questa mediazione di Cristo, per metterla in rilievo? Ma in modo quanto mai evidente, in Rm 5, Paolo insiste, più che su Cristo, sugli effetti universali e sovrabbondanti della sua mediazione: la prospettiva principale non è cristologica, ma piuttosto soteriologica. Egli non intende più stabilire, come in Rm 1-4, che Dio si mostra giusto accordando la giustificazione a tutti senza eccezione sulla base della sola fede, ma sottolineare che la sovrabbondanza di grazia già ottenuta dal solo Gesù Cristo è promessa di vita eterna e deve manifestarsi fin d'ora nella vita del credente: la giustizia di cui parla l'Apostolo in 5,21 e 6,13 non è più, come in Rm 1-4, quella di Dio che giustifica, ma quella che si manifesta con l'agire del credente. Con Rm 5,1 s'inaugura quindi qualcosa di diverso, che sarà enunciato dalla *propositio* di 5,20-21 e sviluppato con l'aiuto dei vari interrogativi di Rm 6-8. È quanto mai evidente che il passo sulla mediazione cristica (5,1-21) prepara la riflessione sul rapporto tra l'essere e l'agire del credente. È sufficiente qui

³⁶ Ritorniamo sull'espressione *pistis Ièsou/Christou* a proposito della tematica della fede in Rm, pp. 103-107.

segnalare il modo in cui i vv. 20-21 di Rm 5 abbozzano gli sviluppi seguenti, che d'altra parte hanno la funzione di giustificarli:

5,20-21	6,1	7,7s
La Legge è sopraggiunta perché proliferi la colpa.	Che diremo dunque	Che diremo dunque?
Ma laddove è proliferato il peccato, ha sovrabbondato la grazia, perché	Continuiamo a restare nel peccato, perché sovrabbondi la grazia?	La Legge (è) peccato? No... Senza la legge il peccato è morto
come il peccato aveva regnato per la morte,	6,12 Non regni più dunque il peccato nel vostro corpo mortale	
così la grazia regni con la giustizia	6,13 le vostre membra come armi della giustizia	
per la vita eterna	6,22 frutto... il cui termine è la vita eterna	

Qual è allora la funzione della tematica cristologica in Rm 5? Possiamo affermare senza alcun dubbio che è quella di preparare Rm 6-8 dove le diverse componenti dell'essere giustificati saranno enunciate a partire da Cristo (come essere-verso, -in e -con)³⁷. Come si potrebbe infatti rispondere agli interrogativi di 6,1.15 senza un ricorso alla vita-nascosta-con-Cristo che costituisce il credente? E come parlare di questa vita senza prima descrivere gli effetti sovrabbondanti dell'unica mediazione cristica? I tratti dell'argomentazione di Rm 5-8 appaiono così con più precisione: Paolo segue lì ancora il modello della retorica greca. In effetti, se, come hanno notato numerosi esegeti, 5,1-11 e 8,31-39 si corrispondono, è perché dobbiamo riconoscerci l'introduzione e la perorazione di una sezione; e se, agli effetti del peccato di Adamo, Paolo oppone quelli della mediazione di Cristo, lo fa per preparare le sue ri-

³⁷ Per Paolo, la cristologia non rinvia quindi soltanto agli eventi passati della vita-morte di Gesù, dove si manifesta l'estremo di un amore, ma invade il presente del credente, anzi lo definisce (come essere-con-Cristo, ecc.).

flessioni – la *probatio* – sull'agire e sullo status dell'essere cristiano. Come infatti Rm 5,12-19 sviluppa un paragone (in greco una *sygkrisis*) tra le due figure che hanno inaugurato due regni in tutto opposti, quello del peccato per la morte e quello della grazia per la vita, così le loro rispettive posterità sono descritte in modo comparativo (tecnica della *sygkrisis*) in Rm 6-8, perché Adamo e Cristo sono opposti solo per preparare l'antagonismo tra l'umanità antica (Rm 7) e l'umanità nuova (Rm 6 e 8):

Adamo
quelli senza Cristo
sotto il potere del peccato
(Rm 7,7-25)

Cristo
quelli in/con Cristo
sotto la grazia
(Rm 6 e 8)

In breve, in questi capitoli non si tratta più della giustizia divina, ma piuttosto dell'itinerario di tutti coloro che sono stati giustificati: i pronomi «noi» o «voi» che li designano continuamente manifestano questo cambiamento di prospettiva.

È perciò possibile tracciare le articolazioni di Rm 5-8 e la rispettiva funzione di ogni unità dell'argomentazione:

- 5,1-11: introduzione alla sezione;
- 5,12-21: preparazione della *probatio*, con il confronto (*sygkrisis*) di due figure e due sistemi opposti: Adamo e Cristo, l'economia del peccato e quella della grazia;
- 5,20-21: il confronto termina con una *propositio*, in cui sono enunciate le questioni da approfondire e da precisare (tra grazia e peccato, tra legge e grazia, tra legge e peccato);
la legge mosaica ha fatto crescere il peccato;
la grazia ha sovrabbondato (senza la legge) per Gesù Cristo;
- 6,1-8,30: serie di prove (*probatio*), in tre tappe:
 - (A) 6,1-7,6 (con una *subpropositio* in 6,1, ripresa in 6,15);
il battezzato non può restare nel peccato perché è morto con Cristo al peccato
 - 6,1-14
 - 6,15-23
 - 7,1-6 (*subperoratio* o conclusione parziale, che prepara anche le unità seguenti)
 - (B) 7,7-25 (con una *subpropositio* in 7,7) la legge è santa, ma è al servizio del peccato, e non può far uscire i suoi sudditi dalla loro radicale debolezza
 - 7,7-13 (il v. 13 è una transizione)

7,(13)14-25

(A') 8,1-30 (*subpropositio* in 8,1-2)

ciò che la legge non poteva compiere, Dio l'ha fatto attraverso il Cristo:

i credenti hanno ricevuto lo Spirito e, con esso, la filiazione, l'eredità.

8,1-17 il dono dello Spirito e le sue conseguenze

8,18-30 sofferenze attuali e gloria futura

- 8,31-39 *perorazione* (dagli accenti innici).

In Rm 1-8 l'argomentazione resta così fortemente lineare: le *propositiones* si agganciano saldamente all'unità che le precede e indicano abbastanza chiaramente che la *dispositio* della retorica greca è il modello letterario dominante. Ma bisogna subito aggiungere che nella sua composizione globale, la prima parte della lettera (Rm 1-11) non segue la *dispositio*-tipo³⁸; la sua argomentazione, composta da insiemi relativamente autonomi (1,18-4,25; 5,1-8,39; 9,1-11,36), che riprendono molti degli elementi formali della *dispositio*³⁹, è abbastanza diversificata⁴⁰. Ma se in Rm 1-8 l'articolazione logica è facilmente individuabile, data la cura con la quale Paolo collega tra loro le

³⁸ Disposizione in cui si avrebbe, per tutta la lettera, la serie seguente: un esordio, seguito da un'esposizione dei fatti (*narratio*), da un'argomentazione più retorica (*probatio*) e da una perorazione. Questo schema, troppo formale, non ha alcun interesse; peggio ancora, impedisce di cogliere il modo di comporre paolino.

³⁹ Primo insieme: 1,18-4,25, con due *propositiones* parallele (1,18 e 3,21-22), due serie di prove (1,19-3,18 e 3,23-4,22), due perorazioni (3,19-20 e 4,23-25). Secondo insieme (che dipende dal primo), e la cui *dispositio* è stata appena presentata: 5,1-8,39. Terzo: 9,1-11,36, con, come vedremo nel cap. VI, un esordio (9,1-5), seguito da *propositiones* (9,6a; 10,4; 11,1) e da prove (9,6-29; 10,5-17; 11,2-32), con, infine, una perorazione (11,33-36).

⁴⁰ Bisognerebbe evidentemente andare più in là nella possibile applicazione del modello retorico a Rm. È noto infatti che molti specialisti di retorica antica ritengono che tutta la lettera obbedisca a un tale modello: iniziando con un esordio (1,1-17) e terminando con una perorazione (15,14-33), che d'altra parte riprende l'esordio, tutta la lettera, da 1,18 a 15,13 sarebbe un'ampia argomentazione. Altri pensano al contrario che le esortazioni di 12,1-15,13 rinviino al modello epistolare (cfr. in particolare le lettere di Seneca). Non si deve escludere né l'uno né l'altro modello, perché Rm prende alcuni dei suoi tratti dal genere epistolare (*incipit*, le esortazioni, il saluto finale) e altri dal modello retorico. Si tratta di questioni di grande interesse, ma siccome non toccano direttamente il tema di questo libro, non possono essere trattate qui.

unità di ragionamento – con l'aiuto delle *propositiones* secondarie o ponte –, i capitoli 9-11 apparentemente fanno eccezione. In effetti, Rm 9,1 inizia in modo brusco e non continua gli sviluppi del capitolo precedente ⁴¹; inoltre, a parte Rm 9,30-10,21, dove si ritrova il tema della fede come unica via della giustizia, l'insieme non dà l'impressione di riprendere e sviluppare le idee di 1,16-17. Vedremo tuttavia che il modello retorico permette ancora una volta di risolvere la difficile questione della loro appartenenza originale al resto della lettera.

Combinando i diversi principi di composizione, la progressione di Rm ha la fisionomia seguente ⁴²:

indirizzo 1,1-7

esordio 1,8-17

che termina con una *propositio* 1,16-17 (che è la *PROPOSITIO* principale)

<i>PROBATIO</i>	I	(A) 1,18-4,25	giudeo e greco giustificati per la sola fede;
	(B)	5-8	la vita nuova e la speranza dei battezzati;
	II	9-11	Israele e le Nazioni: il futuro d'Israele.

esortazioni 12,1-15,13

perorazione 15,14-21

notizie e saluto finale 15,22-33 + 16,1-27.

Se, in Rm 1-8, l'argomentazione paolina è lineare, la sua coerenza profonda fa difficoltà, al punto che alcuni, come E.P. Sanders, hanno rinunciato a trovarla. Ora, la prima e principale difficoltà di Rm viene dal rapporto tra la *propositio* principale di 1,16-17 e lo sviluppo che si suppone la giustifichi immediatamente, 1,18-3,20. S'impone quindi uno studio di questa sezione, e più ampiamente di Rm 1-4: sarà l'oggetto del cap. ~~III~~ (V).

⁴¹ Nel capitolo IV, pp. 89-93, esamineremo l'ipotesi di una preparazione remota di Rm 9-11 in 3,1-4.

⁴² Si può anche dividere la *probatio* in ABC. Ma, a rigor di termini, la rottura stilistica tra Rm 8 e Rm 9 (che del resto inizia con un esordio nella debita forma) invita a distinguere due grandi insiemi, Rm 1-8 (a sua volta diviso in due, 1-4 e 5-8) e Rm 9-11.

3. Sviluppo dell'argomentazione e giustizia divina

Una volta messe in evidenza le macro-unità argomentative, diventa possibile esaminare il loro rapporto con la *propositio* principale (1,16-17). Ciò è relativamente facile per Rm 1-8, dove il ragionamento si sviluppa di *propositio* in *propositio*, ma più difficile per 9-11, che l'Apostolo non collega direttamente né agli sviluppi di Rm 8 sull'essere-filiale dei credenti, né alle tesi di 1,16-17.

Le nostre analisi, a questo punto del percorso ancora sommarie, hanno tuttavia mostrato che 3,21-4,25 riprende e sfrutta uno degli enunciati di 1,16-17, come indica già la *propositio* che la apre:

1,16-17
per la salvezza di ogni credente
la giustizia di Dio
è rivelata
di fede in fede

3,21-2a
per tutti i credenti,
la giustizia di Dio
è stata manifestata
per la fede in/di Gesù Cristo
senza la Legge

La sezione (3,21-4,25) esplicita ciò che 1,16-17 esprime incoattivamente: «di fede in fede» diventa «senza la Legge, per la fede in/di Gesù Cristo». La giustizia divina si è manifestata senza la Legge: affermazione di una laconicità estrema, che una lettura fiaccata dall'abitudine ha purtroppo appiattito! Come può Dio manifestare la sua giustizia senza la Legge, se la legge – ogni legge – è lo strumento ordinario con il quale si esercita la giustizia? La Legge mosaica sarebbe dunque (diventata) ingiusta affinché Dio adotti un altro strumento di giustizia e di retribuzione? Sostenendo che Dio ha sempre giustificato per la sola fede, Rm 4 raddoppia del resto la nostra sorpresa: se è stato sempre così, per quale scopo il Dio giusto ha promulgato la Legge?

Si può constatare che questa sezione di Rm non evita il paradossale, mentre la precedente (1,18-3,20) restava in apparenza molto più vicina alle nostre idee acquisite, riconoscendo che, per i sottomessi alla Legge, la retribuzione era legata alle opere buone o cattive e seguiva il verdetto di questa stessa Legge. Ciò premesso, il rapporto delle due sezioni solleva ugualmente enormi problemi: se ci sembra normale che Dio punisca e che manifesti la sua ira contro ogni ingiustizia umana, come si articolano allora questa

reazione chiamata «ira» e la giustificazione per grazia accordata ai peccatori? È quanto mai evidente che i primi quattro capitoli (1,18-4,25), nella loro complessa progressione, sollevano il tormentoso problema del rapporto tra la giustizia divina e il ruolo della Legge.

Ma – si dirà – in Rm 5-8 la giustizia divina passa in secondo piano. Il che è vero, dato che sono i credenti a occupare il primo posto della scena e che la loro identità è lì definita innanzitutto in termini cristologici. Ciò nondimeno, il problema della giustizia divina vi si pone in modo latente. Infatti, se il credente non è sottomesso alla Legge, la sua condotta non obbedisce più ad alcuna norma o regola? Non essere sottomessi alla Legge e al suo verdetto equivale allora a diventare ingiusti, a vivere nel peccato? Vivere sotto la grazia significa forse vivere così come si vuole? L'apostolo risponde naturalmente in modo negativo. Infatti, secondo lui, la Legge lascia nella schiavitù coloro che le obbediscono. Non che essa sia cattiva, ma non dà la forza di mettere in opera il bene che notifica né permette di eliminare o superare la radicale debolezza dell'essere carnale (Rm 7,7-25). E Dio ci ha sottratto a questo asservimento inviando il suo unico Figlio (Rm 8). Bene! Ma se la Legge fu e resta uno strumento di asservimento, perché mai Dio l'ha voluta dare agli uomini? Si può definire veramente giusto questo Dio che assoggetta prima (e allo scopo) di (meglio) liberare?

Se Rm 5-8 non affronta direttamente la questione della giustizia divina, la sezione seguente, Rm 9-11, la riprende diffusamente, ma in termini diversi da quelli di 1,18-4,25: Paolo non parte più dalla manifestazione della giustizia divina in risposta al male crescente e al peccato di coloro che fanno regnare l'ingiustizia, ma dall'elezione e dall'appello divini, in altre parole da una giustizia che anticipa ogni risposta. Come può il Dio giusto amare o odiare prima di un qualunque agire etico, buono o cattivo (Rm 9,14-23), come può racchiudere tutti gli uomini nella disobbedienza per meglio usare loro misericordia (10,30-32)? Come si può costatare, da 1,18 a 11,36, gli interrogativi sulla giustizia divina diventano sempre più pressanti, e le poste in gioco sempre più importanti. L'evidente organizzazione retorica esige quindi che la seguiamo per verificare la coerenza e, soprattutto, la pertinenza.

Conclusione

Se c'è un libro nel NT che, nel suo insieme e in molte sue sezioni, sfrutta con originalità la *dispositio* dei discorsi antichi, è proprio la lettera ai Romani. È necessario riconoscere questa influenza per comprendere la dinamica della lettera, perché sono le *propositiones* che permettono di determinare e seguire la traiettoria dell'argomentazione. In breve, anche se il modello retorico non è l'unico sfruttato da Paolo in Rm, può nondimeno dire qualcosa di molto importante sulla forma del contenuto.

Insistendo sulle *propositiones* che scandiscono il ragionamento di Paolo, spero di aver mostrato che la lettera non riprende servilmente gli elementi della *dispositio*, che non potrebbe quindi essere semplicemente suddivisa in esordio, *narratio*, *probatio* e perorazione. Il ragionamento è in realtà formato da unità dalle dimensioni ragionevoli (tre o quattro capitoli) relativamente autonome, ma non del tutto, poiché le diverse *propositiones* riprendono, senza ripeterla, la tesi principale enunciata in 1,16-17, e che così il filo del discorso si sviluppa e si precisa. L'unità dell'insieme non esclude la flessibilità, anzi è proprio il contrario.

Questo capitolo avrà fatto intuire, ce lo auguriamo, l'importanza dello studio della composizione per l'interpretazione di Rm. Interrogare questa lettera sulla giustizia divina senza seguire passo passo la dinamica dell'argomentazione paolina sarebbe quanto meno imprudente. Solo precisando la funzione di ogni unità nell'insieme del discorso si può pretendere di determinarne la portata teologica; altrimenti, dopo aver constatato l'incompatibilità di certi enunciati, si rischia di accusare troppo frettolosamente Paolo di inconseguenza.

Non ci resta quindi che seguire Paolo e vedere come non dobbiamo vergognarci di un Vangelo nel quale e attraverso il quale si rivela pienamente e definitivamente la giustizia divina.

La composizione di Rm 9-11 e la sua interpretazione

Il posto di Rm 9-11 nell'insieme della lettera non salta subito agli occhi, anche se, come abbiamo visto, vengono ripresi alcuni concetti chiave della *propositio* principale (1,16-17) o alcuni temi forti. Come hanno fatto notare alcuni commentatori, il ragionamento dell'apostolo si comprenderebbe meglio se si saltasse da 8,39 a 12,1: il cristiano non trae forse le condizioni del suo agire dalla dignità del suo status, della trasformazione del suo essere e dalla speranza che gli viene accordata da Dio Padre? Cosa c'entra allora l'apparente excursus sulla sorte di Israele? Excursus, perché questi capitoli iniziano in modo inatteso: il finale di Rm 8 non lascia spazio a nessuna tristezza, ma apre alla speranza e alla lode, ed ecco che, senza alcuna transizione, Paolo parla di una «grande tristezza», di «sofferenza continua» (9,2). Se i legami tra Rm 9-11 e il contesto sono così poco espliciti, non significa forse che questi capitoli non sono di Paolo o che, pur essendo di Paolo, furono inseriti in questo punto della lettera in un secondo momento, dall'apostolo o da uno dei suoi collaboratori? Prima di rispondere a questa domanda, in cui si possono riconoscere delle implicazioni teologiche, e non solo letterarie, è importante studiare la sezione nella sua dinamica: se i contatti diretti con il contesto sono sfumati, poco chiari o addirittura inesistenti, dall'interno, dall'argomentazione stessa emergerà forse il senso e la funzione del passo.

1. Diversi tipi di composizione

Strutturazione semantica

Quasi tutti i commentatori ¹ dividono la sezione come segue:

- 9,1-5 Introduzione;
- 9,6-29; 9,30-10,21 e 11,1-32 costituiscono i tre momenti dell'argomentazione;
- 11,33-36 Conclusione.

Quest'accordo scompare però quando si tratta di dare un contenuto a ogni tappa dello sviluppo. Alcuni esegeti sottolineano il punto di vista a partire dal quale Paolo valuta la situazione: in 9,26-29 e 11,1-32 la problematica è nettamente teologica ², mentre in 9,33-10,21 l'apostolo sembra insistere sugli Israeliti, sul loro desiderio, il loro rifiuto, in breve la loro responsabilità. Altri vedono, al contrario, l'insieme organizzato a partire da Israele: l'Israele costituito dalla chiamata divina (9,6-29), la colpa di Israele verso la giustizia per la fede (9,30-10,21) e la salvezza escatologica di Israele come popolo (11,1-32) ³. Ma se gli uni e gli altri mettono in evidenza le tre unità principali della sezione (9,6-29; 9,30-10,21; 11,16-32), maggiore difficoltà incontrano nel determinarne il punto culminante: così, per 9,6-29, bisogna mettere in evidenza Dio, la sua potenza, la sua giustizia, e unificare il passo con l'aiuto del v. 6a («La parola di Dio non è venuta meno»), o al contrario lo status di Israele, con il v. 6b, che fornirebbe allora il titolo di questa prima unità («Tutti i discendenti di Israele fanno parte di Israele?») ⁴, o perfino i versetti

¹ Cfr., tra tanti altri, quelli menzionati nella bibliografia finale: Cranfield, Käsemann, Wilckens.

² Cfr. U. Wilckens, *Römer*, e C.E.B. Cranfield, *Romans*, *ad loc.* È Dio l'attore principale e l'oggetto degli sviluppi: la situazione di Israele sembra rimettere in discussione la sua parola, la sua potenza, la sua giustizia, la sua misericordia. U. Wilckens, *ad loc.*, vede l'unità dei tre capitoli nel tema della *giustizia* divina.

³ Cfr. H. Hübner, *Gottes Ich und Israël. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11*, Göttingen 1984. Questi titoli centrati su Israele sorprendono quando si sente l'autore ripetere che questa sezione insiste su Dio, sulla sua parola.

⁴ E.E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Tübingen 1978, p. 218.

seguenti? ⁵ È chiaro che determinare il versetto che serva da titolo o da sottotitolo a una unità non è un fatto neutro, poiché vi si delinea già un'interpretazione.

Diversa è la dinamica proposta da F. Refoulé, che pone sotto uno stesso titolo Rm 9 e 10, dividendo invece il capitolo seguente (Rm 11) in un mosaico di unità indipendenti ⁶. Gli esegeti sanno bene che simili divisioni semantiche corrono sempre il rischio di distorcere l'orientamento dell'argomentazione se non si basano su indizi formali convergenti. Così il titolo «la parola di Dio non è venuta meno» (9,6a) – di cui non si dice perché sia stato preferito ad altri – non può in nessun modo inglobare Rm 10, dove la prospettiva non è più teologica. La separazione di Rm 11 pecca anch'essa di mancanza di appoggi letterari e retorici, senza i quali scompare del tutto la dinamica del capitolo – in particolare l'allegoria degli olivi, spesso considerata un'escrescenza. La strutturazione semantica esige quindi di essere verificata se vuole avere una qualche validità.

Ciò detto, Rm 9-11 riprende chiaramente i temi e i movimenti di molte suppliche collettive postesiliche. Il parallelo più evidente è senza dubbio la preghiera di Azaria, nelle aggiunte greche fatte al libro di Daniele. Vi si ritrovano i tre grandi momenti che scandiscono l'argomentazione di Rm 9-11: (1) Tu sei giusto e potente, Signore, e grande in tutto quello che fai... (2) la nostra situazione è causata dal nostro peccato, perché da sempre siamo stati disobbedienti, ma (3) nella tua misericordia non puoi abbandonarci, ci salverai ⁷. In Rm 9-11 l'apostolo comincia ricordando l'infallibilità e la giustizia della parola divina (9,6-29); prosegue affermando che la situazione di Israele è

⁵ Cfr. E. Käsemann, *Römer, ad loc.*, che intitola così 9,6-29: «Il diritto e lo scopo provvisorio dell'elezione divina».

⁶ Ecco la divisione proposta da F. Refoulé in «...*Et ainsi tout Israël sera sauvé*» *Romains 11,25-32*, Paris 1984, p. 71 (si veda anche p. 237): 9,1-5 (preambolo); 9,6-10,21 (la parola di Dio non è venuta meno; con due sottodivisioni, 9,6-29 in cui il problema è visto a partire dall'elezione, e 9,30-10,21 a partire dalla fede); 11,1-10 (Dio non ha rigettato il suo popolo – anche qui alternanza elezione, vv. 1-6, e fede, vv. 7-10); 11,11-15 (la caduta non è definitiva); 11,16-24 (allegoria dei due olivi, vista come excursus); 11,25-32 (tutto Israele sarà salvato); 11,33-36 (dossologia finale).

⁷ Cfr. anche le suppliche di Dn 9,4-20; Bar 1,15-38.

causata dallo stesso Israele, colpevole di aver rifiutato la giustizia di Dio rivelata dal Vangelo, da Gesù Cristo (9,30-10,21); finisce proclamando che questa situazione non è definitiva: lungi dall'aver rigettato il suo popolo, Dio lo salverà (11,1-32). In breve, lo sfondo biblico sembra appoggiare la divisione tripartita ricordata sopra, cioè 9,6-29; 9,30-10,21; 11,16-32. Rimane da verificare se gli indizi letterari appoggiano una tale divisione.

I parallelismi e la loro concatenazione

I numerosi parallelismi di vocabolario autorizzano una suddivisione concentrica o chiasmica della sezione. Ma anche qui le divergenze tra i commentatori meritano di essere rilevate, perché hanno una loro incidenza nell'interpretazione.

Se è vero che la maggior parte delle divisioni proposte seguono quella presentata all'inizio del capitolo,

9,1-5 esordio
9,6-29 = A
9,30-10,21 = B
11,1-32 = A'
11,33-36 perorazione,

altre se ne allontanano significativamente, come la composizione chiasmica proposta da Ph. Rolland⁸. I paralleli-

⁸ La cito a titolo indicativo: Cfr. Ph. Rolland, *Épître aux Romains. Texte grec structuré*, Rome 1980, *ad loc.*:

I - 9,1-2: introduzione patetica alla tesi.

II - 9,3-10,21: Sviluppo dell'antitesi (il risentimento o l'indurimento di Israele), in tre sezioni:

A=9,3-13: le benedizioni date ai patriarchi dipendevano dalla benevolenza di Dio;

B=9,14-29: il disegno misericordioso su Dio verso tutti gli uomini non si è arrestato a causa del passo falso di Israele;

C=9,30-10,21: nonostante il loro zelo per Dio, contrariamente ai pagani, gli Israeliti hanno voluto giustificarsi da se stessi.

III - 11,1-36: Sviluppo della tesi (la chiamata del popolo eletto alla salvezza):

C' = 11,1-15: Paolo rappresentante del Resto d'Israele non abbandona i suoi fratelli predicando ai pagani;

B' = 11,16-24: Israele resta la radice sulla quale è stato innestato il ramo pagano;

A' = 11,25-32: Dio salverà tutto Israele usando misericordia a tutti.

smi evidenziati da questo autore sembrano appoggiare la divisione proposta da F. Refoulé: il ragionamento dell'apostolo si svilupperebbe in due grandi tappe (Rm 9-10, e poi Rm 11), non tre, come dice la maggior parte dei commentatori. La divisione d'insieme è la stessa, ma il contenuto è diverso, perché là dove F. Refoulé vede una punta teologica e positiva (Rm 9-10: la parola di Dio non è venuta meno), Ph. Rolland legge piuttosto un'insistenza sulla reazione negativa di Israele. È evidente che tutto dipende dal modo in cui si comprende il chiasmo: come sapere che nella prima parte (9,1-10,21) Paolo insiste retoricamente e semanticamente sul desiderio che hanno avuto gli Israeliti di giustificarsi da sé (9,33-10,21)? Certo, per Ph. Rolland, questa parte costituisce quella che egli chiama un'antitesi («il risentimento o l'indurimento di Israele»), con una colorazione negativa; ciò invita naturalmente a vedere in 9,30-10,21, in cui si afferma la responsabilità di Israele, lo sviluppo dell'antitesi, poiché nelle unità precedenti il punto di vista è esclusivamente teologico. Si può tuttavia dubitare fortemente che 9,3-10,21 possa essere messo sotto uno stesso titolo e abbia questa funzione nell'argomentazione. L'opposizione, infatti, non è tra Rm 9-10 da una parte e Rm 11 dall'altra, ma tra 9,6-29 e 9,30-10,21, cioè tra la saldezza, la giustizia della parola divina (Rm 9,6-29) e la responsabilità di Israele (9,30-10,21): la situazione attuale non chiama in causa Dio, ma piuttosto il popolo. Del resto, in Rm 9,1-29 non c'è alcun termine che appoggi l'idea di un disconoscimento o di un rifiuto, da parte di Israele, dei doni o della volontà divina: Paolo insiste sufficientemente sull'iniziativa divina perché si debba dividere tra Rm 9,1-29 e ciò che segue.

È forse necessario aggiungere che la sezione inizia con una introduzione (9,1-5) che forma un'unità letteraria net-

Il lettore non avrà difficoltà a verificare i termini paralleli che giustificano le corrispondenze tra *A* e *A'*, *B* e *B'*, ecc. La difficoltà della divisione proposta è duplice: i titoli proposti non corrispondono alla dinamica dell'argomentazione. Peggio ancora, alcuni termini paralleli, che cambierebbero la composizione proposta da Rolland, sono stati omessi: quelli esistenti tra 9,6-13 e 11,1-7, tra 9,14-23 e 11,25-32. Altri saranno segnalati più avanti. Se si assume come criterio il vocabolario, è evidentemente importante essere esaurienti nella rilevazione dei termini.

ta? ⁹ In effetti, se i vv. 1-5 parlano del dolore di Paolo e del suo desiderio di fare tutto per i membri del popolo, essi che hanno ricevuto tanti privilegi, con il v. 6 comincia, al contrario, un'argomentazione che ha per soggetto Dio – attore assente dai vv. 1-5 ¹⁰ – e arriva fino a 9,29. Se i vv. 1-5 sottolineano il contrasto tra i privilegi degli Israeliti e la situazione in cui essi si trovano (lontano dal Vangelo), i vv. 6-29, al contrario, cercano di dimostrare come questa situazione drammatica non sia imputabile a una qualche deficienza della parola divina che, da parte sua, resta immutabile. Una cesura s'impone quindi tra 9,5 e 9,6.

Possiamo così ritornare alla composizione concentrica che rende giustizia al maggior numero possibile di ripetizioni lessicografiche. Questa composizione, in *ABA'*, conferma – per caso? – quella proposta dalla maggior parte dei commentatori. Menziono qui soltanto i parallelismi esistenti tra *A* (9,1-29) e *A'* (11,1-36):

9,1-29	11,1-36
la gloria v. 4	la gloria v. 36
per i secoli. Amen v. 5	per i secoli. Amen v. 36
Abramo v. 7	Abramo v. 1
(Isacco) nostro padre v. 10	i Padri v. 28
Giacobbe v. 13	Giacobbe v. 26
chiamare (passim)	la chiamata v. 29
l'elezione v. 11	l'elezione vv. 5.7.28
indurire (<i>sklèrynô</i>) v. 18	indurire (<i>pôroô</i>) vv. 7.25
usare misericordia vv. 15.16.18	usare misericordia vv. 30.31.32
la misericordia v. 23	la misericordia v. 31
amare vv. 13.25 (2x)	amare v. 28
un resto v. 27	un resto v. 5
«sarà salvato» v. 27	«sarà salvato» v. 26

Una simile composizione dev'essere evidentemente interpretata. Se si prescinde dall'esordio (9,1-5) e dalla perora-

⁹ Contro tutti gli indizi letterari, Ph. Rolland mette una separazione tra 9,2 e 9,3.

¹⁰ La formula finale del v. 5: «Egli che è sopra ogni cosa, Dio benedetto in eterno, Amen», chiamata dagli specialisti *dossologia*, è tradotta diversamente. Molti la applicano a Cristo, chiamato così esplicitamente Dio – caso unico nel corpus paolino –, altri preferiscono separare questa formula da ciò che precede e traducono così: «Che il Dio che al sopra ogni cosa (sia) benedetto in eterno, Amen». Questa divergenza nell'interpretazione non cambia nulla nella divisione tra i vv. 5 e 6.

zione (11,33-36) – che l'analisi retorica metterà in evidenza –, emergono chiaramente tre unità: la prima e l'ultima, di tenore teologico, ricordano la logica inaudita della scelta divina (9,6-29) e aprono sul futuro della salvezza accordata a Israele, spiegando di passaggio la ragione e la funzione di una defezione definita provvisoria (11,1-32); quanto alla seconda unità (9,30-10,21), di tenore cristologico, essa spiega la ragione della situazione attuale di Israele: rifiutando di credere al Vangelo, quindi in Cristo, il popolo ha in realtà respinto l'unica via di salvezza voluta da Dio per esso e per tutta l'umanità. Uno schema può illustrare questi dati ¹¹:

A = 9,6-29 la logica, continua, ma anche paradossale, della chiamata divina (dall'inizio fino a oggi);

B = 9,30-10,21 dramma di Israele, che ha rifiutato la via della salvezza in Cristo (la situazione attuale di Israele);

A' = 11,1-32 Dio, che ha saputo trarre profitto dal rifiuto di Israele per usare misericordia alle nazioni, salverà il suo popolo (il futuro di Israele).

Nel capitolo VI, a proposito di Rm 9,30-10,21, indicherò brevemente come interpretare la maggior parte delle composizioni concentriche paoline ¹². In *A*, l'apostolo introduce il tema o la questione pendente, dandole all'occorrenza una soluzione provvisoria, che diventerà definitiva o più ampia in *A'*; la parte centrale *B* fornisce le chiavi, le ragioni o i criteri grazie ai quali si può passare da *A* a *A'*.

Che per la sezione di cui ci stiamo occupando, *B* faccia passare da *A* ad *A'*, può essere compreso diversamente. In effetti, *A* non affronta il problema della situazione degli Israeliti che hanno rifiutato il Vangelo: Paolo vi afferma soltanto che l'elezione non è stata mai legata alla risposta umana e che la parola divina non è affatto venuta meno.

¹¹ Gli esegeti hanno, nell'insieme, notato questa progressione nella sezione, al livello diacronico (passato, presente, futuro). Si vedano le recenti osservazioni di M. Theobald, «Kirche und Israel nach Röm 9-11», *Kairos*, 29 (1987) 11.

¹² Cfr. *infra*, pp. 129-130.

Dichiarazione che salva la potenza divina, ma non spiega perché Israele abbia rifiutato il Vangelo di Cristo. Certo, *B* soddisfa ampiamente il lettore su questo punto. Ma la sua interpretazione e la sua funzione in Rm 9-11 non diventano per questo evidenti. Coloro secondo i quali l'unità mediana di una composizione concentrica è identicamente il centro semantico, vedranno certamente in Rm 9,30-10,21 il punto culminante del passo; ma questa unità (*B*) insiste forse sulla ribellione di Israele (10,18-21), su Cristo unica via di salvezza (10,4-17) o sul fatto che Israele ha anch'esso sentito proclamare il Vangelo (10,18-19)? L'annuncio della colpevolezza di Israele, in finale di argomentazione, sembra favorire l'ipotesi di un punto culminante negativo; al che altri obietteranno forse che il numero dei versetti dedicati alla fede in Cristo, unica via di salvezza, indica al contrario un punto culminante positivo e cristologico. Soltanto l'esame della composizione retorica dell'insieme permetterà una risposta fondata.

La disposizione retorica

Rm 9-11 ha tutte le caratteristiche di un'argomentazione dinamica. La parte centrale riprende in modo originale alcuni tratti essenziali della *dispositio* dei discorsi antichi: esordio (9,30-10,3), *propositio* (10,4), *probatio* (10,5-17), perorazione (10, 18-21). Si può dire lo stesso per Rm 9 e 11?

L'esordio

A dire il vero, alcuni enunciati (9,6a; 9,6b; 9,14; 11,1; 11,11) potrebbero essere delle *propositiones*. Quanto ai primi versetti di Rm 9, in cui viene presentata la situazione paradossale¹³ di coloro che Paolo chiama «fratelli del-

¹³ Situazione negativa, poiché Paolo accetterebbe di essere «anatema» se ciò potesse essere loro di qualche aiuto, ma non del tutto disperata o negativa, nella misura in cui i loro privilegi storici, enumerati al presente – la frase è nominale – non sembrano essere rimessi in discussione.

la mia stessa stirpe», essi somigliano a un esordio, e gli ultimi versetti di Rm 11 a una perorazione.

Molti indizi confermano questa prima impressione e autorizzano a dividere la sezione in tre macro-unità aventi ciascuna la sua *propositio*:

esordio 9,1-5
probatio 9,6-11,32

costituita da tre unità principali,

9,6-29 (*propositio*: 9,6a)
9,30-10,21 (*propositio*: 10,4)
11,1-32 (*propositio*: 11,1a)
perorazione 11,33-36.

Che Rm 9,1-5 non formi una unità con 9,6-13 o anche con 9,6-29, lo lasciano pensare diverse ragioni. I primi cinque versetti di Rm 9 puntano sul contrasto tra la situazione attuale degli Israeliti e i loro privilegi storici, che non vengono collegati direttamente a Dio¹⁴: Paolo e gli Israeliti sono i due attori principali di 9,1-5, mentre a partire da 9,6 è Dio, o piuttosto la sua parola, che genera gli eventi e suscita i diversi interrogativi. Il cambio di attori invita quindi a separare 9,1-5 da ciò che segue. Altro segno di divisione, l'esclamazione eucologica del v. 5c, che segna una pausa e favorisce il cambio di prospettiva – dai destinatari (gli Israeliti) al destinatore (Dio). Infine, solo con il v. 6a («La parola di Dio non è venuta meno») inizia l'argomentazione, per finire in 11,32. In poche parole, tra 9,5 e 9,6 s'impone una cesura, decisiva per lo sviluppo dell'argomentazione.

La perorazione e il punto culminante della sezione

I vv. 33-36 di Rm 11, chiaramente innici nello stile e nei motivi, sono un riconoscimento dell'insondabile sapienza

¹⁴ Ciò non significa affatto che questi tratti non provengano da Dio, ma solo che Paolo non considera qui la loro origine divina.

divina; vi si ritrovano tutte le caratteristiche della perorazione ¹⁵.

Ma se la perorazione riporta dell'argomentazione solo l'aspetto inaudito della sapienza divina, abbastanza potente da poter trarre vantaggio dalla defezione degli uni e degli altri salvando tutti, significa che la sezione non insiste in primo luogo sulla responsabilità o sulla ribellione di Israele: la sua prospettiva principale è *teologica*. Tutto, nella dinamica dell'argomentazione, conduce verso questa esclamazione finale piena di stupore e di lode. Non si può che ammirare l'arte con la quale Paolo conduce il suo ragionamento, il suo modo di argomentare, ampliando progressivamente il campo della misericordia divina fino alla rivelazione della salvezza di «tutto Israele».

Ma il semplice fatto che Paolo sveli solo progressivamente l'estensione della misericordia divina spiega anch'esso la costruzione speciale della sezione, che è l'unica a non incominciare con una *propositio* che regga l'insieme dell'argomentazione ¹⁶ ed esprima fin dall'inizio la posizione dell'apostolo. Delle diverse *propositiones* che scandiscono lo sviluppo del pensiero in Rm 9-11, nessuna è più inglobante delle altre: volendo arrivare solo alla fine del percorso alla rivelazione del «mistero» (11,25-26a), Paolo si guarda bene dall'indicare fin dall'inizio della sezione (da 9,6) gli elementi di una risposta che si propone di sorprendere!

Le propositiones

Anche se Paolo non fa precedere la sua *probatio* da una *propositio* che esprima fin dall'inizio, anche in modo ellittico, la tesi d'insieme che intende difendere, parecchi enunciati determinano nondimeno degli sviluppi parziali.

¹⁵ Da notare che 9,1-5 e 11,33-36 riprendono la stessa formula dossologica «benedetto/gloria nei secoli. Amen». Anche se la perorazione non riprende direttamente la tematica dell'esordio, la prospettiva è nondimeno la stessa, poiché in entrambi i casi Paolo percepisce un enigma, quello dei fratelli della sua stessa stirpe (in situazione per lo meno paradossale) all'inizio e, alla fine, quello delle vie di Dio.

¹⁶ Cfr. Rm 1,16-17, *propositio* principale di Rm 1-8 nella sua interezza, che si vede rielaborata e precisata in 1,18, in 3,21-22a, e 5,20-21; quest'ultima è a sua volta ripresa da 6,1.15; 7,7.

Rm 10,4 – l'abbiamo visto – è la *propositio* dell'unità costituita da 9,30-10,21. Ma ce ne sono altri: 9,6ab; 9,14 e 11,11. Bisognerà evidentemente studiare più da vicino la funzione rispettiva di queste affermazioni. Possiamo tuttavia già osservare il movimento d'insieme dell'argomentazione. Dato che Paolo non enuncia fin dall'inizio, in una *propositio* principale, gli elementi della sua tesi, le diverse *propositiones* di Rm 9-11 formano le basi di una progressiva risposta, carica di *suspense*. La tensione cessa solo in Rm 11, quando viene finalmente decifrato l'enigma del rapporto di Israele col suo passato, il suo presente e il suo futuro. Ma il carattere teologico o cristologico delle *propositiones* mostra chiaramente che la situazione non è considerata in primo luogo a partire da Israele stesso e delle sue scelte. Infatti con la sorte di questo popolo è in gioco qualcosa di essenziale: l'avvenire delle promesse, la solidità del piano di salvezza, la veridicità e la fedeltà della parola divina... Più che Israele, è in gioco Dio stesso!

Per la questione che stiamo affrontando – il posto di Rm 9-11 nel resto della lettera – la strutturazione retorica della sezione permette di evitare gli errori metodologici. Secondo molti commentatori, i privilegi di 9,4, in particolare l'adozione filiale, devono essere interpretati dai versetti seguenti; ed hanno pienamente ragione, perché le *probationes* paoline hanno, tra l'altro, la funzione di precisare i dati dell'esordio e le affermazioni spesso ellittiche della *propositio*. Tuttavia ciò non significa necessariamente che il contenuto dei termini sarà lo stesso¹⁷: non è la prima volta¹⁸ che Paolo modifica nella *probatio*, per precisarlo o sfumarlo, ciò che ha annunciato nell'esordio o nella *propositio*. Non è quindi *a priori* impossibile che i versetti che seguono l'esordio abbiano la funzione di ritornare, a un altro livello, sui titoli e i privilegi enumerati in 9,1-5: chi sa se Paolo non presenta nell'esordio i privilegi degli Israeliti come essi stessi li vedono? Le caratteristiche reto-

¹⁷ Cfr., ad es., F. Refoulé, «Unité de l'épître aux Romains et histoire du salut», *RSPT* 71 (1987) 225, che afferma: «Presupponiamo la coerenza del capitolo 9 e pensiamo che sia improbabile che nei versetti 6ss Paolo abbia potuto dire il contrario di quanto aveva affermato nei versetti precedenti».

¹⁸ Si pensi alle affermazioni sull'ira fatte in Rm 1-3. Si ricordi pure il modo in cui l'apostolo presenta la visione giudaica della Legge in Rm 10,5.

riche della sezione esigono pertanto che si tenga conto della dinamica dell'argomentazione.

La *dispositio* dei discorsi antichi, ripresa qui con ancora più originalità che in Rm 1-8, permette di cogliere la funzione argomentativa di Rm 9-11 molto meglio che i modelli semantico e concentrico. È possibile ormai affrontare il problema del rapporto di questa sezione col suo contesto anteriore e posteriore.

2. Rm 9-11 e il resto della lettera

Ancor più delle differenze di contenuto, che hanno fatto dubitare molti esegeti contemporanei¹⁹ dell'autenticità di Rm 9-11, sono quindi le caratteristiche formali a sollevare il problema dell'unità della lettera. Dato che la sezione si presenta come un'unità non esplicitamente collegata al contesto, essa obbliga l'interprete a interrogarsi sulla sua funzione.

Il contesto prossimo

È vero che il lettore potrebbe passare da 8,39 a 12,1 senza nessun ostacolo per la sua comprensione della lettera, perché Rm 8, in cui viene descritta la dignità del credente e la speranza a lui accordata, sembra prolungarsi in modo molto naturale nell'agire che questo status richiede. È altrettanto vero che Rm 8, dove risuonano la speranza e la lode, non lascia spazio alcuno alla «grande tristezza» e al «dolore incessante» menzionati subito dopo e senza alcuna transizione (9,2). Nonostante questi e altri indizi che favoriscono l'ipotesi di un inserimento posteriore di tutto il passo nella lettera o quella di una mano non paolina²⁰, ci si può domandare se il divario redazionale tra Rm 1-8 e 9-11 abbia davvero quelle proporzioni che vengono loro attribuite.

¹⁹ Cfr. F. Refoulé, «Unité de l'épître aux Romains», dove si può trovare un buon *status quaestionis*.

²⁰ Questa soluzione è basata soprattutto sull'analisi del vocabolario. Il capitolo precedente ha dimostrato che su questo punto è necessaria la massima circospezione.

In effetti, l'esortazione di 12,1s si comprende bene dopo 11,30-36: se Dio ci ha racchiusi tutti nella disobbedienza per usarci misericordia, la nostra vita non dev'essere un'offerta generosa rispondente alla sua generosità? Del resto, come potrebbe il riconoscimento della sapienza divina – che conduce il suo disegno salvifico attraverso il nostro rifiuto – non trasformarsi in consenso, in desiderio di vedere questo disegno realizzarsi anche nelle nostre vite perché possa così manifestarsi a tutti? Dopo tutto, l'esortazione in nome della «misericordia di Dio» di 12,1a si comprende solo in riferimento ai versetti precedenti, dove si parla dell'esercizio di questa pietà misericordiosa (11,30-32).

Quanto all'inizio della sezione, essa è proprio il risvolto negativo dell'inno che precede, pieno di gioia e allegria: l'esclamazione di tristezza di 9,1-2 ha senso solo per il suo contrario, il grido di stupore di Rm 8,31-39. E, per chi è un po' familiare con la retorica antica, è difficile immaginare un esordio più appropriato: dopo un finale simile, grandioso sotto ogni aspetto, Paolo non poteva affatto iniziare il nuovo sviluppo in modo banale. Una perorazione appassionata (8,31-39) richiedeva un nuovo esordio (9,1-5) della stessa ampiezza ²¹.

A questi indizi che impediscono al lettore di passare a piè pari da Rm 8 a 12, ma l'invitano a riconoscere una reale continuità tra Rm 9-11 e il suo contesto, aggiungiamo un argomento logico. Supponiamo per un momento che in questa lettera Paolo abbia voluto affrontare la questione della situazione passata, presente e futura di Israele: qual era il momento più adeguato per farlo? Senza alcun dubbio quello scelto da Paolo: la condizione dei cristiani, come descritta da Paolo in Rm 6-9 – liberazione dalla legge, adozione filiale, elezione, gloria –, non rende immediatamente caduchi tutti i titoli di cui si glorificano gli Israeliti, non sta a indicare il cambiamento dei destinatari delle promesse, non solleva infine il problema di un fallimento del piano divino di salvezza?

Il contesto e la logica della lettera sembrano quindi favorire l'ipotesi di una redazione continua. I capitoli 9-11 sono

²¹ Da notare in entrambi i periodi il procedimento retorico dell'enumerazione: lista di sette elementi in 8,35, dieci in 8,38-39a, otto in 9,4-5a.

ben inseriti, dal punto di vista retorico e logico, nella trama dell'argomentazione. Ma, si obietterà, la difficoltà proviene piuttosto dal contenuto: in Rm 9-11, l'adozione filiale non è collegata, come in Rm 8, al dono dello Spirito Santo, e la Legge mosaica non ha funzione negativa, come nei capitoli precedenti. Vedremo più avanti cosa bisogna pensare di quest'ultima obiezione. Quanto alla prima, sull'assenza dello Spirito a proposito dell'adozione filiale, lo studio di Rm 9 mostrerà la ragione di questo silenzio²².

Il contesto globale di Rm

Se, come ha mostrato l'analisi del contesto prossimo, l'assenza di transizione tra Rm 8 e 9 si spiega con le esigenze della retorica e non implica affatto che Rm 9-11 sia un'aggiunta posteriore, ci si può domandare se non sia nondimeno possibile individuare delle preparazioni della sezione nei primi otto capitoli.

È inutile ritornare qui diffusamente sull'ipotesi che vede in Rm 3,1-8 un annuncio dei capitoli 6-8 e 9-11²³. È indubbio che ci siano dei punti comuni tra 3,1-4 e 9-11: una menzione dei privilegi storici del giudeo e una domanda sulla sua fedeltà, o addirittura sulla solidità della parola divina. Ma queste affinità non sono sufficienti – come abbiamo visto – a fare di 3,1-4, il cui ruolo strutturante si limita alla sezione di 1,18-3,20, un annuncio di Rm 9-11. Non è tuttavia possibile leggere già in filigrana le grandi linee della nostra sezione nella *propositio* principale, Rm 1,16-17, il cui ruolo sarebbe proprio quello di avviare i grandi temi della lettera? È una questione che abbiamo già trattato²⁴, ci limitiamo perciò solo a un breve richia-

²² Che Rm 8 leghi l'adozione filiale dei cristiani al dono dello Spirito e che in Rm 9 questa stessa adozione sia applicata agli israeliti – essi che hanno rifiutato di credere in Cristo e non hanno ricevuto lo Spirito – non ha nulla di contraddittorio. In Rm 8, Paolo prende l'adozione filiale nella sua tappa definitiva, compiuta, dovuta evidentemente all'evento Gesù Cristo, mentre in Rm 9 egli ne considera l'origine, costituita dalla chiamata divina, e le grandi tappe di questa chiamata, dai patriarchi (9,6-13) fino alla chiamata misericordiosa e definitiva (9,24-26).

²³ Rm 3,1-4 e 3,5-8 preparerebbero rispettivamente Rm 9-11 e Rm 6-8. Cfr., *supra*, pp. 89-93.

²⁴ Cfr. pp. 33-34.

mo. Numerosi commentatori vedono in questi versetti una *partitio*: per alcuni, Rm 9-11 è annunciato da 1,16, per altri da 1,17; per altri infine, solo i primi otto capitoli della lettera sarebbero introdotti da Rm 1,16-17. Ma questi versetti, come abbiamo visto, non sono una *partitio* – di Rm 1-8 o di Rm 1-11 –, solo una *propositio*. La difficoltà non deriva d'altra parte dal fatto che la *propositio* principale non annunci esplicitamente tutte le sezioni, ma piuttosto dal fatto che Paolo non comincia Rm 9-11 con una *propositio* che regga tutta l'argomentazione dei tre capitoli e nella quale figurerebbe l'una o l'altra parola chiave di 1,16-17²⁵. Ma la nostra analisi ha visto in questa assenza un'altra prescrizione della retorica: dovendo apparire come un «mistero», una rivelazione inattesa, la tesi sulla salvezza di Israele non può essere enunciata che dopo una lunga *suspense* – in nessun caso in una *propositio* iniziale. E ciò stesso spiega anche perché Rm 1,16-17 non fa e non può fare alcuna allusione alle tesi espresse da Paolo in Rm 9-11: la notificazione del mistero sarà fatta solo dopo un percorso lungo e sinuoso attraverso le decisioni di Dio nella storia della salvezza – rivelazione inaudita, che non ha motivo di essere divulgata all'inizio di Rm!

Facendo delle anticipazioni sugli sviluppi futuri, si può tuttavia affermare che Rm 9-11 costituisce una conclusione del tutto logica all'argomentazione degli undici primi capitoli della lettera. Se si considera infatti Rm 11,25-32, dove viene esposto chiaramente il disegno salvifico di Dio, per l'Israele indurito e per l'umanità intera, è innegabile che il v. 32 riprende, per darle un contenuto più netto, un'idea già formulata in affermazioni precedenti, 5,20-21 e perfino 3,23-24. Che dall'inizio della lettera siano stati più volte ripetuti l'universalismo e la gratuità della giustificazione è una cosa ovvia. Che il dominio del peccato su tutti gli uomini abbia avuto come finalità ultima il regno della grazia e del perdono, è stato già chiaramente affermato da una *propositio* (5,20-21). Ma bisognava attendere il finale di Rm 9-11 per vedere come si articolavano paradossalmente la disobbedienza e la misericordia. Si

²⁵ Si ritrova quasi un'espressione chiave di 1,16-17, «per(ché) la giustizia – in 1,16b si legge "salvezza" – (sia data a) ogni credente» in 10,4, che è una delle tre *propositiones* della sezione.

obietterà che in 5,20-21 Paolo non fa alcuna allusione al rifiuto del Vangelo da parte dei giudei, ma piuttosto alla massa di peccato e di morte che si è riversata sull'umanità in seguito al peccato originale, in particolare al ruolo che ha avuto la Legge in questa proliferazione delle colpe. Certamente; ma Rm 11,30-32 illustra ugualmente la *propositio* di 5,20-21, dandole anche un significato ultimo: lungi dall'allontanarsi dalla tematica espressa in 5,20-21, il finale di Rm 11 ne è come il vertice, perché sottolinea la costanza con la quale Dio procede e indica anche – allusivamente – come la Legge abbia provocato il rifiuto di Gesù Cristo da parte di Israele, permettendo così paradossalmente alla Buona Novella di raggiungere i gentili. Non c'è dubbio che i vv. 25-32 di Rm 11 non concludono soltanto la sezione (Rm 9-11), ma anche l'insieme dei primi undici capitoli di Rm.

Rm 9-11 e la giustizia divina

La composizione, al tempo stesso concentrica e retorica, della sezione ha mostrato che Paolo non insiste in primo luogo sulla ribellione di Israele e, di conseguenza, sulla sua colpevolezza. La lenta salita verso la rivelazione del mistero, del disegno divino, e l'esclamazione finale davanti alle decisioni inaudite della sapienza eterna, sono tutti elementi che indicano un fine *teologico*. Del resto, nelle parti A e A' della sezione, la tematica è teologica: vi si parla di Dio, della sua parola e della sua giustizia. Paolo cerca di combinare lì delle realtà apparentemente incompatibili: la giustizia per tutti e l'elezione, la giustizia e l'indurimento. Ma le spiegazioni dell'apostolo possono sembrare facili. Se l'amore e l'odio, in altri termini se l'elezione e il suo contrario, prima di ogni risposta umana, sottolineano la libera scelta divina, non la rendono forse arbitraria, ingiusta? Le risposte date da Paolo a queste difficoltà esigono un esame attento.

Ma il fatto che in Rm 9-11 l'apostolo cominci a sollevare queste difficoltà sulla giustizia divina dimostra fino a che punto questi capitoli siano essenziali alla trama della lettera. In nessun caso è possibile separarli da essa! Il lettore – lo speriamo – avrà colto l'importanza di questo risultato apparentemente secondario.

Conclusione

Più che il vocabolario, è quindi la dinamica dell'argomentazione che permette al lettore di cogliere al tempo stesso le ragioni delle fratture del testo paolino e le ragioni della sua reale unità di scrittura: in Rm, le analisi semantica e retorica sono inseparabili. Spero di aver dimostrato in questo capitolo la pertinenza di una tale conclusione metodologica.

Lo studio della composizione ha dimostrato in primo luogo come Paolo si basi sulla forma dell'espressione per mettere in evidenza alcune sue tesi:

1) La composizione concentrica *ABA'* permette di verificare il tenore fortemente teologico della sezione, che inizia ponendo il tema della parola di Dio, della sua solidità, della sua potenza, della sua giustizia, e termina con la misericordia²⁶. Certo, la sorte di Israele ne costituisce il tema generale; cionondimeno, la composizione concentrica suggerisce che l'identità del popolo dipende totalmente dalla parola divina, in breve che la sua sorte mette in discussione l'identità stessa di Dio²⁷.

2) La composizione concentrica, da sola, non permette di dire se l'unità mediana (9,30-10,21) costituisca il centro semantico dell'insieme; soltanto la composizione argomentativa autorizza una conclusione sicura: il vertice verso il quale tende è l'agire divino, in particolare la sua sapienza misericordiosa (11,30-36).

Rimane evidentemente il problema dell'effetto di significato provocato dalle riflessioni di Paolo in Rm 9-11. L'apostolo ha sollevato la questione della sorte di Israele solo per rispondere a un possibile interrogativo sul rapporto tra l'adozione filiale e l'elezione dei cristiani con i privilegi del popolo ebraico? O piuttosto perché la chiamata dei cristiani perde ogni significato se è considerata senza la storia e il destino di Israele? Una qualunque risposta non potrebbe precedere l'esegesi della sezione, in particolare di Rm 11.

²⁶ Se in Rm 9, Dio chiama per misericordia, in Rm 11 perdona per misericordia – formula che potrebbe riassumere la sezione senza tradirla troppo.

²⁷ Come Dio potente, giusto, misericordioso.

Parte seconda

Fede e legge in Romani

Negli ultimi anni si sono moltiplicati gli studi sulla concezione paolina della legge. Molti campi, ritenuti ormai conosciuti, il giudaismo palestinese del tempo detto intertestamentario ¹, la coerenza delle diverse affermazioni paoline sulla Legge ², l'evoluzione del rapporto di Paolo con la Legge ³, sono stati oggetti di ulteriori indagini.

Questo rinnovato interesse è dovuto a una crisi dell'esegesi luterana ⁴, i cui rappresentanti più noti sono Bultmann ⁵, Käsemann ⁶, e, più recentemente, Wilckens, Furnish ⁷. Indipendentemente dalle considerazioni di contenuto, sulla *fede quae* (cioè, la fede come omologia ⁸, con-

¹ Su questo punto, cfr. W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1948, che è diventato un classico; dello stesso autore, *Jewish and Pauline Studies*, Philadelphia 1984; e soprattutto l'opera magistrale e decisiva di E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977.

² Si veda A. Feuillet, «Loi de Dieu, loi du Christ et loi de l'Esprit d'après les épîtres pauliniennes» *NT* 22 (1980) 29-65; H. Räisänen, *Paul and the Law*, Göttingen 1983.

³ Cfr. H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Göttingen 1978; U. Wilckens, «Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses» *NTS* 28 (1982) 154-190.

⁴ È l'appellativo generico (forse troppo) usato da F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach*, Cambridge 1986, e da altri (Gaston, Barclay, ecc.).

⁵ Cfr. la sua *Theologie des Neuen Testaments*, 315-331 (Tübingen 1948; utilizzo le pagine della nona edizione, 1984), dove le posizioni sono riprese in forma sintetica e un po' forzata.

⁶ Cfr. *An die Römer* (Tübingen, 1974³), in particolare a proposito di Rm 3 e 7.

⁷ Si vedano gli studi di Wilckens citati nella bibliografia alla fine del volume; ugualmente, P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, Nashville 1968.

⁸ Cfr. Bultmann, *Theologie*, pp. 318-319.

fessione di Gesù come Cristo, Salvatore, Figlio di Dio, ecc.), ci soffermiamo solo sul modo in cui questi autori collegano *l'atto* di credere al soggetto, rinviando al desiderio di autonomia costatato in tutti e che, nei rapporti con Dio, si definisce come autoaffermazione, autogiustificazione e autorealizzazione. La Legge è allora lo strumento «ideale» grazie al quale si realizza questo desiderio di autogiustificazione: cercare di osservare appieno la legge (ogni legge, e come tale la Torah è soltanto tipica di ogni legge) non può che portare all'orgoglio, all'arroganza⁹. Questo tipo di interpretazione è quindi legato a un'antropologia, sia essa paolina o meno, ma anche a una certa concezione del giudaismo che si suppone che l'apostolo combatta. Infatti si tratta proprio di un battaglia: il vero avversario di Paolo, si dice, è il pio giudeo che incarna l'uomo religioso, perché, come nota Käsemann a proposito di Rm 3,27-28, l'uomo religioso si impossessa della Legge per i propri fini, per realizzare se stesso, per inorgogliarsi e darsi, infine, l'illusione di non dipendere più da Dio¹⁰. Westerholm riassume bene il modo in cui Bultmann, ad esempio, percepisce l'economia giudaica della Legge: «Per il Paolo di Bultmann, il perseguimento della "giustizia della Legge" esprime, con accenti tipicamente giudaici, il desiderio che ogni uomo ha di essere riconosciuto sulla base di ciò che ha realizzato»¹¹. per questo motivo, fede e legge sono veramente agli antipodi, perché lo specifico di ogni religione è di favorire la confusione tra Dio e il desiderio di un compimento umano: ora, rinunciando radicalmente a ogni autogiustificazione davanti a Dio e accettando umilmente la sua grazia, il credente non vuole né può più vivere per se stesso, ma solo per e grazie a Dio¹².

⁹ Concezione del tutto negativa della *kaukhèsis*. Cfr. Bultmann, *Theologie*, p. 281 (dove l'autore afferma che non c'è nulla di più contrario alla fede che la vanteria).

¹⁰ Si veda già Bultmann, *Theologie* 315-317: la fede non può essere *ergon*, cioè realizzazione di un'opera, e quindi ricerca di sé, che è il contrario dell'obbedienza radicale supposta dalla fede.

¹¹ S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith. Paul and his Recent Interpreters*, Grand Rapids, Michigan 1988, pp. 74-75.

¹² Cfr. Bultmann, *Theologie*, per il quale la *pistis* determina non soltanto la costituzione di un nuovo io (*Ich*) che sostituisce l'antico (pp. 315-316), ma anche una nuova comprensione di se stessi (p. 300).

Altri esegeti luterani vedono le cose diversamente. Essi non chiamano in causa il desiderio che ogni fedele ha di compiere la Legge, l'attaccamento ad essa con tutto il proprio cuore, ma soltanto la possibilità di realizzare ciò: non più orgoglio, sufficienza, ma fallimento, o addirittura disperazione, di non poter mai osservare, praticare la Legge di Dio, quindi la sua volontà: sfortunato il pio giudeo che nulla può in questo e deve riconoscersi incapace di ascoltare la voce del suo Dio.

Questa interpretazione, che gode dell'appoggio di Rm 3,20 e 7,7-25¹³, può del resto combinarsi con la precedente: la delusione, la coscienza di una reale distanza tra i requisiti della Legge e il mio agire, la confessione del peccato, possono alternarsi con l'orgoglio e la sufficienza¹⁴. Ciò nondimeno, le due posizioni rinviano a una stessa visione del giudaismo, quella che sulla scia di E.P. Sanders¹⁵, definirei «qualitativa», perché sottolinea prima di tutto le reazioni alle quali la legge porta il soggetto che si fa forte di essa: la sufficienza o la desolazione. Esiste un'altra lettura, di tipo «quantitativo», anch'essa compatibile con le precedenti, e che insiste sul fatto che essendo impossibile osservare la Legge nella sua interezza, cioè in tutte le sue prescrizioni (aspetto quantitativo; cfr. Gal 3,10), il soggetto si trova esposto all'ira, alla maledizione, nell'abbandono e nell'impotenza. Che la lettura cosiddetta paolina del giudaismo sia qualitativa o quantitativa, ci limitiamo qui a notarne le conseguenze: la giustificazione per la fede è l'unico antidoto a situazioni ugualmente drammatiche.

Le letture confessionali, che sono letture di fede, sono indubbiamente portatrici di tradizioni ricche e varie, ma corrono anche il rischio di tradire il testo, determinate come sono da situazioni ecclesiali da lungo tempo conflittuali. È sufficiente ricordare le affermazioni – oggi ampiamente condivise – di Sanders, secondo il quale la lettura fatta dai grandi esegeti degli ultimi decenni sui passi che si riteneva combattessero il fondamentale legalismo della

¹³ Cfr. il commentario di U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (3 voll. EKK).

¹⁴ Cfr., ad esempio, le riflessioni di H. Hübner in *Das Gesetz bei Paulus*, Göttingen 1978.

¹⁵ Cfr. *Paul, the Law and the Jewish People*, p. 17.

religione giudaica non fa che «riportare il dibattito tra protestanti e cattolici nella storia antica, con il giudaismo nel ruolo del cattolicesimo e il cristianesimo in quello del luteranesimo»¹⁶. Ma la crisi delle interpretazioni confessionali – luterane o altre – ha anche dei vantaggi: le riserve e i sospetti che provocano hanno costretto gli esegeti a prendere le vie, più lunghe ma più sicure, della critica storica e letteraria.

Nonostante tutto, il rimprovero fatto alle interpretazioni confessionali, accusate di leggere il testo attraverso i contenziosi interecclesiali, non significa che i commentatori di Paolo hanno ormai abbandonato tutti i loro presupposti. Anche recentemente, S. Westerholm, già menzionato sopra, ricordava a ragione che si suppone troppo facilmente conosciuto che cosa Paolo intenda per «legge» (*nomos*), «legalismo», ecc.¹⁷. Egli mostra anche, sulla scia di tanti altri, che il modo in cui Paolo concepisce la «Legge» non deriva dal fatto che il termine greco adoperato, *nomos*, rafforzerebbe l'aspetto legale della Torah¹⁸. Solo uno studio preciso dei passi chiave permette di precisare che cosa Paolo intenda per «Legge», se la vede in modo coerente o meno.

Non riaprirò qui tutta la problematica sui rapporti fede-/Legge in Paolo: voler abbracciare l'insieme dei dati andrebbe contro la mia scelta di restare nell'ambito di un approccio sincronico di Rm. Mi è sembrato più proficuo esaminare l'argomentazione della lettera e verificare la coerenza delle affermazioni sulla fede, la Legge e il loro rapporto, per poi prendere un distanza critica in rapporto alle posizioni dell'esegesi contemporanea. Saremo ancora una volta portati a costatare l'importanza del modello retorico – e, di conseguenza, delle procedure di analisi – per l'interpretazione di questi due concetti chiave. Queste osservazioni spiegano in particolare perché non presenterò Rm 7,7-25, testo d'altra parte essenziale per l'elaborazione (da parte di Paolo) e l'interpretazione (da parte del let-

¹⁶ *Paul and Palestinian Judaism*, p. 57. Anch'io ho criticato l'interpretazione di Bultmann e Käsemann nell'articolo «L'acte de croire pour l'apôtre Paul», *RSR* 77 (1989) 233-250.

¹⁷ S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith*, pp. 105-106 e 130-135.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 136-140.

tore) del concetto di Legge in Rm. Per le stesse ragioni non saranno esaminate espressioni come «legge della fede» (Rm 3,27) o «legge dello Spirito» (Rm 8,2), che, secondo quanto sostengono accanitamente alcuni esegeti, designerebbero la legge mosaica: solo l'ignoranza delle procedure linguistiche e dei meccanismi dell'argomentazione paolina possono condurre a tali errori, per i quali una lunga refutazione sarebbe di troppo onore.

Si sa che Paolo separa fede e Legge. Prima di ricordarne le ragioni, riprodurrò questa dissociazione nella trattazione dei capitoli di questa parte.

Rm 1-4 e la giustizia divina

Nel capitolo precedente abbiamo evocato il ruolo di 1,18 e 3,21-22a, le due *propositiones* che danno il cambio a 1,16-17 e permettono all'argomentazione di prendere nuovi sviluppi in due tempi, di cui abbiamo in anticipo indicato in punti forti. Non per questo abbiamo finito con i problemi di composizione: la dinamica e le divisioni interne dell'argomentazione devono essere giustificate nei dettagli, così come la funzione di Rm 3,1-8, sottounità che molti commentatori considerano determinante per la composizione di Rm 1-11.

Ad attirare l'attenzione degli esegeti, oltre alla composizione, è anche la coerenza o piuttosto l'apparente incoerenza di 1,18-3,20. In effetti, se da una parte c'è accordo nel riconoscere in 3,19-20 degli enunciati che riflettono il pensiero di Paolo, come conciliare questi con 2,13 (e i versetti circostanti: 2,6-16)?

2,13

non coloro che ascoltano la Legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica la Legge saranno giustificati.

3,20

nessun uomo sarà giustificato davanti a Lui (Dio) a partire dalle opere della Legge.

Al di là dei problemi di coerenza, è la funzione di Rm 1,18-3,20 che fa difficoltà. Il passo vuole forse sottolineare la situazione di peccato di tutta l'umanità, come sembra indicare la *peroratio* 3,19-20, o al contrario la giustizia non discriminatoria di Dio?

1. Quale tipo di composizione?

La *dispositio* retorica suggerita per 1,18-3,25,

propositio 1,18
narratio 1,19-32
probatio 2,1-3,18
peroratio 3,19-20

differisce da altre divisioni, basate su criteri diversi. È necessario quindi confrontarla e giustificarla.

I parallelismi e il vocabolario

I parallelismi sono numerosi in 1,18-2,29 e, a seconda dei criteri utilizzati, si può arrivare a delle divisioni molto diverse. Alcuni esegeti¹ rilevano le corrispondenze seguenti:

1,18-21(23)

ira, ingiustizia, verità, v. 18
è rivelata (*apokalyptetai*) v. 18
inescusabili v. 20
il loro cuore insensato v. 21

2,1-8

verità, ingiustizia, ira v. 8
rivelazione (*apokalypsis*) v. 5
inescusabile v. 1
il tuo cuore non convertito v. 5

Rm 1,18 e 2,8 formerebbero un'inclusione: in 2,8 Paolo segna del resto una pausa², come suggerisce l'uso strano del nominativo (*orgè kai thymos* «ira e sdegno»), mentre grammaticalmente sarebbe richiesto l'accusativo³. Questa prima unità andrebbe quindi da 1,18 a 2,8⁴. I parallelismi

¹ Cfr. Ph. Rolland, *Épître aux Romains. Texte grec structuré*, Rome 1980, *ad locum*.

² In parte individuabile grazie alla *reversio* dei vv. 7-10:

b = v. 7 ricompensa - «gloria e onore»
a = v. 8 punizione - «collera e sdegno»

a' = v. 9 punizione - «tribolazione e angoscia»

b' = v. 10 ricompensa - «gloria e onore».

³ Si noti anche il cambiamento stilistico (inversione dei sintagmi che dimostra un'insistenza sulle retribuzioni e non più sui destinatari).

⁴ Ph. Rolland l'intitola: «Per le loro azioni, i pagani meritano l'ira di Dio».

che abbiamo rilevato sono confermati da altri, sempre di forma inclusiva, in 2,9-29:

2,9-16

giudeo vv. 9.10
per natura v. 14
(legge) scritta (*grapton*) v. 15
nei loro cuori v. 15
le (azioni) segrete v. 16

2,25-28

giudeo vv. 28.29
incirconcisione per natura v. 27
non della lettera (*gramma*) v. 29
(circoncisione) del cuore v. 29
(giudeo) nel segreto v. 29

La tematica della legge⁵ conferma ugualmente anche l'unità di questi due insiemi (2,9-29)⁶.

Così, i parallelismi di vocabolario favoriscono una triplice divisione del brano: 1,18-2,8 e poi 2,9-29, infine 3,1-19, con 3,20 che fa da riassunto.

Queste corrispondenze sono innegabili. Il problema è di determinare la loro funzione, di vedere cioè se sono o meno inglobanti, se altri criteri non potrebbero renderne conto e ridistribuirli diversamente. Ancora una volta ci si imbatte sul problema della gerarchia dei criteri.

QUAL È IL MODELLO INGLOBANTE?

Le allusioni e citazioni scritturistiche

Altri indizi favoriscono tuttavia il modello retorico. Da notare, per cominciare, che Paolo utilizza sempre più esplicitamente la Scrittura: vi fa dapprima delle allusioni, in 1,23 (Sal 105,20 LXX e Gen 1,21.24), in 2,6 (Sal 62,13b e Pr 24,12 LXX), in 2,11 (l'assioma sull'imparzialità; cfr. Dt 10,17; Gb 34,19; 2Cr 19,7; Sir 35,12-14), in 2,21 (il decalogo), poi la cita formalmente, in modo breve in 2,24 (Is 52,5 LXX) e 3,4 (Sal 50,6 LXX), infine in maniera molto estesa in 3,9-20, dove concatena una serie di passi articolandoli

⁵ Il termine *nomos* (legge) compare molte volte tra 2,12 e 2,27.

⁶ Ph. Rolland intitola questa sezione: «I giudei, proprio come i pagani, saranno giudicati per le loro azioni e i segreti dei loro cuori». Rinresce soltanto che questo titolo non riprenda il termine «legge» che tuttavia determina l'identità dell'unità tematica.

gli uni agli altri (Sal 13 LXX; Sal 5,10; Sal 139,4 LXX; Sal 9,28a; Is 59,7-8; Sal 35,1 LXX; Sal 142,2 LXX). Questa progressione continuativa si comprende perfettamente se il passo segue la *dispositio* della retorica greca, dove il ricorso alle autorità avviene spesso al termine della *probatio*.

Il tono e lo stile

Bisogna anche rilevare il netto cambio di tono e di stile in 2,1. In effetti, se in 1,19-32 Paolo rimanda a dei fatti riconosciuti da tutti – come devono esserli quelli di una *narratio* – e descrive la situazione degli uomini idolatri con l'aiuto di *topoi* ben noti della letteratura giudaica, al contrario, a partire da Rm 2,1, la *narratio* è chiaramente terminata: l'apostolo interpella, minaccia, e cerca soprattutto di sconvolgere i suoi interlocutori successivi, di sradicare le idee ricevute, come quella di una misericordia speciale per il giudeo nel giorno del giudizio. Altri indizi mostrano anche che a partire da Rm 2,1, lasciamo la *narratio* ed entriamo in una sezione che ha le caratteristiche della *probatio*: se in 1,19-32 sono numerosi i verbi al passato – com'è abituale in una *narratio*, in cui si rimanda generalmente a dei fatti passati –, a partire da 2,1 e fino a 2,29, tutti i verbi all'indicativo sono, a parte il duplice *hèmarton* di 2,12⁷, al presente e al futuro.

I parallelismi

Se la *probatio* del passo inizia con 2,1, emergono immediatamente molti parallelismi, che confermano quelli menzionati sopra. Ci si può addirittura meravigliare che dei commentatori, pure sensibili alla retorica, dividano ancora Rm 2 senza tenere in alcun conto delle due apostrofi di 2,1 e 2,17 e dei parallelismi che esse generano:

⁷ Non tengo conto qui del perfetto col significato di presente *oidamen* (sappiamo) di 2,2. Quanto all'aoristo *hèmarton* (peccarono), ha senso solo nella sua forte opposizione al futuro che segue subito dopo: l'accento è posto chiaramente sul giudizio finale.

Tavola 1

	A = 2,1-8	A' = 2,17-24
<i>Apostrofe suo linguaggio contraddizione disprezzo di Dio uso della Scrittura</i>	o uomo, chiunque tu sia <i>negativo</i> : giudichi <i>su chi?</i> Sugli altri giudichi gli altri/condanni te stesso giudicando, fai le stesse cose non riconoscendo la bontà di Dio v. 6 allusione a Sal 61/62,13	tu, giudeo <i>positivo</i> : ti glorifichi di <i>su chi?</i> Su te stesso istruendo gli altri/non istruisci te stesso predicando di non rubare /rubi (3x) disprezzi Dio il v. 24 cita Is 52,5
<i>l'identità la legge iscrizione e cuore giudizio di Dio</i>	B = 2,9-16 il giudeo prima e il greco senza la legge/nella legge fare ciò (che ordina) la leg- ge scritta nei loro cuori Dio giudicherà i segreti	B' = 2,25-29 giudeo visibile/giudeo in segreto praticare, osservare la leg- ge circoncisione del cuore... non secondo la lettera la lode... da parte di Dio

Per due volte l'apostolo interpella una persona ritenuta essere impelagata nelle sue contraddizioni, per metterle a nudo (A e A') e informarla delle conseguenze (B e B'). Delineando la traiettoria del ragionamento in Rm 2, questi parallelismi permettono di meglio cogliere l'argomentazione paolina. Fino a 2,16, le identità dei gruppi restano fisse, non sono ancora smontate o indebolite, mentre in seguito Paolo arriva a dimostrare che le categorie tradizionali di giudeo e greco non sono così nette come si crede: il vero giudeo non è colui che si pensa, perché il pagano circonciso nel cuore è giudeo nel segreto, e il circonciso nella carne può essere incirconciso nel cuore. Non si può quindi mettere insieme 2,9-16 e 2,17-29, né soprattutto intitolare l'unità così rilevata «I giudei saranno *giudicati* sulle loro azioni e i segreti dei loro cuori», perché il soggetto del giudizio: ai vv. 9-16 è Dio che giudica, mentre dopo Paolo evita accuratamente di parlare di giudizio di-

vino. Tutto sommato, il giudizio di 2,27 riprende, rovesciandolo, quello di 2,1:

2,1 Sei inescusabile tu che giudichi...
2,27 l'incirconciso giudicherà te...

È quanto mai evidente che questa inclusione sottolinea l'unità strutturale di Rm 2,1-29.

Aggiungiamo che 1,19-23 e 2,1-9 non possono appartenere alla stessa unità logica. Ma, si dirà, in questo versetto Paolo non ha di mira i pagani ed essi soltanto? No, non solo i pagani: certo, i vizi menzionati in 1,29-31 sono proprio quelli che i giudei stigmatizzavano presso i non giudei, i *goyim* (*ta ethnè*), e i vv. 1-5 di Rm 2 potrebbe riferirsi ai filosofi e saggi greci, ma Paolo omette di proposito il termine! Un versetto come 1,23, in cui è ovvia l'allusione al vitello d'oro (Sal 105,20 LXX), indica del resto che l'apostolo include tra gli idolatri anche, in modo velato, gli israeliti del passato. Ma, si dirà, l'Israele del tempo di Paolo non aveva niente di una nazione idolatra, teso com'era verso la fedeltà al Dio dell'alleanza. Sì, ma non menzionando né i pagani né i giudei, rimanendo quindi in una denominazione vaga («gli uomini che...»), Paolo esclude ogni designazione precipitosa.

Quanto alla funzione di quello che si è convenuto definire, dopo J.M. Bassler⁸, l'assioma teologico di Rm 2,11, essa può ora essere determinata a partire dal parallelismo che abbiamo rilevato: grazie a questo assioma, l'apostolo tirerà, in B e B', le implicazioni dei capovolgimenti di situazione per la giustizia imparziale di Dio. L'enunciato di 2,11 non è quindi una *propositio* nel senso tecnico della retorica greca, anche se la sua importanza argomentativa è fondamentale.

⁸ *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom*, Chico CA, 1982. Bassler vede Rm 1,16-2,29 divisa in due parti concentriche (1,16-2,10 e 2,12-29) articolate intorno all'assioma sull'imparzialità (2,11). Ho dimostrato in un altro studio i punti deboli di questa divisione, che d'altra parte non invalida la tesi di Bassler relativa a Rm 2,11. Cf. J.-N. Aletti, «Rm 1,18-3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?», *Bib* 69 (1988) 49.

L'uso dell'aggettivo «ogni» (pas)

Oltre allo stile, al tono, all'uso della Scrittura e ai parallelismi, un altro indizio favorisce l'ipotesi di un ragionamento che progredisce secondo le regole della *dispositio* greca: il modo in cui Paolo utilizza l'aggettivo *pas*. All'inizio infatti (1,18.29), *pas* determina le azioni e non gli attori: l'apostolo non parla dell'«empietà di tutti gli uomini», ma di «ogni empietà e ingiustizia di uomini che...». Guardandosi bene dal dire che tutti gli uomini – pagani e/o giudei – commettono l'ingiustizia, Paolo afferma soltanto che l'ira di Dio è rivelata contro ogni ingiustizia degli uomini che soffocano la verità, senza che se ne sappia di più circa loro numero.

Partendo da ciò, è facile individuare come procede il testo: in un primo tempo descrive quelli che fanno il male (1,19-31) e l'approvano (1,32). Ma non si tratta di *tutta* l'umanità, poiché la tappa seguente (2,1) segnala che altri disapprovano e giudicano i primi... commettendo d'altro canto gli stessi misfatti. Si delineano così già due fasi: 1) tutti coloro che commettono l'ingiustizia e approvano quelli che la praticano, 2) tutti coloro che criticano e giudicano i primi, ma fanno le stesse cose. Il seguito del testo (2,9-15) permette di rispondere. Ci sarà una punizione divina per tutti quelli che fanno il male (e noi sappiamo da Rm 1,24-32 che ce n'è un certo numero e che essi portano già il marchio della loro punizione), e ricompensa divina per tutti quelli che fanno il bene (ce ne sono? Paolo lo ammette nell'inciso 2,14-15). Ma se il loro numero non sembra importare, la loro origine viene al contrario sottolineata: giudei e greci possono appartenere all'una e all'altra categoria, fare il bene o fare il male, con le retribuzioni ad essi rispettivamente legate. Così l'esistenza di una categoria positiva (fare il bene) non è esclusa; è soltanto legata alla retribuzione divina: Dio ricompenserà (al futuro) tutti costoro (che ce ne siano o meno), perché c'è di mezzo la sua giustizia!

Finora, quindi, avevamo due insiemi negativi descritti come esistenti concretamente: quelli che fanno il male e l'approvano, quelli che lo disapprovano e lo fanno ugualmente. Adesso (2,17) ci viene presentato un terzo gruppo negativo: i giudei che predicano bene ma che fanno tuttavia il contrario. Ma bisogna notare bene, sotto pena di

fraintendere completamente la dinamica dell'argomentazione, che Paolo non precisa ulteriormente il loro numero: come sottolinea giustamente J.M. Bassler⁹, in nessuna parte in 1,18-2,29 si dice che tutti senza eccezione hanno peccato, soltanto che tutti coloro che commettono il peccato riceveranno senza eccezione la giusta punizione. Anzi, con molta accortezza, l'apostolo sopprime l'aggettivo *pas* dall'unità che concerne i giudei (2,17-29). Ma, si ribatterà, egli aveva già parlato del giudeo fin da Rm 2,1: può darsi, dato che Paolo aveva allora detto: «tu che giudichi, *chiunque tu sia*»; «chiunque tu sia», cioè, come indica il seguito, «il giudeo prima e poi il greco». Ma l'importante non sta qui, perché la progressione si fa a un altro livello. Da 2,1 a 2,17 il salto è qualitativo:

	<i>dire</i>	<i>fare</i>
2,1-5	tu che critichi il male	e fai il male
2,17-24	tu che predichi il Bene (la legge)	e fai il male

Salto nella conoscenza e, pertanto, nell'ipocrisia o addirittura nell'ignominia, poiché criticare il male e farlo è meno grave che conoscere la Legge, la volontà divina in tutta la sua chiarezza, predicarla, vantarsene e tuttavia trasgredirla. Ma l'interrogativo ritorna: quanti sono i giudei che vivono in una simile contraddizione? Paolo non lo dice: certo, il «voi» di 2,24 designa una totalità che potrebbe inglobarli tutti, ma 3,3a sembra indicare al contrario che solo alcuni furono infedeli alle rivelazioni divine. Non ci sarebbe dunque nessun giudeo per insegnare la Legge e osservarla fedelmente? Quarta categoria introvabile? Gli esegeti di ogni sponda non hanno mancato di osservare che nessun giudeo (in primo luogo il Saulo fiero della sua fedeltà, di cui parla Fil 3,6) si riconoscerebbe nella caricatura di 2,17-24. Nessuno potrebbe sostenere il contrario, in primo luogo Paolo che, finora, non ha fatto alcuna cifra! Egli ha semplicemente operato una progressione retorica che merita di essere sottolineata:

⁹ *Divine Impartiality*, p. 155.

	<i>dire</i>	<i>fare</i>
Rm 1 a)	[1,23] e approvare	fare il male vv. 19-31 che fa il male v. 32
Rm 2 b)	criticare il male	e fare il male vv. 1-5
c)	insegnare il Bene (Legge)	e fare il male vv. 17-24

Il lettore aspetta il seguito: non c'è alcun giudeo che si compiaccia della volontà di Dio e viva di essa? Emergerà un altro gruppo:

Rm 3 d) insegnare il Bene e fare il Bene? ¹⁰

Rm 3 darà una risposta chiara: non si tratta più ora di «tutti gli uomini che...», ma di «ogni uomo» senza eccezione (Rm 3,4.9.12.19) ¹¹. Tuttavia, a differenza di Rm 1 e 2 dove, come sottolineano a gara gli esegeti, Paolo descriveva dei fatti conosciuti riprendendo motivi sfruttati nel giudaismo del tempo (*SapSal*; Filone), ora deve invocare la Scrittura, parola verace e normativa, che dichiara ogni uomo menzognero, ingiusto – il salmo 13 LXX fa proprio al caso, poiché ha di mira tutti gli uomini senza eccezione. L'apostolo non può più rinviare all'esperienza, come ha fatto finora a proposito di coloro di cui si sapeva che non vivevano conformemente a quanto dicevano e confessavano. In effetti, come accusare di contraddizione, di ipocrisia, quelli che si ricollegano alla Legge e cercano di osservarla con tutto il cuore? Paolo parlerebbe forse di tutti i giudei osservanti che, nel giorno dell'espiazione, riconoscono le loro trasgressioni e i loro numerosi peccati? Ma il riconoscimento dei peccati non era mai percepito come una contraddizione: esso non escludeva le opere buone, la gioia nella pratica dei comandamenti della Legge, anzi

¹⁰ Nell'argomentazione avrebbe potuto vedere la luce un altro gruppo: quelli che conoscono la Legge e la osservano in modo irreprensibile, ma si basano su questa fedeltà per disprezzare gli altri, trasgressori e infedeli. Il ricorso alla Scrittura, specialmente a Sal 13 LXX, in 3,9-18, mostrerà perché questa categoria era *retoricamente* inutile.

¹¹ All'aggettivo *pas* («ogni») bisogna aggiungere il suo contrario *oudeis* («nessuno») o le espressioni equivalenti di Rm 3,10-12. Per la composizione di 3,10-18, si veda L.A. Keck, «The function of Rm 3:10-18. Observations and Suggestions», in J. Jervell-W.A. Meeks (éd.), *God's Christ and his People* (Fs. N.A. Dahl), Oslo 1977, pp. 141-157. Ritorniamo sull'opinione, condivisa da questo autore, che vede in 3,10-18 il vertice del passo (1,18-3,20).

impediva di dubitare o di disperare della misericordia speciale che Dio diceva di riservare a ogni giudeo che confessava il suo peccato e desiderava ardentemente il perdono.

Dove ci ha portato l'esame dell'aggettivo *pas*? A individuare il modo in cui l'apostolo passa in rassegna le diverse categorie esistenti e possibili per lasciare, progressivamente, alla Scrittura dichiarare che *tutti* senza eccezione sono «sotto il peccato» (3,9). Ma quale funzione dare a questa progressione retorica? Infatti il riconoscimento della menzogna e dell'ingiustizia universali non avevano mai impedito agli autori sacri, e alla tradizione giudaica sulla scia di essi, di pensare che i poveri di YHWH, sebbene peccatori, sarebbero stati oggetti di un trattamento a parte. Se quindi Paolo ha racchiuso «tutto il cosmo» (3,19) nell'ingiustizia, nel peccato e nella confessione della sua colpevolezza, non ha affatto spazzato via la retribuzione sperata (perché promessa) per il giudeo. Non era forse questa differenza che era necessario far emergere e che costituiva la posta in gioco dell'argomentazione? In breve, se da una parte l'uso di *pas* conferma la progressione retorica di 1,18-3,20, dall'altra non dice nulla circa la sua funzione: Paolo dà perfino l'impressione di dipingere a tinte fosche la situazione reale del giudeo osservante e di contraddire le affermazioni di Rm 2 (in particolare i vv. 7.10.13.26).

È necessario quindi affrontare il problema della coerenza interna del passo (1,18-3,20), e farlo studiando la funzione dello sfondo giuridico.

2. Perché l'ira divina

La prima difficoltà deriva dal contrasto che Paolo ha voluto mettere tra la *propositio* principale di 1,16-17, positiva in tutto, e quella, secondaria, di 1,18, che parla dell'«ira divina». Perché, in una lettera in cui vuole mostrare come i frutti salvifici del Vangelo raggiungano tutti i credenti senza esclusione alcuna, l'apostolo inizia con una sezione (1,18-3,20) sull'ira di Dio nei riguardi dell'ingiustizia umana? E quale rapporto stabilisce tra ira e giustizia?

DIO E L'UMANITÀ IN RM 1-2

Rm 1,19-32

J.M. Bassler ¹² ha giustamente notato che Rm 1 è la ripetizione di uno stesso processo, sempre più esplicito:

- agire umano vv. 19-23 / reazione divina v. 24,
- agire umano v. 25 / reazione divina vv. 26-27,
- agire umano v. 28a / reazione divina vv. 28b-31.

È evidente dire che l'apostolo insiste sull'iniziativa umana, per quanto cattiva sia: egli sottolinea altrettanto la reazione divina, come indica il numero crescente di versetti che descrivono le conseguenze, gli effetti di questa reazione, in particolare la lunga lista di vizi (vv. 29-31). Non va dimenticato tuttavia che questa logica del rapporto tra l'agire umano e la reazione divina è possibile solo perché gli uomini descritti in 1,19-31 sono inescusabili. Del resto è questo termine, al v. 20, che dà il via alla serie. Altrimenti la reazione divina, che va ampliandosi nel corso del capitolo, sarebbe di una flagrante ingiustizia. Il rapporto offesa/retribuzione non ha perciò altra funzione che quella di manifestare la giusta reazione divina verso una condotta umana responsabile in tutto e già contraddittoria. Rm 1 abbozza in qualche modo una definizione concreta dell'ira; questa si presenta come una retribuzione negativa, già all'opera e proporzionata al ripetuto rifiuto degli uomini a riconoscere il Dio che si era manifestato ad essi e continua a farlo.

Rm 2 e la sua funzione

Se Rm 1 descrive la relazione uomini/Dio soprattutto al passato – un passato in cui le regole della retribuzione divina si esercitarono in modo costante, quindi sempre valido –, Rm 2 considera questa retribuzione al futuro (vv. 13b.16a), per quelli che, tuttora in vita al tempo di Paolo, ancora non l'hanno sperimentata, perché Dio rimane paziente con loro. Però devono sapere che arriverà inesorabilmente, e secondo la stessa regola (hai fatto questo/ne riceverai di conseguenza).

¹² *Divine Impartiality*, p. 129.

Che in Rm 2 l'accento sia posto ancora sul giudizio e sulla retribuzione (futura) di Dio altrettanto che sulle contraddizioni umane, la disposizione letteraria lo mette subito in rilievo, poiché ogni unità del capitolo finisce con questa tematica (vv. 16.29). C'è tuttavia una differenza radicale tra Rm 1 e Rm 2: Paolo qui non considera più soltanto gli uomini che fanno il male, ma viene evocata un'altra categoria, quella degli uomini che operano il bene. Ma anche qui l'apostolo non vuole insistere sul fatto che ci sono ugualmente persone che compiono il bene e che perciò la nostra umanità non è poi così marcia come si vorrebbe credere. No, l'obiettivo è duplice.

1) *Teologico*: Dio, essendo giusto giudice (cfr. 2,5), non può rendere il male per il bene. Un giudice la cui retribuzione sarebbe *a priori* negativa potrebbe forse meritare l'appellativo di giusto? Deve giudicare sui fatti, deve cioè esaminare innanzitutto l'operato di quelli che gli stanno dinanzi, nel tribunale (cf. 2,6). Così, Paolo ha il dovere di menzionare la categoria degli uomini che compiono il bene... per sottolineare la giustizia del giudice divino nel dispositivo dei suoi giudizi e nella loro esecuzione. L'importante qui non è quindi che ci sia almeno qualcuno che compia il bene: anche se ne trovassimo qualcuno, questo non cambierebbe la regola divina, che è quello di ricompensare il bene e punire il male. Avanziamo così nella presentazione di Dio, giusto giudice: per lui essere tale non vuol dire solo rendere agli uomini secondo il loro rifiuto di riconoscerLo, vuol dire innanzitutto¹³ rendere partecipi di ciò che è lui stesso (incorruttibilità, gloria) coloro che compiono il bene: il giudice giusto non conserva gelosamente i suoi attributi soltanto per sé!

2) *Antropologico*. L'esistenza del gruppo di uomini che operano il bene (cfr. 2,10) ha un'altra funzione, quella di favorire il livellamento dei destinatari della giustizia divina; in altre parole mostrare che Dio è giusto quando retribuisce giudeo e greco secondo gli stessi criteri. Abbiamo

¹³ Cfr. la *reversio* dei vv. 7-10 dove le retribuzioni sono descritte con proposizioni affermative all'inizio e alla fine:

a = v. 7 affermativa

b = v. 8 negativa

b' = v. 9 negativa (si noti la progressione: «ogni essere umano»)

a' = v. 10 affermativa (stessa osservazione: «chiunque fa il bene»).

visto infatti che la sola situazione negativa nella quale si trova l'umanità peccatrice non può giustificare la messa sullo stesso piano dei due gruppi, e Paolo lo sa molto bene ¹⁴. Sarebbe dunque concepibile che il greco possa in verità essere circonciso e il giudeo incirconciso e che così (sempre come conseguenza, notiamolo ancora una volta) Dio ricompensa il giudeo come un pagano e il pagano come un giudeo? Nella risposta positiva che dà in Rm 2, l'apostolo non si mostra del tutto innovatore, ma riprende a suo modo temi che si ritrovano in alcuni autori giudaici del tempo e che riflettono molto probabilmente un dibattito già esistente sull'identità giudaica ¹⁵. Paolo si sbarazza quindi della differenza giudeo/pagano sul punto stesso in cui i giudei del suo tempo cominciavano a interrogarsi sui limiti della sua pertinenza.

Il gruppo di quelli che fanno il bene è pertanto un elemento essenziale dell'argomentazione di Rm 1,28-3,20, perché permette il livellamento o la messa in questione delle identità e, di conseguenza, delle retribuzioni: se Dio è giusto giudice, deve considerare le azioni senza lasciarsi impressionare dallo status e dai vantaggi o privilegi che ne derivano, egli che solo conosce tutti nel loro intimo e sa quindi che alcuni, senza appartenere al popolo dell'alleanza, possono essere circoncisi di cuore. Ma questo elemento, di cui la *probatio* ha bisogno per progredire, porterà forse paradossalmente l'apostolo alla fine a contraddirsi? Niente affatto. Certo, enunciati come 2,14 e 3,20 non sono materialmente compatibili, ma devono essere considerati in funzione della dinamica dell'argomentazione. Prima di affermare, con l'aiuto della Scrittura (Sal 13 LXX, ecc.), che nessuno al mondo è, né può essere giusto davanti a Dio, Paolo aveva il dovere di dire che le situazioni del giudeo e

¹⁴ Molti commentari interpretano a torto Rm 1,18-3,20 a partire da 3,23, dove la sola causa di livellamento menzionata è l'universalità del peccato. Ma la scorciatoia operata in questo versetto dall'apostolo si spiega col fatto che le ragioni del livellamento sono già state messe a nudo e che non bisogna quindi più dimostrare l'uguale retribuzione di Dio per tutti.

¹⁵ Cfr. Bassler, *Divine Impartiality*, pp. 142-143, Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, pp. 128-129, che citano soprattutto Filone, e qui, il cap XI. Con Sanders, sarei propenso a pensare che le affermazioni di Filone e quelle di Paolo riflettono un problema importante della diaspora ebraica del tempo.

del greco non sono così nette come si pensa. Se avesse fin dall'inizio affermato la colpevolezza universale, non avrebbe affatto sradicato la certezza che ha il giudeo di avere un trattamento diverso nel giorno del giudizio – il riconoscimento e la confessione del suo peccato non gli aveva infatti mai fatto dubitare della misericordia divina a suo riguardo. E importante quindi ricollocare le affermazioni paoline all'interno dello sviluppo – qui la *probatio* – in cui hanno una precisa funzione. Altrimenti non ci resta che accusare Paolo di inconseguenza ¹⁶.

IRA E GIUSTIZIA

Abbiamo così risposto positivamente alla domanda della coerenza del ragionamento paolino, ma non abbiamo ancora potuto determinare l'apice, la «pointe» (teologica o antropologica) del passo, tanto l'apostolo sa passare abilmente da un attore all'altro, presentare l'imparzialità divina al tempo stesso che la messa in questione dello status del giudeo e del greco.

Ma che ci sia progressione nel pensiero, è innegabile, e lo verificheremo una volta di più esaminando il vocabolario. La sezione inizia con il presente *apokalyptenai* («è rivelato»), e, in effetti, nel corso di tutto Rm 1-2, il lettore assiste a una vera e propria rivelazione, a un svelamento, poiché alla fine, in 2,16 e 2,29 si dice che Dio conosce il segreto dei cuori. L'ira aveva iniziato col manifestare i suoi effetti nei corpi, visibilmente, con la perversione e i vizi sessuali. Con Rm 2 Paolo ci fa entrare nel cuore dell'uomo, là dove si giocano le decisioni, e vi abbiamo notato le contraddizioni, le menzogne, ma anche i veri valori, che i privilegi

¹⁶ Recentemente K.R. Snodgrass, «Justification by Grace – to the Doers: an Analyse of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul», NTS 32 (1986) 72-93, ha cercato, dopo tanti altri, di mostrare la coerenza del passo: la colpevolezza di tutti (Rm 3), letta in contesto di salvezza, cioè a partire dalla vita in Gesù Cristo, non invalida Rm 2 che descrive una situazione anteriore alla venuta del Vangelo – secondo Snodgrass, sarebbe tuttavia erroneo dire che il Vangelo ha rovesciato la struttura distributiva descritta in Rm 2. A questa spiegazione, basata su considerazioni teologiche, bisogna preferire quella che prende in considerazione la dinamica del discorso, e che valuta gli enunciati secondo la loro funzione argomentativa.

possono nascondere. E questa migliore comprensione dell'uomo e del suo mistero si è accompagnata a una progressiva conoscenza del giudice divino, la cui giustizia non consiste soltanto nel punire i malvagi come meritano (Rm 1,19-32), ma anche nel giudicare scrutando le reni e i cuori, senza limitarsi alla condizione esteriore, per fare giustizia a tutti in modo imparziale (Rm 2). Punizione per il male compiuto, ricompensa per il bene operato, pazienza, imparzialità, conoscenza dei segreti del cuore: certo, la sezione si apre con la menzione dell'ira di Dio, tuttavia abbiamo scoperto poco a poco altre dimensioni del mistero della sua giustizia. Perché allora, nella *propositio* (1,18) che annuncia il primo sviluppo (1,18-3,20), Paolo ritiene solo la parola «ira» (*orgè*)? Rm 3,1-20 ci aiuterà a formulare una risposta.

RM 3,1-20: QUALE POSTA IN GIOCO?

Problema teologico o antropologico?

Se è difficile, sulla base di soli primi due capitoli, vedere su che cosa Paolo mette l'accento, il problema sembra complicarsi ulteriormente con Rm 3¹⁷. Impressionati dal finale (vv. 10-19), in cui Paolo cita parola per parola un salmo che ripete a iosa che nessun uomo è giusto dalla testa ai piedi, un buon numero di esegeti pensa che in Rm 3,1-20 l'accento sia posto sull'ingiustizia e sul peccato di tutti gli uomini, senza eccezione.

Eppure la posta in gioco di Rm 3,1-20 non si può leggere nei soli versetti 10-18(19), anche se la ripetizione dello stesso motivo (tutti senza eccezione) e la sua posizione – alla fine della sezione – indicano una chiara insistenza. Del resto, il significato di una ripetizione viene dalla sua funzione. Ora, se si va a monte della catena di citazioni bibliche (Sal 13 LXX, ecc.), ci si accorge che tutto lo sforzo di Paolo in questo finale è di mantenere, dopo aver ri-

¹⁷ La lista degli studi apparsi in questi ultimi anni su Rm 3,1-20, in particolare sulla sua «pointe», è abbastanza lunga. Cfr., tra gli altri, nella bibliografia finale gli articoli o libri di Cosgrove, Feuillet, Hall, Keck, Lafon, Penna, Piper, Räisänen, Stowers.

sposto a diverse obiezioni, l'uguaglianza nella retribuzione del giudeo e del greco, questa volta negativamente: l'apostolo non fa che applicare lì l'assioma dell'imparzialità alla situazione universale di peccato. Il punto decisivo non è che tutti siano peccatori e colpevoli, ma che in virtù del criterio enunciato in Rm 2 siano tutti e *senza differenza alcuna* esposti all'ira divina.

Secondo altri commentatori la «pointe» sarebbe piuttosto teologica. Infatti, dopo aver mostrato che le categorie del giudeo e del greco sono molto meno rigide, fisse, di quanto poteva sembrare, che la retribuzione divina agisce quindi in funzione del cuore e non dell'identità esteriore, Paolo non può che imbattersi nella questione della fedeltà (*pistis*, 3,4) del Dio che ha scelto Israele e gli ha promesso la salvezza finale. La posta in gioco di Rm 3,1-20 sarebbe così quella della giustizia divina¹⁸. Anche questa soluzione è insufficiente perché ignora le questioni centrali che permettono a questo finale di sezione di articolarsi, quelle di 3,1: «Qual è dunque la superiorità del giudeo o quale l'utilità della circoncisione?», e quella di 3,9, che fa prendere un nuovo sviluppo alla prima: «Che dunque? Siamo superiori¹⁹ (noi, giudei)?». Essa ignora anche l'allusione fatta (v. 19) alle possibili rivendicazioni provenienti dal giudeo: «...per quelli che sono sotto la legge, perché sia chiusa ogni bocca». È chiaro che 3,1-19 tende a spazzare via le obiezioni che potrebbero essere sollevate, sia a proposito di Dio, sia a proposito dell'uomo. In questi versetti non c'è pertanto da scegliere tra una «pointe» teologica (Dio giusto), e un'altra antropologica (tutti colpevoli o peccatori), perché, come in Rm 1-2, Paolo non separa né le questioni né gli attori. Anzi per la prima volta Dio e l'uomo sono messi direttamente a confronto con l'aiuto di aggettivi qualificativi (Dio verace e uomo mentitore, v. 4).

¹⁸ Cosa intendere per «giustizia (*dikaïosynè*)» in Rm 3,4,5? Giustizia puramente, unicamente distributiva, o al tempo stesso misericordia e giudizio? Non prenderò posizione su questo problema dato che non modifica per niente il problema della «pointe» del passo; del resto, visto a partire dalla dinamica dell'argomentazione, esso resta secondario.

¹⁹ S.K. Stowers, «Paul's Dialogue with a Fellow Jew in Rom 3:1-9», *CBQ* 46 (1984) 719-720, traduce il *proechometha* di 3,9 con «avremo qualche svantaggio?» invece di «saremo superiori?». Per una critica drastica di questa posizione, cfr. R. Penna, «La funzione di 3,1-8».

Ma ciò che più conta, per la prima volta ancora, Paolo fa parlare l'uomo e lo mette in posizione di accusatore di Dio (3,5-8)²⁰. L'opposizione diventa retoricamente o drammaticamente forte, poiché il giudice divino vede la sua stessa parola utilizzata contro di lui (3,5b.7). Ma l'ultima parola spetta a lui, attraverso la Scrittura, che è *sua* parola, riconosciuta del resto come tale dal giudeo: grazie ad essa (vv. 10-18), arriviamo così a una constatazione ufficiale sull'identità degli attori che sono di fronte, Dio giusto e tutta l'umanità peccatrice e passibile del giudizio.

La funzione di Rm 1,18-3,20

Ma questa evidenziazione dell'opposizione fondamentale tra la verità di Dio e la menzogna dell'uomo solleva subito una pericolosa questione che l'apostolo ha previsto e che menziona: se Dio ha bisogno della nostra menzogna per mettere in rilievo la sua gloria e la sua verità, in altre parole se bisogna abbassare l'uomo per innalzare Dio, questo dio è veramente così vero come si dice? Ciò equivale a sollevare il problema della funzione di Rm 1,18-3,20. Infatti, in 1,16-17, Paolo aveva fatto l'elogio del Vangelo in cui si rivela la forza di Dio per la salvezza di ogni credente e la sua giustizia di fede in fede: se il Vangelo è proprio questo, perché l'apostolo, subito dopo (in 1,18), parla di ira divina? La proclamazione del Vangelo deve cominciare con la rivelazione della grazia inaudita ricevuta in Gesù

²⁰ C'è una discussione tra gli esegeti a proposito dello stile dei vv. 1-8. Secondo alcuni, ad es. D.R. Hall, «Romans 3,1-8 reconsidered», *NTS* 29 (1983) 183-197, non si tratta di stile diatribico, mentre per altri, come S.K. Stowers, «Romans 3:1-9», il passo porta tutti i segni della diatriba. Cfr. anche T. Schmeller, *Paulus und die «Diatriben»*. *Eine vergleichende Interpretation*, Münster 1987, p. 407, che rappresenta una posizione intermedia: secondo questo autore, le somiglianze tra 3,1-8 e lo stile diatribico sono lontane. Personalmente sarei piuttosto dell'avviso di Stowers, ma la vera questione è di vedere la funzione dello stile diatribico. Ora, non si è ancora insistito abbastanza sul fatto che in Rm i passi diatribici si trovano quasi esclusivamente in sezioni in cui si parla di giustizia e di legge. È possibile immaginare che Paolo, ben al corrente delle regole oratorie e retoriche, abbia potuto terminare una sezione in cui l'umanità si trova immaginariamente davanti al giudizio divino, come parte accusata, senza potersi difendere o almeno aprire bocca? Lo stile diatribico è qui al servizio del contesto giuridico.

Cristo, dall'amore che ci precede sempre, o dalla messa a nudo della malvagità e dell'ingiustizia umane e della loro punizione? Sorprende anche il fatto che, subito dopo aver menzionato parecchie volte il Cristo come contenuto del Vangelo (1,3.4.9), Paolo non ne parli per tutto il primo sviluppo²¹ che va da 1,18 a 3,20. In breve, perché Paolo non ha collocato Rm 6 o Rm 8 appena dopo la *propositio* principale di 1,16-17? È qui che gli imperativi della retorica antica²² assumono tutta la loro importanza e rifiutano interpretazioni affrettate.

In effetti, talvolta era necessario cominciare un'argomentazione con il punto di vista della controparte per portarla, a poco a poco, là dove essa non pensava. Paolo fa esattamente la stessa cosa in Rm 1,18-3,20. Cominciando con l'attesa della manifestazione della giustizia finale, attesa forte per tutti i giudei pii che desideravano una consolazione continuamente differita, l'apostolo potrà provocare un effetto di sorpresa: con l'aiuto di categorie sapienziali, apocalittiche, e di riflessioni del giudaismo del tempo, porta progressivamente il suo lettore, in un crescendo retorico sorprendente, a estendere l'esecuzione della sentenza a tutti gli uomini, poiché la Scrittura dichiara la loro colpevolezza. Ora, Rm 3,21 ci fa cadere dalle nuvole: la giustizia divina (non l'ira) è stata *finalmente* manifestata²³. Ciò che ci si aspettava in Rm 3,10-20 non è accaduto. Questa è la sorpresa: Dio non ha distrutto l'umanità peccatrice, ma ha addirittura fatto il contrario, offrendoci

²¹ In Rm 2,16b, le menzioni del Vangelo e di Gesù Cristo non hanno alcuna funzione nell'argomentazione; formano un inciso e chiudono una sotto-unità letteraria.

²² Cfr., ad es., Quintiliano che, in *Inst. orat.* IV, II, 70 e seguenti, riprende un luogo comune della tecnica retorica.

²³ Si sarà chiaramente notata la differenza tra il presente *apokalyptetai* («è rivelata», 1,18) e il perfetto *pephanerôtai* («è stata manifestata», 3,21). In 1,18 si tratta di una legge generale, verificata dalla sua continua ripetizione; invece, con il perfetto di 3,21, Paolo rimanda all'evento Gesù Cristo. Quanto al causativo *phaneroô* (come i verbi terminanti in *oô*), esso permette di avviare lo sviluppo sull'aspetto grazioso – è Dio che ha fatto tutto – della manifestazione e delle sue conseguenze. Rm 3,21 mostra indiscutibilmente che la giustizia divina include la collera, ma la supera.

gratuitamente la giustificazione, che da noi non esige altro che di essere creduta e accolta.

Così l'apostolo, mettendo progressivamente tutta l'umanità nella stessa situazione, *senza eccezioni né privilegi*, non voleva abbassare le creature per magnificare la gloria del creatore, ma piuttosto preparare l'annuncio di Rm 3,21: l'assenza di differenze permetteva alla giustizia divina di raggiungere per grazia tutti gli uomini; nessuno ne era escluso – soprattutto non ne era escluso il giudeo che l'attendeva da molto tempo!

In breve, in Rm 1,18-3,20, il progetto di Paolo non è quello di difendere la giustizia divina, né di mostrare che tutti gli uomini sono passibili del giudizio, sotto l'ira, ma di respingere le obiezioni mosse alla uguale retribuzione per il giudeo e il greco: il contesto giudiziario assume qui tutta la sua importanza. Ciò facendo, l'apostolo può (Rm 3,21-22) far prendere alla formula nuovi sviluppi: se si ammette che non c'è eccezione tenendo conto della venuta dell'ira, non bisogna fare lo stesso per il dono della giustificazione?

3. Rm 3,1-8 e la composizione della lettera

Presi nell'argomentazione che va da 1,18 a 3,20, i primi due versetti di Rm 3 fanno prendere nuovi sviluppi al problema della condizione religiosa. Infatti, se il «vero giudeo è colui che lo è interiormente e la circoncisione è quella del cuore, nello spirito e non nella lettera» (2,29), questo solleva subito un interrogativo: stando così le cose, qual è la superiorità – supposta ammessa – del giudeo e l'utilità della circoncisione? Ma paradossalmente, quando l'inizio della risposta farebbe aspettare diverse ragioni che attestino la superiorità del giudeo, Paolo cambia bruscamente direzione, enuncia una serie di domande su Dio, alle quali fornisce risposte molto sommarie, e ritorna poi (3,9a) sul problema della superiorità del giudeo, per dare questa volta una risposta negativa²⁴. E quando, in 3,9b, Paolo affer-

²⁴ Se 3,9 parla dei giudei, allora è meglio, come ha mostrato A. Feuillet, «La situation privilégiée des juifs d'après Rm 3,9. Comparaison avec Rm 1,16 et 3,12», *NRT* 105 (1983) 33-46, tradurre il sintagma *ou pantôs* di 3,9a con «non totalmente» piuttosto che con «niente affatto». Ciò detto, il

ma di aver già mostrato che tutti, giudei e greci, sono sottomessi al peccato, il lettore si chiede: dove l'ha dimostrato? In Rm 2? Ma questo capitolo non ha stabilito – non era questo il suo ruolo – che tutti, giudei e greci, sono sottomessi al peccato. In 3,4, dove si afferma che ogni uomo è mentitore? Si potrebbe in effetti replicare che Paolo cita l'autorità per eccellenza, la Scrittura (Sal 115,2 LXX), le cui affermazioni costituiscono una prova irrefutabile. Certo, ma egli non la cita esplicitamente, e l'affermazione perde un po' della sua forza dimostrativa. È necessario quindi spiegare questa abbondanza di domande e di risposte così come l'apparente distrazione di Paolo a proposito dei suoi precedenti sviluppi.

Le spiegazioni non mancano. Abbiamo già menzionato l'ipotesi che vede in Rm 3,1-8 un annuncio velato di riflessioni che Paolo rimanda a dopo, allo scopo di non interrompere il filo dell'argomentazione in corso (sulla situazione identica di tutti gli uomini, giudei e pagani, rispetto all'ira divina). In breve, i ragionamenti dei capitoli 6-8 e 9-11 riprenderebbero 3,1-4 e 3,5-8, ma in ordine inverso:

3,1-4 → Rm 8-11

3,5-8 → Rm 6-8.

Rm 3,1-4

Certo, 3,1-4 e 3,5-8 non possono costituire delle *propositiones* o addirittura delle *partitiones*²⁵, ma è possibile ne-

proechometha può essere compreso in due modi del tutto coerenti: (a) il «noi» designa i giudei (come in 3,1; il v. 9 riprende allora le domande sullo status del giudeo): «Avremo noi la meglio (noi i giudei)? Non completamente, infatti...». Questa soluzione ha un solo inconveniente: il senso attivo di *proechometha* non sembra attestato altrove; (b) il «noi» designa Paolo e la sua dimostrazione; il senso è allora il seguente: «Perdiamo noi il vantaggio, la nostra dimostrazione viene meno se il *perisson* del giudeo permane, se la giustificazione avviene secondo le opere della legge?».

²⁵ Contro Penna, «La funzione strutturale di 3,1-8 nella lettera ai Romani», *Bib* 69 (1988) 507-542. Anche se questi versetti hanno un'enorme importanza per l'evoluzione della sottosezione che va da 1,18 a 3,20, non hanno la funzione di preparare o annunciare gli sviluppi di Rm 9-11. E checché ne dica Penna, la vicinanza tra una *propositio* e la sua *probatio* è la regola in Rm: 1,16-17, *propositio* principale, è immediatamente seguita dalla *probatio* che ha lo scopo di giustificarla; Rm 1,18-3,20 è proprio

gare, ad esempio, le affinità esistenti tra 3,1-3 e Rm 9-11? Che qua e là si possa leggere qualche interrogativo sulla persistenza o sul senso dei privilegi storici del giudeo e, congiuntamente, sulla fedeltà di Dio alle sue promesse, nessuno lo contesta. Ma 3,4 non ha un esatto corrispondente in Rm 9-11. Ora, è proprio questo versetto il punto di svolta dell'argomentazione in 1,18-3,20: per la prima volta, infatti, l'apostolo afferma lì, con le Scritture (Sal 115/116,1), che *ogni* uomo senza eccezione è mentitore, preparando così il finale della sottosezione, costituita da un centone di citazioni bibliche che insistono sull'universalità e la totale perversione degli uomini. Rm 3-4 mira quindi, ammessi i privilegi storici dei giudei, a confermare il livellamento delle situazioni, in modo radicale. Questi versetti annunciano anche Rm 9-11? No, perché la problematica è diversa: Rm 9-11 s'interroga sull'avvenire di Israele e non sui suoi privilegi (del resto riconosciuti e presentati in 9,1-5), mentre Rm 1,18-3,20 cerca di mostrare che la legge non può dare una posizione privilegiata al giudeo rispetto al giudizio divino. E, in questa sottosezione, Rm 3,1-4 ha la precisa funzione di ricordare che *i privilegi storici del giudeo sono compatibili con un livellamento delle retribuzioni*, avviando così l'ultima tappa della sottosezione.

Rm 3,5-8

Rm 6,1 riprende direttamente o fa almeno allusione a 3,5-8? Notiamo innanzitutto che in 6,1 Paolo non formula la sua domanda con i termini di 3,5 ma con quelli di 5,20, come mostra la tavola sinottica seguente ²⁶:

la prima parte di questa *probatio*, nella misura in cui mette *tutta* l'umanità nella stessa situazione, senza eccezione nei riguardi della giustificazione, che essa deve ricevere per la sola fede. Non si può quindi confrontare, come fa Penna, 1,16-17 e 3,1-8.

²⁶ Il corsivo indica i termini identici. Solo la formula «che diremo?» – che ritorna del resto in 7,7; 9,14; 9,30 – è comune a 3,5 e 6,1. Ciò non è sufficiente per autorizzare la conclusione che 6,1 riprenda il problema abbozzato in 3,5.

3,5

5,20

6,1

Se la nostra ingiustizia dimostra la giustizia di Dio, *che diremo?*

Che diremo?

Dio non è forse ingiusto quando colpisce con la sua ira?

laddove è *sovrabbondato* il peccato, ha sovrabbondato la *grazia*.
continuiamo a restare nel *peccato*, perché *abbondi* la *grazia*?

Si sarà notato di passaggio che da 3,5 a 6,1 la prospettiva è mutata: in 3,5 la difficoltà è teologica (Dio ingiusto?) mentre in 6,1 è etica (continuare a peccare?) e soteriologica (la proliferazione del peccato che sottolinea il perdono continuo)²⁷. Non si può quindi, a rigore di termini, dire che 6,1 riprende un problema che 3,5 avrebbe lasciato in sospeso.

Forse si obietterà che 3,8 anticipa chiaramente l'interrogativo di 6,1. Non c'è dubbio, ma che fare allora dei versetti 3,5-7, che non annunciano per niente gli sviluppi di Rm 6-8? In realtà Rm 6-8 discute le obiezioni di 3,5-7 non più di quanto Rm 9-11 riprenda 3,1-4: si può soltanto dire che in 6,1 Paolo esprime la sua domanda in termini analoghi a quelli di 3,8. Una tavola sinottica mostra del resto che 3,8 non ha la funzione strutturante che alcuni esegeti gli attribuiscono:

3,8

5,20

6,1

Facciamo il male affinché ne venga bene?

laddove è *sovrabbondato* il peccato, ha sovrabbondato la *grazia*.
continuiamo a restare nel *peccato*, perché *abbondi* la *grazia*?

In Rm 3,8 l'apostolo segnala un'accusa – formulata forse dai giudaizzanti – nei suoi riguardi, per respingerla, senza ulteriori dettagli. Ma questa accusa non significa granché

²⁷ È questo cambio di prospettiva che l'esegeta deve avvertire: 3,1-8 potrebbe costituire un annuncio di Rm 6-8 e 9-11, se queste sezioni riprendessero e sviluppassero la stessa tematica e la stessa *line of thought* di 3,1-8. Ma non è affatto così.

finché non è preceduta dalle affermazioni paoline a partire dalle quali è stata formulata. Ora, il legame tra la proliferazione del peccato e la sovrabbondanza della grazia viene veramente esplicitato solo in Rm 5,12-21, ed è soltanto a partire da questi enunciati, in particolare 5,20, che l'apostolo può trarre le conclusioni enunciate in 6,1 e 6,15. Rm 5,20-21 forma così una (*sub*)*propositio* a partire dalla quale Paolo potrà precisare il rapporto tra l'essere e l'agire del credente. Quanto all'articolazione di Rm 5-8, abbiamo già mostrato il ruolo strutturante della *synkrisis* Adamo/Cristo (5,15-19), perché è questa che spiega gli sviluppi di Rm 6-8. In breve, se Rm 3,1-8 ha un ruolo strutturante, è nei limiti 1,18-3,20 e non di Rm 1-11 nella sua totalità.

Rm 1,18-4,25: di giustizia in giustizia

I parallelismi retorici

Rm 1,8-3,20 ha permesso di fugare le obiezioni fatte alla retribuzione uguale del giudeo e del greco. Ma questo risultato è per l'apostolo solo una tappa, grazie alla quale egli ora rovescia l'affermazione: se, con la venuta dell'ira, non c'è privilegio, lo stesso deve accadere per il dono della giustificazione.

La sezione che va da 3,21 a 4,25 ha le stesse articolazioni della precedente: la *propositio* (3,21-22) è seguita da una serie di precisazioni, fornite dapprima in forma assertoria (3,22b-26), poi sotto forma di domande e risposte (3,27-31), anch'esse sostenute da un massiccio ricorso alla Scrittura (4,1-25). Le somiglianze meritano di essere sottolineate:

	1,18-3,20	3,21-4,25
<i>propositio</i>	1,18	3,21-22a
enunciati assertorii	1,19-32	3,22b-26
domande/risposte	3,1-9	3,27-31
prove della Scrittura	3,10-18	4,1-22
<i>peroratio</i>	3,19-20	4,23-25

Ogni sezione termina con una prova di autorità, cioè della Scrittura, essendo del resto la seconda più consistente del-

la prima. Se ne può vedere facilmente la ragione: a quelli che lo potrebbero attaccare o potrebbero attribuirgli delle contro-verità, l'apostolo deve mostrare che le sue posizioni sulla giustificazione per la sola fede – senza le opere della Legge –, lungi dal contraddire la volontà e il piano di Dio, trasmessi nelle Scritture, al contrario li confermano (cfr. 3,31).

D'altra parte le differenze non mancano di venire alla luce, poiché Rm 2,1-29 non ha il suo corrispondente nella sezione seguente, e per motivi evidenti: a questo punto dell'argomentazione (in 3,21s) l'uguaglianza nella retribuzione è data per scontata.

Abbiamo già confrontato la *propositio* secondaria di 3,21-22a con quella, principale, di 1,16-17, e segnalato i loro punti comuni ²⁸. Rm 3,21-22 riprende 1,16-17, permettendo così all'argomentazione di prendere nuovi sviluppi. Ma 1,16-17 formulava la tesi dell'apostolo in modo ancora incoativo, anche se la ripetizione del termine «fede» indicava già una reale insistenza. La formula «di fede in fede» assume ora una connotazione più precisa: la giustificazione per la fede esclude del tutto le opere della Legge. L'argomentazione esaminerà quindi il rapporto fede/Legge. La funzione e la formulazione delle *propositiones* paoline in Rm possono perciò essere definite: esse enunciano incoativamente le tesi che Paolo intende difendere o precisare nel corso del ragionamento che le segue immediatamente; la *propositio* principale presenta i concetti-chiave della lettera, concetti che le *propositiones* secondarie esplicitano, senza essere una pura e semplice ripetizione di 1,16-17. In breve, Rm 1,18-4,25 segue la *dispositio* della retorica greco-ellenistica, ma in modo originale.

Ira e grazia

Abbiamo accennato sopra alla difficoltà sollevata da 1,18-3,20 – perché, subito dopo aver dichiarato che il Vangelo è forza salvifica per chiunque crede, Paolo inizia col descrivere gli effetti negativi dell'ira divina? –, e abbiamo invocato gli imperativi della retorica: prima di affermare che

²⁸ Cfr. p. 45.

la giustificazione è la stessa per tutti, giustificazione per la sola fede, senza la Legge, l'apostolo doveva respingere le eventuali contestazioni od obiezioni. Non c'è una ragione spiritualmente più ricca e più profonda per questa concatenazione? Paolo non vuole forse risvegliare, ad esempio, un'umanità assopita nella sua buona coscienza – altro nome dell'incoscienza? Oppure sottolineare, come molti passi del NT, che nessuno può ricevere o accogliere l'inaudito della salvezza, se non riconosce il proprio peccato? O che il peccato dell'umanità si comprende soltanto in una dinamica di salvezza: che l'uomo non deve perciò disperare della sua impotenza e dei suoi rifiuti?

Queste ipotesi, una più bella dell'altra, non possono purtroppo avvalersi dell'appoggio della retorica del passo. In 1,8-3,20 Paolo non esige dal suo lettore che mediti a lungo sulla malvagità o sull'ingiustizia di tutte le categorie di uomini, così come non gli spiega a lungo come Gesù sia stato costituito *hilastèrion* (strumento di espiazione). Egli insiste piuttosto – e ne abbiamo visto il perché – sulla retribuzione; il che non equivale, evidentemente, alla conoscenza del peccato! La funzione delle due sezioni, anche nella loro successione, è quella di preparare e di presentare la giustificazione gratuita – per la fede – per tutti, senza discriminazione alcuna. Ma questa progressione può essere interpretata diversamente: come un passaggio dall'ira – che non sarebbe ancora giustizia – alla giustizia, o come una trasformazione della giustizia divina, che da punitiva (chiamata allora ira) diventerebbe misericordiosa.

Rm 3,5-8 permette evidentemente di rispondere che per l'apostolo, come per i suoi predecessori gli autori biblici, ira e giustizia non sono disgiunti. Colpendo tutti quelli che vogliono e diffondono l'ingiustizia, Dio rimane giusto: come potrebbe Egli tollerare che il male sussista e che i malvagi abbiano per sempre la meglio? Ma il modo in cui Paolo articola ira (Rm 1,18-3,20) e giustificazione (3,21-4,25) dimostra che, per lui, la seconda mette al riparo dalla prima: senza la giustificazione accordata a tutti gratuitamente, l'ira divina avrebbe forse già fatto piazza pulita dell'umanità peccatrice! Ma se, con la tradizione biblica, Paolo riconosce che esercitando la sua ira Dio non diventa affatto ingiusto, egli va oltre ed enuncia che Dio manifesta pienamente la sua giustizia quando rende giusti o giustifica tutti gli uomini peccatori, senza privilegi né prefe-

renze. La progressione dall'una all'altra sezione si presenta quindi come una ripresa della tradizione biblica (e giudaica) che vuole andare più lontano, molto più lontano, verso una giustizia divina che si è esercitata in modo inaudito, a favore di tutti.

Enunciando ciò che costituisce la particolarità del Vangelo, Paolo non vuole perciò dire che la (giusta) ira divina non ha più ragion d'essere, ma solo ricordare lo strumento che Dio stesso ha trovato per farci sfuggire ad essa.

Conclusione

C'è ancora bisogno di insistere sul modo di procedere? Senza imporre una composizione, ma, seguendo i diversi indizi, siamo stati portati progressivamente a riconoscere nel modello retorico quello che rende conto del maggior numero di fenomeni letterari. Ma riconoscere che Rm segue il procedimento dei discorsi retorici greci non basta: era importante anche sottolineare, più che le somiglianze, la libertà con la quale Paolo utilizza una cornice apparentemente formale e generica.

L'attenzione alla composizione eminentemente retorica di Rm ha così permesso di superare una prima difficoltà, quella del rapporto fra la *propositio* principale di 1,16-17 e lo sviluppo che si ritiene la giustifichi immediatamente, 1,18-4,25. C'è piena continuità: Paolo arriva a mostrare, senza alcuna incoerenza e in due tempi (1,18-3,20 e 3,21-4,25), che la giustizia divina raggiunge tutti gli uomini allo stesso modo, cioè con la fede senza le opere della Legge. Questa è quindi la prima qualità della giustizia divina sottolineata da Paolo ed espressa dalla giustificazione per la sola fede: al di là della costanza del suo giudizio, della fermezza con la quale attua la retribuzione, Dio è giusto perché tratta tutti i suoi sudditi senza fare eccezione alcuna né accordare privilegi. Certo, il modo in cui Paolo avvia il suo ragionamento in 1,18-3,20 oggi fa problema – bisogna partire dalla menzogna dell'uomo per mettere in evidenza la verità di Dio e proclamare il Vangelo della giustificazione gratuita? –, ma abbiamo visto che questo punto di partenza era determinato dagli imperativi della retorica.

La progressione dell'argomentazione non ci autorizza

quindi a interpretare le affermazioni di Rm 1,18-3,20 allo stesso modo di quelle che le seguono in 3,21-4,25. Mentre, nella prima sezione, Paolo riprende una tradizione (giudaica) che utilizza per manifestarne tutte le implicazioni impreviste (sull'universalità dell'ira), nella seconda ripete il Vangelo della giustificazione per tutti e senza condizione. Ciò che non dice è come conciliare ira e grazia. Dovremo pertanto ritornarci!

L'atto di credere in Romani

Il modello retorico, in funzione del quale, come abbiamo visto, si dispiega l'argomentazione di Rm, indica fin dall'inizio, cioè fin dalla *propositio* principale di 1,16-17, l'importanza del vocabolario della fede¹. La cosa più semplice è quindi di cominciare con il vocabolario della fede, per precisare la sua estensione e le sue connotazioni; ma quest'analisi non basta; è necessaria prolungarla con l'esame dell'argomentazione, in particolare di Rm 4 e Rm 10, passi le cui difficoltà sono proverbiali, ma in cui si delinea una concezione del credere e della sua posta in gioco.

1. Il vocabolario della fede

QUESTIONI DI METODO

La radice pist-

Delle diverse espressioni di Rm in cui appare la radice *pist-*, nessuna (o quasi) è di Paolo². È vero che il sostantivo *pistis* (fede) è usato in sintagmi che non si incontrano

¹ Cfr. le quattro ricorrenze della radice *pist-* in Rm 1,16-17.

² Per la costruzione di *pisteuô* (con *hoti*, col dativo o diverse preposizioni), si veda J. Barr, *Sémantique du langage biblique*, Paris 1971, e J.E. Botha, «The meanings of *pisteuô* in the Greek New Testament», *Neotestamentica* 21 (1987) 225-240. Ricordiamo anche che Paolo non utilizza sempre questo verbo in senso tecnico (Rm 14,2.22.23; 1Cor 11,18). Il sostantivo *pistis*, al singolare, è declinato in tutti i casi, preceduto o meno da una preposizione. Le uniche formulazioni proprie di Paolo sono *eis pistin* (nell'espressione *ek pisteôs eis pistin*) di Rm 1,17 e *meta pisteôs* di Ef 6,23.

altrove, come *eis hypakoèn pisteôs* («in vista dell'obbedienza della fede»; Rm 1,5; 16,26)³, ma non è tanto questo che distingue l'apostolo, quanto piuttosto l'uso frequente di espressioni che praticamente non ricorrono – o molto raramente – in altri autori del NT. Così, ad esempio, il participio presente senza complemento (*ho pisteuôn*, «il credente»; *hoi pisteuontes*, «i credenti»⁴), i numerosi *ek pisteôs*⁵ e *dia pisteôs*⁶, che hanno dato luogo a un certo numero di studi⁷. Tutti questi usi sono del resto in un senso specifico, cioè religioso.

Se esiste un criterio capace di indicarci come Paolo concepisce la fede, questo è certamente quello della quantità; l'uso ripetuto dei sintagmi menzionati qui sopra permette conclusioni nette: il participio presente («il credente» o «i credenti») descrive l'identità cristiana. Se ne vedrà una prova evidente in 1Cor 14,22-24, dove questo participio è opposto ad *apistos*, aggettivo che indica l'identità inversa, quella di chiunque, giudeo o greco, non appartiene alla comunità dei battezzati⁸. Il contrasto *hoi pisteuontes/hoi apistoi* è del resto interessante per il suo aspetto un po' discordante: l'apostolo non sceglie i due aggettivi correlativi *pistoi* e *apistoi*, ma un participio – alla voce attiva – e

³ Cfr. ancora *ex akoès pisteôs* (Gal 3,5), *prokopè kai khara tès pisteôs* (Fil 1,25).

⁴ Rm 1,16; 3,22; 10,4; cfr. ugualmente 1 Cor 1,21; 14,22 (2x); Gal 3,22; Ef 1,19; 1Tim 1,7; 2,10.13. Altri passi del NT dove ricorre il solo participio *ho pisteuôn*: Mc 9,23 e 9,42 (a seconda della lezione che si adotta); Gv 6,47; At 13,39 (discorso attribuito a Paolo!); 1Pt 2,7 (ma si veda 2,6 dove si ha *ho pisteuôn ep'autô*: 2,7 potrebbe quindi ellitticamente riprendere la formula di 2,6).

⁵ Cioè «a partire dalla fede». Cfr. Rm 1,17 (2x); 3,26.30; 4,16 (2x); 5,1; 9,30.32; 10,6; 14,22.23 (2x). L'espressione è dieci volte legata al verbo *dikaioô* o a parole della stessa radice. Ritourneremo sull'espressione unica di Rm 3,26 *ek pisteôs Ièsou*, che solleva le stesse difficoltà di *dia pisteôs Christou/Ièsou* (per la fede in Gesù Cristo o per la *pistis* di Gesù Cristo?). Altrove nel NT, *ek pisteôs* appare solo in Eb 10,38 (dove, come in Paolo, rimanda ad Ab 2,4) e in Gc 2,24 (preceduta da una negazione).

⁶ Cioè «per la fede». Cfr. Rm 3,22.25.30.31. Ugualmente 2Cor 5,7; Gal 3,14.26; Ap 2,8; 3,12.17; Fil 3,9; Col 2,12; 1Tim 3,7.

⁷ Soprattutto a causa del difficile sintagma *dia pisteôs Christou/Ièsou* di Rm 3,22; Gal 2,16; 3,22 (Ef 3,12). Cfr. la nota precedente. Si veda ugualmente il *dia pisteôs tès en Christô Ièsou* di 2Tim 3,15.

⁸ Nelle lettere paoline, *apistos* non rimanda all'atteggiamento di infedeltà, e non designa quindi persone non degne di fede, ma il solo stato di non cristiano. Cfr 1Cor 6,6; 7,12.13.14.15; 10,27; 14,22 (2x).23.24; 2Cor 4,4; 2Cor 6,14.15.

un aggettivo. Dato che il participio *pisteuôn* esprime un'azione, quella di credere – senza del resto precisare la sua qualità, l'intensità del desiderio che l'accompagna – e non un contenuto preciso, l'identità cristiana si trova in Paolo caratterizzata da un atto, quello di credere. È vero che l'apostolo usa altre formule per indicare l'essere-cristiano, ma questa s'impone per la sua frequenza, e questa richiede che vi si presti particolare attenzione. Ecco perché possiamo ancora domandarci perché Bultmann abbia cominciato col definire la fede (secondo Paolo) come obbedienza⁹. Non che la sua definizione sia sbagliata – a dire il vero, «obbedire» rinvia all'agire, il che mette in rilievo l'atto di credere –, ma ci domandiamo quali siano i criteri che gli hanno permesso di ritenere come caratteristica decisiva e primaria un binomio (obbedienza/fede) che appare solo due volte, e unicamente in Rm (1,5; 16,19). Si risponderà forse che questa lettera costituisce il cuore del Vangelo paolino e che il binomio in questione trae da ciò la sua forza, oppure che l'espressione «obbedienza della fede» e formulazioni analoghe (Rm 10,16¹⁰; 15,18; 2Cor 10,5-6) sono tipicamente paoline, che esprimono inoltre lo scopo del suo apostolato. Ammettiamolo, ma non è metodologicamente corretto valorizzare un sintagma senza averlo prima confrontato o paragonato con altri. Ora, per l'atto di credere, è il participio presente che domina. Resta evidentemente da determinarne il valore.

Quanto all'espressione «dalla/per la fede», essa indica un'insistenza netta e continua sulla fede come condizione necessaria e sufficiente della giustificazione. È evidentemente a questo proposito che gli esegeti collegano la fede all'assoluta gratuità e premura divina¹¹ e la oppongono

⁹ Cfr. *Theologie*, pp. 315-317. Egli non è né il primo – cfr. già W. Schlatter, *Glaube und Gehorsam* (Beiträge z. Förderung christ. Theol.) 1901, pp. 31-48 – né l'ultimo ad avere affermato ciò. Ma, a forza di ripetizione, un'idea poco o per nulla fondata diventa una verità infallibile. Cfr. H. Schlier: «è noto che, secondo Paolo, la fede è *soprattutto* obbedienza» (*Die Zeit der Kirche*, 218; corsivo mio). Sulle difficoltà sollevate dal vocabolario dell'obbedienza in Paolo, cfr. J.-N. Aletti, «L'autorité apostolique de Paul. Théorie et pratique», in A. Vanhoye (ed.), *L'apôtre Paul*, Leuven 1986, 230-231.

¹⁰ Questo versetto merita la nostra attenzione, perché in esso è chiara l'equivalenza tra credere e obbedire.

¹¹ Cfr. il modo in cui Paolo collega *pistis* e *charis* in Rm 3,24; 4,4.16. Su questo punto si veda D.J. Doughty, «The Priority of *Charis*».

alle opere della Legge¹². Non è necessario soffermarci su questo punto già molte volte rilevato, se non per notare che rimane sfocato l'aspetto umano di questo atto di fede grazie al quale Dio dà la giustificazione. Bultmann segnala che, pur restando vero atto di obbedienza, quindi decisione umana, non diventa per questo «compimento di un obbligo»¹³, perché lo scopo dell'agire sarebbe allora l'individuo nel suo desiderio di autosoddisfazione e quindi di indipendenza di fronte a Dio. Come conciliare la nozione di obbedienza e di non compimento, dal momento che obbedire implica una richiesta, un obbligo da soddisfare, da compiere? Non ci viene fornita alcuna precisazione.

Ma le formule paoline – il participio presente e i sintagmi proposizionali – hanno un'altra particolarità. Si sarà forse notata, prima o poi, la frequente presenza dell'aggettivo «tutto» (al singolare e al plurale) o di una formula che indica l'universalità: «tutti i credenti»¹⁴, «Dio che giustifica la circoncisione per la fede e l'incirconcisione per la fede» (Rm 3,30), ecc. L'atto di fede non ammette eccezioni: *tutti*, senza differenza di stato sociale (schiavo/libero), fisico (maschio/femmina) e soprattutto religioso (giudeo/greco), possono credere, poiché vi sono invitati. L'atto di fede livella in altezza, eleva veramente tutti quelli che lo desiderano alla stessa dignità di figli, di eredi, ecc.¹⁵. Questo punto è molto sottolineato in Rm: la fede non è o non è più una caratteristica specificamente giudaica!

Altra particolarità del verbo credere, alla voce attiva: rinvia sia al passato che al presente; e questo suscita qualche interrogativo. Infatti in alcuni passi, come ad esempio Rm 13,11, Paolo menziona il tempo passato dell'adesione al Vangelo: «ora il tempo della nostra salvezza è più vicino

¹² L'espressione «opere della Legge» designa le opere *richieste dalla legge mosaica* e non, come afferma L. Gaston, le opere *della legge*, le «condanne o punizioni operate dalla legge» – genitivo soggetto; cfr. *Paul and the Torah* (Vancouver 1987) 100-106. Lo esige infatti il contesto letterario, e anche l'uso ebraico, come ricorda P. Grelot, «Les oeuvres de la Loi (à propos de 4Q 394-398)», *RevQ* 63 (1994) 441-448.

¹³ *Theologie*, pp. 316-317. Traduco così il termine «Leistung», che Bultmann sembra prendere qui nel senso particolare di «Erfüllung einer Obliegenheit» (compimento di un obbligo).

¹⁴ Cfr. Rm 1,16; 3,22; 10,4.11. Ugualmente, Gal 3,26; 1Ts 1,7; 2Ts 1,10.

¹⁵ Su ciò a cui la fede dà accesso, cfr. A. von Dobbeler, *Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens*, Tübingen 1986.

di quando abbiamo creduto (*episteusamen*)»¹⁶. L'apostolo vuole forse dire che ora non crediamo più e che l'atto di credere sia stato puntuale? Certamente no¹⁷. Questo andrebbe contro il suo utilizzo frequente del participio *presente* per designare i cristiani, e contro altri passi che, come Rm 15,13, parlano chiaramente di una crescita nella fede: «il Dio della speranza vi colmi di ogni gioia e pace nel *credere*»¹⁸. Se da una parte l'atto di credere si applica al tempo dell'annuncio, dell'evangelizzazione, dall'altra non si riduce ad esso. Nonostante tutto, questa continuità espressa dall'utilizzo dello stesso verbo *pisteuein* in tempi e modi diversi non dice nulla circa l'atto di credere in se stesso. Dobbiamo riconoscere qui la laconicità dell'apostolo, prima di cercarne le ragioni.

Segnaliamo infine un'altra particolarità della *pistis* paolina in Rm – ma anche nelle altre lettere – e sulla quale gli esegeti restano in genere più discreti: si usa sia per Dio che per l'uomo. Non è dunque unicamente atto dell'uomo: si percepisce qui nuovamente la debolezza della posizione di Bultmann, per il quale la *pistis* divina non entra per niente in ciò che egli chiama «struttura della *pistis*». Certo, Paolo non fa mai di Dio il soggetto diretto del verbo *pisteuein* – se non mediante il passivo –, ciò nondimeno, utilizzando lo stesso sostantivo per l'uno e l'altro partner, vuole chiaramente indicare la parentela dei due atteggiamenti e la reciprocità della relazione, cosa che Rm 3,3 manifesta a suo modo, opponendo l'*apistia* umana alla *pistis* divina, relazione che le traduzioni esprimono unanimemente con l'aiuto del vocabolario dell'infedeltà e della fedeltà, mentre la stessa parola *apistia* in Rm 4,20 viene tradotta con «non credenza», «dubbio». D'altra parte notiamo per inciso che sarebbe meglio tradurre Rm 3,2-3 così, per rispettarne la logica: «ad essi sono state affidate le rivelazioni di Dio. Che dunque? Se alcuni non hanno creduto, la loro incredulità annullerà la *fiducia* di Dio?». «Fiducia» di Dio, perché Dio ha «affidato...». Ma in nessun passo l'apostolo dice quali tratti la *pistis* divina ha in co-

¹⁶ Si veda anche 1Cor 3,5; 15,2.11.

¹⁷ Si tratta senza dubbio di un aoristo incoativo.

¹⁸ Ugualmente, 2Cor 10,15 («nella speranza dell'accrescimento della vostra fede»), 1Ts 3,10 («completare ciò che manca alla vostra fede»), Ef 1,13.

mune con la *pistis* umana: fedeltà? fiducia? gratuità? ¹⁹ Comunque sia, se si segue bene Rm 3,3, la fede e l'incredulità umane sono una risposta alla *pistis* divina, che affida la sua parola, la sua promessa, la sua volontà, ecc.

Il legame tra le due *pisteis* (quella dell'uomo e quella di Dio) non viene esplicitato; è possibile però rintracciarlo, grazie a Rm 10,8ss ²⁰: la parola di fede è il kerygma. Crede-re non è perciò solo la risposta umana alla parola divina; la parola divina stessa si fa conoscere mediante l'annuncio profetico o apostolico, è al tempo stesso parola divina e parola umana, «parola di fede» in tutte le sue dimensioni! ²¹

Da questo breve percorso attraverso il vocabolario della radice *pist-*, possiamo trarre alcune utili conclusioni per l'atto di credere così come si può comprendere in Rm. 1) L'atto di credere definisce (ma non in modo esaustivo) l'essere-cristiano; 2) ha una dimensione universale, perché può essere cosa di tutti senza eccezione alcuna; 3) l'apostolo non descrive la crescita nella fede; insiste piuttosto sul fatto che essa è necessaria (e sufficiente) alla generazione dell'essere-giustificato; 4) la fede, che è risposta al Vangelo, suscita anche la proclamazione: l'atto di credere diventa anche buona novella proclamata, parola stessa di Dio; 5) la fede è descritta come una struttura relazionale in cui è implicato Dio.

Le altre famiglie di vocaboli

Il verbo *pisteuein* e i vocaboli dalla stessa radice non descrivono in modo esaustivo l'atto di credere; del resto non dicono nulla sulla convinzione che anima il credente. Paolo non ha dei termini per questo? In lui si troverà effettiva-

¹⁹ Secondo alcuni, come ad esempio D.J. Doughty, «The Priority of *Charis*», è *charis* la parola che meglio descrive questa relazione reciproca Dio/uomo e che si chiama *pistis*.

²⁰ Si veda anche 2Cor 4,13.

²¹ J.L. Kinneavy, *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith. An Inquiry*, New York-Oxford 1987, pp. 50-55 e 106-142, sottolinea anche lui la struttura relazionale della fede, che include il destinatario (e il suo araldo), il messaggio e il destinatario: da notare che il destinatario (Dio) e l'araldo (Gesù) sono ugualmente oggetto del messaggio e che il destinatario si vede chiamato a diventare a sua volta araldo.

mente un campo lessicale della convinzione (convincere / essere convinto o meno) con *peithô* (soprattutto al perfetto attivo e passivo: *pepoitha*, *pepeismai*) e i termini di uguale radice²², ma, chiaramente, l'uso non è specifico, almeno in Rm. Inoltre l'apostolo non mette mai in parallelo le famiglie *pisteuein* e *peithô/peithomai*. Una sola volta, in Rm 4,21, l'atto di credere è qualificato al livello dell'atteggiamento interiore: «[Abramo] non fu diviso dall'incredulità (*ou diekrithè tè apistia*) ma fu fortificato nella/dalla fede (*tè pistei*), rendendo gloria a Dio e pienamente convinto (*plèrophrètheis*) che...». Al di fuori di questo passo, quindi, Paolo non insiste sulla disposizione interiore di fede. Cercheremo di percepirne le ragioni nella nostra analisi di Rm 4.

Fede in Cristo o fedeltà di Cristo?

Quando in Rm 3,21-22a Paolo riprende, specificandoli, i termini di 1,16-17, la *propositio* principale, aggiunge al sostantivo «fede» un nome come complemento, che, in principio, dovrebbe permettere al lettore di precisarne il senso; ma è tutt'altro che evidente. Cosa intendere per *pistis Christou*: fede in Cristo o fedeltà di Cristo?²³

L. Gaston, basandosi sull'uso in vigore nel giudaismo ellenistico del tempo, pensa che si debba tradurre «fedeltà di Cristo»²⁴. Ma si tratta di una soluzione un po' troppo frettolosa. In nessun caso ci si deve credere autorizzati a tra-

²² *pepoithèsis* (convinzione, fiducia) 2Cor 1,15; 3,4; 8,22; 10,2; Ef 3,12; Fil 3,4; ugualmente *apeithès* (Rm 1,30), *apeitheô* (Rm 2,8; 10,21; 11,30.31; 15,31), *apeitheia* (Rm 11,30.32; Ef 2,2; 5,6). Come si può vedere facilmente, gli ultimi tre termini compaiono quasi esclusivamente in Rm.

²³ I passi discussi sono i seguenti: Rm 3,22.26; Fil 3,9; Ef 3,12. Per uno *status quaestionis* recente, cfr. M.D. Hooker, «Pistis Christou», *NTS* 35 (1989) 321-342.

²⁴ *Paul and the Torah*, Vancouver 1987. Alla fine del volume l'autore presenta una traduzione di Rm e Gal. Tutte le ricorrenze di *pistis* sono tradotte uniformemente con «fedeltà»: fedeltà di Dio, di Cristo, di Abramo. Alla pag. 12 l'autore dichiara senza mezzi termini: «la giustezza della traduzione *pistis Ièsou Christou* con "fede o fedeltà di Gesù Cristo" è stata già sufficientemente fondata perché sia necessario ritornarci sopra».

durre in questo modo senza aver prima fatto una ricerca linguistica seria. Del resto, la ricerca linguistica non può da sola fornire una risposta vincolante, perché ci sono altrettanti argomenti in favore dell'uno o dell'altro genitivo²⁵. In alcuni passi del NT, e di Paolo in particolare, il genitivo che segue il sostantivo *pistis* è chiaramente oggettivo²⁶, e in altri soggettivo²⁷. E dato che la scelta avviene sempre in funzione del contesto prossimo, gli esegeti non hanno mancato di interrogare Rm 3-4 per cercarvi gli indizi che possano appoggiare l'uno o l'altro significato.

Fedeltà di Cristo?

Hays ha presentato in modo esauriente gli argomenti in favore del genitivo soggettivo (fedeltà di Cristo)²⁸. Il contesto – cioè Rm 3-4 – favorirebbero questo genitivo, perché le tre volte in cui il sostantivo *pistis* è seguito da una genitivo quest'ultimo è soggettivo:

- 3,3 la loro incredulità può forse annullare la fedeltà di Dio?
- 4,12 la fede del nostro padre Abramo
- 4,16 quella (= discendenza) che deriva dalla fede di Abramo.

Il contesto vieta ugualmente che si faccia di Gesù Cristo l'oggetto della fede: colui al quale, in Rm 4, Abramo dà tutta la sua fiducia è Dio, e Dio soltanto (4,3), il Dio che ha risuscitato Gesù il Signore e in cui anche noi cristiani crediamo (4,24). Inoltre, aggiunge Hays, se il genitivo di 3,22 fosse oggettivo (fede in Gesù Cristo), il sintagma «per tutti i credenti» avrebbe l'aria di una ridondanza. Bisognerebbe infatti tradurre così la parte finale della *propositio*: «...giustizia di Dio per la fede in Gesù Cristo per tutti i

²⁵ Come hanno notato L. Ramorosan, «La justification par la foi du Christ Jésus», *ScEsp* 39 (1987) 81-92 e M.D. Hooker, «Pistis Christou» 321.

²⁶ Cfr. Mc 11,22; Gal 2,16 (per il parallelismo tra *pistis Christou* e *pi-steuein eis Christon Ièsoun* (credere in Gesù Cristo); Fil 1,27, 2Ts 3,13; Gc 2,1; Ap 2,13; 14,12.

²⁷ Rm 3,3; 4,12.16; Ap 13,10.

²⁸ R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, Chico CA 1983, p.171.

credenti»; ma, in Rm e in tutte le altre lettere paoline, «credere in Gesù Cristo» equivale a «essere credente»! Allo stesso modo, sempre nell'ipotesi di un genitivo oggettivo, cosa significherebbe il sintagma «fede in Gesù» di Rm 3,26? Infatti non crediamo nell'uomo Gesù ma nel Cristo risorto, Signore del cielo e della terra. Al contrario, se il genitivo è soggettivo, l'espressione *pistis Ièsou* ne guadagna in forza: la giustizia divina ha potuto manifestarsi definitivamente proprio per l'obbedienza e la fedeltà del Gesù terreno.

Con Rm 5,12-21, Hays e tutti coloro che optano per il genitivo oggettivo avrebbero potuto trovare un argomento supplementare a loro favore poiché questo passo sembra sviluppare la formula cristologica di 3,22a e mettere in rilievo la fedeltà di Cristo. L'argomento può tuttavia ritorcersi facilmente, perché, pur supponendo che 5,12-21 sia un'espansione delle formule di 3,22.26 – cosa che non sembra – come mai in 5,12-21 Paolo non le riprende più, opponendo la *pistis* di Cristo all'*apistia* di Adamo? Ma, si replicherà, l'obbedienza non equivale forse alla fedeltà? L'obiezione non regge, perché se Paolo avesse voluto mostrare come la *pistis* di Dio di Cristo abbia preso l'aspetto delle fedeltà di Gesù, non avrebbe mancato di farlo riprendendo lo stesso sostantivo *pistis*. Del resto, in Rm 3,21-22 egli non oppone la Legge e la fedeltà di Cristo ma la Legge e la fede, e quando oppone l'agire obbediente²⁸ di Cristo, lo oppone a un altro agire, quello di Adamo. Aggiungiamo che, nonostante le osservazioni di Hays e altri²⁹, il contesto si oppone all'interpretazione della *pistis Christou* come fedeltà: in Rm 3,21-4,25 l'apostolo non insiste sull'agire (o sulle disposizioni interiori) di Cristo, ma su quello di Dio e sulle sue motivazioni³¹.

²⁹ Questo aggettivo è da preferirsi a «fedele», perché *pistos* è assente in Rm.

³⁰ Si vedano nella bibliografia alla fine del volume, i lavori di Howard (1974), Hultgren, L.T. Johnson, O'Rourke, Ramorosan (1987) e Williams (1986).

³¹ Cfr. Rm 3,25a (Dio, soggetto del verbo *proetheto*, «predispose»); 4,24 (Dio soggetto del participio *egeiranta*, «che ha risuscitato»); 4,25 (Gesù soggetto del passivo *paredothè*, «fu consegnato»; si confronti con Gal 2,20: «mi ha amato e ha consegnato se stesso...»).

Fede in Gesù Cristo?

Il genitivo è quindi oggettivo (fede *in* Gesù Cristo), come in Gal 2,16? ³² È possibile; ma non sarebbe stato più semplice far seguire il sostantivo da una preposizione ³³ in modo da indicare chiaramente che Gesù Cristo è l'oggetto della fede? E se fosse la fede in Cristo, ed essa soltanto, a determinare la giustificazione, Paolo dovrebbe mostrare che lo stesso Abramo fu giustificato per avere già creduto in Gesù Cristo. Ma niente di tutto questo in Rm 4, come vedremo. Infine, un genitivo oggettivo renderebbe la formula *pistis Ièsou* più oscura, come sottolineava Hays. Paolo darebbe infatti l'impressione di insistere sulla «fede nel Gesù prepasquale», mentre il seguito dell'argomentazione, che dovrebbe darne la ragione, non dice nulla!

Perché dunque un genitivo? Una prima ragione, che non è l'unica, ci viene fornita dal modello retorico. In 3,21-22a l'assenza di specificazione netta è dovuta al fatto che, come abbiamo già notato, le affermazioni delle *propositio-nes* restano spesso incoative o implicite: solo nel corso del ragionamento che segue arrivano le precisazioni. E il nostro passo lo conferma: il corpo dell'argomentazione permette di determinare la sfumatura propria dei due genitivi *Christou* e *Ièsou*.

Genitivo di qualificazione

Tenendo conto del contesto, è quindi difficile che le formule di 3,22a e 3,26 descrivano la fedeltà di Cristo o specificino l'oggetto della fede. Ciò che Paolo vuole

³² Per Hays, *Faith of Jesus Christ*, questo genitivo è ugualmente soggettivo. Ma, come ha notato J. Barclay, *Obeying the Truth. A Study of Paul's Ethics in Galatians*, Edinburgh 1988, p. 78: «Hays non riesce a spiegare la relazione tra la fedeltà di Cristo a Dio e la fede in Cristo del cristiano; è perciò obbligato a prendere la fede di Abramo come prototipo della fedeltà di Cristo, nonostante il *kathòs* ("come"; "allo stesso modo di") di Gal 3,6 che collega la fede dei Galati a quella di Abramo». Per la storia dell'interpretazione, si veda il commentario di R.Y.K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, Grand Rapids 1988, pp. 114-115.

³³ Cfr. Col 2,5 (con *eis*); Gal 3,27 (con *en*); 1Ts 1,8 (*pros*); in altri passi del NT: At 20,21 (*eis*); 24,24 (*eis*); 26,18 (*eis*).

esprimere con queste espressioni al genitivo è il legame ormai essenziale che intrattengono la fede in Dio e l'evento Gesù Cristo. Da quando Gesù è vissuto, è morto e risorto, il credere non può che definirsi che come credere in Dio che giustifica per grazia attraverso Gesù Cristo (cfr. 4,25b). Pertanto la fede è ora inseparabile da questo evento perché con esso si è manifestata la giustizia sovrana di Dio. In breve, *Christou* e *Iésou* sono genitivi di qualificazione, del resto di difficile traduzione in italiano: «fede nel Dio che si è definitivamente manifestato in Gesù», o anche «fede nel Dio che ha perdonato in Gesù Cristo».

Si può comprendere perciò perché l'apostolo aggiunga un genitivo in 3,22a e 3,26. L'ambiguità semantica che essi favoriscono permette di indicare la coloritura definitivamente cristologica della fede, senza precisare oltre misura le sue dimensioni soggettiva e oggettiva, perché l'argomentazione di Rm 3,21-4,25 non ne ha bisogno.

2. L'atto di credere in Rm 4

Come tale, l'atto di credere – inteso come quello che costituisce l'identità *religiosa* – non è determinato necessariamente dal suo contenuto cristologico³⁴. Qui sta quindi il paradosso: da una parte esso permette a Paolo di definire l'essere-cristiano, ma dall'altro non indica la novità cristiana, dal momento che è rintracciabile fin dall'inizio della storia della salvezza. Questo è il motivo per cui lo studieremo in Rm 4, dove – ragione supplementare – l'atto di credere di Abramo viene trattato a lungo ancora prima che si conosca ciò in cui egli aveva creduto. Vedo poi una terza ragione per scegliere Rm 4: Paolo vuole proprio dimostrare lì che l'esempio di Abramo sia normativo, nel senso che ciò che viene detto di lui vale per tutti i credenti, non soltanto in considerazione delle conseguenze di questo atto di fede per così dire originale, ma del suo stesso atteggiamento.

³⁴ Ho già parlato sopra di «buona novella»: la promessa ad Abramo è buona novella senza che il suo contenuto sia per questo esplicitamente cristologico, Vangelo nel senso specifico dei cristiani.

L'INTERPRETAZIONE PAOLINA DI GEN 15,6

Le ragioni dell'esegesi di Paolo

Al di fuori di Rm 10, dove il testo va, per tappe, dall'invio di messaggeri all'adesione di fede, Rm 4 è forse il testo che parla di più dell'atto di credere. Il capitolo si inserisce fermamente nell'insieme dell'argomentazione paolina, come una *probatio* che ha la funzione di confermare la tesi o *propositio* di Rm 3,21-22a sulla giustificazione per la sola fede senza le opere della Legge: la Scrittura mostra che è stato sempre così. Questo argomento di autorità è, evidentemente, essenziale e tutto dipende dal modo in cui viene fatto il ricorso a Gen 15,6. L'atto di fede di Abramo non viene quindi menzionato in se stesso, ma solo in quanto verifica le affermazioni di 3,28 – che riprendono quelle di 3,21-22a. Tuttavia esso prende consistenza sotto i nostri occhi man mano che avanziamo nel capitolo. All'inizio, cioè in 4,1-8, serve a illustrare le forti opposizioni della *propositio* (3,21-22; cfr. 3,28):

«chi compie un'opera»	«Chi non compie un'opera» (= il credente)
«salario» = «come un dovuto»	«fede» = «per grazia»

La fede è associata alla grazia; definisce perfino l'economia della grazia: l'atto di credere non ha nulla di un obbligo che darebbe diritto alla giustificazione o alla ricompensa. Sono punti ben noti, ma è importante vedere bene la posta in gioco del ricorso a Gen 15,6. Paolo deve infatti mostrare che da sempre la giustificazione è accordata per la fede. Ora, il primo testo – diacronicamente, nel tessuto stesso del racconto biblico – che può invocare grazie alle ricorrenze dei termini «credere» (*pisteuein*) e «giustizia» (*dikaiosynè*) è proprio quello che il giudaismo del tempo passa sotto silenzio, preferendo ad esso Gen 22, in cui vede la giustificazione come ricompensa accordata alla *fedeltà* di Abramo; vi si possono facilmente individuare le tracce di una tradizione che aveva portato progressivamente a pensare che la giustizia del patriarca veniva soprattutto dalla sua obbedienza nella prova ³⁵.

³⁵ Cfr. Gen 22,16-18. Su questo punto si veda D. Lührmann, «Pistis im Judentum», *ZNW* 64 (1973) 19-38; J.D.G. Dunn, «Some Ecumenical Re-

L'esegesi giudaica e quella di Paolo

Tuttavia bisogna riconoscere che nella sua ripresa rabbinica questa lettura sembra avere dalla sua il testo, poiché, secondo Gen 15,1, cioè appena prima del passo citato da Paolo in Rm 4, Dio si rivolge al patriarca parlandogli di ricompensa (*misthos*). Come può l'apostolo arrivare a dimostrare che fede e ricompensa si oppongono? Attraverso una *gezerah shawah* ³⁶.

Giocando sulla presenza del verbo *logizesthai* («contare», alla voce media, o «essere contato», al passivo) in Gen 15,6 e in Sal 31,1-2 (LXX), Paolo intende dimostrare che l'atto di credere «è contato», «accreditato» come giustizia, senza tuttavia essere considerato un'opera buona che esigerebbe una retribuzione divina positiva, una dovuta ricompensa. La giustificazione «per la fede» equivale allora a un favore, è gratuita, data a titolo di grazia. Ma per mostrare questo, l'apostolo deve trovare un passo biblico che gli permetta di confermare la sua interpretazione di Gen 15,6. Sal 31,1-2 (LXX) fa perfettamente al caso perché dichiara che il perdono divino è sempre un atto gratuito, un'iniziativa all'indirizzo del peccatore incapace di far valere le proprie buone opere. Grazie alla presenza dello stesso verbo *logizesthai*, i due passi possono quindi essere messi a confronto ³⁷:

flections on Romans 4», in *AKSUM-Thyateira* (Fs. Archbishop Methodios of Thyateira) Atena 1985, pp. 423-426; A. von Dobbeler, *Glaube*, pp. 116-125 e 137. I testi più citati sono Sir 44,19-21; 1Mac 2,52; Giub 17,15; 18,14-16; 19,8-9; Testamento di Abramo 1,5. I commentari rabbinici insistono sul legame tra fedeltà-nella-prova e ricompensa; si vedano a questo proposito le osservazioni di A. von Dobbeler, *Glaube*, pp. 119-122.

³⁶ Letteralmente, «principio equivalente». È una delle regole giudaiche (attribuita a Hillel) di interpretazione della Scrittura. Due diversi passi delle Scritture (inizialmente il principio valeva soltanto per due passi della Torah, ma fu poi esteso ai Profeti e agli Scritti) aventi uno o più termini comuni possono essere interpretati l'uno con l'altro. Per maggiori informazioni, si veda H. Strack - G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris 1986, pp. 40s; e l'indice dei termini tecnici, *infra*, p. 270.

³⁷ Per facilitare il confronto, traduco il passivo *elogisthè* di Rm 4,3 con un attivo aggiungendo il soggetto implicito: «Dio».

<i>Sal 31,1-2 = Rm 4,7-8</i>	<i>Gen 15,6 = Rm 4,3</i>
Dio	(Dio)
non tiene conto del peccato	tiene conto del «credere»
dell'uomo = beato, giustificato	di Abramo = giustificato

Qual è il legame logico che permette a Paolo di interpretare Gen 15,6 con l'aiuto del Sal 31? Se perdonare equivale a giustificare, e se perdonare è un effetto dalla gratuità divina, allora lo è anche la giustificazione; e quando Gen 15,6 dice che il fatto di credere fu contato ad Abramo come giustizia, indica con ciò che questa giustificazione è gratuita sotto ogni aspetto. La fede non è quindi un'opera che richieda una retribuzione proporzionata, una ricompensa un salario.

La *gezerah shawah* permette così di separare l'atto di credere e la retribuzione divina che si suppone debba sanzionarla necessariamente. Ma il Sal 31,1-2 conferma l'interpretazione di Paolo a un altro livello. Infatti quando Abramo credette nella promessa divina, era ancora incirconciso e, pertanto, pagano, *peccatore*, come dicono gli ebrei. E se Abramo fu giustificato per grazia quando era incirconciso, significa che la giustificazione divina si è esercitata, fin dall'inizio, senza le opere della Legge; in breve, senza la Legge! Abramo può così diventare il padre di tutti i credenti, circoncisi e incirconcisi; essendo egli stato giustificato per la sua fede, non per la sua fedeltà alla Legge – alla quale non era ancora soggetto, in quanto incirconciso –, tutti lo sono allo stesso modo. Tutti, cioè anche e soprattutto quelli che non possono presentarsi davanti a Dio con la loro fedeltà, la loro obbedienza ai comandamenti della Legge, quindi gli incirconcisi – non si dimentichi l'allusione fatta ad essi in Rm 4,9 –, considerati dai circoncisi come uomini perduti o in vista di esserlo.

Fede e promessa

Che la situazione di Abramo sia tipica, che valga per i credenti di tutti i tempi, circoncisi e incirconcisi, non va però da sé. In realtà, a questo punto della sua argomentazione

(Rm 4,13-18), Paolo affronta un'altra obiezione: pur ammettendo che Abramo sia stato giustificato nell'incirconcisione, ciò non vale forse per lui soltanto? Non è egli l'eccezione che conferma la regola? Infatti, dal momento che i suoi discendenti hanno dovuto farsi circoncidere per appartenere al popolo della promessa, la giustificazione non si ottiene forse unicamente all'interno del sistema dell'alleanza e della Legge? Paolo deve perciò dimostrare che la Legge non ha affatto modificato il modo in cui si realizza la promessa. Lascio al lettore il compito di seguire il ragionamento dell'apostolo in 4,13-18, perché è meno difficile, limitandomi a rilevare soltanto la dimensione collettiva della fede.

Rm 4 sottolinea infatti questa dimensione di un atto che non è soltanto una relazione tra Dio e ogni individuo. Credeere fa entrare in una storia che risale all'inizio. Rm 4 smentisce così categoricamente tutto quanto si è arrivato a dire sul modo in cui l'apostolo concepisce la fede. È nota infatti la posizione di un Buber, per il quale la *pistis* è una creazione paolina, basata su presupposti greci, determinata interamente dal suo contenuto kerigmatico (Gesù morto e risorto) e del tutto opposta alla *emuna* biblica, che sarebbe una fede essenzialmente storica, basata sulle grandi esperienze del passato, fede individuale radicata in quella di un popolo³⁸. Queste descrizioni un po' caricaturali hanno avuto almeno un effetto positivo, quello di obbligare i cristiani a verificare la loro presentazione non meno caricaturale della fede giudaica, e non è un risultato di poco conto.

La dimensione dell'atto di credere

Rm 4 permette di spiegare perché Paolo resti così discreto sull'atto di credere come disposizione interiore: tutto ciò

³⁸ M. Buber, «Zwei Glaubenweisen» (1950), in *Werke I* (München-Heidelberg 1962), soprattutto pp. 779-781. Si veda la risposta di E. Lohse, «Emuna und Pistis», *ZNW* 68 (1977) 147-163. Le parole ebraiche *amen* e *emuna* sono della stessa radice: denotano la piena fiducia e il pieno consenso alla parola divina.

che potrebbe valorizzare i meriti, la costanza, in breve la fedeltà del credente, viene dimenticato. Ma subito si presentano due interrogativi. Se ogni aspetto morale o psicologico viene scartato per i motivi che abbiamo menzionato, cioè la reazione di Paolo in rapporto all'esegesi del tempo, cosa rimane allora dell'atto di credere? Non diventa forse per questo evanescente? Se inoltre l'atto di credere non è espressione della fedeltà, come può l'apostolo, nella stessa lettera, parlare di «obbedienza» della fede?

Che Paolo, all'inizio e alla fine di Rm ³⁹, parli di obbedienza della fede, in parte si spiega con l'opposizione di cui ha già fatto menzione, cioè quella tra opere-della-Legge e fede (cfr. anche Rm 9,32; 10,15); Paolo gioca evidentemente, come ben dimostra Rm 10,16, sul rapporto etimologico esistente tra *hypakouein* (obbedire) e *akouein* (ascoltare), ma certamente anche sul fatto che i LXX traducono il verbo ebraico *shama'* con l'uno o l'altro verbo greco: l'obbedienza, legata all'ascolto, può così essere separata dalla Legge, dal «fare» (Rm 10,5) che essa esige, e collegata alla sola fede. «Obbedire» per Paolo implica sempre un atteggiamento di ascolto, un'attenzione cordiale alla voce dell'altro, anche alla sua parola, in quanto essa esprime un desiderio, non in primo luogo o soltanto un ordine. Da questo punto di vista, quindi, si spiega molto bene il legame stabilito dall'apostolo tra fede e obbedienza.

Ma in Rm 4 il rapporto ascoltare/obbedire (*akouein/hypakouein*) non viene definito, non più di quanto lo sia la rinuncia a una qualsiasi autogiustificazione o autocompiimento: a cosa rinunciare quando non si ha (ancora) nulla? Ciò che Paolo sottolinea è il legame tra fede e identità. Quando in Gen 15,6 Abramo crede, riceve la propria iden-

³⁹ Si sarà probabilmente notato che il sintagma *hypakoè pisteôs* (obbedienza della fede) appare nell'*exordium* (1,5) e nella *peroratio* (16,25) di Rm. In una buona retorica questo significa che si tratta di un tema sviluppato nel corpo della lettera. Questa conferma, fino a un certo punto, le affermazioni di un Bultmann. Cfr. G. Segalla, «L'«obbedienza di fede» (Rm 1,5; 16,26) tema della Lettera ai Romani?», *RivB* 36 (1988) 329-342. Similmente, il rifiuto di credere in Gesù Cristo può essere qualificato da Paolo come disobbedienza (Rm 11,30-31), nel senso che non credere in Gesù Cristo equivale a rifiutare il disegno salvifico e quindi la volontà di Dio: disobbedire.

tità di padre e, al tempo stesso, quella dei suoi discendenti, dei figli futuri. La sua identità e la nostra si esprimono nello stesso atto di credere. Ecco perché Paolo non privilegia, come altri, il cammino lungo e sempre da ricominciare dell'atto di fede, ma rinvia all'origine, come a una fecondità che ci precede. È la fede che ci ha generati ed è grazie ad essa che siamo ciò che siamo: e per «fede» dobbiamo sì intendere quella di Abramo, ma anche la nostra, poiché l'atto di credere ci dà un'ascendenza, ci ricollega a una storia, quella dei credenti.

Si vede così perché l'apostolo sceglie il caso di Abramo, padre di tutti i credenti. Se c'è una cosa che il figlio non può dare, ma solo ricevere, è la sua identità di figlio. Non deve fare nulla per ottenerla, soltanto riceverla, cioè credere ciò che è. Ma dobbiamo subito aggiungere che ciò che vale per i figli – quali noi siamo – vale innanzitutto per Abramo, poiché egli riceve dalla parola divina stessa la sua identità di padre. L'economia della grazia e della fede acquista così la sua massima dimensione, come storia di una promessa in via di compimento, come storia di un'immensa famiglia: dal padre fino all'ultimo dei figli, finché ci saranno dei credenti! La cosa più bella è evidentemente che l'atto di fede di Abramo non può essere il solo: in certo qual modo, la sua identità di padre la riceve anche dai credenti, da tutti coloro che, «numerosi quanti le stelle del cielo» (Gen 15,5), crederanno come lui. Il nostro atto di credere conferma quindi l'identità di Abramo come padre dei credenti, in breve la fecondità del suo (di ogni) atto di fede.

Ci rimane così da affrontare la questione già formulata sopra: ripetendo che l'atto di credere non è affatto la realizzazione di una richiesta, l'esecuzione di un ordine, di una legge, e quindi l'espressione di una fedeltà, non si corre forse il rischio di farne un atto umano senza alcuna consistenza? Riconosciamo che questo rischio non viene dalla sola tradizione luterana: Paolo, con la sua estrema discrezione sulla fede come risposta libera e gratuita dell'uomo all'iniziativa divina, non rende il compito facile. Lungi da lui il desiderio di ridurre la libertà umana: al contrario, come indica insistentemente Rm 4,9, l'atto di credere non avrebbe grande significato – anzi nessuno – se non ci fosse

la scelta possibile dell'incredulità, del dubbio. L'apostolo considera soprattutto le implicazioni dell'atto di credere, non le sue modalità; si sofferma soprattutto sull'aspetto inaudito della situazione di Abramo, che permette in qualche modo di descrivere allo stato puro l'atto di fiducia: da una parte la vecchiaia del patriarca, la sterilità di Sara, dall'altra una promessa folle, quella di una numerosissima discendenza. La scelta del patriarca fu quella di abbandonarsi all'apparente follia di Dio, a una parola che sembrava sconcertante sotto ogni aspetto. E, nel ricordare questo, Paolo mostra come affidarsi alla parola divina, accettare di dipendere totalmente da essa, non fa cadere nell'eteronomia – ciò non ha nulla a che vedere con una qualunque *nomos* (legge), egli dice –, ma significa che si opta per la vita. È necessario fare questa esperienza per percepirla tutta la verità, nei suoi stessi effetti, perché solo la fede è feconda. Del resto, questa fecondità non autentica soltanto l'atto del credente; è il segno del vero Dio, colui che, per la fede, fa vivere, perché vuole la vita (cfr. Rm 4,17): l'atto di credere rivela la gratuità, la fiducia e la giustizia del Dio che, essendo il Dio di tutti gli uomini, li chiama tutti alla stessa dignità di figli, di eredi⁴⁰.

3. La fede in Gesù Cristo. Rm 10

Abbiamo così in parte spiegato i silenzi e le insistenze dell'apostolo. Ma, si dirà, non c'è forse una differenza di contenuto e di natura tra l'atto di fede di Abramo e il nostro? Altrimenti, come dicono alcuni esegeti, perché mai sarebbe venuto Gesù Cristo?

Notiamo, a rischio di apparire noiosi, che in Rm 4 la fede – quella di Abramo e quella dei cristiani – non è una fede in Cristo, ma in Dio che vuole la vita e la dona. E questo è proprio il punto sottolineato da Rm 4: la struttura dell'atto di credere, come relazione reciproca Dio/uomo, con, da parte dell'uomo, una totale fiducia nella parola divina, non è mutata; la continuità è qui decisiva, perché va di

⁴⁰ Su questo punto si vedano le belle riflessioni di A.J. Guerra, «Romans 4 as Apologetic Theology», *HRT* 81 (1988) 251-270.

pari passo con l'unità della promessa e l'identità di Dio, che si manifesta nel suo desiderio di vita e nel donarla (Rm 4,23-25) ⁴¹.

Crederne in Gesù Cristo, unica via di salvezza

L'economia della fede non è un accidente della storia ma una costante: ecco quanto intende dimostrare Rm 4! Eppure non tutto è ancora detto. Non ci sarebbero infatti due vie possibili all'interno dell'economia della fede, una via per i circoncisi, i giudei, e un'altra per gli incirconcisi? La prima consisterebbe nel vivere la propria fede osservando la volontà divina espressa nella Legge trasmessa da Mosè, e la seconda nel credere in Gesù Cristo e nel diventare suoi discepoli ⁴². Gesù Cristo sarebbe così un sostitutivo della Legge, un modo per i pagani di accedere alla salvezza per un'altra via. Il cammino di fede dei giudei non avrebbe nulla a che vedere con la salvezza in Gesù Cristo? In Rm 10 Paolo dà una risposta negativa: chiunque, giudeo o non, vuole essere salvato deve d'ora in poi credere in Gesù Cristo.

In che modo procede l'apostolo? Mostrando che la Legge stessa riconosce la propria incapacità a salvare, ma al tempo stesso annunzia la salvezza per la sola fede – senza le opere della Legge.

⁴¹ Che per Paolo la venuta di Gesù Cristo abbia dato all'atto di credere tutta la sua dimensione di fecondità, è stato già dimostrato da altri; mi limiterò perciò a rinviare qui ai loro studi. Cfr. soprattutto la tesi di A. von Dobbeler, *Glaube als Teilhabe*. L'autore tratta a lungo dell'adozione filiale (*hyiothesia*) e del dono dello Spirito. Anche gli articoli e i libri sulla *pistis Christou*.

Sfortunatamente gli esegeti che insistono sulle conseguenze dell'atto di fede, in particolare sull'adozione filiale, non cercano in genere di vedere come in Paolo si articolano la filiazione abramica e la filiazione divina del credente. L'unica eccezione mi sembra essere B. Byrne, «*Sons of God*» – «*Seed of Abraham*». *A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background*, Rome 1979.

⁴² Soluzione proposta da F. Mussner, «Christus (ist) des Gesetzes Ende zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt (Rm 10,4)», *Paulus – Apostat oder Apostel*, Regensburg 1977, pp. 31-44.

La legge non dà la salvezza

Indubbiamente, Rm 10,5, che cita Lv 18,5, ha lo scopo di appoggiare la dichiarazione che precede. Secondo alcuni commentatori ⁴³, si oppone completamente ai versetti che seguono, mentre secondo altri no:

Rm 10,5 = Lv 18,5

giustizia che viene dalla Legge
(giustizia dei giudei)
fatta per i giudei
scrivere
fare i comandamenti
vivere per essi

Rm 10,6-9 (cfr. Dt 30,11-14)

giustizia che viene dalla fede
(giustizia di Dio)
offerta a tutti quelli che credono
dire
credere che Gesù è il Signore
essere salvato

Se la citazione di Lv 18,5 è un riassunto perfetto di come Israele comprende la proprie responsabilità davanti a Dio ⁴⁴, in che cosa conferma la tesi di Paolo, espressa nel versetto precedente (10,4) e sulla quale ritorneremo? Essa la conferma nella misura in cui la giustizia desiderata e cercata da Israele sia proprio quella espressa da Lv 18,5: obbedire ai comandamenti per avere la vita. Ma, nei versetti precedenti, Paolo ha detto chiaramente che questa giustizia non è (o non è più) quella di Dio ⁴⁵. Sembra che sia anche possibile spingersi oltre e dire che, se i vv. 5 e 6-9 sono in relazione di opposizione – cosa che bisognerà dimostrare – allora i termini in parallelo sono in contrasto, e ci si può legittimamente domandare se Paolo non

⁴³ Cfr., l'ultimo in ordine di tempo, J.D.G. Dunn, «"Righteousness from the Law" and "Righteousness from Faith": Paul's Interpretation of Scripture in Rm 10:1-10», in G.F. Hawthorne e O. Betz (edd.), *Tradition and Interpretation in the New Testament* (Fs. E.E. Ellis), Grand Rapids, MI – Tübingen 1987, pp. 216-228. Per le diverse interpretazioni di Rm 10,5 si veda F. Refoulé, «Romains X,4. Encore une fois», *RB* 91 (1984) 325-332.

⁴⁴ Cfr., dopo tanti altri, J.D.G. Dunn, «Righteousness», pp. 219-222. Sui problemi testuali e le diverse interpretazioni che essi sottintendono, cfr. A. Lindemann, «Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz. Erwägungen zur Auslegung und zur Textgeschichte von Römer 10,5», *ZNW* 73 (1982) 231-250. Le ragioni stringenti avanzate da questo autore invitano a seguire il finale *zèsetai en autois* («vivrà per essi»).

⁴⁵ La formulazione di Rm 10,4-5 può far pensar «che prima di Cristo la Legge sia stata per gli israeliti e/o i giudei osservanti una vera via di salvezza». F. Refoulé, «Unité de l'épître aux Romains et histoire du salut», *RSPT* 71 (1987) 228. Questa possibilità sarà analizzata in dettaglio nel capitolo seguente, pp. 132-136.

voglia intendere una reale differenza tra il «vivere» di Lv 18,5, cioè la vita che promette la Legge (perché al v. 5 è Mosè che parla), e l'«essere salvato», che, per Paolo, equivale alla gloria con Cristo ⁴⁶.

Lasciando per il momento da parte il periodo che avrebbe preceduto Gesù Cristo, è chiaro che dopo la sua venuta, la Legge non può più essere via di salvezza: le diverse opposizioni, tra le altre quella tra «vivere» (10,5) ed «essere salvato» (10,9), indicano i limiti che l'apostolo riconosce alla beatitudine promessa da Lv 18,5. Si può vedere come, da una semplice citazione della Legge, dal semplice gioco dei significanti, Paolo indica come questa stessa Legge profetizza l'opposizione tra le due giustizie, e, con ciò stesso, l'economia della salvezza in Gesù Cristo. Bisognerà evidentemente ritornare su questa esegesi di Lv 18,5, confrontarla con quella degli scritti del tempo e determinare la sua pertinenza.

Fare e credere

Nel momento stesso in cui ricorda la funzione della Legge – la sua funzione e al tempo stesso la sua incapacità a dare la salvezza –, Paolo va anche oltre, leggendo in questa Legge, grazie a Dt 30,11-14, una profezia della salvezza per la fede in Gesù Cristo. Ma l'apostolo non dice soltanto che credere in Cristo assicura la salvezza. Riprende l'opposizione di Rm 4, tra fare e credere, con l'aiuto di Dt 30,11-14, testo che, come Lv 18,5, costituiva le delizie della tradizione biblica e giudaica, e che egli sembra stornare dal suo significato – il passo del Deuteronomio parla chiaramente del comandamento della Legge ed esige che sia praticato; il finale di Dt 30,14 è addirittura omesso: «la Parola è... nella tua bocca e nel tuo cuore e *nelle tue mani perché tu la metta in pratica*». Come potrebbe un testo così maltrattato, mutilato, confermare la tesi di Paolo? Anche

⁴⁶ Senza dubbio la legge intende portare i suoi sudditi alla vita *eterna*, e non soltanto dare ad essi una vita lunga e tranquilla (Sal 1; 128; ecc.), ed è questa promessa che essa riassume in Lv 18,5 (Rm 10,5). Scegliendo un altro vocabolo (salvezza) per esprimere l'altra giustizia (quella di Dio, proclamata dal Vangelo), l'apostolo non sembra indicare in primo luogo una sinonimia, quanto piuttosto un divario.

su questo punto la sua esegesi esige uno studio attento e critico. Per il momento diciamo soltanto che Paolo non argomenta né cita; egli non fa che applicare il passo del Deuteronomio alla situazione vissuta dal gruppo credente al quale appartiene; la sua esegesi del passo riflette una libertà identica a quella del giudaismo del tempo ⁴⁷. Così facendo, egli non relega la Legge in un passato ormai trascorso – come sarebbe stato nel caso avesse fatto ricorso solo a Lv 18,5 –, riconosce ad essa un valore profetico: la Legge stessa annunciava il mistero della fede, Gesù Cristo morto e risorto, per il quale siamo giustificati e saremo *tutti salvati*.

Ricordando la vicinanza e l'interiorità della parola di fede, l'apostolo mette ancora una volta in rilievo il dono gratuito che si esprime con essa. Credere non è l'effetto di una ricerca indefinita, ma l'effetto di una visita, di un dono che ci precede, che rimane in noi e che richiede solo di essere accettato, e poi confessato.

Rm 10 e il resto della lettera

Si può così vedere come Rm 4 e Rm 10 siano complementari: nel primo sviluppo, Paolo presenta alcune delle costanti della relazione di fede, e nel secondo mostra il significato decisivo dell'evento Gesù Cristo per la fede: la fede in Gesù Cristo, ed essa sola, salva. Diventa così percepibile l'importanza di Rm 10 nell'insieme della lettera: Paolo dimostra lì che credere non è solo essenziale per la giustificazione (Rm 4), ma anche per la salvezza. All'argomentazione mancherebbe quindi qualcosa di essenziale se Rm 9-10 non appartenesse originariamente alla lettera. Questo sviluppo progressivo del tema della fede in Rm verifica quanto abbiamo detto sull'esplicitazione progressiva dei concetti-chiave della *propositio* principale (1,16-17), che trova proprio in Rm 9-11 le precisazioni richieste per la sua comprensione e la sua conferma.

Rm 10 sottolinea ugualmente la differenza tra la situazione di chiunque crede nel Vangelo e quella di Abramo; per il patriarca, che mai sembra dubitare dell'origine divina

⁴⁷ Cfr. ancora Dunn, «Righteousness», p. 220.

della voce, l'apostolo non si sovraccarica di intermediari e non dice nulla sul modo in cui Dio si comunica; mentre per il Vangelo egli ripete a più riprese che il messaggio è sempre portato da voci e vite umani, che si è presentato dapprima e soprattutto sotto la figura di un uomo, Gesù, nel quale si può riconoscere o meno il Figlio eterno di Dio. Questo spessore umano, che non è soltanto un fatto del destinatario (credente o non) ma anche del messaggio e del suo araldo, determina fundamentalmente la relazione di fede e pone direttamente il problema dei segni e delle ragioni del credere; ma sfortunatamente non ha stimolato finora l'attenzione degli esegeti della lettera ai Romani.

Conclusioni

Gli studi, anche recenti, sulla fede in Paolo non mi sembra che abbiano preso abbastanza in considerazione le articolazioni logiche di ogni lettera. Se, in Rm, il modello retorico è il più inglobante e se, fin dalla *propositio* principale (1,16-17), la fede viene presentata come una modalità onnipresente, l'esegeta non può fare a meno di seguire con la massima cura la progressiva esplicitazione di questo concetto in funzione degli imperativi dell'argomentazione. Ho voluto solo abbozzare alcuni suggerimenti, nella speranza che stimoleranno la ricerca.

Ciò che l'apostolo vuol far comprendere al suo lettore è la posta in gioco di quella che ho chiamato l'economia della fede, non solo per i destinatari della giustizia divina, ma per Dio stesso, il destinatore, perché ne va di mezzo la coerenza del piano divino e della sua attuazione. Tenendo conto della coerenza, Paolo invoca la Scrittura, dove si riconosce l'economia in vigore fin dall'inizio: la venuta di Gesù Cristo non ha modificato l'orientamento; ha piuttosto manifestato l'aspetto inaudito del dono gratuito che arriva fino alla salvezza. Quanto alla giustizia divina, essa si manifesta interamente con l'economia della fede, poiché per quest'ultima tutti gli uomini sono salvati, senza differenza alcuna.

Volendo così sottolineare il dono (universale, permanente, ma manifestato in modo eminente in Gesù Cristo) di Dio, Paolo è di una rara discrezione sull'aspetto umano, sem-

pre perfettibile, dell'atto di credere, cioè sull'atto di una libertà in situazione, con i suoi condizionamenti, i suoi dubbi, le sue lentezze. Ma, se la componente umana del credere è in qualche modo eclissata dall'agire gratuito di Dio, perché l'esordio (1,5) e la perorazione (16,16) di Rm descrivono la fede come obbedienza? Non c'è qui una contraddizione, una concessione fatta all'economia delle opere e della Legge? Spero di aver dimostrato di no.

Rimane il fatto che sottolineando la giustificazione per la sola fede, Paolo sembra non ponderare le difficoltà della sua posizione: che cos'è una giustizia senza la Legge? Rm 4 non contraddice le affermazioni di Rm 2, dove Dio retribuisce secondo le opere della Legge? È un punto sul quale ritorneremo.

Capitolo sesto

Cristo e la Legge

Un elemento accomuna gli studi pubblicati in questi ultimi anni: dimostrare come le asserzioni di Paolo sulla Legge sono determinate dalla sua cristologia¹. È la fede in Gesù Cristo, con i suoi effetti salvici in tutti i credenti, di qualunque origine essi siano, e non l'eco del sistema legislativo mosaico, che determina le affermazioni dell'apostolo. Questo dato acquisito non sembra debba essere messo in discussione, tanto più che la composizione dell'argomentazione lo conferma. È sufficiente prendere un esempio che è tipico al riguardo: Rm 5-8. Sono infatti gli enunciati sulla sovrabbondanza della grazia ottenuta dall'obbedienza di Cristo (5,12-19), che permettono a Paolo di presentare la sua tesi sulla funzione della Legge (5,20), tesi che egli svilupperà e giustificherà (7,7-25), dopo che lo status del credente è stato descritto, sempre cristologicamente, in Rm 6, come essere morto e sepolto con Cristo.

Che la Legge provochi l'ira e che accusi coloro che si affidano ad essa (4,15), che faccia proliferare la colpa (5,20) e sia infine al servizio del peccato (7,7-25), Paolo non l'ha dedotto da un'esperienza personale di fallimento, che altre affermazioni sulla sua irrepreensibile osservanza dei comandamenti della legge contraddirebbero (Gal 1,14; Fil 3,6), ma dall'effettiva liberazione dal peccato in Gesù Cristo. Questo giudizio negativo sulla funzione della Legge, in nome dell'esperienza in Gesù Cristo, è chiara in Rm 1-8. Ma è questa l'ultima parola di Paolo? Alcuni esegeti

¹ Cfr. soprattutto S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids, Michigan 1982; ugualmente J.A. Fitzmyer, *Paul and His Theology. A Brief Sketch*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1989², dove si può trovare una bibliografia sull'argomento.

sono dell'avviso contrario, tanto la sua presentazione del sistema legislativo giudaico, in Rm 9-11, sembra differire da quella dei capitoli precedenti. «Stando a quanto Paolo dice della Legge nei capitoli 9-11, nota recentemente un commentatore, niente ci autorizza a squalificare quest'ultima. Anzi, Paolo suppone che prima di Cristo la Legge fosse stata per gli eletti una vera via di salvezza»². È importante quindi interrogarsi sulla coerenza delle affermazioni di Paolo, sui meandri della sua argomentazione. La posta in gioco della ricerca è evidente: il Dio che ha rivelato la sua volontà e i suoi giudizi nella Legge ha da sempre deciso di giustificare senza la Legge?

1. Gli interrogativi e le loro implicazioni

LA POSTA IN GIOCO SOGGIACENTE

Rm 10,4 è l'unica affermazione della lettera ai Romani in cui Paolo menzioni insieme, per metterli in relazione, Cristo e la Legge: «Infatti *telos* della Legge (è) Cristo, per (dare) la giustizia a chiunque crede»³. Le difficoltà di questo versetto sono proverbiali, sia per il vocabolario che per la sintassi: la maggior parte dei commentari si sofferma sul significato della parola *telos* – «scopo», «fine», «compimento»? – al punto da dimenticare talvolta che l'ordine delle parole solleva interrogativi più difficili: si tratta di un attributo: «Cristo è fine/scopo della Legge», o di una designazione: «lo scopo della Legge è Cristo (sottinteso: lui e lui soltanto)»? Quanto all'ultimo sintagma, che è preposizionale (*eis dikaiosynèn panti tô pisteuonti*, «per la giustizia a chiunque crede», può cambiare il senso della frase in funzione del o dei termini ai quali è collegato⁴. Versetto difficile dunque, che ha suscitato numerose

² F. Refoulé, «Unité de l'épître aux Romains et histoire du salut», *RSPT* 71 (1987) 228.

³ La frase greca è nominale, perciò nella traduzione italiana bisogna riportare tra parentesi il o i verbi.

⁴ Ecco alcuni modi di combinare i diversi elementi della frase: «Cristo ha messo un termine alla Legge e dà la giustizia a chiunque crede» (il sintagma preposizionale modifica «Cristo»); «Cristo ha messo un termine alla Legge di modo che la giustizia fondata sulla fede è accessibile a tutti» (esso modifica tutto ciò che precede); «Cristo ha messo un termine

controversie ⁵, non ancora sopite. Come fa notare F. Refoulé, la discussione, che si è concentrata soprattutto sui possibili significati del termine *telos*, maschera spesso la posta in gioco dell'interpretazione: Paolo sottintenderebbe forse che, fino alla venuta di Cristo, la Legge era una via di salvezza? Nel capitolo precedente ⁶ ho lasciato intendere che la forte opposizione tra «vivere» (10,5) ed «essere salvato» (10,6-13) non sembrava favorire questa interpretazione, ma si potrebbe obiettare che il passo non mette in alcun modo in rilievo l'opposizione tra «vivere» ed «essere salvato». In effetti, se 10,4 dichiara che è l'evento Cristo che ha reso obsoleta la Legge come via di salvezza, allora 10,5 e 10,6-13 non oppongono due sistemi, quello della Legge, incapace, fin dall'inizio, di procurare la salvezza, e quello della fede in Cristo, che porterebbe ad essa, ma una prima via di salvezza (la Legge) e una seconda (la fede in Cristo), che sarebbe ad essa posteriore e la renderebbe desueta. Poiché entrambe queste interpretazioni sembrano avvalersi dell'appoggio del contesto prossimo, è necessario un esame attento dell'argomentazione paolina.

CRISTO, FINE DELLA LEGGE?

Il fatto che in Rm 10,4-9 Paolo non si riferisca a una Legge fonte di salvezza fino alla venuta di Gesù Cristo, lascia intatta l'esegesi di *telos* in 10,4. Alcuni vedono in Cristo la fine della Legge perché libererebbe dalla maledizione o dalla condanna della Legge di cui parla Gal 3, Rm 4,15 ⁷. Secondo altri esegeti, che si basano su Rm 3,27 e 10,3, Cristo metterebbe fine a un'osservanza perversa della Legge, al desiderio umano preoccupato della propria immagi-

alla Legge, affinché la giustizia fondata sulla fede sia accessibile a tutti» (stessa cosa, ma la preposizione *eis* riceve una sfumatura finale); «Cristo è lo scopo della Legge, essa il cui scopo è proprio la giustizia di chiunque crede» (l'ultimo sintagma modifica il termine «Legge»); ecc.

⁵ Per la storia dell'interpretazione si veda l'articolo di R. Refoulé, «Romains X,4 encore une fois», *RB* 91 (1984) 321-350. Ugualmente, H. Räisänen, *Paul and the Law*, Göttingen 1983, pp. 53-56.

⁶ Cfr. p. 117.

⁷ Si veda anche Rm 5,20 (la Legge ha fatto proliferare le trasgressioni); Rm 7,7-25.

ne, della propria giustizia, e, di conseguenza, di glorificarsi davanti a Dio.

R. Refoulé ha già mostrato che la prima interpretazione si scontra con il contesto, in particolare con Rm 9,4 e 9,31: se la Legge ha da sempre favorito la disobbedienza e la trasgressione, perché, in Rm 9-11, Paolo loda lo zelo dei giudei osservanti e vede il loro indurimento solo come un rifiuto di Cristo o del Vangelo? ⁸

Quanto alla seconda interpretazione, essa implica evidentemente che il rifiuto del Vangelo non sia la colpa più radicale dei giudei, solo una conseguenza della loro relazione perversa con la Legge. Ma Rm 10,3 dice esattamente il contrario: il loro zelo ha preso la direzione sbagliata perché hanno disconosciuto la giustizia divina rivelata dal Vangelo. Del resto, checché se ne dica, la participiale «cercando di stabilire la propria giustizia» (10,3b) non significa che i giudei desiderano autoglorificarsi o vantarsi dei loro meriti davanti a Dio, ma che vogliono restare nel loro sistema, quello della Legge, e che, secondo loro, ottiene la giustificazione. In altri termini, la *kauchèsis* (orgoglio) giudaico, che Bultmann, Käsemann, ecc. oppongono radicalmente alla *pistis* (fede), come l'arroganza all'umiltà, non si riferisce al desiderio di accumulare meriti ⁹. Per Rm 3,27 è stato del resto dimostrato che Paolo non ha di mira un qualche atteggiamento di sufficienza o di indipendenza nei riguardi di Dio ¹⁰. In sé, l'orgoglio del giudeo non ha nulla di perverso o di peccato; è molto semplicemente l'orgoglio di uno status accordato per grazia: se è orgoglioso, lo è innanzitutto di Dio che gli ha dato la Torah. A questo livello Paolo non gli muove alcun rimprovero, ma afferma unicamente che la fede in Gesù Cristo, prevista e preparata per tutti, quindi alla portata di tutti, per-

⁸ F. Refoulé, «Romains X,4», 334.

⁹ E.P. Sanders, *Paul*, p. 38; F. Refoulé, «Romains X,4», 339-340.

¹⁰ Cfr. J. Lambrecht, «Why is boasting excluded? A note on Rom 3,27 and 4,2» *ETL* 61 (1985) 365-369 e R.W. Thompson, «Paul's Double Critique of Jewish Boasting: A Study of Rom 3,27 in Its Context» *Bib* 67 (1986) 520-531. Come nota giustamente Westerholm, *Israel's Law*, p. 134: «Applicando all'uso perverso della Legge le affermazioni di Paolo che escludono dalla giustificazione la Legge e le sue opere, si perde completamente di vista ciò che l'apostolo vuole dimostrare». Sulla *kauchèsis*, si veda in particolare J. Sanchez Bosch, «Gloriarse» según San Pablo. *Sentido y teología de kaukhaumai*, Rome-Barcelona 1970.

mette da sola di escludere l'orgoglio di uno status privilegiato. E tale è proprio la portata di Rm 10,4: «l'abrogazione della Legge è ordinata all'*universalismo* della salvezza»¹¹. In breve, se l'economia della Legge volge al termine con Gesù Cristo, non è per ragioni negative (maledizione o, all'opposto, arroganza), ma, come indica il sintagma preposizionale *eis* («in vista di», «verso») di 10,4b – che invita a leggere in una tale finalità il disegno stesso di Dio –, perché la giustificazione raggiunge tutti gli uomini senza eccezione.

Comprendiamo bene la formula: «Il termine della Legge è Cristo». Se la parola *telos* significa «termine» (di un regime in vigore), allora questo termine è quello della Legge, e non solo quello del «cattivo uso della Legge», come vorrebbero alcuni commentatori¹². La formulazione di Paolo non ammette infatti alcuna ambiguità; egli non oppone due modi di osservare la legge, ma due economie: Legge e Fede, Legge e Cristo.

Questa esegesi trova sufficiente appoggio nel contesto prossimo e lontano di Rm per non essere probabile. Ma il problema non è esaurito: il termine *telos* significa «fine», «scomparsa»? Il versetto e il suo contesto non esigono piuttosto che si veda in Gesù Cristo lo scopo della Legge, colui verso il quale essa tendeva, che essa annunciava e nel quale vedeva compiersi la giustizia promessa? Ricordiamo d'altra parte le ragioni per le quali numerosi esegeti, soprattutto d'oltre Atlantico, si rifiutano di attribuire a *telos* il significato di «fine», «termine»: «Comprendere Rm 10,4 come se Cristo mettesse un termine alla Legge, annullasse la sua validità nel passato, nel presente e nel futuro minaccerebbe tutto il tentativo di Rm, specialmente quello dei capp. 9-11»¹³.

¹¹ F. Refoulé, «Romains X,4», 338.

¹² Cfr. lo *status quaestionis* in F. Refoulé, «Romains X,4», 340-342.

¹³ Questa opinione, di M.A. Getty, «Paul and the Salvation of Israel: A Perspective on Romans 9-11», *CBQ* 50 (1988) 466, è abbastanza rappresentativa. Per questa esegesi, il tentativo di Rm non è di attaccare i fondamenti della teologia di Israele, né di sviluppare una polemica contro i giudei, né di escludere Israele dal disegno salvifico di Dio, ma di includere i pagani in Israele. Il seguito del nostro percorso esaminerà la fondatezza di una tale interpretazione.

CRISTO, SCOPO DELLA LEGGE?

Dal momento che F. Refoulé ha presentato in modo esauriente gli argomenti a favore di questa esegesi ¹⁴, dovrebbe essere qui sufficiente solo un breve richiamo dei dati.

1. Tra coloro che difendono l'idea di finalit , alcuni si basano su Rm 9,30-31 dove vedono stabilita una equivalenza tra la giustizia alla quale mira la Legge e la giustizia della fede: lo scopo della Legge sarebbe allora la giustizia stessa della fede, ricevuta gratuitamente dai pagani e accessibile a tutti. Questa interpretazione non   *a priori* impossibile, ma ha l'inconveniente di spiegare Rm 10,4 a partire da versetti ancora pi  oscuri ed ellittici.

2. Secondo altri commentatori, che preferiscono chiarire Rm 10,4 a partire dal contesto seguente, i versetti Rm 10,5 e, *a fortiori* 10,6-8, possono essere detti di chiunque, *in Cristo*, compie i comandamenti della Legge. Paolo vorrebbe allora mostrare che con la venuta di Ges  Cristo e il dono dello Spirito Santo, si compie la finalit  della Legge. Lungi dall'opporci, gli enunciati di Rm 10,5 e 10,6-8 si rafforzano: per il credente, l'adesione alla volont  divina con il cuore e con l'agire permette di ottenere la salvezza. In questo caso, il «vivere» di 10,5 equivale al «sarai salvo» di 10,9 e la congiunzione *de* in 10,6 non ha un senso avversativo («ma»), ma solo di transizione («e»). Questa interpretazione, per , non pu  veramente essere appoggiata dal contesto, che non combina la fede in Cristo e l'osservanza della Legge mosaica.

3. Altri hanno fatto ricorso a Gal 3,10-12, passo molto vicino a Rm 10,5-8. Come quelle di Gal 3,10-12, le citazioni di Lv 18,5 e Dt 30,11-14 fatte da Paolo in Rm 10,5-8 sembrerebbero piuttosto dimostrare che la Scrittura esprimeva gi  l'antitesi fondamentale tra la giustizia della Legge (quella dei giudei) e quella della fede (la vera, quella di Dio) ¹⁵. Si obietter  forse che Gal 3,10-12 scredita la Leg-

¹⁴ «Romains X,4», 342-346. Si vedano, nella bibliografia alla fine del volume, gli studi di G. Howard (1969), W. Meyer, C.T. Rhyne (1981), che difendono questa soluzione.

¹⁵ Cfr. l'interpretazione di A. Lindemann, «Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz. Erw gungen zur Auslegung und zur Textgeschichte von Römer 10,5», ZNW 73 (1982) 231-250.

ge molto più esplicitamente di Rm 10,5-9. È vero, ma le opposizioni che abbiamo già rilevato tra 10,5 e 10,6-9 non mirano in primo luogo ad affermare l'incapacità della Legge a giustificare coloro che l'osservano, perché, in Rm 1-8, Paolo ha già lungo mostrato che solo la fede giustifica; la citazione di Rm 10,5 non presenta il regime della Legge negativamente, *poiché è la Legge stessa a enunciare la logica del suo sistema*, ed è soltanto in Cristo, all'interno dell'economia della fede, che se ne percepiscono i limiti. Ciò stesso indica in che modo vada compresa l'argomentazione dell'apostolo.

Che le due citazioni (esplicita per Lv 18,5, e implicita per Dt 30,11-14) della Torah siano delle profezie, non implica tuttavia che Rm 10,4 faccia di Cristo lo scopo della Legge¹⁶. Infatti, il versetto che precede (10,3) non traccia un cammino che andrebbe dalla legge al Cristo, ma afferma soltanto una incompatibilità tra due tipi di giustizia, tra «giustizia propria» (economia della Legge, per il giudeo) e «giustizia di Dio» (economia della fede, per tutti) ed esclude perciò che nel versetto seguente *telos* significhi «scopo»: tale incompatibilità richiede al giudeo che rinunci a considerare la Legge come via di salvezza¹⁷.

L'esegesi del passo non è però terminata. Due interpretazioni rimangono tra loro concorrenti: Paolo può opporre il sistema della Legge, incapace di dare la salvezza e quella della fede in Cristo, solo il quale porterebbe ad essa, ma può anche opporre due vere economie di salvezza, la prima, anteriore nel tempo, costituita dalla Legge, e la seconda – che avrebbe reso l'altra obsoleta – caratterizzata dalla fede in Gesù Cristo. Di queste due esegesi quale preferire? Certamente quella che rispetta di più la dinamica dell'argomentazione paolina, che per tale ragione è necessario considerare più da vicino.

¹⁶ Anche se il Cristo di fatto lo è. L'affermazione va presa nel suo contesto. Ciò detto, la ripresa di Dt 30 dimostra che per Paolo la Torah annuncia ugualmente il Cristo: la sua funzione profetica resta intatta.

¹⁷ Ma Paolo non dice mai che la legge (mosaica) non abbia di mira la giustizia né l'esiga da quelli soggetti ad essa: ciò che essi chiamano esattamente «la loro giustizia», la giustizia che devono mettere in opera, le opere di giustizia volute da questa stessa legge.

2. L'argomentazione di Paolo

I MODELLI DI COMPOSIZIONE

Un modello concentrico

Per tutti gli specialisti, Rm 9,30-10,21 forma una unità letteraria. Senza passare in rassegna, almeno per il momento, tutte le ragioni in favore di una tale posizione, ne notiamo rapidamente la fondatezza. In effetti, mentre in Rm 9,1-29 e 11,1-32, Paolo considera la situazione di Israele a partire da Dio, dalla sua parola, dalle sue scelte, in 9,30-10,21 la presenta a partire dal contrasto tra le nazioni e Israele. Già da molto tempo alcuni esegeti avevano notato, senza però arrivare a un accordo sull'esatta divisione, che la composizione di questa unità letteraria era di tipo concentrico¹⁸. L'ultima divisione, in ordine cronologico, quella di Badenas¹⁹,

A = 9,30-10,3 Israele ha respinto la via della salvezza

B = 10,4-13 Torah e Vangelo

A' = 10,14-21 Israele continua a respingere la via della salvezza divina

analoga alle precedenti, deve essere però affinata, perché non rispetta sufficientemente tutte i dati. Badenas fa iniziare A' in 10,14 e si vede perché: se il tema del rifiuto può riassumere la tematica di A', e se 10,16, che appartiene a una micro-unità facilmente identificabile (10,14-17), menziona già la disobbedienza, tema che si ricollega a quello del rifiuto, vuol dire che i vv. 14-21 formano una sottosezione (A'); ma la funzione primaria di 10,14-17 non è quella di abbozzare il tema della disobbedienza di Israele, ma piuttosto di insistere sul legame esistente tra fede e predicazione (cfr. le coppie *pisteuein + akouein*, *pistis + akouè* di 10,14.16.17), tema di cui parla già 10,8. È possibile quindi separare i vv. 14-17 dai vv. 4-13, tanto più che il tenore cristologico dell'insieme è evidente. Se si prendono

¹⁸ Cfr. R. Badenas, *Christ the End of the Law. Romans 10,4 in Pauline Perspective*, Sheffield 1985, dove si troverà una breve storia della ricerca esegetica.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 98-99.

in considerazione i diversi elementi del discorso, 9,30-10,3 e 10,18-21 si corrispondono allora perfettamente:

A = 9,30-10,3

gli attori: Israele e le nazioni;

la loro situazione in contrasto: a differenza di Israele, i gentili hanno ricevuto la giustizia;

le ragioni: Israele è inciampato (citazione scritturistica) e suo zelo erroneo;

A' = 10,18-21

gli attori: Israele e le nazioni;

la loro situazione in contrasto;

e la ragione: disobbedienza, ribellione di Israele (citazioni scritturistiche).

Queste corrispondenze non impediscono evidentemente il progresso del ragionamento paolino: lo zelo col quale Israele si aggrappa alla sua giustizia sembra dapprima andare di pari passo con un'ignoranza non colpevole (A), ma alla fine viene qualificato come disobbedienza, ribellione (A').

Incorniciata da A e A', la parte centrale è tenuta strettamente insieme dai numerosi riferimenti a Cristo²⁰ e – come ho già segnalato – dall'insistenza dell'apostolo sul legame tra fede e predicazione/ascolto²¹. Questa unità tematica è in qualche modo sigillata, alle sue estremità, da un'inclusione²² e dalla tecnica dell'accostamento²³.

²⁰ Menzionato sotto diverse forme: *Christos* (v. 4.6.7.17), *Ièsous* (v. 9), *kyrios* («Signore»; v. 9 e 11); si potrebbe a rigore aggiungere *euaggelion* («Vangelo»; v. 16), nella misura in cui Gesù Cristo è l'oggetto del Vangelo (cfr. Rm 1,1ss). Da notare che in 10,9 il pronome personale *autos* rinvia ugualmente a Cristo.

²¹ Cfr. il vocabolario concernente la proclamazione: *stoma* («bocca», vv. 8.9.10); *phthoggos* («voce», v. 18); *rhèma* («parola», due volte al v. 8; vv. 17.18); *kèryssein* («proclamare», vv. 8.14.15); *homologeïn* («confessare», vv. 9.10); *epikaloumai* («invocare», vv. 13.14); *euaggelizesthai* («evangelizzare», v. 15). Quello dell'ascolto: *akouein* («ascoltare», v. 14 due volte e v. 18); *akoè* («predicazione», v. 16, o «ascolto», due volte nel v. 17).

²² Cfr. il termine «Cristo». È opportuno ricordare qui che un'inclusione è un indizio che non precede gli altri ma li completa: solo quando una unità letteraria è stata solidamente verificata una ripetizione lessicografica può essere considerata inclusione.

²³ Cfr. J.-N. Aletti - J. Trublet, *Approche poétique et théologique des Psaumes*, Cerf 1983, pp. 40-41. L'accostamento consiste nel riunire, alla fine di una unità letteraria (breve o lunga, poco importa) due o più termini in

Come la maggior parte delle composizioni concentriche paoline, anche questa è di facile interpretazione. In *A* l'apostolo definisce – in modo incoativo, se non addirittura ellittico – il tema o la questione pendente, alla quale darà una soluzione chiara, ferma, in *A'*. La parte centrale, *B*, gli permette di presentare le chiavi, le ragioni o i criteri grazie ai quali si può passare dalla questione alla sua soluzione. Per Rm 9,30-10,21, ecco, schematicamente, come leggere la composizione concentrica:

- A* : il problema: perché Israele e le nazioni sono in una situazione inversa a quella prevista? Risposta ellittica;
- B* : la tesi in cui si enuncia la chiave che permette di comprendere la situazione: solo la fede in Cristo (o nel Vangelo) è via di salvezza per tutti;
- A'*: ritorno alla situazione di Israele/nazioni: Israele, al quale è stato rivelato il Vangelo, è responsabile e disobbediente.

Un altro modello, argomentativo

Pur riconoscendo che sono molto forti gli indizi in favore di una composizione concentrica, il lettore attento può nondimeno trovare un ostacolo in Rm 10,1, dove, senza dare seguito agli inizi di risposta forniti in 9,32-33, Paolo sembra abbozzare un nuovo sviluppo; egli nota anche che molte delle espressioni di 10,1-4 riprendono, più o meno ripetendole, quelle di 9,30-33, sembrando così un doppiopne:

ricercando una legge di giustizia (9,31a) // cercando di stabilire la propria giustizia (10,3b);
Israele non ha compiuto la Legge (3,31b) // non si sono sottomessi alla giustizia di Dio (10,3c);

un primo momento separati. In Rm 10,4-17, la tecnica si applica ai termini «Cristo» e «parola» che, dapprima separati, si ritrovano contigui alla fine di *B*:

v. 4 il termine della Legge è *Cristo*

v.6 ... far discendere *Cristo*

v.7 ... far risalire *Cristo*

v.8 «vicino a te è la parola...»

...

v. 17 la predicazione (è) per la *parola di Cristo*.

pietra d'inciampo (9,32b), di scandalo (9,33a) // Cristo (10,4a):
 Chi crederà in Lui non sarà deluso (9,33b) // per la giustizia di chiunque crede (10,4b).

I vv. 9,30-33 e 10,1-3 appartengono davvero a una stessa unità logica? Una conoscenza, anche sommaria, delle tecniche della retorica greca permette di riconoscere in questi versetti un certo numero di caratteristiche dell'*exordium*: dopo l'enunciato della situazione e l'esposizione allusiva, sommaria, delle ragioni obiettive che l'hanno provocata, Paolo dà alcuni dati soggettivi, ricorrendo, come richiesto dall'uso, al *pathos* (10,1: «lo slancio del mio cuore e la mia richiesta a Dio per la loro salvezza») e all'*ethos* (10,2: quello di Paolo, che testimonia, e quello dei giudei, pieni di zelo per Dio). I vv. 10,1-3 riprendono a un altro livello gli elementi di 9,30-33; formano con essi l'introduzione dell'unità discorsiva (9,33-10,21) e permettono all'apostolo di formulare in 10,4 la tesi che svilupperà nel resto dell'argomentazione. L'apostolo combina quindi due tipi di composizione e li rende omologhi:

<i>composizione</i>	<i>concentrica</i>	<i>discorsiva</i>
9,30-10,3	A	<i>introduzione</i>
10,4-17	B	[<i>propositio</i> = 10,4 <i>probatio</i> = 10,5-17
10,18-21	A'	<i>peroratio</i>

L'uso dei due modelli retorici è qui ancora più facile perché l'introduzione e la conclusione di un discorso, costruito secondo le buone regole della retorica greca, si corrispondono. Senza negare l'esistenza della composizione concentrica, aggiungiamo tuttavia che la *dispositio* retorica dice molto di più sulla dinamica e le tappe dell'argomentazione paolina, rivelandosi di conseguenza più utile per l'interpretazione: sapendo che il ragionamento di Paolo è una *dispositio*, il lettore prevede che le spiegazioni sommarie ed enigmatiche dell'introduzione saranno precisate, dovranno cioè essere interpretate alla luce della *propositio* e della *probatio*.

Che 10,4 sia la *propositio* del passo, tutto lo conferma. La frase è concisa e breve, ed è d'altra parte seguita da uno

sviluppo che ha la funzione di spiegarla e giustificarla; in breve, essa genera l'argomentazione (10,5-17). Per dimostrarlo, è sufficiente procedere per eliminazione. L'enunciato di 10,5 non potrebbe avere la funzione di *propositio* in quanto non è seguito da uno sviluppo che miri a giustificarlo. Possono essere scartati anche 10,2 e 10,3, che sono giustificati entrambi da un solo versetto (10,2 da 10,3 e 10,3 da 10,4). Solo 10,4 genera il resto della parte B (vv. 5-17). Basta un solo colpo d'occhio sul modo in cui la maggior parte dei sintagmi di 10,4 sono esplicitati dalle micro-unità logiche susseguenti per verificarlo facilmente:

Fine della Legge	(è) Cristo,	perché la giustizia	(sia accordata)	a chiunque crede
↓	↓	↓	↓	↓
v. 5	vv. 6-9	v. 10	vv. 11-13	vv. 14-17

Paolo comincia lasciando alle due giustizie opposte il compito di presentarsi, poiché sottolinea la portata salvifica dell'atto di fede, la sua estensione massimale, e finisce con la descrizione di come si è generato, dall'invio degli araldi fino alla confessione, da parte di ciascuno, di Gesù come Signore, per sottolineare ancora che l'economia della fede non è caratterizzata dall'osservanza ma dall'ascolto.

Solo il termine *telos* (termine) di 10,4 resta senza apparente spiegazione. Ora, come indica la sua posizione enfatica (all'inizio dell'enunciato), l'argomentazione dovrebbe in primo luogo giustificare e illustrare tale termine. Come riesce quindi l'apostolo a mostra che «Cristo è termine della Legge»?

La Legge, via di salvezza prima della venuta di Cristo?

Senza alcun dubbio, l'opposizione tra 10,5 e 10,6-9 mira a manifestare, con le sue stesse corrispondenze ²⁴, che Cristo ha reso caduca l'economia della Legge, nel senso che non è più necessario essere soggetti alla Legge per cercare e ottenere la giustizia. Paolo, fedele in questo al giudaismo del suo tempo, ha infatti scelto Lv 19,5 come rappresenta-

²⁴ Cfr. *supra*, p. 116, la tavola dei diversi parallelismi.

tivo del regime della Legge, poiché vi si enuncia la necessità dell'osservanza e il legame dell'osservanza con la vita che essa permette. Regime che l'apostolo vede opposto a quello della fede, come segnalano i termini correlati:

10,5b
colui che compie
questi (i comandamenti)
vivrà per essi

10,6-9
credere
che Gesù è Signore
(per) essere salvati

Queste opposizioni riprendono, specificandole, quelle dell'introduzione, tra la giustizia proveniente dalle opere e la giustizia proveniente dalla fede (9,32a), tra la giustizia alla quale il giudeo si dice chiamato e la giustizia di Dio (10,3b), e, per Paolo, esse significano la fine di una via che ormai va in una direzione contraria a quella voluta da Dio. Non che Lv 18,5 enunci esplicitamente l'inutilità di essere soggetti alla Legge per ottenere la salvezza; è piuttosto l'esperienza della giustizia accordata gratuitamente in Cristo, formulata dal *midrash pesher*²⁵ di 10,6-8, che può leggervi questo. Infatti, per chiunque vive in Cristo, i significanti di Lv 18,5 fanno trapelare i loro limiti²⁶.

Tuttavia la questione non è esaurita. Ammesso che, aggrappandosi alla Legge per trovarvi la giustizia, i giudei vadano contro il disegno di Dio, che ha voluto legare in modo indefettibile giustizia e fede in Gesù Cristo: cosa dire del tempo prima della venuta di quest'ultimo? Si può dedurre dall'introduzione, dalla *propositio* e della sua *probatio*, che Paolo veda nella Legge una vera via di salvezza fino alla venuta di Cristo?

Che la Legge sia stata (e resti) una vera via di giustificazione e di salvezza agli occhi dei giudei che hanno rifiutato l'annuncio del Vangelo, le affermazioni dell'introduzione lo ripetono una più dell'altra (9,31; 10,3). Ma Paolo stesso non ammette qui niente di ciò. Lo suppone, si potrebbe obiettare: perché affermerebbe che Cristo ha posto fine alla Legge se quest'ultima non avesse realmente concessa la giustizia? Un passo come Rm 7,4 in cui si trova motivi vicini a 10,4ss, permette tuttavia di invalidare una simile conclusione: che la morte di Cristo suggelli la fine del do-

²⁵ Si veda l'indice dei termini tecnici, p. 271.

²⁶ Cfr. gli sviluppi del capitolo precedente, pp. 115-118.

minio della Legge sul credente non significa, per Paolo, che questa stessa Legge era prima uno strumento di giustificazione – gli sviluppi di Rm 7,7-25 provano il contrario. Senza essere identica, l'affermazione di Rm 10,4s riguarda la stessa deficienza. Certo, in 10,5-9 non viene enunciato nessun rapporto di esclusione o di separazione tra il credente e la Legge, perché ogni economia viene considerata in se stessa e descritta dai suoi rispettivi rappresentanti, Mosè e la giustizia che viene dalla fede: la deficienza che tocca la Legge deriva dal suo funzionamento, dal rapporto che essa stabilisce tra fare e vivere (cfr. Lv 18,5)²⁷. Ma, come indica lo stretto parallelismo antitetico stabilito da Paolo tra l'ideale della legge e l'esperienza della fede in Cristo, questa deficienza esisteva già prima della venuta di Cristo.

Se, in Rm 10, l'apostolo non parla più, come in Gal 3, della maledizione in cui fa incorrere la Legge, se non ripete, come in Rm 3 e 7, che la Legge è a servizio del peccato, è per ragioni retoriche: testimoniando lo zelo dei giudei, egli coglie l'occasione per presentare il sistema della Legge ricorrendo a Lv 18,5, formula in cui quelli della sua stirpe leggevano l'ideale della loro pietà²⁸. Ma capovolgerà astutamente il versetto del Levitico, orgoglio del giudeo osservante, per dimostrare i limiti dell'ideale che esso riassume. Non è dunque perché Rm 10,4-5 omette di dichiarare la Legge strumento di peccato che si può dire che la riconosca, al contrario, come vera via di salvezza prima della venuta di Cristo. Nemmeno l'espressione «giustizia a partire dalla Legge» implica che Paolo faccia della Legge uno strumento a servizio della giustizia divina, perché, come abbiamo notato, Rm 10,5 riprende soltanto il punto di vista dei giudei, mentre quello di Paolo, in cui si afferma l'economia della fede (senza la legge mosaica), viene esposto in 10,6-9.

Come potrebbe quindi Gesù Cristo porre un termine alla Legge se per Paolo quest'ultima non ha mai costituito un'economia di salvezza? Come potrebbe rendere caduca un'economia che non ha una vera e propria efficienza sal-

²⁷ E dalla ricompensa che essa concede – infatti forse di proposito Paolo non ha ripetuto il verbo «vivere» per designare ciò che la fede fa sperare.

²⁸ Cfr. l'articolo di J.D.G. Dunn menzionato alla nota 43 del capitolo precedente.

vifica? Il parallelismo di Rm 10,5-9 dà anche qui una risposta netta: ciò che ha fine è il dominio della Legge sul credente. Non è necessario per il credente essere soggetto alla Legge, essere cioè obbligato a osservare l'insieme dei suoi comandamenti per ottenere la giustizia e la salvezza²⁹. Ma come non vedere che queste affermazioni riprendono, sotto un'altra forma, quelle dei capitoli precedenti della lettera, soprattutto in 6,14.15 e 7,4? Una conclusione s'impone: tenuto conto delle affermazioni sulla Legge, Rm 10 non differisce in nulla dai primi otto capitoli e non c'è alcuna ragione di mettere in dubbio la coerenza che alcuni esegeti negano all'apostolo.

Spero di aver dimostrato come fosse per lo meno utile tener conto della dinamica argomentativa di Rm 9,30-10,21 ed evitare di sbagliarsi sul significato di 10,4. Come altrove in Rm – e ciò fin da 1,16-17 – Paolo comincia l'argomentazione di Rm 9,30-10,21 con degli enunciati concisi, sibillini nella loro densità, e li precisa progressivamente: la *propositio* stessa (10,4) deve essere interpretata dalla *probatio* che essa genera, cioè da 10,5-17. È perciò in questi versetti che il lettore deve trovare gli indizi suscettibili di fornirgli la comprensione del brano e della sua funzione. Ma la funzione di 10,6-9, con la quale inizia la *probatio*, può essere percepita solo se si comprende che con Lv 18,5 Paolo riprende il punto di vista del giudaismo, versetto in cui si legge esattamente tutto il loro zelo, e al quale egli opporrà il regime della fede.

Così, la visione che Rm ha della Legge è unificata. Perfino un passo come 9,4, in cui Paolo riconosce la legislazione mosaica tra i privilegi di Israele, deve essere interpretato con l'aiuto del modello retorico, dove gli enunciati non hanno la stessa portata a seconda che si trovino nell'introduzione, nella *propositio* o nella *probatio*. Che in 9,1-5, esordio di Rm 9-11, la legislazione sia riconosciuta come un privilegio «secondo la carne», e che diventi oggetto di un'altra interpretazione nel corso della *probatio*, meraviglierà solo coloro che sono poco familiari con le tecniche della retorica greca.

Il lettore non deve tuttavia credere che l'unità della lettera

²⁹ Il che non equivale, come sottolinea l'apostolo in Rm 6, a un invito al libertinaggio o alla licenza.

in materia di legge mosaica renda i problemi più semplici. Se l'apostolo avesse in effetti, qua o là, riconosciuto nella Legge una vera via di salvezza per i giudei vissuti prima di Cristo, avrebbe potuto essere accusato di mancanza di coerenza, ma non di aver travisato il giudaismo, accusa che le sue considerazioni sul ruolo unicamente negativo della Legge non possono che rafforzare. Infatti l'enigma sta proprio qui: perché, nella lettera ai Romani, la Legge è unicamente a servizio del peccato, della proliferazione delle colpe (Rm 1-8), perché infine è stata motivo del rifiuto del Vangelo (Rm 9-11)? In altri termini, come può essere che l'Alleanza e la Legge, due realtà che le tradizioni bibliche mantengono sempre unite, siano qui dissociate?

3. Legge e salvezza, Legge e giustizia

Disprezzo di Paolo?

Ciò che Paolo rimprovera ai giudei, in Rm 9,30-10,3, è di cercare la giustificazione e la salvezza nell'osservanza dei comandamenti della legge mosaica e non nella fede in Gesù Cristo. Egli sembra così attribuire un ruolo esorbitante alla Legge. Ma non si può immaginare disprezzo più grande, dichiara un certo numero di giudei³⁰: la legge mosaica non è un semplice sistema legislativo il cui compito è promuovere la giustizia sociale di un dato gruppo; rivelata da Dio stesso, essa esprime la sua volontà sull'uomo e la sua pertinenza è esclusivamente legata all'Alleanza; l'osservanza di essa perde ogni senso se non è guidata dalla fede, se non è l'espressione, il compimento della fede. La legge giudaica definisce soprattutto dei rapporti religiosi ed è per questo che i giudei la vogliono mettere in pratica. Come non vedere anche che gli autori giudaici del tempo di Paolo insistono sulla gratuità del perdono e che

³⁰ È inutile presentare qui una lista esauriente delle reazioni giudaiche alle affermazioni paoline sulla Legge. Per questo si veda, ad esempio, H. Räisänen, «Legalism and salvation by the Law. Paul's portrayal of the Jewish religion as a historical and theological problem», in S. Pedersen (ed.), *Die paulinische Literatur und Theologie*, Arhus-Göttingen 1980, pp. 64-66; dello stesso autore, *Paul and the Law*, Göttingen 1983, passim.

non considerano la ricompensa o la salvezza ³¹ come la conseguenza necessaria o automatica delle buone opere? Paolo si sarebbe quindi totalmente sbagliato sul ruolo della Legge e, di conseguenza, sulla natura del giudaismo, del quale del resto era stato uno dei rappresentanti più zelanti ³²? Più che ad ignoranza crassa, le affermazioni rilevate sopra non sono da attribuire piuttosto alla sua esperienza di salvezza in Cristo?

Dal modo in cui, in Rm 4, Paolo padroneggia le tecniche midrashiche e sceglie, in Rm 10,5, Lv 18,5 come enunciato tipico dell'ideale del pio giudeo, si intuisce che egli deve avere una conoscenza abbastanza buona del giudaismo e dei suoi valori ³³. Ma se da una parte non ha dimenticato come aveva un tempo compreso il ruolo della Legge, dall'altra il suo incontro col Risorto glielo fa considerare in modo diverso. E.P. Sanders ha voluto rifiutare l'ipotesi di una incomprendimento: secondo lui Paolo percepisce ora la legislazione mosaica a partire da un'altra struttura ³⁴.

Se è la fede in Gesù Cristo a procurare la salvezza (Rm 10), se la giustizia di Dio si è manifestata pienamente con Gesù ed è accordata in suo nome (Rm 3,21-30), vuol dire che il credente non deve diventare obbligatoriamente soggetto alla Legge, obbedire cioè all'insieme dei suoi precetti, per restare nell'Alleanza e ottenere la vita – per Paolo ciò equivarrebbe a un nuovo assoggettamento. Di conseguenza, i giudei che rifiutano di credere in Cristo – al Vangelo –, respingono l'unica via di salvezza: a questo riguardo, la circoncisione e la Legge non sono per essi di alcuna utilità. E chiunque voglia imporre ai credenti, soprattutto a quelli provenienti dal paganesimo, il sistema della legge mosaica, non si rende conto che vuole legare il Vangelo a un codice particolare, nondimeno storicamente decisivo tenendo conto della rivelazione del disegno divino. Non è

³¹ 4Esd sembra essere l'eccezione che conferma la regola. Su questa questione, si veda soprattutto, E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977.

³² Opinione di H. Räisänen, «Legalism and salvation by the Law», p. 78.

³³ Anche le altre lettere (2Cor e Fil) tradiscono la sua fierezza di essere giudeo, anche se non lo tiene più in considerazione.

³⁴ E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977, p. 496.

quindi per ignoranza del giudaismo che Paolo rimprovera a quelli della sua razza di voler fare della Legge uno strumento di salvezza, ma perché non esiste alternativa per ottenere la salvezza: rifiutando Gesù Cristo, il giudeo rifiuta la giustizia voluta da Dio (10,3); ma egli rifiuta Gesù Cristo in virtù del suo attaccamento alla legge mosaica, e, secondo l'apostolo, questa preferenza significa che in realtà egli vede nella Legge lo strumento unico necessario per diventare giusto e ricevere così la vita. Ciò non gli impedisce di essere convinto della gratuità della misericordia e del perdono: ma non giova a nulla, aggiunge Paolo, poiché il perdono ci viene solo da Gesù Cristo. Le affermazioni di Rm 10 suppongono evidentemente che i giudei, rifiutando un Vangelo che è stato loro annunciato (cfr. 10,14-17), sono condannati a vivere nell'illusione sulla funzione ultima della propria Legge.

La Legge a servizio del peccato?

A differenza dell'apostolo che, in Rm, non attribuisce alla Legge alcuna funzione positiva, gli scritti giudaici sottolineano spesso il suo ruolo di protettore: è una difesa contro il libertinaggio, contro la corruzione e ogni specie di desiderio cattivo³⁵. Del resto, non è forse la Legge che ha mantenuto l'unità di un popolo privato della sua terra, delle sue grandi istituzioni (monarchia, sacerdozio) durante e dopo l'esilio? Certo, prima della sua conversione, Paolo, come tutti i giudei pii, doveva aver riconosciuto alla Legge questo ruolo eminentemente positivo, ma nelle sue lettere, in particolare in Rm, la considera solo in rapporto all'economia della fede, da cui d'altra parte la separa, come abbiamo costatato a proposito della sua esegesi di Rm 4³⁶: poiché Dio ha da sempre giustificato gratuitamente, cioè per la fede e senza la Legge, allora quest'ultima non può essere dalla parte della salvezza: fa solo conoscere il peccato e invoca la collera divina.

³⁵ Cfr., ad es., Flavio Giuseppe, *Ant.* 4,210-211; 16,43; ugualmente, *Aristea* 139,142; *b. Beerakoth* 5a; *b. Kiddushim* 30b.

³⁶ Cfr. p. 110.

Spiegazioni di tipo storico

Secondo alcuni esegeti, la spiegazione dell'evoluzione di Paolo andrebbe ricercata negli eventi, in particolare nelle resistenze dei cristiani giudaizzanti. Inizialmente favorevole all'osservanza dei comandamenti (1Cor 7,19), sarebbe progressivamente arrivato a rifiutare, in Gal e Rm, ogni funzione positiva alla Legge³⁷. Senza negare questa evoluzione, notiamo tuttavia che l'osservanza dei comandamenti di cui parla Paolo in 1Cor 7,19 dipende da una situazione paradossale, poiché, nello stesso versetto, l'apostolo relativizza drasticamente la circoncisione. Come nota C.K. Barrett commentando l'affermazione di Paolo, «dal punto di vista giudaico, l'affermazione è paradossale o, piuttosto, assurda»³⁸, poiché si è tenuti a obbedire alla legge mosaica solo se si appartiene al popolo dell'alleanza, cioè se si è circoncisi. L'apostolo intende forse parlare solo dei dieci comandamenti e, più ampiamente, dei precetti morali, che i giudei del tempo consideravano già vincolanti per tutti gli uomini? Qualunque sia la risposta, notiamo qui che, nelle sue lettere, Paolo suppone scontato per i suoi destinatari che i convertiti dal paganesimo sono veri membri del popolo di Dio³⁹, senza tuttavia essersi fatti circoncidere e, quindi, senza essere soggetti alla Legge: se l'apostolo può formulare il principio di 1Cor 7,19 senza aver bisogno di spiegarlo e di giustificarlo a lungo, vuol dire che era accettato e quindi formulato da parecchio tempo.

La ricerca storica non può che sottolineare la costanza con la quale Paolo difende la non sottomissione del cristiano alle prescrizioni mosaiche in materia di circoncisione, di alimenti e di purificazione⁴⁰. Ma il non essere obbligato a tutti i precetti o non essere soggetto alla Legge ha sempre implicato per l'apostolo la relativizzazione del sistema mosaico contemporaneamente alla sua incapacità

³⁷ Cfr. l'ultimo studio, in ordine di tempo, di U. Wilckens, «Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses», *NTS* 28 (1982) 154-190.

³⁸ *The First Epistle to the Corinthians*, London 1968, p. 169.

³⁹ Cfr. Rm 9,25 e 2Cor 6,16. Ciò detto, Paolo non utilizza altrove questo linguaggio, preferendo ad esso – e ciò vale per i due passi appena menzionati – quello della filiazione e della Chiesa corpo di Cristo.

⁴⁰ A questo riguardo, Gal 1-2 è sintomatico.

a dare la salvezza. Certamente Paolo dovette molto presto – fin dalla sua conversione, sostengono alcuni ⁴¹ – insistere su ciò che costituiva per lui un punto di importanza vitale, e che le diverse lettere riflettono ciascuna alla propria maniera.

Per un trattamento strutturale del problema

Si potrebbe giustamente osservare che, grazie ai suoi imperativi etici, la legge mosaica non è proposta soltanto al giudeo, ma a ogni essere umano. In questo senso anche il cristiano non può sottrarsi ad essa. Paolo risponde indirettamente a questa obiezione quando dichiara che, pur senza essere sotto la Legge (6,15; 7,4; 10,4), il credente deve compierla (13,8-10; cfr. Gal 5,14). Ma nella sua risposta va oltre: lì sta l'interesse, e forse anche la difficoltà, della lettera ai Romani, che non è, come quella ai Galati, un discorso in difesa della libertà dei credenti e dell'universalità del Vangelo – il quale non deve essere identificato o ridotto a un codice legislativo particolare, per quanto nobile sia. Infatti, in Rm, Paolo insiste unicamente, o quasi, sugli imperativi etici della legge mosaica. Ora, è a questo livello che la vede associata al peccato, per le ragioni che sappiamo (Rm 3,20; 7,7-25) e sulle quali non ritornerò qui se non per sottolineare che non mi sembra che l'esegesi abbia ancora tenuto sufficientemente conto dello sviluppo dell'argomentazione paolina per affrontare la questione.

In effetti, se, come sembra, la funzione negativa che l'apostolo attribuisce alla Legge in Rm è determinata dal posto dato alla fede e, di conseguenza, a Cristo, può sorprendere che questa funzione sia affermata proprio alla fine (cfr. 3,20) o all'inizio (cfr. 7,7-8) di argomentazioni in cui la fede e il Cristo sono assenti del tutto – o quasi ⁴². Stando così le cose, come evitare un'esegesi che spieghi la posizione dell'apostolo sulla Legge a partire da un'antropologia negativa? Ho cercato di mettere in rilievo la dinamica dell'argomentazione retorica così come il ruolo del conte-

⁴¹ S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids, Michigan 1982.

⁴² Le menzioni del Cristo in Rm 2,16 e 7,25a non hanno alcuna funzione nell'argomentazione in cui si trovano rispettivamente.

sto giudiziario in Rm 1,18-3,20⁴³, senza i quali sarebbe travisato il senso dell'enunciato di Rm 3,20. La stessa cosa rimane da fare per Rm 5-8. Purtroppo le analisi di 7,7-25 che io conosco isolano troppo questo passo dal suo contesto – in particolare dal contesto retorico – e impediscono di cogliere la funzione e la portata delle affermazioni dell'apostolo sulla Legge.

Legge e giustizia divina

Se, paradossalmente, Paolo colloca la Legge, santa e buona, dalla parte del peccato, egli non cessa tuttavia di considerarla in un movimento fondamentalmente positivo, poiché grazie alla Legge il peccato è potuto apparire quale realmente è in se stesso (Rm 7,13), e l'umanità intera è stata racchiusa sotto il peccato per essere giustificata senza discriminazione alcuna. Bisogna parlare qui di uno stratagemma, attribuito a Dio dall'apostolo, che riconoscerebbe così delle virtù a una Legge che egli ha però privato di ogni ruolo per il conseguimento della giustizia e della salvezza? O, al contrario, bisogna parlare del coraggio col quale Paolo ha depresso la Legge dal piedistallo sul quale l'aveva collocata la lunga meditazione del giudaismo? Stratagemma o coraggio, l'interpretazione paolina della Legge solleva in ogni caso molti interrogativi. Il primo, che abbiamo già più o meno affrontato a proposito della logica e della funzione di Rm 1-4: se il regime della Legge gioca il ruolo di far abbondare la colpa, allo scopo di permettere a Dio di manifestare la gratuità della giustificazione, Dio non incorre forse nel rimprovero di colpire l'umanità per poi salvarla meglio? Di prostrare l'uomo per mettere in rilievo la propria grazia e la propria gloria? Dando al suo popolo un codice che rivela la sua giustizia e che ha tuttavia fatto proliferare l'ingiustizia, Dio è stato forse giusto? Altro interrogativo, che interessa l'esegesi storico-critica: è forse vero che con l'esilio – ma anche dopo – il ruolo della Legge è stato principalmente quello di aiutare il popolo dell'Alleanza a riconoscere e confessare il suo peccato nel momento stesso in cui (e per-

⁴³ Cfr. *supra*, cap. 4, pp. 87-89.

ché) si meravigliava sempre più della misericordia e del perdono divini? Il lettore può venire a capo della prima difficoltà solo prendendo sul serio il modello retorico seguito da Paolo in Rm 4⁴. Ci ritorneremo sopra alla fine del nostro percorso. Quanto al secondo interrogativo, è necessario esaminarlo seriamente: se le intuizioni paoline dovessero verificarsi, saremmo riportati al primo interrogativo, la cui importanza apparirebbe ancora di più. È fuori dubbio che l'esegesi del rapporto di Paolo con la legge è lungi dall'essere conclusa.

Conclusione

Queste riflessioni sullo status e sul ruolo della Legge in Rm non avevano affatto la pretesa di riesaminare le difficoltà sollevate dalle prese di posizione paoline: la questione è già stata affrontata varie volte, sebbene in maniera troppo tematica ⁴⁵; non mi è sembrato utile riprenderla tale e quale. Mia intenzione era soprattutto verificare l'unità e la coerenza delle diverse affermazioni sulla Legge, e, di conseguenza, di preparare l'analisi di Rm 9-11. Checché se ne dica, gli enunciati di Rm 9-11 sulla Legge non sono affatto in contraddizione con quelli di Rm 1-8: inutile sottolineare l'importanza di questo risultato, anche parziale! L'ipotesi di due concezioni opposte della Legge e, pertanto, di due scuole opposte in Rm non resiste all'analisi retorica del passo: dev'essere assolutamente abbandonata.

Ma la compatibilità, in Rm, dei diversi enunciati sulla Legge non semplifica il compito dell'interprete, perché questa coerenza sembra farsi a scapito della Legge mosaica e, più globalmente, del giudaismo, imponendo al lettore il compito di operare una decostruzione, storica e logica, dei diversi enunciati paolini sulla Legge. Nel capitolo terzo abbiamo visto che la dinamica dell'argomentazione retorica spiegava la presenza e la posizione di un enunciato come Rm 3,20, e che metteva anche in rilievo le ragioni cristologiche delle posizioni di Paolo sulla Legge. Bisò-

⁴⁴ È quanto ho cercato di dimostrare nel quarto capitolo.

⁴⁵ Cfr., alla fine del volume, gli studi di U. Luz, H. Hübner (1978), E.P. Sanders, H. Räisänen (1980 e 1983), P. Osten-Sacken (1977).

gnerebbe evidentemente continuare il lavoro per il resto della lettera e verificare così le intuizioni di E.P. Sanders, che sembrano giuste.

Se è vero che Paolo, in alcune lettere, vede piuttosto la Legge come un codice particolare e rifiuta che siano imposti ai credenti precetti riguardanti il cibo o la purezza rituale, e in altre lettere, come Rm, considera questa stessa legge innanzitutto come un sistema legislativo e perfino come una serie di esigenze etiche universali che favoriscono la conoscenza e la confessione del peccato, è altrettanto vero che mai si ferma su quello che però ne costituiva, all'epoca, il nocciolo: il culto sacrificale in vista del perdono dei peccati. Ora, è su questo punto che avrebbe potuto o dovuto porsi il problema del ruolo salvifico della Legge. Come spiegare un tale silenzio, di cui alcuni passi come 3,25-26 o 12,1, mostrano come non sia dovuto a dimenticanza? La risposta a questo enigma farà forse avanzare in modo decisivo le ricerche sul rapporto tra Paolo e la Legge.

Parte terza

Il futuro d'Israele

Per l'esegeta che affronta Rm 9-11 gli eventi di questi ultimi decenni, carichi di sofferenze, sono uno schermo che non è facile attraversare, ammesso che ciò sia possibile. Ma alla fine, le pubblicazioni si sono moltiplicate e la ricchezza dei nuovi orientamenti hanno fatto sì che si riprenda, per prolungarlo, un dibattito che susciterà sempre reazioni cariche di passioni.

Dare un titolo a Rm 9-11 non è evidentemente semplice, e il ventaglio delle proposte avanzate dalle Bibbie, dalle introduzioni al NT o dai commentari non mancano di interesse. Alcuni esegeti mettono in evidenza l'iniziativa divina e la sua realizzazione («Il piano di Dio per Israele»; «Il piano salvifico di Dio rimane, nonostante il rifiuto di Israele»¹), altri considerano solo Israele, sottolineando la connotazione negativa («L'incredulità d'Israele»²), o, al contrario, positiva («La salvezza d'Israele»³), o rimanendo in una prudente neutralità («Situazione di Israele»⁴; «Mistero di Israele»⁵; «Israele e le nazioni»⁶). Anche il ti-

¹ *Introduction à la Bible. Nouveau Testament*, Desclée 1977, volume III, «Les épîtres apostoliques», p. 131. Si veda anche O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1955, che intitola la sezione: «Il mistero del piano divino di salvezza».

² Cfr., ad es., D. Fraikin, «The Rhetorical Function of the Jews in Romans», in P. Richardson (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity*. Vol. 1: *Paul and the Gospels*, Waterloo, Ontario 1986, pp. 100-102.

³ Cfr. R. Pesch, *Römerbrief* (Die neue Echter Bibel, 1987), *ad locum*.

⁴ Cfr. la *Bibbia di Gerusalemme*.

⁵ H. Schlier, *Der Römerbrief* (*Herder Kommentar* 1977); C. Perrot, *Épître aux Romains*, «Cahier Evangile» 65, p. 45.

⁶ Quando gli ebrei, anche oggi, parlano dei non ebrei, di quelli che non sono membri del popolo dell'Alleanza, degli incirconcisi, delle Nazioni, usano il termine «Goyim», la cui connotazione varia a seconda del contesto: quando è negativo, il termine equivale a «pagani» (idolatri, peccato-

tolo che io stesso ho scelto per questa parte, «Il futuro d'Israele», resta anch'esso deliberatamente vago, per ragioni retoriche, ma vedremo ciò che suggerisce l'argomentazione paolina, con la sua dinamica e il suo climax.

Abbiamo già visto che gli enunciati paolini sulla Legge non differiscono fondamentalmente in Rm 1-8 e 9-11. Ma costatare una reale omogeneità a questo livello non implica automaticamente che l'insieme sia letterariamente unificato, cioè che Rm 9-11 formi una stessa struttura con 1-8. Verificare l'unità di Rm 1-11 resta pertanto uno degli obiettivi di questa parte.

Che questi tre capitoli (Rm 9-11) siano stati scritti al seguito di Rm 1-8 o che siano stati composti in circostanze diverse e aggiunti ai primi otto, che siano di Paolo o di un altro suo discepolo, sono altrettanti interrogativi ai quali non potremo sottrarci. Senza anticipare delle risposte, bisogna nondimeno riconoscere che il loro posto attuale nel corpo della lettera è carico di significati. Come ha osservato con finezza R. Penna, il fatto stesso che la sorte di Israele sia trattata dopo gli sviluppi di Rm 5-8 sull'essere cristiano, significa che i due problemi sono *inseparabili*⁷. Cercheremo di vedere come Paolo indica progressivamente la necessità di questo legame; prima però è importante esaminare l'argomentazione paolina, interrogare le somiglianze e le differenze esistenti tra questi capitoli e i precedenti (cap. VI), precisare come Paolo collega la situazione di Israele al passato dell'elezione (Rm 9; cap. VII) e al futuro della salvezza (Rm 11; cap. VIII).

ri), quando è neutro fa riferimento soltanto ai non-ebrei (che possono anche essere modelli di virtù!). Anche in Paolo, la connotazione varia secondo i passi: in Rm, il termine *ethnè* (Goim, i gentili) è neutro. Si sarà notato che l'apostolo evita di usarlo in Rm 1, dove sono tuttavia descritti i vizi attribuiti ai Goim (pagani) dalla propaganda missionaria giudaica del tempo.

⁷ R. Penna, «La funzione di 3,1-8 nella lettera ai Romani», *Bib* 69 (1988) 5.

L'elezione in Rm 9

Lo studio di composizione che abbiamo appena condotto, ha permesso di verificare la pertinenza delle divisioni tradizionalmente proposte per la sezione; le supporrò note al lettore. Rimane evidentemente da precisare l'organizzazione interna di Rm 9, perché la dinamica dell'argomentazione illumina un certo numero di versetti, come in molti passi dove la comprensione del tutto determina quella delle parti. Senza questa conoscenza della composizione di Rm 9, molte difficoltà di dettaglio potrebbero restare senza soluzione o dar luogo a ipotesi avventurose.

L'enigma del capitolo proviene soprattutto dalla citazione, ai vv. 25-26, di Os 2,1 e 2,25 LXX; le dichiarazioni di Osea si riferiscono chiaramente agli israeliti ed ecco che Paolo le applica ai cristiani venuti dal paganesimo! Mettere in luce le ragioni che hanno favorito una tale esegesi equivale a comprendere un po' meglio – come avremo modo di dimostrare – la scelta, sempre paradossale, di Dio.

1. Composizione e argomentazione. Rm 9,6-29¹

Abbiamo già notato che Paolo può disporre un passo seguendo parecchi modelli letterari; Rm 9,6-29 conferma questa affermazione, poiché in esso si combinano armoniosamente tre tipi di composizione: midrashica, retorica e concentrica. Resta da stabilire la loro rispettiva funzione.

¹ Che 9,6-29 formi un'unità letteraria, lo mostrerò a partire dall'argomentazione. Sul *terminus a quo* di questa prima unità, che non può essere Rm 9,3, ma soltanto 9,6, si veda il capitolo 3°, pp. 52-53.

UN'ARGOMENTAZIONE MIDRASHICA? ²

In un recente articolo, Stegner ha fatto la lista delle caratteristiche che autorizzano a qualificare il passo come midrashico ³:

1. due elementi sembrano *costitutivi* dei *midrashim*: il ricorso a un certo numero di passi biblici ⁴ per rafforzare la tesi o la spiegazione proposta, e le parole-gancio che permettono di «agganciare» tra loro questi passi ⁵;
2. altre espressioni o costruzioni, senza essere essenziali al genere midrashico, sono tuttavia più che occasionali: le formule di introduzione alle citazioni bibliche ⁶, le obiezioni o false conclusioni ⁷;
3. un confronto tra l'esegesi di Paolo e quella di un midrash sembrerebbe dimostrare che Paolo conosce e riprende tradizioni esegetiche giudaiche ⁸.

Di questi elementi qui ci interessano solo quelli che appartengono alla composizione midrashica, anche se non permettono di qualificare Rm 9,6-29 come midrash nel senso tecnico del termine. È chiaro che i vv. 6b.7-13 tendono ad appoggiare la tesi espressa in 9,6b: «Non tutti quelli che discendono da Israele sono Israele», e i vv. 14.15-29 quella di 14 (Dio non è ingiusto). Quanto all'unità di insieme, è senza dubbio assicurata dal verbo *kalein* («chiamare»), e

² Su questo aggettivo e sul sostantivo *midrash*, si veda l'indice dei termini tecnici, p. 270.

³ W.R. Stegner, «Romans 9,6-29 – A Midrash», *JSNT* 22 (1984) 37-52. È evidente che Rm 9,6-29 non è un *midrash* nel senso stretto, poiché l'apostolo non parte da un versetto della Scrittura per commentarlo.

⁴ Gn 21,12 (Rm 9,7); Gn 18,10.14 (Rm 9,9); Gn 25,23 (Rm 9,12); Mt 1,2-3 (Rm 9,13); ecc. Le traduzioni (BJ, TOB) in genere evidenziano tipograficamente la maggior parte dei testi citati.

⁵ In Rm 9,6-29, è il verbo *kalein* («chiamare») che gioca questo ruolo. Cfr. 9,7.12.24.25.26.

⁶ La formula, uniforme nei *midrashim* tannaiti, lo è meno in Paolo: *legei* («dice») 9,15.17.25; *erretè* («fu detto») 9,12; *gegraptai* («è scritto») 9,13; *krazei* («grida») 9,27.

⁷ Cfr. Rm 9,14.19. Bisogna vedere lì un'influenza dovuta allo stile della diatriba? È tutt'altro che evidente.

⁸ A proposito di Rm 9,7, Stegner cita GenR 21,12, dove si parla di credenti come discendenza di Abramo; Paolo e il *midrash* avrebbero in comune il fatto di collegare fede e discendenza riconoscendo così che l'aspetto biologico non è in sé sufficiente.

sottolineata dal sostantivo *sperma* («discendenza»), che merita il nome di inclusione ⁹.

Ci si può tuttavia domandare se il verbo *kalein* sia il filo di Arianna che permette di seguire tutto lo sviluppo, poiché è assente dai vv. 14-23. Secondo Stegner ¹⁰, quest'assenza sarebbe dovuta al fatto che Paolo, come i commentatori ebrei, cita solo una parte del versetto al quale fa ricorso, anche se la parola-chiave *kalein* si trova nell'altra metà o nel versetto seguente. Così Rm 9,13 cita Ml 1,2-3, e *kalein* si trova in Ml 1,4; Rm 9,15 riprende Es 33,19, dove appare ugualmente *kalein*. In breve, anche se Paolo non menziona il verbo in ogni citazione biblica, lo suppone aggiunto dal suo lettore. Ma la spiegazione di Stegner qui non regge, perché in Ml 1,4 ed Es 33,19 il verbo *kalein* ha una connotazione totalmente diversa da quella che gli dà Paolo in Rm 9. Si veda il testo ¹¹:

Così parla il Signore onnipotente: essi (gli Edomiti) costruiranno, ma io demolirò! Saranno soprannominati (*epiklèsetai*) «Territorio di empietà» e «Il popolo contro cui il Signore è adirato per sempre» (Ml 1,4 LXX).

In Rm 9,6-29 il verbo *kalein* ha sempre Dio come soggetto esplicito o implicito ¹²: è lui e lui solo che chiama; ugualmente, la connotazione è unicamente *positiva*: Dio chiama all'essere, e se chiama è perché ama ¹³: due aspetti assenti

⁹ Come nei *midrashim*, Paolo riprende lo stesso termine nel primo e nell'ultimo dei passi biblici che servono da prova. Qui, *sperma* in Gn 21,12 LXX (Rm 9,7) e Is 1,9 LXX (Rm 9,29).

¹⁰ «Midrash», 40-41.

¹¹ Riporto qui solo il versetto di Malachia; il lettore potrà verificare facilmente l'affermazione per Es 33,19 LXX, dove Dio è al tempo stesso soggetto ed oggetto del verbo *kalein*, che perciò non ha niente a che vedere con la chiamata di una persona o di un popolo.

¹² Quando *kalein* è al passivo (teologico).

¹³ Nel corpus paolino, il verbo *kalein* (*klèsis* e *klètos*) rinvia quasi sempre alla vocazione cristiana. Lo stesso è anche in Rm 9,24.25.26, ma i primi due usi (Rm 9,7.12) hanno un'accezione più ampia, anche se preparano quella dei vv. 24-26. Si sarà notata la presenza del vocabolario di elezione (*eklogè*) al v. 11; le due radici *eklegein* e *kalein* manifestano l'aspetto enunciativo dei verbi, e in un capitolo in cui tutto dipende dalla parola divina, questa presenza non è certamente fortuita. Il verbo *eklegein* connota di più la preferenza, la scelta di un essere in mezzo ad altri, e se *kalein* ritorna più spesso in Rm 9,6-29, è perché in Paolo esso ha una netta connotazione creatrice (cfr. Rm 4,17): quando Dio chiama, fa esi-

in *Ml* 1,4. Si comprende facilmente come Paolo abbia dovuto omettere il verbo, per evitare ogni confusione.

Se da una parte il verbo *kalein* non è sufficiente a fare l'unità tematica del passo, dall'altra le citazioni bibliche non appoggiano una sola tesi, ma due: *Rm* 9,6*b* («non tutti quelli che discendono da Israele sono Israele») e 9,14 («non c'è ingiustizia in Dio»), che comandano ciascuna una serie di citazioni bibliche (vv. 7-13 e 15-29). Bisogna allora dividere 9,6-29 in due insiemi distinti e rinunciare all'ipotesi di una reale unità letteraria?

UNA «DISPOSITIO» DISCORSIVA

In realtà, anche se lo stile paolino fa intravedere in questo passo una composizione midrashica, il fatto stesso che le citazioni bibliche non mirino tutte a giustificare lo stesso enunciato (9,6*b*) sembra tuttavia indicare che l'unità ultima dell'insieme vada cercata altrove.

Una maggiore attenzione allo sviluppo del pensiero non può non considerare la gerarchia delle *propositiones* che segnalano la strutturazione del passo. Infatti le due tesi (9,6*b* e 9,14) che l'argomentazione, di stile midrashico, ha la funzione di giustificare, dipendono esse stesse da 9,6*a*, che determina la tematica principale. Dopo aver affrontato, in un esordio breve e patetico, la questione da discutere¹⁴, l'apostolo comincia a rispondere enunciando una prima tesi, *Rm* 9,6*a*, che tratterà in due tempi:

6*a* Non che la parola di Dio sia venuta meno:

6*b* Non tutti quelli che discendono da Israele sono Israele: scelte divine (7-13)

14 Le scelte divine non sono ingiuste (14-29)

Il v. 6*a* è effettivamente l'unica *propositio* che genera il primo sviluppo (9,6-29), perché ne ha tutte le caratteristi-

tere. E dato che in *Rm* 9 si tratta di nascite, questo verbo esprime in modo appropriato la forza creatrice della parola divina.

¹⁴ Il contrasto tra la situazione attuale di Israele e i privilegi conferiti nel passato solleva una serie di domande sul perché di questa situazione e sul futuro del popolo.

che ¹⁵. Essa determina innanzitutto il tema sviluppato: si tratterà di mostrare che la parola divina non è venuta meno. E l'intero passo ha la funzione di sottolineare, con l'aiuto di questa parola stessa ¹⁶, la sua efficacia, in due tempi: Paolo comincia infatti col mostrare che la situazione attuale, lungi dall'essere il risultato di un *fatum* o di fattori casuali, viene dalla stessa Parola divina che, agendo così come fa, non danneggia affatto quelli che non chiama. L'unità viene così sottolineata dalla problematica, che resta teologica dall'inizio (v. 6) alla fine (v. 29).

La *propositio* del v. 6a non è il solo elemento che conferma la composizione retorica del passo. Come in Rm 1,18-3,20 e 3,21-4,25, il lettore costata che Paolo dispone i suoi argomenti in modo simile:

	1,18-3,20	3,21-4,25	9,6-29
(<i>propositio</i>)	1,18	3,21-22a	9,6a
1. enunciati retorici	1,19-32	3,22b-26	9,6b-13
2. domande/risposte	3,1-9	3,27-31	9,14-23
3. lunga prova della Scrittura	3,10-18	4,1-22(25)	9,24-29
(<i>peroratio</i>)	3,19-20	4,23-25	

L'argomentazione assume prima l'andatura di una serie di affermazioni retoriche, poi procede per domande e risposte, in uno stile che richiama la diatriba, e termina con una sfilza di citazioni, più lunghe delle precedenti. La ripetizione di questo schema in Rm non può evidentemente non sottolineare l'unità di scrittura della lettera, se mai fosse necessario ricordarlo.

UNA COMPOSIZIONE CHIASTICA

Prima di vedere come Paolo ha sfruttato il modello retorico, segnaliamo un altro tipo di composizione grazie al quale la *probatio* può letteralmente svilupparsi. Certo,

¹⁵ È inutile sottolineare ancora una volta l'importanza delle *propositiones* in Rm. Meraviglia che il bel libro di F. Siegert, *Argumentation bei Paulus an Röm 9-11*, Tübingen 1985, non ne dica nulla.

¹⁶ Cfr. le citazioni che iniziano con «dice» (*legei* 9,15.17.25); «fu detto» (*errethe* 9,12); «è scritto» (*krazei* 9,27); «profetizzò» (*proeirèken* 9,29); «questa parola» (*logos* 9,9); o che contengono un termine attinente al parlare: «chiamare» (*kalein* 9,7.25.26).

come abbiamo già notato nel capitolo I, la messa in evidenza dei blocchi paralleli non può farsi col solo aiuto dell'individuazione dei termini ripetuti (e quindi paralleli), ma è importante anche vedere come le unità significanti di base (frasi) si articolano in unità minime di argomentazione (qui, i vv. 6-9, 10-13, 14-18, ecc.). Il lettore può verificare da solo la suddivisione, senza che sia qui necessario giustificarla nei dettagli:

A = vv. 6-9	Israele v. 6b (2x) discendenza (<i>sperma</i>) v. 7 (2x), v. 8
B = vv. 10-13	amare (<i>agapan</i>) v. 13
C = vv. 14-18	fare misericordia (<i>eleein</i>) v. 15 (2x), vv. 16.18 volere (<i>thelein</i>) vv. 16.18 (2x) forza o potenza (<i>dynamis</i>) v. 17 mostrare (<i>endeiknysthai</i>) v. 17
C' = vv. 19-23	volere (<i>thelein</i>) v. 22 mostrare (<i>endeiknysthai</i>) v. 22 forza o potenza (<i>to dynaton</i>) v. 22 misericordia (<i>to eleos</i>) v. 23
B' = vv. 24-26	amare (<i>agapan</i>) v. 25 (2x)
A' = vv. 27-29	Israele v. 27 (2x) discendenza (<i>sperma</i>) v. 29

Questa composizione chiastica ha la stessa estensione delle due precedenti (9,6-29), confermando con ciò stesso i limiti del passo. Alcuni commentatori, in verità poco numerosi, continuano a considerare 9,30-33 una conclusione. Questi versetti forniscono in effetti la spiegazione della situazione di Israele (hanno rifiutato di credere in Gesù Cristo), alla maniera di una conclusione, e Rm 10,1 sembra dar il via a una nuova tappa nell'argomentazione¹⁷. Ma gli indizi convergenti forniti dalle tre composizioni sono troppi netti perché si possa passare oltre, tanto più che 9,30-10,21 forma una vera e propria unità letteraria, di cui ho già presentato le articolazioni¹⁸. In che modo Paolo combina i diversi modelli e quale effetto di significato ne deriva dalla loro associazione?

¹⁷ Da notare anche che l'indirizzo «fratelli» molte volte accompagna l'inizio di uno sviluppo. Cfr. Rm 7,1; 8,12; 12,1; 1Cor 10,1; 12,1; 15,1; 2Cor 8,1; Gal 6,1; Fil 3,1; 1Ts 2,1; 4,1.13; 5,1; 2Ts 2,1.13; 3,1.6.

¹⁸ Cfr. pp. 128-132.

2. Dio in discussione

LE SCELTE PARADOSSALI

Il problema: teologico

Le strutturazioni sono relativamente omologhe e indicano immediatamente la posta in gioco del passo:

	<i>composizione retorica</i>	<i>composizione chiastica</i>
v. 6-13 (A, B)	enunciati assertorii	la chiamata divina
v. 14-23 (C, C')	domande/risposte	giustizia di Dio?
v. 25-29 (B', A')	ripresa scritturistica	la chiamata divina

Le unità periferiche (A, B e B', A') enunciano le decisioni e le scelte divine nella loro continuità, mentre le due unità centrali (C e C') si interrogano sulla loro fondatezza con l'aiuto dello stile da diatriba.

Si è soliti identificare il centro spaziale e il centro semantico di una composizione concentrica; ma questo significa correre un po' troppo. Tuttavia in questo caso le ripetizioni retoriche, il numero dei versetti dedicati alla giustizia divina indicano che le unità C e C' costituiscono il vertice del passo. Questa accentuazione teologica (infatti Paolo s'interroga sulla giustizia *divina*) sottolinea del resto la coerenza dell'argomentazione, poiché conferma che il v. 6a, in cui si enuncia la saldezza della parola *divina*, è proprio la *propositio* che genera 9,6-29.

Da notare l'eleganza della costruzione. Paolo colloca al centro la riflessione sulle vie di Dio: era difficile porre le domande sulla giustizia divina fin dai primi versetti, senza esporne prima le decisioni concrete; era ugualmente poco pedagogico terminare con delle questioni gravi senza rispondere ad esse ampiamente – con l'aiuto della Parola (biblica), per provare e illustrare l'infallibilità della parola divina.

La progressione retorica

Ma i parallelismi chiastici non impediscono una reale progressione retorica nell'argomentazione.

Al livello temporale: Paolo comincia con Abramo, Isacco,

Giacobbe, Esaù (tempo dei patriarchi), menziona poi Mosè e faraone (tempo dell'esodo), e finisce col suo tempo, quello della chiamata dei pagani – e dei giudeo-cristiani che costituiscono il Resto di Israele. In uno scorcio sorprendente, la sezione passa quindi dai primissimi tempi della storia di Israele fino al tempo dell'apostolo (già tempo della fine), mettendo in evidenza la coerenza della parola divina.

Al livello dell'estensione: le unità *A* e *B* menzionano degli *individui*, membri di una piccola famiglia, mentre *B'* e *A'* parlano di *popoli*. D'altra parte questa progressione nell'estensione spiega perché 9,12 non cita interamente Gn 25,23:

Due nazioni sono nel tuo seno, e due popoli che usciranno dal tuo grembo si separeranno;
un popolo dominerà l'altro, e il maggiore...

Paolo avrebbe potuto riprendere il termine «popolo» (*laos*) della citazione, e i parallelismi *B* / *B'* ne avrebbero guadagnato, ma a detrimento della progressione retorica¹⁹.

Al livello degli attori non eletti: l'inizio della sezione (*A*) nota soltanto che non sono figli, né figli della promessa, senza alcuna connotazione negativa, ma, alla fine di *B*, la non elezione si accompagna a sentimenti negativi: Esaù è odiato²⁰. *C* va ancora oltre, parlando di indurimento (faraone), *C'* di perdizione imminente (dei vasi), e *A'* termina con un'allusione alla distruzione effettuata (di Sodoma e Gomorra).

Quanto al tema della chiamata, del *kalein*, viene trattato

¹⁹ Oltre al rapporto Israele/nazioni, la sezione finisce con il rimando a due città, Sodoma e Gomorra, distrutte *al tempo di Abramo*: l'unità finale congiunge quindi l'oggi (tempo del Resto e della salvezza annunciata) e l'inizio, *A'* e *A*.

²⁰ I commentatori fanno notare che il verbo riflette un'esagerazione tipicamente semitica e significa «amare di meno» (cfr. Lc 14,26), e hanno ragione. Ma questo verbo forte serve allo scopo di Paolo, perché permette l'avvio delle domande sulla giustizia divina. Prima di rinviare a situazioni storiche, gli attori e le relazioni descritte hanno una funzione retorica che è importante rilevare. Dobbiamo applicare questo principio al faraone (*C*), ai vasi approntati per la perdizione (*C'*) e alla distruzione di Sodoma-Gomorra (*A'*).

ugualmente in modo progressivo. E la composizione concentrica permette di percepirne tutta la densità. Infatti – e gli esegeti non l'hanno notato a sufficienza – l'apostolo omette *kalein* («chiamare») dal v. 13 al v. 23. Stegner ha tentato una spiegazione del fenomeno, ma abbiamo visto i limiti della sua risposta²¹. Perché il verbo *kalein* scompare provvisoriamente, e nelle sole unità centrali? La ragione è ovvia: *C* e *C'* s'interrogano sull'apparente ingiustizia di Dio verso quelli che non ha chiamato. È così possibile valutare la portata semantica dell'alternanza

<i>A + B</i>	chiamata (cfr. vv. 7b.12)
<i>C + C'</i>	non chiamata
<i>B' + A'</i>	chiamata (vv. 24.25.26):

chiamata e non chiamata non possono essere compresi l'una senza l'altra! Una breve analisi delle unità centrali dell'argomentazione mostrerà la loro importanza.

L'ENIGMA DELLA NON CHIAMATA

Il parallelismo delle unità centrali *C* (vv. 14-18) e *C'* (vv. 19-23) è evidente:

<i>a</i> = domande su Dio: vv. 14a e 19
<i>b</i> = risposte: vv. 15-18 e 20-23.

Questo parallelismo di base non è così rigido come appare, poiché in 20-23 la risposta avviene ancora nella forma interrogativa. È possibile del resto rilevare anche una composizione chiasmica²² in cui il vocabolario della misericordia forma un'inclusione (vv. 15.16 e 23), indicando così che le affermazioni sull'indurimento del faraone (v. 17) e sui vasi approntati per la perdizione (v. 22) sono messe in relazione con quelle sulla misericordia e sono ad esse subordinate.

²¹ Cfr. p. 150.

²² Cfr. J.-N. Aletti, «L'argumentation paulinienne en Rm 9», *Bib* 68 (1987) 46.

Negli enunciati assertorii delle unità A e B, Paolo insisteva sul fatto che la chiamata divina precedeva ogni risposta umana positiva o negativa e non era determinata da essa. Simili affermazioni sollevano necessariamente il problema della giustizia divina: se Dio indurisce o odia senza che sia necessario vedere in questo la conseguenza di un rifiuto o di una disobbedienza da parte dell'uomo, non è forse ingiusto? No, risponde Paolo, poiché la sua scelta non è legata alla risposta umana: vi sarebbe ingiustizia se si trattasse di una retribuzione, la quale segue sempre l'agire, come ha sottolineato Rm 2; ma Dio chiama anche delle persone che non gli obbediranno²³, manifestando così la libertà della sua chiamata. È questa stessa libertà del creatore a stroncare l'obiezione di inconsistenza (perché si lamenta del nostro comportamento dal momento che lo determina anticipatamente?): che dire²⁴ di fronte alla sua pazienza?

È vero che i vv. 22-23 non hanno tutta la chiarezza voluta. Il sintagma *en pollè makrothymia* («con molta pazienza», v. 22), determinante per l'interpretazione del passo, è stato del resto compreso in tre modi diversi²⁵: (1) la pazienza come ritardo misericordioso perché i peccatori si convertano²⁶; ma il contesto che punta sulla libera volontà divina, prima di ogni risposta umana positiva o negativa, si oppone a questa soluzione. (2) La pazienza come strumento che permette la crescita del peccato fino ai suoi estremi limiti²⁷, ipotesi sospetta per le stesse ragioni. (3) La pazienza che fa maturare il disegno salvifico di Dio (il ritardo della distruzione dovuta al fatto che Dio voleva usare misericordia ai pagani): quest'ultima ipotesi quadra

²³ I libri storici della Bibbia lo sottolineano sufficientemente perché sia necessario ritornarci sopra.

²⁴ La costruzione dei vv. 22-24 (condizionale non seguita da una participle) si incontra molte volte nel NT, come in greco classico. L'inglese traduce «what if...», costruzione purtroppo inutilizzabile in italiano («che cosa dunque se...») cui bisogna aggiungere il verbo «dire» o l'*antapokrinesthai* del v. 20.

²⁵ Cfr. lo *status quaestionis* in M. Theobald, *Die überströmende Gnade*, Würzburg 1982, pp. 142-149, e F. Refoulé, «...Et ainsi tout Israël sera sauvé». *Romains 11,25-32*, Paris 1984, pp. 248-249.

²⁶ Cfr. Rm 3,26; Sap 12,20.

²⁷ Cfr. 2Mac 6,13-15; Sap 19,4.

bene con il passo, che non si interessa della risposta umana. Quanto all'espressione «vasi d'ira» (*skeuè orgès*), anche qui è il contesto – dove non viene menzionata alcuna relazione orizzontale tra individui o popoli, ma soltanto una relazione verticale, tra Dio e le sue creature – che vieta di vedere in questi vasi degli «strumenti con i quali si eserciterà l'ira divina», contro Israele o contro chiunque altro; d'altra parte, l'espressione parallela *skeuè eleous* («vasi [oggetti] di misericordia») del v. 23 impone, per *skeuè orgès*, la traduzione «vasi (oggetti) d(ell)'ira (divina)». Il risultato al quale l'apostolo arriva è inatteso: la non chiamata, l'indurimento, hanno favorito la pazienza, ma non la distruzione né la collera. In breve, la non chiamata era a servizio del disegno salvifico di Dio!

Molte volte si è detto che l'apostolo risponde alle proprie obiezioni dei vv. 14 e 19 senza originalità, ripetendo, come il giudaismo del suo tempo, le risposte della Scrittura. Niente di più vero, e ciò per ragioni evidenti: spettava alla parola di Dio mostrare la propria coerenza! Ma le unità centrali, *C* e *C'*, non si presentano solo come una risposta tradizionale sulla totale libertà di Dio verso le sue creature. Paolo, infatti, non poteva provare la *propositio* del v. 6a ragionando soltanto sul concetto di Israele, mostrando cioè che fin dall'inizio Israele non era identico alla discendenza nella sua totalità – distinzione che preparava le affermazioni sull'Israele-Resto e quindi sui giudei che hanno creduto al Vangelo. Che questi ultimi siano il Resto, l'Israele eletto, e che così la parola di Dio non era venuta meno, lascia in effetti intatto il problema della chiamata dei pagani per grazia, che apparentemente non era stata preparata e che sembra segnare un netto cambiamento nell'economia della salvezza. Si vede subito l'importanza del v. 15, che Paolo non utilizza soltanto per proclamare la sovrana libertà e la giustizia divina. La citazione di Es 33,19, come una profezia, annuncia la misericordia inaudita dei vv. 23-24, mostrando adeguatamente che il disegno divino non deve nulla al caso o al fallimento: fin dall'Esodo, quindi fin dall'inizio, Dio proclamava che solo la sua misericordia spiegava la scelta di coloro che essa raggiungeva – e avrebbe raggiunto. La non chiamata era solo provvisoria!

IL DISEGNO INAUDITO DI DIO

Con le due unità finali, A e A', vengono nominati i destinatari della misericordia divina. Il v. 24 introduce le due serie di destinatari come segue²⁸:

- noi che egli ha chiamati,
- a = non solo tra i giudei,
- b = ma anche tra i pagani,
- B' = chiamata dei pagani (vv. 25-26)
- A' = chiamata dei giudei, il Resto (vv. 27-29).

La maggior parte degli esegeti dà per certo che i vv. 25-26 parlano della chiamata dei pagani e i vv. 27-29 dell'Israele eletto, il Resto, costituito dai giudeo-cristiani. Sono rari quelli che, come J.A. Battle²⁹, applicano B' alla chiamata escatologica di Israele: «Sì, Israele è stato preparato da Dio a fare l'esperienza della sua misericordia e a condividere la sua gloria, ma questa benedizione sarà data solo agli Israeliti che lo rispettano e credono in lui. Nel tempo presente, solo alcuni giudei credenti, insieme ai credenti convertiti dal paganesimo, ricevono queste benedizioni, mentre la maggior parte della nazione è sempre ribelle e sotto il giudizio di Dio: la loro restaurazione come nazione avverrà solo nel futuro, come è detto in Osea [segue Os 2,25 LXX citato in Rm 9,25]»³⁰. La citazione di Osea in Rm 9,25-27 sembra appoggiare questa interpretazione: è forse possibile che l'apostolo utilizzi una profezia che parla chiaramente di Israele per descrivere la chiamata dei pagani?³¹ Sarebbe egli tanto incoerente da applicare Os 2,1b LXX ai pagani in B' e Os 2,1a a Israele in A', quando le due parti del versetto designano gli stessi attori, dato

²⁸ Si noti la *reversio*.

²⁹ J.A. Battle, «Paul's Use of the Old Testament in Romans 9:25-26», *GraceTheolJourn* 2 (1981) 115-129. Si veda anche A.T. Hanson, «Vessels of Wrath or Instruments of Wrath? Rm IX:22-23», *JTS* 32 (1981) 433-443.

³⁰ Battle, «Paul's Use of the OT» 129. Il principale punto debole di questa interpretazione è quello di parlare di *ribellione* mentre tutta la sezione insiste sul fatto che la risposta umana non ha alcuna incidenza nelle scelte divine.

³¹ Nella letteratura giudaica del tempo e successiva, non sembra esserci altro rappresentante di una simile esegesi.

che il pronome *autois* («essi») di Os 2,1b (cfr. Rm 9,26a) rinvia senza ombra di dubbio ai figli di Israele menzionati in Os 2,1a?

I vv. 25-26 e la chiamata dei pagani

Nonostante tutto, molti indizi invitano a seguire gli esegeti secondo i quali, in Rm 9,25-26, le citazioni di Os 2,25b LXX e 2,1 LXX esprimono la chiamata dei pagani. Notiamo infatti come l'apostolo passa da B' ad A': in 9,25-26, il «voi» (*hymeis*) che Dio sceglierà o chiamerà non viene designato; silenzio sorprendente se si considera il versetto seguente dove, al contrario, il termine *Israèl* ricorre due volte. Bisogna quindi andare a cercare il referente del pronome *hymeis* fino al v. 24, dove si parla dei credenti venuti dal giudaismo e dal paganesimo. Ma, si dirà, se è così, i vv. 25-26 si riferiscono a tutti i cristiani senza eccezione, non soltanto ai convertiti dal paganesimo. Soluzione che non annulla affatto la difficoltà dell'esegesi fatta dall'apostolo: come può quest'ultimo vedere profetizzata la chiamata dei pagani in un passo della Scrittura in cui sono presi in considerazione solo i figli di Israele? Ma soprattutto, Rm 9,6-29, nel suo insieme impedisce che nei vv. 25-26 si vedano designati i giudeo-cristiani: in questo capitolo la chiamata di Dio è una realtà *definitiva*, e l'apostolo non pensa a un'elezione rimessa in discussione per essere nuovamente confermata. I giudeo-cristiani del v. 24 non possono così appartenere al «non-mio-popolo» del v. 25, che designa i pagani.

Da notare che il passo citato in Rm 9,27 non è Os 2,1a, ma Is 10,22. Per cui non si tratta di spiegare una possibile inversione tra Os 2,1a e Os 2,1b e la loro applicazione a due attori diversi, ma di sapere come Paolo sia arrivato a utilizzare Os 2,1b per la chiamata dei pagani. Cominciamo quindi con Rm 9,27-28. La scelta di Is 10,22-23 permette (1) di opporre l'insieme di Israele e il Resto salvato, e fare così inclusione con l'unità A, dove l'apostolo diceva: «non tutti quelli che discendono da Israele sono Israele» (v. 6b); (2) di ritornare (in Rm 9,28) sulla realizzazione della parola divina, cioè sulla *propositio* iniziale del v. 6a. Quanto all'esegesi di Paolo in Rm 9,25-26, sembra a prima vista ingiustificata, anche se i commentatori la defini-

scono libera e ispirata ³². In realtà egli sembra interpretare Os 2,1 e Is 10,22 l'uno con l'altro, seguendo in questo i principi dell'esegesi giudaica ³³:

Os 2,1

e il numero dei figli di Israele era ³⁴ come la sabbia del mare

Is 10,22

e (anche) se il popolo d'Israele diventasse come la sabbia del mare, solo il Resto sarà salvato.

Se, come dice Is 10,22, la salvezza futura deve essere quella del resto, allora Os 2,1b (citato da Rm 9,26) non può riferirsi a tutto Israele, tanto più che Os 2,1a LXX parla dei figli di Israele *al passato*. Sarebbe tuttavia possibile intendere Os 2,1b per il Resto? No, perché i profeti non parlano mai di un Resto rigettato (che diventerebbe «non-popolo», per poi chiamarsi nuovamente «mio popolo»). Os 2,1b (e, di conseguenza, Os 2,25 citato in Rm 9,25) non potendo quindi designare l'insieme di Israele né il Resto, dovrà essere applicato alla chiamata gratuita dei pagani. Ma, così facendo, l'apostolo giustifica la sua affermazione del v. 23 (Dio ha preparato, previsto...): la profezia di Osea esplicita Es 33,19 (cfr. Rm 9,15) e sottolinea la coerenza della parola divina – la chiamata dei pagani non è dovuta né a un fallimento né al caso. D'altra parte, la citazione di Os 2,25 e 2,1LXX in Rm 9,25-26 illumina la progressione dell'argomentazione:

B = vv. 10-13 «Amai Giacobbe e odiai Esaù» (Ml 1,2-3)

B' = vv. 25-26 «Quella che non era amata, (la chiamerò) amata» (Os 2,25)

Cominciando con una serie di distinzioni e di opposizioni, l'apostolo era arrivato a riprendere l'affermazione interrotta di Ml 1,2-3, che aveva provocato l'obiezione sull'ingiustizia divina. Nelle prime due unità, A e B, le opposizioni sembravano definitive; ma ecco che la parte centrale (CC') permetterà di superarle: la non chiamata, il non

³² Cfr. ad esempio H. Hübner, *Gottes Ich Und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11*, Göttingen 1984, p. 127.

³³ Si tratta chiaramente di una *gezerah shawah*. Cfr. *supra*, p. 110, a proposito dei primi versetti di Rm 4.

³⁴ La LXX ha un imperfetto (*èn*), mentre il *wehayah* dell'ebraico esigerebbe un futuro («e il numero dei figli di Israele sarà...»).

amore non era destinato a durare, e poteva così essere enunciata la loro funzione (cfr. vv. 17-22).

La funzione dei vv. 27-29

L'ultima unità A' (vv. 27-29) viene interpretata dagli studiosi in modo diverso. Secondo alcuni, l'apostolo insisterebbe sulla non salvezza della maggioranza dei figli di Israele. Abbiamo d'altra parte notato proprio qui la progressione della sezione al livello della non elezione:

A = vv. 6-9	non tutti sono figli, figli della promessa (nessuna connotazione negativa)
B = vv. 10-13	non chiamata accompagnata da sentimenti negativi (Esaù odiato)
C = vv. 14-18	indurimento
C' = vv. 19-24	perdizione futura menzionata
A' = vv. 27-29	allusione alla distruzione già effettuata (Sodoma e Gomorra)

Altri commentatori pensano, al contrario, che in questi versetti la sorte di Israele non è vista in primo luogo attraverso il rifiuto della maggioranza, ma in funzione del Resto scelto e salvato. Molti indizi appoggiano quest'ultima interpretazione. Infatti, i versetti di Isaia scelti da Paolo in Rm 9,27-29 *non dicono esplicitamente* che coloro che non fanno parte del Resto non vedranno la salvezza né stabiliscono l'omologia seguente:

Resto / insieme del popolo = salvato / distrutto.

Ma, si obietterà, l'equivalenza è implicita. Ammettiamolo, provvisoriamente! È importante però ricordare che Rm 9,6b-29 tende a provare la *propositio* di 9,6a e che, terminando con una insistenza sul rifiuto, tutta la sezione mancherebbe questo obiettivo. D'altronde sopra abbiamo detto che Paolo cita Is 10,23 (in Rm 9,28) per sottolineare l'efficacia della parola divina; la sua funzione è di qualificare il finale del v. 27 (*to hypoleimma sôthêsetai*, «il resto sarà salvato»), cioè di sottolineare la riuscita del piano divino³⁵.

³⁵ Is 10,22b-23 (ebraico) parla di distruzione (*kilyôn*). La connotazione è quindi nettamente negativa. Ma non è la stessa cosa per la LXX che sostituisce questo termine con *logos* («parola», termine ripreso da Paolo in

Quanto a Is 1,9, citato appena dopo, è vero che termina con l'allusione alla distruzione di Sodoma-Gomorra e appartiene a un capitolo di Isaia dedicato al castigo del popolo infedele, ingiusto e ipocrita, ma qui, in Rm 9,29, non conserva questa connotazione negativa, perché le due città non sono mai state considerate appartenenti a Israele, poi perché Dio si trova lì in una relazione positiva con il resto di Israele e non gli viene imputata la sorte delle città. Ugualmente, non si può non vedere che in A' la discendenza o il Resto ³⁶ non è più soltanto una promessa come in A – anche se, secondo il v. 29a, si tratta ancora di una profezia – ma un'esperienza fatta dal Resto stesso (cfr. il «non ci avesse lasciato»), esperienza di una realizzazione e conferma della continuità del disegno divino, che si è realizzato attraverso le crisi e i disastri:

- A = vv. 6-9: promessa di una discendenza da parte di Dio
A' = vv. 27-29: esperienza – da parte degli stessi discendenti
 – che Dio ha lasciato una discendenza

I vv. 27-29 non insistono quindi sui numerosi figli di Israele castigati o distrutti, d'altra parte non più che sul Resto eletto o salvato, se non per dichiarare che questo Resto è testimone della parola di Dio, che non viene meno. Soprattutto, non c'è niente in A' sul rifiuto di Israele. Si ha perfino l'impressione che Paolo abbia scelto questi due passi di Isaia perché enunciano la salvezza del Resto senza menzionare né castigo né un qualunque agire negativo di Dio. Io vi vedo una prova supplementare della maestria di Paolo in fatto di argomentazione: egli prepara così le affermazioni di Rm 11 sulla salvezza di *tutto* Israele.

Il movimento dell'argomentazione

Le osservazioni precedenti permettono anche di interpretare la progressione che abbiamo constatato al livello della

Rm 9,28a), allineando così i versetti 22b-23 con il contesto (Is 10,20-21 e 10,24-27), essenzialmente positivo.

³⁶ Si noti come Is 1,9 (*egkatelipen sperma*) permette a Paolo di mostrare che la relazione discendenza-Resto deriva dalla Scrittura stessa.

non chiamata o della non elezione: in effetti, se l'apostolo non vuole descrivere in modo peggiorativo la non chiamata, perché, col susseguirsi dei versetti, la sua terminologia diventa negativa e le sue allusioni al castigo più ovvie? Abbiamo visto che in realtà Paolo ha saputo scegliere dei passi biblici in cui la distinzione eletto/non eletto era netta, e disporli in una progressione retorica che tiene conto anche della dimensione diacronica. In altri termini, lungo tutto Rm 9 elezione e non elezione restano legate come due facce di una stessa medaglia, ma più si va avanti nella lettera, più l'aspetto misericordia e salvezza, legata al Resto, diventa esplicito e, al contrario, l'aspetto castigo-distruzione implicito.

Avevamo notato che *B'* (vv. 24-26) poteva valere solo per i cristiani provenienti dal paganesimo. Possiamo ora concludere che in *A'* (vv. 27-29) il Resto designa i giudeo-cristiani e non soltanto il Resto di Israele del tempo di Isaia. In Rm 9,29, la formula che introduce a Is 1,9 è infatti chiara: «come aveva predetto Isaia»; Paolo non fa del versetto in primo luogo una constatazione sulla permanenza di un Resto al tempo dei re, ma una profezia della situazione dei giudeo-cristiani. Il v. 24 introduce quindi le due unità *A'* e *B'*.

3. Dall'elezione alla chiamata

La chiamata dei pagani

Gli sviluppi precedenti hanno mostrato l'importanza delle unità centrali *C* e *C'*, che preparano la menzione della chiamata dei pagani. Limitarsi a questi dati, però, significherebbe non rendere giustizia all'argomentazione paolina, perché fin dall'inizio della sezione l'apostolo preparava già, come vedremo, le affermazioni dei vv. 24-26.

Se si considerano infatti i rapporti esistenti tra Rm 8 e 9, non si può non essere colpiti dal modo in cui Paolo descrive i cristiani, gli Israeliti e Israele:

Rm 8 (detto dei cristiani di origine giudaica e pagana)

carne/sangue

v. 4 noi che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito

- v. 9 voi non siete «nella carne» ma «nello Spirito»
figli
- v. 14 sono figli di Dio coloro che sono guidati dallo Spirito di Dio
- v. 15 voi avete ricevuto uno Spirito di adozione filiale (*hyiothesia*)
- vv. 16.17.21 noi siamo figli di Dio...
gloria
- vv. 17.18.21.30 parteciperemo anche alla sua gloria...
chiamare
- v. 30 quelli che ha predestinati, li ha anche chiamati
scegliere
- v. 33 chi si farà accusatore degli eletti di Dio?

Rm 9,4-5a (detto degli Israeliti)

- carne*
- v. 5a da loro (proviene) Cristo secondo la carne
adozione filiale, gloria, promesse
- v. 4 loro è l'adozione filiale, la gloria... le promesse

Rm 9,6-29

- carne/promessa*
- vv. 8.9 non i figli della carne sono figli di Dio, ma i figli della promessa
figli
- v. 9 Sara avrà un figlio
- v. 26 saranno chiamati figli del Dio vivente
- v. 27 il numero dei figli d'Israele
gloria
- v. 23 vasi di misericordia che preparò per la gloria, noi...
chiamare
- vv. 7.12.24.25.26
elezione
- v. 11 perché il disegno divino restasse secondo l'elezione

Sarebbe forse utile confrontare i titoli comuni, ma anche diversi, dati ai cristiani in Rm 8 e agli israeliti in 9,4-5a³⁷. Tuttavia, per determinare più adeguatamente il ruolo del-

³⁷ Questo indizio di continuità tra Rm 8 e 9 si aggiunge a quelli che abbiamo già segnalato e che depongono in favore di una argomentazione unificata, da Rm 1 a 11. L'ipotesi di R. Scroggs, «Paul as Rhetorician: two homilies in Romans 1-11», in *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity* (Fs. W.D. Davies), Leiden 1976, pp. 271-298, che, basandosi sulla ripartizione del vocabolario e l'utilizzazione della Scrittura, vede due omelie diverse (Rm 1-4 + 9-11 e Rm 5-8) all'origine del testo attuale di Rm 1-11, risulta pertanto smentita.

l'argomentazione in Rm 9,6-29, è più interessante confrontare i due capitoli. Ora, i testi che abbiamo appena riportato mostrano un sorprendente parallelismo tra Rm 8 e 9: si saranno notate in ogni passo le distinzioni ripetute che permettono di esprimere progressivamente lo status dei figli di Dio o della promessa – distinzioni del resto enunciate con l'aiuto degli stessi termini.

Certo, esistono delle differenze: l'opposizione carne/Spirito di Rm 8 diventa carne/promessa in Rm 9. Ma l'assenza del termine *pneuma* (Spirito) in 9,6-29 e la sua sostituzione con *epaggelia* (promessa) si spiega facilmente se si tiene presente (1) che Paolo arriva solo alla fine della sezione (v. 24) alla chiamata dei cristiani, il cui status non ha bisogno di essere definito in rapporto allo Spirito, poiché ciò era già stato fatto in Rm 8; (2) che in Rm 9,6-29 è solo la parola divina che determina tutto – Dio non smette di parlare in questo capitolo – e ciò viene presentato, fin dall'inizio, come una promessa. In Rm 8 lo status e l'agire dei cristiani era definito dall'abitazione dello Spirito di Dio, da Dio quindi e solo da lui; lo stesso avviene in Rm 9, poiché la filiazione divina è qui prodotta unicamente dalla parola, dalla promessa, dalla scelta di Dio, dall'inizio (patriarchi) alla fine (chiamata dei pagani e salvezza del Resto d'Israele). E soprattutto, la ripresa delle stesse distinzioni indica che in Rm 9,6-9 Paolo prepara ciò che dirà sulla chiamata dei cristiani (in particolare quelli venuti dal paganesimo): se i figli di Dio sono quelli della promessa, cioè della parola divina, e non quelli della carne (v. 8), allora anche i pagani potranno essere chiamati figli del Dio vivente (v. 26). Si comprende così la funzione di Rm 9 in rapporto al capitolo che lo precede: esso inserisce nel disegno eterno di Dio le categorie con l'aiuto delle quali l'apostolo descriveva i credenti, e dà loro come fondamento la stessa parola infallibile. In tal modo, Rm 9,6-29 non prova soltanto che la parola divina è rimasta salda, poiché Israele non è stato mai identico alla posterità (carnale) d'Israele: la sezione radica così l'esperienza cristiana dell'adozione filiale, descritta in Rm 8, nel disegno eterno del Dio pieno di misericordia.

Finalità divina dell'elezione

Dato che la parola divina non è venuta meno (v. 6a), Paolo aveva il dovere di mostrare che il rifiuto del Vangelo di una parte notevole di Israele, in nome di una più grande fedeltà all'Alleanza mosaica e alla Legge, non deriva da una qualche impotenza divina.

In che modo procede Paolo? Restringendo l'elezione oppure distinguendo tra i discendenti di Israele e Israele (il gruppo degli eletti). Ecco perché l'elezione non fa parte dei privilegi riconosciuti a tutti i discendenti dei patriarchi quali sono gli israeliti, in 9,4-5a. E, soprattutto, dimostrando che questa distinzione tra quelli che in Rm 11,5 chiamerà il Resto scelto per grazia e la discendenza carnale di Abramo vale *fin dall'inizio*.

Ma, si obietterà, gli stessi giudei accettano una simile distinzione: solo i figli di Giacobbe si chiamano figli di Israele. Si noterà del resto che Paolo ferma a Giacobbe la serie delle sue distinzioni tra chiamato e non chiamato: non poteva andare oltre, perché secondo le tradizioni che riportano la parola divina, tutti i figli di Giacobbe senza eccezione sono gli eponimi delle tribù d'Israele. Egli mostra nondimeno, grazie a Is 10,22-23, che tutti i discendenti dei dodici figli di Giacobbe non sono identificabili con gli eletti, formati dal Resto. Altro punto comune tra Paolo e i suoi contemporanei giudei: per questi ultimi – e ciò vale ancora oggi – l'appartenenza al popolo eletto non si riduceva evidentemente alla discendenza carnale, altrimenti come avrebbero potuto accettare che dei pagani fossero integrati, per mezzo della circoncisione e l'obbedienza alla Legge, nel popolo dell'Alleanza, perché credevano al Dio dei Padri? Ma Paolo insiste forse più del giudaismo del suo tempo sulla completa gratuità dell'elezione: il principio della scelta è in Dio stesso, in nessun modo nella risposta umana. Questo punto è decisivo perché permette all'apostolo di congiungere elezione e chiamata, per applicarle anche ai pagani, ai quali la gratuità di Dio si è manifestata e offerta col Vangelo. Anche se in Rm 9 non si trova ancora un'elaborata teologia dell'elezione, rimane vero che Paolo ci tiene a sottolinearne le condizioni teologiche: continuità e stabilità del piano di Dio, sovrana libertà delle sue scelte, totale gratuità. Dopo tutto, in Rm 9, più che l'elezione, è la non elezione che gioca un ruolo:

sollevando la questione della fondatezza delle scelte divine, Paolo può portare progressivamente il suo lettore a riconoscere che la non elezione non doveva essere per sempre e che essa si comprende solo a partire dal disegno misericordioso di Dio – disegno; infatti la parola al faraone (Es 9,16; cfr. Rm 9,17) era una profezia, in cui si indicava, ancora misteriosamente, la finalità paradossale della non elezione.

In altri passi di Rm, ma anche in altre lettere, il vocabolario dell'elezione si applica ai cristiani, di origine giudaica e pagana³⁸, mentre in Rm 9-11 è riservato alla sola parte di Israele chiamata il Resto (11,5)³⁹. D'altra parte se ne può comprendere la ragione. Tutti gli israeliti che hanno rifiutato il Vangelo a causa della Legge non possono far parte dell'Israele eletto; se infatti l'elezione dipende unicamente dalla libera iniziativa divina e non può essere rimessa in questione – ciò andrebbe contro l'onnipotenza di Colui che sceglie e contro l'infallibilità della sua parola –, hanno creduto al Vangelo solo coloro che, tra gli israeliti, sono stati eletti. Se Rm 9,4-5a non menziona l'elezione tra i privilegi che riconosce agli israeliti, non è quindi semplicemente perché questi ultimi non sarebbero *più* eletti – mai infatti l'apostolo usa il «non più» per l'elezione, perché la chiamata di Dio è senza ritorno – né soltanto perché non tutti sarebbero stati scelti – eccetto il Resto –, ma perché lo sviluppo che segue (9,6-29) ha la funzione di dimostrare che il vocabolario dell'elezione deve essere completato da quello, anch'esso scritturistico, della chiamata per rendere conto della totalità del disegno salvifico. In Rm 9,6-29 chiamata ed elezione, non sono affatto in opposizione, ma piuttosto complementari.

Conclusioni

Che in Rm 9 l'elezione di Israele sia quella di un Resto e che ciò non rimette per nulla in discussione la potenza

³⁸ Il gruppo dei credenti in Cristo, degli eletti di Dio, comprende quindi dei membri d'Israele e dei convertiti dal paganesimo. Cfr. Rm 8,33; 16,13; 1Cor 1,27 (2x); 1,28; 1Ts 1,4. Ugualmente Ef 1,4; Col 3,12, e, naturalmente, tutte le ricorrenze del termine *ekklèsia* (Chiesa).

³⁹ In altre parole, gli ebrei che hanno creduto in Gesù di Nazaret.

della parola divina, il lettore lo ammetterà, a condizione che gli sia mostrato come la moltitudine indurita – da Dio! – si vedrà integrata nel piano salvifico, e che gli sia d'altra parte indicata la funzione del Resto scelto in rapporto agli altri israeliti e ai pagani. Siccome Rm 9 resta di un laconismo totale su queste questioni – che non aveva del resto la funzione di affrontare –, bisognerà attendere Rm 11 per avere degli elementi di risposta.

Restringendo l'elezione al piccolo Resto, Paolo doveva evidentemente dimostrare che Dio fin dall'inizio aveva proceduto sempre allo stesso modo. Ma, così facendo, non ha voluto soltanto e in primo luogo difendere Dio: se quest'ultimo ha fin dall'inizio scelto un Resto, non è stato per evitare il fallimento totale del suo progetto sull'uomo – almeno qualcuno sarà salvato, quanto agli altri... –, ma, al contrario, per far maturare a poco a poco questo progetto, fino alla pienezza dei tempi. Niente in questo di fondamentalmente pessimista: Paolo vede tutto in maniera dinamica e positiva. L'elezione o la scelta precede la colpa, il rifiuto, e l'assolve per così dire in anticipo. La soteriologia paolina non è catastrofica, né nel suo *archè* né nel suo *telos*.

La rapidità con la quale, in Rm 9, l'apostolo recupera l'indurimento dei non eletti (Esaù, faraone, e gli altri) dà nondimeno l'impressione di una svolta troppo veloce. Il lettore, anche benevolo, non può non meravigliarsi che un Dio fondamentalmente benevolo, preoccupato da sempre della salvezza di tutti, abbia potuto, nel corso dei secoli, «odiare» tanti popoli. Come comprendere l'indurimento di cui parla Rm 9-11? Ci ritorneremo.

La salvezza di Israele

Con Rm 11 l'argomentazione della sezione arriva al suo climax retorico e semantico, poiché viene lì annunciata la salvezza finale di tutto Israele. Queste conclusioni, chiare e semplici, non devono tuttavia far dimenticare la difficoltà dei dettagli. F. Refoulé ha già presentato, in modo brillante, lo stato della ricerca insieme alle sue soluzioni¹, rimando perciò a questo autore per un'informazione esauriente su Rm 11, senza riprendere qui tutti i punti delicati. Il mio obiettivo resta lo stesso: mostrare l'utilità e l'importanza del modello retorico per uscire da alcuni vicoli ciechi, e proporre un'interpretazione stimolante di uno dei capitoli più controversi della storia dell'esegesi contemporanea.

1. Rm 11. Composizione e interpretazione

Le riflessioni sui problemi di composizione, continuamente evocati e affrontati nel corso di quest'opera, avranno permesso, lo spero, di giustificare le riserve che è necessario avere per i piani basati sui soli criteri tematici². Dato che le prime due parti di Rm 9-11³ sono costruite

¹ «*Et ainsi tout Israël sera sauvé*». *Romains 11,25-32*, Paris 1984.

² Cfr., ad esempio, D.G. Johnson, «The Structure and Meaning of Romans 11», *CBQ* 46 (1984) 91-103, che considera due grandi parti, vv. 1-16 (il Resto, abbozzo della salvezza di Israele) e vv. 17-32 (permanenza del primato di Israele, adesso e alla fine). Ipotesi debole, perché (1) i vv. 11-16 non parlano più del Resto, e i vv. 1-11 non fanno del Resto la primizia della salvezza di tutto Israele, (2) i sottotitoli presentati non provengono dalle *propositiones* – facilmente identificabili – del passo.

³ Si tratta evidentemente di 9,6-29 e 9,33-10,21.

con molta cura, si può a buon diritto supporre che lo stesso sarà per l'ultimo capitolo. Del resto, gli indizi di strutturazione non mancano.

UNA COMPOSIZIONE CONCENTRICA?

Un esame rapido della ripartizione del vocabolario in Rm 11 fa emergere subito i parallelismi, che favoriscono una composizione in *ABA'*:

A = vv. 1-15: «Israele» (vv. 2.7); «elezione» (vv. 5.7); «grazia» (*charis* vv. 5-6) «essere indurito» (v. 7); «i gentili» (vv. 11.12.13); «pienezza» (*plèrôma* v. 25); «salvezza», «salvare» (vv. 11.14).

B = vv. 16-24, con un vocabolario agricolo (olivo; radice; rami; innestare; tagliare...), senza ricorrenza in *A* e *A'*.

A' = vv. 25-32: «Israele» (vv. 25.26); «elezione» (v. 28); «doni per grazia» (*charismata* v. 29); «indurimento» (v. 25); «i gentili» (v. 25); «pienezza» (v. 25); «essere salvato» (v. 26).

Se da una parte questa composizione in *ABA'* considera l'insieme dei parallelismi di vocabolario in Rm 11, dall'altra dà l'impressione di volere abbracciare troppo, perché è difficile mettere sotto lo stesso titolo i vv. 1-15. Certo, gli indizi di continuità tra i vv. 2-10 e 11-15 non mancano. I vv. 11-15 sono infatti collegati logicamente ai precedenti: la domanda del v. 11a («sono inciampati per⁴ cadere?») resterebbe incomprensibili senza i vv. 7c-10, tanto più che Paolo parla qui ancora degli israeliti induriti, «gli altri» del v. 7. E mentre i vv. 2b-10 formano una unità letteraria autonoma, di tipo chiasmico, con al centro la menzione della promessa e dell'esistenza del Resto eletto,

vv. 2b-4: *nel passato*

a = vv. 2b-3 l'agire empio di Israele

b = v. Dio annuncia che si riserva un Resto santo

vv. 5-10: *nel presente*

b' = vv. 5-6 l'esistenza di un Resto eletto per grazia

a' = vv. 7-10 l'indurimento (ad opera di Dio) di Israele

⁴ La finalità (congiunzione *hina*) non rimanda al progetto degli israeliti, ma a quello di Dio. Bisognerebbe tradurre: (Dio) li ha fatti inciampare per provocare la loro caduta?

il finale, più sviluppato (vv. 7-10) tradisce una netta insistenza sull'indurimento degli «altri»: l'unità letteraria prepara al tempo stesso la questione del futuro degli israeliti induriti (vv. 1ss). Si può perfino riconoscere un rapporto di tipo inclusivo tra 11,1b e 11,13, dove Paolo parla di se stesso, riprendendo gli stessi termini ⁵.

Ma, come ha fatto notare la maggior parte dei commentatori, il v. 11 segna anche una svolta nel discorso: anche se alcune traduzioni fanno pensare che il resto non sia scomparso dai vv. 11-15 ⁶, in realtà è totalmente assente dall'argomentazione, dal momento che Paolo pensa ormai alla sorte positiva – l'ammissione o la reintegrazione ⁷ – dell'Israele indurito. Con il v. 11 Paolo inizia anche a dare la ragione del fatto che Israele sia inciampato: se c'è stato rifiuto o emarginazione è perché le nazioni pagane possano credere nel Vangelo e prendere provvisoriamente il posto degli assenti (vv. 12 e 19). Il mutamento si vede infine nel ragionamento: mentre i vv. 2-20 fanno appello alla Scrittura, in particolare alle tecniche midrashiche ⁸,

⁵ «Io che sono...» (*egô israêlîtês eimi* al v. 1 e *egô eimi ethnôn apostolos* al v. 13). Si noti la designazione enfatica.

⁶ Molti commentatori pensano che si potrebbe tradurre il *hèttèma* del v. 12 con «diminuzione» (del numero). Il termine avrebbe infatti una duplice connotazione: (a) qualitativa («abbassamento», «decadimento»); rinvierebbe in questo caso alla situazione attuale, negativa, degli israeliti; (b) connotazione quantitativa («diminuzione»); *hèttèma* farebbe allora allusione al Resto, gruppo ridotto a causa della defezione della maggioranza. Il contesto prossimo sembra andare contro questo senso quantitativo e, di conseguenza, contro l'allusione al Resto. Infatti la traduzione «la loro diminuzione» o «la diminuzione del loro numero» può riferirsi solo agli israeliti esclusi dal Resto, poiché Paolo mette *hèttèma* in parallelismo con «trasgressione» (*paraptôma* v. 12), e la trasgressione non è una cosa che riguarda il Resto.

⁷ Così la TOB traduce il termine greco *proslèmpsis* di 11,15. Il verbo *proslambanein* significa «ricevere», «prendere con sé» (cfr. Sal LXX 17,16; 26,10; 64,4; 72,24; ecc.; Mt 16,22 e par.; At 17,5; 18,26; 27,33.36; 28,2; Rm 14,1.3; 15,7; Fm 17). La difficoltà del sostantivo *proslèmpsis* in Rm 11,15 deriva dal fatto che Paolo non specifica *dove* (nella Chiesa? nel Regno?), *né quando* (alla fine dei tempi? nella storia?) l'Israele rigettato sarà «accolto» o «ricevuto».

⁸ I vv. 8-10 mettono insieme tre testi della LXX: Dt 29,3; Is 29,10 e Sal 68-69,23-24. Più che a una *gezerah shawah* (soltanto due passi), il modo di procedere somiglia a un *araz*, tecnica esegetica giudaica mirante a interpretare l'uno con l'altro tre passi, presi ciascuno in una parte diversa (Torah, Profeti, Scritti) della Bibbia. Cfr. K. Müller, *Anstoss und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs*, München 1969, pp. 13-30.

nei vv. 11-15 (e vv. 16-24), al contrario, l'apostolo non fa alcuna citazione, ma usa, per la prima volta in questa sezione, il ragionamento *a fortiori*⁹. Ora, qui come altrove in Rm, questo tipo di ragionamento mira a mettere in rilievo l'aspetto positivo di una situazione¹⁰. Certo, contrariamente a l'*a fortiori* di 11,24, quello di 11,12 ancora non si applica a Israele, ma al mondo intero, che trarrà vantaggio dalla sua reintegrazione; ciononostante, il cambio di situazione degli israeliti viene chiaramente annunciato e le sue conseguenze già valutate. Se le due unità costituite dai vv. 11-15 e 16-24 tendono a esprimere, con un *a fortiori*, la stessa eventualità positiva, non bisogna allora collegarle l'una all'altra più strettamente di quanto faccia la composizione in *ABA'* presentata sopra? La composizione non sarebbe piuttosto chiasmica?¹¹

LA PROGRESSIONE RETORICA

Sia che si opti per una composizione chiasmica o concentrica, le osservazioni precedenti mostrano abbondantemente che il discorso paolino rimane di una progressione esemplare. Ma la ripartizione del vocabolario, da sola, bisogna riconoscerlo, non permette di determinare, con tutta la sicurezza desiderata, la composizione di Rm 11; solo gli indizi che tengano conto dell'articolazione retorica del passo ci autorizzano ad attribuire ai vv. 11-15 il loro vero posto nello sviluppo del discorso.

Come è stato indicato nella presentazione globale della sezione, i vv. 33-36 di Rm 11 formano la perorazione – dal tenore esclusivamente teologico – dei tre capitoli, e 11,1a è una *propositio*, che corrisponde a quelle (9,6 e 10,4) delle sue sezioni precedenti; quanto ai vv. 1b-32, essi costituiscono una *probatio*, che ha la funzione di giustificare la tesi enunciata all'inizio del capitolo.

⁹ Cfr. il «quanto più» (*posô mallon*) di 11,12. Nell'esegesi giudaica questo tipo di argomentazione si chiama *qal wahomer*.

¹⁰ Cfr. Rm 5,9.10.15.17; 11,12.24. Cfr. anche le altre lettere paoline (1Cor 12,22; 2Cor 3,8.9.11; Fil 1,23; 2,12).

¹¹ In *ABB'A'*, in cui alle lettere corrisponderebbero rispettivamente i vv. 1b-10, 11-15, 16-24 e 25-32.

Molti indizi permettono di verificare che, come nei capitoli precedenti, Rm 11 procede per precisazioni successive. In effetti, se la *propositio* di 11,1a («Dio ha forse ripudiato il suo popolo? Impossibile!») determina la prospettiva dello sviluppo che essa genera, non dice tuttavia nulla sulle tappe di questo sviluppo o sul suo contenuto. Una cosa è in ogni caso chiara: Paolo ripete la *propositio*, tale e quale nel v. 2a, e in termini diversi nel v. 11a. Qual è dunque il cammino percorso dal v. 1a al v. 11a? Formulando dapprima la sua domanda in termini più generali (il popolo), Paolo si vede poi obbligato a precisarla (una parte del popolo):

- a) Ripudio del popolo (tutto)? No, perché Dio ha mantenuto un Resto di israeliti che credono in Gesù Cristo (vv. 1s).
- b) Caduta (definitiva) degli altri? Nemmeno; ancora una volta a causa della bontà e della potenza divine (vv. 11s).

L'apostolo procede quindi per tappe: la prima risposta basata sull'esistenza del resto prolunga Rm 9,29, ma non risolve il problema principale, quello della sorte di tutti i giudei che hanno rifiutato Gesù Cristo. Rm 11,11a fa quindi ripartire il ragionamento in modo decisivo, e i due argomenti *a fortiori* si ricollegano a questa *propositio*. In effetti, i vv. 16-24 mirano principalmente a mostrare che Dio, dopo aver tagliato la maggior parte dei rami dell'olivo vero¹², potrà innestarli; in poche parole, la loro separazione non è definitiva. Ne consegue che i vv. 11-15 e 16-24 formano una stessa unità retorica: è forse possibile separare una *propositio* (qui, il v. 11) proprio da ciò (vv. 11-15 e 16-24) che dovrebbe giustificarla o illustrarla? Si potrebbe senz'altro obiettare che il linguaggio dei vv. 16-24 differisce totalmente da quelli dei vv. 11-15 (e 1-10), ma vedremo la funzione retorica di questo linguaggio.

Le *propositiones* dei vv. 1-2 e 11 non sono tuttavia le uniche. Una terza, al v. 25, permette ancora a Paolo di espri-

¹² Cioè gli israeliti che Paolo chiama «induriti».

mere chiaramente e definitivamente la sua tesi ¹³. In Rm 11, il ragionamento si sviluppa così in tre momenti: vv. 1-10; 11-24 e 25-32,

- a) Nessun ripudio del popolo, poiché esistenza di un Resto.
- b) Nessuna caduta né separazione (definitiva) degli altri.
- c) Il loro indurimento finirà con l'ingresso pieno dei gentili.

È evidente che questa disposizione in serie delle *propositiones* di Rm 11 non deve far dimenticare il carattere più inglobante della prima, al v. 11a; le seguenti hanno la funzione di determinarne le implicazioni, in considerazione del passato e del futuro.

I VV. 25-32 E LORO FUNZIONE

Le corrispondenze

Altri hanno già dimostrato che con questi versetti il capitolo, ma anche la sezione intera, arriva al suo vertice, poiché Paolo rivela la sorte positiva di Israele nella sua totalità ¹⁴ e calcola approssimativamente il tempo della venuta della sua salvezza. Ciò che fin dall'inizio sorprende ogni lettore attento è il numero impressionante di parole che rinviano alle unità precedenti di Rm 9-11:

Rm 11,25-32 e 9,6-29:

Rm 9,6-29	Rm 11,25-32
indurire (<i>sklèrynein</i>) 9,18	indurimento (<i>pôrôsis</i>) 11,25
Giacobbe 9,13	Giacobbe 11,26
(Isacco) nostro Padre 9,10	i padri 11,28
elezione 9,11	elezione 11,28

¹³ Che i vv. 1a, 2a, 11a, 25 siano delle *propositiones* nel senso tecnico del termine, lascio al lettore il compito di verificarlo, con l'aiuto dei criteri enunciati nel cap. 2.

¹⁴ Cfr. il recente studio di M.A. Getty, «Paul and the Salvation of Israel: A Perspective on Romans 9-11», *CBQ* 50 (1988) 456-469.

amata (*ègapèmenè*) 9,25
(= Nazioni)
chiamare/essere chiamato
(*passim*)
misericordia/usare
misericordia 9,15.16.18.23
(il Resto) sarà salvato 9,27

amati *agapètoi* 11,28
(= israeliti)
chiamata 11,29
misericordia/usare
misericordia 11,30.31.32
(tutto Israele) sarà salvato 11,26

Rm 11,25-32 e Rm 10:

Rm 9,30-10,21

Sion 9,33
Vangelo 10,16
(disobbediente/ribelle 10,21)

Rm 11,25-32

Sion 1,26
Vangelo 11,28
disobbedienza/disobbedire
11,30.31.32

Rm 11,25-32 e 11,1-24:

Rm 11,1-10

Israele v. 2.7
essere indurito v. 7
elezione v. 5.7
grazia (*charis*) v. 5.6

Rm 11,11-15

gentili vv. 11.12.13
salvezza (ai gentili)
v. 11
totalità (d'Israele)
v. 12

Rm 11,25-32

indurimento v. 25
Israele vv. 25.26
elezione v. 28
grazie (*charismata*)
v. 29
gentili v. 25
(tutto Israele) sarà
salvato v. 26
totalità (dei gentili)
v. 25

LA TECNICA PAOLINA

Lascio al lettore il compito di verificare che in 11,25-32 l'argomentazione di Rm 9-11 si faccia riconoscere in tutto il suo movimento, dall'elezione per grazia alla salvezza finale di tutti, Israele e i gentili, passando per la disobbedienza. M.A. Getty ha ragione di vedervi un riassunto della sezione¹⁵. Ma questi versetti non si limitano a riprendere, riassumendola, la logica paradossale dell'insieme, ma vanno oltre, poiché forniscono l'informazione ultima e decisiva sulla sorte futura e sulle ragioni dell'emarginazione provvi-

¹⁵ M.A. Getty, «Paul and the Salvation of Israel», 457.

soria di Israele. Non possiamo non ammirare qui la maestria di Paolo in materia di retorica: avendo evitato di presentare la sua tesi in tutti suoi elementi fin dall'inizio della sezione, è arrivato progressivamente a indicare come la questione della salvezza non può escludere nessuno degli attori, Israele o i gentili, tanto il futuro di ciascuno è legato a quello dell'altro, mostrando infine tutta la portata di una riflessione sulla sorte di Israele.

Il lettore avrà notato come l'apostolo sviluppa i diversi temi. Così, dall'inizio alla fine della sezione, l'indurimento ha Dio come unica causa, ma in Rm 9 colpisce solo il faraone, che non appartiene al popolo eletto, mentre in Rm 11 ne viene toccata gran parte di Israele. E se, all'inizio, l'emarginazione del faraone aveva solo una funzione teologica ¹⁶, alla fine, al contrario, quella di Israele acquista una finalità nettamente salvifica, poiché i gentili hanno conosciuto il Vangelo grazie alla sua defezione. E Rm 9,24 menzionava la chiamata dei pagani senza segnalare ciò che ne era stata l'occasione – il fatto che Israele sia inciampato, evocato soltanto a partire da 9,33 –, mentre Rm 11 collega esplicitamente l'ammissione dei pagani al rifiuto del Vangelo da parte di Israele.

Altro tema trattato in continua progressione è quello della misericordia. Le analisi di Rm 9 hanno già mostrato l'importanza di questo tema ¹⁷: la citazione che Rm 9,15 fa di Es 33,19 ha infatti permesso all'apostolo di presentare il disegno divino come un disegno di misericordia, per niente collegato a una qualunque colpa o peccato, ma misteriosamente orientato verso la chiamata delle nazioni (9,23-24). Rm 11,25-32 conferma le analisi di Rm 9: l'ultima parola della sezione è ancora la misericordia (cfr. il verbo *eleein* del v. 32), che è ora collegata a ciò che – da parte dell'uomo – la invoca, cioè la disobbedienza, per descrivere, con essa, la totalità del disegno paradossale di Dio.

Questa continua progressione autorizza il lettore a interpretare insieme Rm 9,27 e 11,25, ma anche a determinare l'estensione del «tutto Israele» di 11,25. Numerosi esegeti si sono già interrogati sulla compatibilità di questi enunciati: chi sarà salvato, il Resto soltanto (Rm 9,27) o tutto Israele (11,25)? Cercando di difendere la coerenza delle due affer-

¹⁶ Manifestare la potenza divina (9,17).

¹⁷ Cfr. pp. 160-163.

mazioni, alcuni hanno sostenuto che in 9,27 Paolo non parla della salvezza finale¹⁸. Nulla di più falso¹⁹: in entrambi i versetti il verbo ha la stessa connotazione escatologica. D'altra parte non è il caso di opporre le due affermazioni al punto da renderle contraddittorie, perché, in un primo tempo (in A, cioè in Rm 9,6-29), la salvezza doveva essere quella del Resto, in modo che si verificasse la *propositio* (9,6a: «la parola di Dio non è venuta meno»)!²⁰ Ma non poteva essere questa la conclusione del progetto, come mostra Rm 11, dove Paolo rivela il disegno inaudito di Dio: con il Resto santo (costituito dai cristiani di origine giudaica), gli altri membri del popolo, saranno anch'essi salvati. Ma cosa intendere per «altri» – *tutti* gli altri? – e con «tutto Israele»?

«TUTTO ISRAELE»

Il problema assume quindi nuovi sviluppi: in che modo Paolo concepisce l'estensione dell'Israele escatologico? Altri hanno già fatto la ricerca lessicografica arrivando alla conclusione che l'espressione «tutto Israele» non rimanda a una grandezza quantitativa – all'aggiunta di più parti prima separate – quanto piuttosto a una entità qualitativa, l'Israele dell'elezione, degli hassidim, dei fedeli alla Torah²¹.

¹⁸ Cfr. lo *status quaestionis* in F. Refoulé, *Israël*, pp. 144s, le cui analisi sarebbero il modello di tutte le altre, se l'approccio sincronico non avesse lì tanto poco spazio.

¹⁹ Nessun indizio permette di affermare che la connotazione della salvezza non sarebbe sempre escatologica in Rm; Paolo utilizza lì al contrario il vocabolario della salvezza e della giustificazione con una coerenza esemplare.

²⁰ È inutile ritornare qui sull'ambiguità di Rm 9,27 (citazione di Is 10,22-23). È possibile infatti tradurre il passo di Isaia («anche se i figli di Israele fossero come la sabbia del mare, il Resto sarà salvato») in modo restrittivo (il Resto, ed esso *soltanto*) o inclusivo (*per lo meno* il Resto). È chiaro che Paolo gioca sulla duplice connotazione. I due versetti seguenti (Rm 9,28-29) mostrano tuttavia che prevale la connotazione inclusiva: ci sarà almeno un resto che testimonierà la veracità e la potenza della parola divina.

²¹ Cfr. F. Refoulé, *Israël*, p.79-80 e 137-143. Ecco come l'autore traduce i vv. 25-26a, alla p. 143: «Un indurimento parziale (o temporaneo) è accaduto all'Israele *dell'elezione*, fino a che sia entrato il pleroma dei pagani, e così tutto l'Israele *dell'elezione* sarà salvato». La salvezza non sarà quindi quella dell'Israele sociologico o storico: non basta essere di origine ebraica per partecipare alla salvezza. Interpretazione che riprende quella dei commentatori ebrei.

Senza negare questo sfondo biblico e giudaico, che dà all'espressione la sua consistenza, ricordiamo che è prima di tutto il contesto prossimo, in altre parole la dinamica dell'argomentazione e la composizione della sezione, che permette di determinare l'estensione del sintagma «tutto Israele»²². Ora, dopo aver mostrato che l'esistenza del Resto credente testimonia la fedeltà della parola divina, Paolo va oltre. Egli vuole superare lo scandalo di un popolo che aspettava il Messia e l'ha rifiutato per fedeltà!²³ Fedeltà a una Torah che essi considerano come la strada che Dio ha domandato loro di seguire, per ricevere la giustizia e la benedizione promesse. È quindi a questi israeliti che pensa in primo luogo l'apostolo, e il «tutto Israele» di 11,26a include due insiemi, quello di Rm 9,27 (il Resto, l'Israele che ha creduto in Gesù Cristo) e quello di Rm 9,30-10,21 (l'Israele che ha rifiutato il Vangelo in nome di un radicale attacco alla Legge mosaica). Con «tutto Israele» bisogna perciò intendere il Resto santo di Rm 9 e l'insieme dei refrattari

²² Questo vale anche per la connotazione dell'espressione *apo merous*, che può essere tradotta: «un indurimento *temporaneo* c'è stato per Israele» (funzione aggettivale e interpretazione temporale), o «un indurimento c'è stato *per una parte* di Israele» (interpretazione sostantivale e quantitativa). F. Refoulé rifiuta questa seconda traduzione, perché equivarrebbe a fare di Israele il risultato di un'aggiunta (di due pezzi o gruppi: il Resto e gli altri, induriti), il che andrebbe contro l'uso biblico e intertestamentario, dove «Israele» è sempre un «concetto qualitativo, non quantitativo» (p. 80). Io preferisco partire dalla logica dell'argomentazione, nel corso della quale il termine «Israele» rinvia a delle realtà differenti: la radice santa, il Resto, gli israeliti che hanno rifiutato il Vangelo. Perché mai questa diversità non sarebbe esplicitamente richiamata in fine di argomentazione, con l'*apo merous*, per essere subito superata dal «tutto Israele» di 11,26? Quale che sia del resto la connotazione dell'*apo merous*, l'aspetto temporaneo dell'indurimento viene nettamente marcato in 11,25 dal «fino a che» (*achri hou*).

²³ È una ragione, tra le altre, per rifiutare di vedere in Rm 11 un'allusione a Ez 16. Non si può dire, con P. Beauchamp, «Un parallèle problématique. Ez 16 et Rm 11», in *Ce Dieu qui vient. Mélanges offerts à Bernard Renaud*, Paris 1995, 137-154 (in particolare 151-152), che la struttura di Ez 16 e Rm 11 sia la stessa, perché, se Paolo non nega il peccato di Israele, parla di indurimento e l'attribuisce a Dio. Si ribatterà forse che i primi versetti di Rm 11 parlano dell'idolatria di Israele, ma l'obiezione non regge, perché è Elia che accusa il popolo, ma Dio gli risponde che egli resta padrone della situazione; egli ha infatti messo da parte un Resto santo (Dio quindi non accusa, come in Ez 16). Per ulteriori argomenti contro l'ipotesi di un'allusione a Ez 16 in Rm 11, mi permetto di rimandare a un mio prossimo saggio sulla lettera ai Romani (*La lettre aux Romains. Jalons pour un commentaire*, previsto per il 1998).

al Vangelo di Rm 10. La progressione e la logica dell'argomentazione vietano quindi che si escluda un'interpretazione *quantitativa* ²⁴. Ma, ci si domanderà, l'aggettivo «tutto» è inclusivo, oppure Paolo esclude tutti coloro che, di origine giudaica, non vivono della Torah, per indifferenza, tiepidezza o ignoranza? È impossibile dare una risposta certa a quest'ultima domanda; si può soltanto dire che in Rm 9-11 Paolo considera il popolo d'Israele come quello che ha preferito la Torah a Cristo: ma il fatto che l'argomentazione non precisi di più né menzioni quelli, non credenti o altri, che non vivono da veri osservanti della Torah, non implica che Paolo li escluda per questo dall'Israele escatologico e salvato, anche se la Scrittura e la letteratura giudaica del tempo sembrano appoggiare l'interpretazione restrittiva di F. Refoulé.

Salvezza d'Israele con o senza Gesù Cristo?

La composizione complessa di Rm 9-11 ne determina così l'interpretazione; un risultato, questo, che non deve sfuggire e che ricordo a questo scopo. Un elemento sembra però sottrarsi a questa logica. Se, come riconoscono gli esegeti, Rm 11,25-32 costituisce il climax retorico e semantico della sezione, in cui si trova riassunto il pensiero e viene rivelato al lettore il mistero dell'indurimento, perché Gesù, il Cristo, non viene lì nominato? Non apparterrebbe egli a ciò che costituisce l'essenziale della sezione, non sarebbe il salvatore dell'Israele ribelle? Si risponderà evidentemente, come fanno molti esegeti, che il liberatore di cui parla Rm 11,26 – citando Is 59,20 – designa Gesù Cristo ²⁵. Ma un altro interrogativo si presenta: se è lui il liberatore del v. 26, Paolo non avrebbe dovuto nominarlo esplicitamente, onde evitare ogni ambiguità e, soprattutto, per sottolineare il suo ruolo? È vero che la composizione concentrica della sezione,

A = 9,6-29 la parola di *Dio* non è venuta meno

²⁴ Per l'interpretazione del sintagma F. Refoulé si basa sull'uso, supposto normativo, della tradizione biblica e giudaica, per concludere che l'espressione non può avere una connotazione quantitativa. Io procedo a partire dal contesto letterario, cioè dai gruppi ai quali il sintagma rimanda successivamente (da Rm 9 a 11), e arrivo a delle conclusioni opposte.

²⁵ Si veda, sull'argomento, F. Refoulé, *Israël*, pp. 129s.

B = 9,30-10,21 rifiutando *Gesù Cristo*, è Israele che sembra essersi separato dalla salvezza;
A' = 11,1-32 *Dio* non ha rigettato il suo popolo; lo salverà

composizione in cui la ragioni della situazione dell'Israele ribelle sono descritte nella parte centrale *B*, sottolinea abbondantemente l'importanza della fede in Cristo. Allo stesso modo, Rm 11,23 segnala che i giudei induriti potranno essere reinnestati sulla radice santa, «se non resteranno nell'incredulità», cioè se crederanno – non potendo essere questa volta, dopo Rm 10, che una fede in Gesù Cristo Signore. Ma non menzionando esplicitamente che Gesù sarà il liberatore escatologico di tutti, di Israele e dei gentili, Paolo non dà forse l'impressione, nel momento stesso in cui rivela il piano salvifico di Dio (in 11,25-32), di proporre due vie separate di salvezza, la prima attraverso Gesù Cristo per i gentili (in Rm 10), la seconda senza di lui per Israele (Rm 11)? A questa obiezione si ribatterà che in Rm 11 l'apostolo ha voluto, come in Rm 9, ricordare in primo luogo l'iniziativa e la potenza di Dio, perché il problema lì non è tanto quello delle modalità – del come, della mediazione, evocata in Rm 10 – quanto piuttosto quello della possibilità stessa della salvezza. Del resto Rm 10 non riserva la fede in Cristo ai soli non giudei: tutti, senza eccezione, devono passare attraverso l'obbedienza al Vangelo, in cui si annuncia la salvezza (cfr. 10,12). È quindi chiaro che Rm 11,25s non parla della salvezza di Israele indipendentemente dalla fede in Gesù Cristo, poiché le affermazioni di questo capitolo suppongono e si basano su quelle del precedente²⁶. A queste ragioni, valide le une quanto le altre, è necessario aggiungere un'ultima, più decisiva: in 11,25-32, Paolo insiste innanzitutto sui destinatari della salvezza²⁷, e il punto essenziale è che l'indurimento dell'Israele ribelle sia provvisorio e che, alla fine, ogni destinatario – Israele e i gentili –

²⁶ L. Gaston, *Paul and the Torah*, p. 148, afferma il contrario: in Rm 11,25-27, «non si dice che Dio lo (Israele) porterà alla fede in Cristo, sebbene questo sia ammesso senza discussione». Prima di utilizzare il silenzio di Paolo è necessario evidentemente comprendere la sua ragion d'essere.

²⁷ Dio viene, sì, menzionato in questi versetti (cfr. vv. 29.30 e 32), ma non è esplicitamente soggetto dei verbi, eccetto nel v. 32. Si noti anche che nel v. 27, dove parla Dio, manca la parola *theos*.

abbia il proprio ruolo da giocare nella salvezza accordata all'altro.

Spero di aver mostrato come la composizione della sezione, al tempo stesso concentrica e retorica, e quella di Rm 11 in particolare, determinino le grandi linee dell'interpretazione, permettendo soprattutto di sfuggire ad alcune trappole: dire che in questi capitoli Paolo pensi a una salvezza senza (la fede in) Gesù Cristo per l'Israele sordo al Vangelo, manifesterebbe una totale incomprendimento della dinamica dell'argomentazione e della funzione di Rm 10. D'altra parte, che l'apostolo si interroghi sul fatto che numerosi giudei, nel suo tempo, hanno preferito la Torah a Cristo, non implica che egli escluda gli altri dalla salvezza escatologica – molto semplicemente, egli non pensa ad essi! Non si può quindi trarre alcuna conclusione vincolante sull'estensione massima dell'espressione «tutto Israele» in Rm 11,25²⁸.

2. Israele e i gentili

La composizione retorica della sezione sottolinea il legame sempre più stretto stabilito da Paolo tra Israele e i gentili. Infatti, se, nella prima parte (9,6-29), non c'è alcuna relazione «orizzontale», se non per dire che alcuni furono chiamati dall'uno e dall'altro gruppo (Rm 9,24), e se, alla fine della seconda (9,30-10,21), la gelosia futura d'Israele nei riguardi dei gentili è appena evocata (10,9), in compenso nella terza parte (11,1-32), Paolo ritorna molte volte sul ruolo di ciascun gruppo²⁹ – relativamente alla misericordia accordata all'altro. Perché l'apostolo comincia a mescolare sempre di più la sorte finale di Israele e quella dei gentili?

L'ALLEGORIA DEI DUE OLIVI

La coerenza delle immagini

Questa allegoria ha da sempre suscitato le interpretazioni più divergenti. Questo deriva senza dubbio dalle immagini e

²⁸ Però l'estensione minimale va respinta per le ragioni che abbiamo appena presentato.

²⁹ Cfr. 11,12.15; 11,17-24 e 11,30-32.

dalla loro apparente mancanza di coerenza, ma anche dal fatto che l'apostolo non si preoccupa di collegare strettamente il passo col suo contesto.

Considerando le immagini utilizzate, sono pochi gli specialisti che cercano di mostrare che Paolo sa di che cosa parla ³⁰. La maggior parte non manca di rilevare le bizzarrie del brano, per concludere che l'apostolo, essendo cittadino, non conosceva molto bene le tecniche dell'arboricoltura. Si è forse mai visto un innesto di questo tipo? In genere l'albero è selvatico e la marza buona. A dire il vero, non è la sola volta che le analogie paoline sono zoppicanti; l'apostolo sembra addirittura avere una incresciosa propensione a non concludere bene i suoi paragoni ³¹. Ma questo fatto stesso ci deve mettere in guardia: se Paolo in qualche modo se ne infischia delle convenzioni, non è soprattutto o soltanto per mancanza di abilità ³². Anzi!

È abbastanza facile determinare il nucleo dei vv. 17-24; ci aiuta del resto il ragionamento *a fortiori* (v. 24), che ha la funzione di mettere in rilievo l'aspetto positivo della situazione futura dell'Israele indurito. Infatti proprio su questo Paolo vuole insistere, e lo fa mostrando che l'attuale allontanamento dei giudei che hanno rifiutato il Vangelo non ha nulla di definitivo, che Dio è capace di «reintegrarli». In che modo procede l'apostolo? È qui che l'allegoria dei due olivi acquista tutta la sua importanza e manifesta la logica profonda del passo. Se infatti Dio è stato abbastanza potente da compiere l'impossibile, cioè innestare i pagani – il ramo selvatico – sulla radice nobile e feconda – i patriarchi –, *a fortiori* può, essendo per lui più facile, reinnestare il ramo originale! Non è perciò necessario domandarsi se Paolo

³⁰ Gli ultimi in ordine di tempo sono A.G. Baxter e J.A. Ziesler, «Paul and Arboriculture: Romans 11.17-24», *JSNT* 24 (1985) 25-32.

³¹ Cfr. Le osservazioni pertinenti di J.A. Little, «Paul's Use of Analogy: A structural Analysis of Rm 7:1-6», *CBQ* 46 (1984) 82-90.

³² Se si tengono presenti i modi di composizione del tempo, si ammetterà facilmente che l'apostolo ha comunicato la sua argomentazione, tutta o in parte, ai suoi collaboratori e che ne abbiano discusso insieme, prima che fosse dettata ai segretari stenografi. È possibile immaginare che nessuno di essi abbia avuto la minima idea di come si facesse un innesto e non abbia mosso delle obiezioni all'interessato? Paolo deve avere ascoltato le loro osservazioni, essersi giustificato e... conservato nondimeno l'immagine tale e quale.

abbia una sufficiente conoscenza delle leggi dell'arboricoltura, perché il carattere aberrante esprime in modo geniale l'aspetto inaudito della situazione. Chiunque innesti un ramoscello selvatico su un albero buono non si aspetta certo di vedere spuntare dei frutti sul ramo innestato; ma ciò che un arboricoltore ragionevole si guarderebbe dal fare, Dio invece l'ha fatto: ha compiuto con successo un'operazione contro natura, innestare il ramo selvatico sull'olivo buono, nobile – rendere i pagani figli di Abramo a pieno titolo, capaci di dare frutti in abbondanza! E se è stato abbastanza potente da realizzare l'impossibile, perché rifiutargli di poter reinnestare il ramo originale sull'albero santo? Chi può il più può senz'altro il meno: ecco ciò che vuole sottolineare l'argomento *a fortiori* di 11,24.

LA FUNZIONE DEL PASSO

Gli esegeti hanno spesso letto in questi versetti un passo polemico, in cui si potrebbe trovare del resto una delle ragioni che avrebbero fatto scrivere la lettera: a tutti coloro che, nella comunità di Roma, provengono dal paganesimo e avrebbero la tendenza a rigettare le radici ebraiche della loro fede e a disprezzare i giudei ribelli al Vangelo, l'apostolo ricorderebbe la chiamata per grazia di cui sono stati oggetto e il legame definitivo, indefettibile, che li collega alla benedizione dei patriarchi (cfr. 11,17-21).

Un indizio stilistico sembra appoggiare questa ipotesi di una scrittura polemica³³: l'apostolo non interpella forse energicamente il suo lettore cristiano per minacciarlo (11,20)? Purtroppo questo indizio non è dei più forti: l'indirizzo alla seconda persona singolare, in «tu», si oppone a quelli che lo circondano, in «voi»³⁴, e denota immediata-

³³ L'aspetto critico e polemico è stato esteso da alcuni esegeti a tutta la sezione. Cfr. G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen 1972, p. 296, che parla di capitoli «kirchenkritisch» (critici nei confronti della Chiesa). Devo a L. Gaston, *Paul and the Torah*, p. 140, l'aver conosciuto il punto di vista di Eichholz.

³⁴ Cfr. le pericopi precedenti – 11,2 («non sapete...»); 11,13 («a voi, gentili, poi dico...») – e seguenti – 11,25 («non voglio che ignoriate, fratelli...»); 11,30s («come, infatti, voi una volta...»).

mente uno stile da diatriba. In effetti, se nelle pericopi attigue, Paolo parla ai cristiani di Roma («voi, i gentili...», «voi fratelli...»), nei vv. 17-24 fa di tutto per dare l'impressione di rivolgersi a un interlocutore *fittizio* – il ricorso ai nomi inventati ha chiaramente la sua importanza³⁵. Inoltre, se il passo aveva la funzione di fustigare la boria dei cristiani di Roma, Paolo lo avrebbe indicato, all'inizio dello sviluppo, nella *propositio*-staffetta di 11,11. La dinamica dell'argomentazione, che culmina nei vv. 22-24, mostra infine che l'insistenza non è su un qualche rimprovero di Paolo nei riguardi degli «etnico-cristiani», quanto piuttosto sull'eventualità di una «reintegrazione» di Israele. Come indica il ricorso alle immagini, la finalità dei vv. 17-24 è euristica: far comprendere perché la reintegrazione di Israele può essere presa in considerazione. Contro una tale reintegrazione, Paolo lascia che il suo interlocutore immaginario sollevi un'obiezione: il ramo selvatico – i gentili – non ha forse preso il posto del ramo tagliato – i giudei che sono inciampati (vv. 17-19)? Al che l'apostolo risponde, con l'aiuto dell'argomento *a fortiori* già menzionato, che la sostituzione, tutto sommato molto relativa³⁶, non impedirà affatto al Dio che può tutto di reinnestare i rami tagliati e scartati.

Dopo il ricordo dell'esistenza del Resto santo, che testimonia il non rifiuto del popolo (11,2-10), Paolo ha voluto preparare l'annuncio profetico della salvezza finale dell'Israele momentaneamente allontanato (11,25-27), affermando la possibilità stessa della salvezza per tutto questo Israele e indicando la funzione della sua emarginazione (vv. 11-24). In questi versetti intermedi si afferma già molto chiaramente che la chiamata dei gentili si comprende solo in riferimen-

³⁵ Sull'indirizzo in «tu», in genere un interlocutore fittizio dei dialoghi in stile da diatriba, si veda S.K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, Ann Arbor, Michigan 1981. Affermando che l'interlocutore dei vv. 17-24 è fittizio, non intendo dire, evidentemente, che lo siano anche le realtà designate dalle immagini dell'olivastro e dell'olivo.

³⁶ Anche se Paolo non rifiuta l'idea di sostituzione, ne indica subito i limiti, in estensione (non si tratta di tutto Israele, ma solo di una parte) e in durata; ne segnala soprattutto la finalità positiva. Contro l'idea di sostituzione d'Israele con la Chiesa – o del giudaismo con il cristianesimo –, si veda anche l'articolo recente di D.G. Bloesch, «All Israel Will Be Saved». Supersessionism and the Biblical Witness», *Interpretation* 43 (1989) 130-142.

to a Israele. Quest'ultimo termine può del resto rinviare all'Israele indurito (i rami tagliati) o a quello che Paolo chiama l'Israele dell'elezione (la radice santa); l'enunciato rimane nondimeno vero per l'una o l'altra connotazione ³⁷.

NESSUNA CHIESA SENZA ISRAELE ³⁸

La pericope dei due olivi (11,17-24) sembra porre anche in tutta la sua radicalità la questione dei rapporti tra la Chiesa di Roma, alla quale si rivolge Paolo – ma anche tra le altre Chiese, formate (esclusivamente o) principalmente da cristiani provenienti dal paganesimo – e Israele. Questi rapporti, almeno come li descrive l'apostolo, sono stati compresi diversamente: come un'integrazione dei credenti di origine giudaica nel popolo d'Israele ³⁹, o come una dipendenza radicale che lascia tuttavia distinte le realtà ⁴⁰. La prima interpretazione, che vede i gentili incorporati in Israele, può basarsi sul sintagma «tutto Israele» di 11,26a, che rinvierebbe allora all'insieme composto dall'Israele antico e dai gentili che hanno aderito al Vangelo. Due indizi militano però contro una tale ipotesi. Paolo continua a chiamare i suoi destinatari «voi, i gentili» (11,13) e non trasferisce il titolo

³⁷ Cfr. G. Lohfink, *L'Eglise que voulait Jésus*, Cerf 1985 (originale tedesco: 1982), p. 88: «Proprio a causa del venir meno di Israele la salvezza è stata trasmessa ai popoli (11,11). Proprio a causa del venir meno di Israele i pagani sono stati inseriti nella storia dell'elezione di Israele (11,13-24)».

³⁸ In Rm 9-11 Paolo non usa la parola Chiesa – non la usa molto nel resto della lettera, se non in Rm 16 (vv. 1.4.5.16.23). Se metto qui in rapporto i termini *Chiesa* (al singolare) e Israele, è come metalinguaggio, perché Paolo si ferma ai rapporti tra Israele e i gentili. Ciò deriva forse dal fatto che egli non utilizza in Rm *Chiesa* come concetto inglobante (la Chiesa, corpo di Cristo che include tutte le Chiese), ma anche dal fatto che la Chiesa è formata da giudei e non giudei (questo era vero al tempo in cui fu scritta Rm, prima di Iabne, cioè prima che le autorità rabbiniche dichiarassero incompatibili le due identità, quella giudea e quella cristiana).

³⁹ Cfr., ad es., M.A. Getty, «Paul and the Salvation of Israël», 457: «Paolo amplia la sua concezione di Israele al punto da includervi i gentili». Si sarà notata evidentemente la differenza tra questa formulazione («i gentili inclusi nell'Israele») e quella di Lohfink («i gentili inseriti nella storia dell'elezione d'Israele»; corsivo mio: cfr. nota 37).

⁴⁰ Cfr., tra gli altri, G. Lohfink, *L'Eglise*, p. 89: «Perciò, secondo Paolo, la Chiesa non può assolutamente esistere senza Israele».

«Israele» al gruppo cristiano almeno in Rm 4¹; inoltre la logica del ragionamento in Rm 9-11 esige – lo abbiamo visto nella prima parte di questo capitolo – che il «tutto Israele» di 11,26 riprenda i dati di Rm 9 (ugualmente 11,2-10, dove l'Israele delle nazioni è rappresentato dal Resto) e di Rm 10 (che tratta dell'Israele zelante e tuttavia recalcitrante).

Solo la seconda interpretazione, che vede il gruppo formato dai credenti venuti dal paganesimo come dipendente e al tempo stesso distinto da Israele, rispetta la lettera di Rm 9-11. Essa richiede però qualche precisazione, perché, se Gesù Cristo è l'unico necessario, se è sufficiente, come dice Rm 10, confessarlo per essere salvati, cosa manca al gruppo dei credenti venuti dal paganesimo per poter esistere senza Israele? Si potrebbe certamente rispondere invocando il Resto ⁴², la cui appartenenza alla Chiesa attesta che Dio non ha rigettato il suo popolo; se infatti nella Chiesa non ci fossero credenti di origine giudaica, non si dovrebbe forse concludere, al seguito di Paolo (Rm 9,24s), che la parola di Dio è venuta meno? Malgrado tutto, anche questa spiegazione non è sufficiente, perché colloca la necessità in Dio, nella fermezza del suo disegno, più che nella Chiesa.

È vero che se da una parte l'apostolo, in Rm 11,17-24, insiste sul legame intangibile che unisce i credenti venuti dal paganesimo – quelli che egli continua a chiamare «i gentili» – alla radice santa, dall'altra non precisa perché non possono staccarsene, pena l'essere immediatamente separati dalle benedizioni legate alla promessa. Si può allora ricorrere a quanto egli dice dell'atto di credere in Rm 4. Paolo sottolinea lì infatti il legame tra fede e identità, tra fede e salvezza. Quando Abramo crede, riceve la propria identità di padre e,

⁴¹ Questo vale, sembra, solo per la lettera ai Romani. Gal 6,16 fa evidentemente difficoltà. Per alcuni, l'espressione «Israele di Dio» designerebbe tutti i credenti in Gesù Cristo, rappresentando così uno stadio anteriore alla riflessione dell'apostolo sullo status e la sorte dei giudei. Si veda, ad esempio, M. Theobald, «Kirche und Israel nach Röm 9-11», *Kairos* 29 (1987) 6. Ma è anche possibile pensare, con la TOB (nota *d* a questo versetto di Gal), che l'espressione «Israele di Dio» si riferisca «a tutti gli Israeliti che hanno creduto in Cristo crocifisso e che, insieme ai pagani convertiti, formano il vero popolo di Dio». Che si opti per una evoluzione del pensiero di Paolo (Israele applicato in un primo tempo alla Chiesa e poi al popolo ebraico) o per la costanza della designazione (i giudei in tutti gli scritti paolini), Rm non estende il vocabolo ai credenti provenienti dal paganesimo.

⁴² Quelli, tra gli israeliti, che hanno creduto in Gesù Cristo.

al tempo stesso, riceve quella dei suoi discendenti, dei figli futuri. Rinviare alla radice santa come a una fecondità che ci precede, indica che è la fede che ci ha generati, che ci dà un'ascendenza e, di conseguenza, una storia, quella dei credenti. I cristiani venuti dal paganesimo possono quindi comprendere e vivere il dono di grazia che è stato fatto loro solo ritornando alla figura di Abramo e alla lunga storia del popolo eletto – per riconoscerci le vie paradossali della fedeltà divina –, popolo nel quale si è incarnato e ha vissuto il Salvatore. Se si staccassero da questa radice, se la rinnegassero, si precluderebbero la possibilità di leggere il proprio passato, perderebbero la loro memoria, la storia della loro chiamata e, con ciò stesso, la loro identità.

Ma dove si afferma, in Rm, che l'essere-figlio-di-Abramo e l'essere-figlio-di-Dio vanno di pari passo? Riconosciamo che i due status, anche se si trovano rispettivamente descritti in Rm 4 e 8, non sono direttamente articolati o messi in rapporto ⁴³. Che Paolo non senta il bisogno di insistere su un legame che egli considera ovvio non deve far credere al lettore di Rm che esso non esista: adozione filiale ⁴⁴ e appartenenza alla discendenza di Abramo non esistono l'uno senza l'altro.

Bisogna andare ancora più oltre e dire che Paolo vuol far presente alla Chiesa che non potrebbe esistere senza l'Israele dichiarato infedele? È vero, sì, che per Rm 11,19 e 30, l'indurimento di una gran parte di Israele – di cui è difficile dire che Paolo lo percepisca come necessario alla propagazione del Vangelo ⁴⁵ – ha permesso ai pagani di credere nel Vangelo, ma questo evento, contemporaneo all'apostolo, vede prolungata la sua efficacia? In altri termini, i gentili hanno sempre accesso al Vangelo proprio perché Israele, nella sua grande maggioranza, continua a rifiutarlo? Rm 11,25 lo lascia supporre, ma è difficile, se non impossibile,

⁴³ Su questo punto si veda B. Byrne, *"Sons of God" – "Seed of Abraham"*.

⁴⁴ L'adozione filiale, che fa del credente un vero figlio di Dio. Cfr. Rm 8,15.23.

⁴⁵ Si sa che su questo punto i commentatori sono divisi. Per alcuni il fatto che Israele sia inciampato, fa parte del piano salvifico; per altri invece resta il risultato della libertà umana, ma è misteriosamente assunto e trasformato (per fini essenzialmente positivi) da Dio. Sono del parere che il pensiero dell'apostolo, fortemente paradossale in questi capitoli, non debba essere forzato: la tesi dell'assunzione mi sembra la più plausibile.

dirne di più, perché l'apostolo non sviluppa alcuna categoria relativa alla durata, segno probabile che non pensa a un tempo di lunga durata o indefinito per la reintegrazione di Israele ⁴⁶. Questo non impedisce tuttavia a teologi ed esegeti di supplire al silenzio di Paolo: tanti eventi, soprattutto recenti, obbligano a riconsiderare i rapporti tra Chiesa e Sinagoga ⁴⁷. Senza negare la necessità in cui ci troviamo di elaborare nuove categorie per meglio rileggere una storia tormentata e cominciare a rispettare l'altro, un tempo percepito come nemico, dobbiamo ammettere che Paolo, più che di descrivere i legami esistenti tra la Chiesa e la Sinagoga, è preoccupato di notificare ai suoi destinatari la durata limitata dell'indurimento (*pôrôsis*: 11,25) d'Israele: sì, Israele sarà salvato – sottinteso: finirà per credere in Gesù, il (suo) Messia! D'altra parte, se l'apostolo insiste sul ruolo della messa a parte di Israele per l'annuncio della salvezza al mondo ⁴⁸, non dimentica nemmeno l'effetto che avrà la conversione dei pagani sulla «reintegrazione» degli «induriti» ⁴⁹. Non bisogna riconoscere, con Paolo, che se la Chiesa ha bisogno di Israele, è vero anche l'inverso?

IL RUOLO DELLA CHIESA

Non si può affermare, senza deformare il pensiero di Paolo, che in Rm 11 egli neghi ogni missione della Chiesa verso i giudei che hanno rifiutato Gesù Cristo. Infatti Rm 10 risuona dell'annuncio del Vangelo, ai giudei come agli altri. Si

⁴⁶ In 11,11-13.15, le proposizioni sono quasi tutte nominali. Il che non facilita l'individuazione delle categorie temporali. L'espressione *apo me-rous* di 11,25, può anche avere un significato temporale (si tratterebbe di un indurimento «limitato», «provvisorio»), ma senza che si possa precisare di più. E in 11,30-32, la sola opposizione menzionata da Paolo è quella tra «un tempo» (*pote*) e «ora» (*nyn*). Ciò rimane vero anche se si rifiuta, per 11,31, l'«ora» (*nyn*), riportato tuttavia da testimoni molto affidabili. Tutto sommato, il passo non pecca di eccesso di informazione.

⁴⁷ Si vedano, ad esempio, le osservazioni di M. Theobald, all'inizio e alla fine del suo articolo «Kirche und Israel nach Röm 9-11». I teologi (cristiani) ricordano la funzione inammissibile del popolo eletto, incaricato di ricordarci il rispetto del vero Dio – denunciando al tempo stesso la facilità con la quale l'umanità si crea degli idoli – e la responsabilità etica fondamentale di ogni uomo verso il proprio prossimo.

⁴⁸ Cfr. 11,12.15; 11,17; 11,28.30.

⁴⁹ Cfr. 11,11; 11,13-14; 11,31.

ribatterà forse che, siccome i giudei non hanno creduto, è necessario ora rivolgersi esclusivamente agli altri. Ma i capitoli 9-11 di Rm suppongono che la comunità dei credenti (nel Vangelo) sarà sempre composta di due gruppi, essenziali alla sua identità: i giudei, che formano il Resto santo, e i non giudei, che, in mancanza di meglio, chiamerò qui «etnicocristiani». Ma come sarebbe possibile ciò se dei giudei non si convertissero al Vangelo, se quindi questo non venisse loro annunciato, se non ne sentissero parlare?

Inoltre, per tre volte nella nostra sezione, l'apostolo afferma che l'adesione dei gentili al Vangelo dovrebbe suscitare la gelosia (*parazèloun* 10,19; 11,11.14) d'Israele. Si potrebbe ancora obiettare che da sempre, da Caino e Abele, la gelosia ha avuto pochi effetti positivi; se la conversione dei gentili non fa che provocare il dispetto o il risentimento dei giudei, Paolo non si fa facili illusioni sul futuro? In realtà egli fa affidamento su un risultato positivo, perché, per delle persone zelanti ⁵⁰ come sono i giudei osservanti della Legge (Rm 10,2), la gelosia, invece di paralizzare, di spingere all'omicidio, obbligherà al superamento: perché la conversione dei gentili al vero Dio, il loro ardore nel servirlo, evidente dal cambiamento etico ⁵¹, non dovrebbe essere loro di stimolo? Se i credenti in Cristo adempiono ⁵² i comandamenti dell'amore di Dio e del prossimo, se sono testimoni della misericordia divina e delle esigenze del monoteismo biblico, non è forse perché il Dio unico e vero si è fatto loro conoscere e si fa ora riconoscere attraverso di essi?

Ma oltre all'aspetto stimolante che potrebbe avere la conversione dei gentili al Dio delle promesse, l'apostolo ritiene che i giudei hanno bisogno della Chiesa per riconoscere in che modo la misericordia divina si è manifestata a tutti e in modo definitivo, senza discriminazione alcuna. Ecco ciò di

⁵⁰ Cfr. lo *zèlos* di Rm 10,2. È chiaro che Paolo gioca sui termini zelo/suscitare gelosia (*zèlos/parazèloun*),

⁵¹ Non si dimentichi il modo in cui la propaganda missionaria, ripresa fedelmente da Paolo in Rm 1,19-32, stigmatizzava il comportamento morale deplorevole dei pagani.

⁵² Il verbo utilizzato in Rm 13,8 è *plèroun* («portare alla pienezza»): Paolo indica così che è possibile portare la Legge (che ha come fine l'amore degli altri) alla sua pienezza senza dover osservarla, senza cioè essere soggetti ad essa (senza essere giudeo) – proprio come un ciclista può battere il record mondiale dell'ora senza appartenere al club dei professionisti.

cui la Chiesa deve essere testimone ed ecco cosa Israele deve imparare da essa, riconoscendo tramite essa fin dove è arrivata la tenerezza divina; misericordia usata a coloro che erano lontani e che non conoscevano il vero Dio (11,31), misericordia senza condizioni ⁵³.

Avevamo notato che l'apostolo associa sempre di più, nel corso della sezione, il destino di Israele a quello dei gentili. La ragione di questo progressivo accostamento dei due attori nel corpo del discorso si può facilmente immaginare: se i due gruppi sono legati fino a tal punto, la problematica non può che essere comune. La chiamata dei gentili non rende obsoleta o superata l'elezione di Israele – dalla radice santa – poiché è per l'Israele dell'elezione che i credenti ricevono la loro memoria, la loro storia di figli e di eredi; ugualmente, l'elezione trova la sua finalità nella misericordia usata a tutta l'umanità: scegliendo un uomo, una famiglia, un popolo, Dio non condannava né abbandonava il resto dell'umanità, ma si riservava di chiamarla, quando il tempo sarebbe stato maturo. Pazienza e fedeltà divine (Rm 9), i cui risultati sono esposti proprio alla fine (Rm 11): il tempo del discorso paolino ha in qualche modo mimato, anzi fatto proprio, con i suoi effetti di *suspense*, di ritardo, il tempo della storia. La retorica paolina va decisamente molto al di là della forma dell'espressione.

3. Rm 9-11 e l'occasione della lettera ai Romani

SEZIONE AGGIUNTA O SEZIONE-CLIMAX?

I legami che la sezione ha con il contesto prossimo o lontano sono già stati evocati ⁵⁴. Forse è utile aggiungere qui che sulla scia di Rm 8 e a differenza di Rm 1-4, questi capitoli

⁵³ In *Les juifs et l'Évangile*, (tr. fr. Cerf 1965), G. Baum arriva a dire: «La vera missione della Chiesa verso Israele è operante quando noi, cristiani, ritorniamo alle nostre fonti ebraiche, alla Scrittura, alle radici della nostra liturgia, a un pensiero e un'espressione più bibliche – per scoprire Israele tra noi. Allora cadranno orgoglio e pregiudizio; e gli ebrei, come gli altri, riconosceranno che il nostro Vangelo è quello dell'amore e dell'umiltà» (p. 298). Auguriamo alla Chiesa questa grazia di non tenere per se stessa, ma di essere tramite della misericordia inaudita di Dio rivelata e accordata a tutti, nel suo Figlio, e di non tenercela.

⁵⁴ Cfr. *supra*, pp. 59-63.

mettono sorprendentemente in rilievo la speranza recata dal Vangelo: credere in Gesù Cristo, accogliere l'annuncio della misericordia definitiva e universale significa essere chiamati niente di meno che alla salvezza. Questa insistenza sulla salvezza è del resto molto appropriata dopo Rm 8: altro indizio importante in favore di una redazione unitaria della lettera!

Ma che la sezione abbia dei legami con il suo contesto non significa che sia qualcosa di più di un'appendice, se non per coloro che non esitano a farne il vertice dell'argomentazione dei primi undici capitoli⁵⁵, nella misura in cui Paolo manifesta lì tutta l'estensione della salvezza. Cosa ne è esattamente?

Se, fino alla fine di Rm 8 la lettera si presenta come una serie di unità argomentative, relativamente autonome eppure chiaramente articolate le une alle altre grazie in particolare alle *propositiones*-staffette, al contrario, i capitoli 9-11, che non sono formalmente legati al contesto e non mirano direttamente a rispondere alle dichiarazioni della *propositio* generale di 1,16-17, potranno essere sempre considerati, proprio a causa di queste carenze formali, un supplemento di informazione. Abbiamo tuttavia constatato che queste carenze formali erano retoricamente spiegabili, tenuto conto della finalità della sezione. Ma che il passo costituisca il climax di Rm 1-11 non è affatto una cosa certa. Se è attraverso la *propositio* generale (1,16-17) e le *propositiones*-staffette che il lettore può determinare l'ordine d'importanza dei temi trattati e la loro ripetizione, a prevalere non sarebbe forse la fede, nel suo rapporto con la giustizia? Ma questo binomio fede-giustizia è senza alcun dubbio più studiato e discusso in Rm 1-4 invece che in 9-11. In breve, Rm 9-11 non è una semplice appendice ai primi otto capitoli, ma nemmeno si presenta come il loro climax, perché l'argomentazione di Rm, al tempo stesso lineare e gerarchizzata, dispiega progressivamente le diverse componenti che manifestano la potenza salvifica del Vangelo: ogni sezione insiste su una componente, senza diventare per questo il climax dell'argomentazione presa nel suo insieme (1-11). Se Rm 9-11 fa avanzare la riflessione, ciò avviene chiaramente sui rappor-

⁵⁵ Cfr., ad esempio, W.S. Campbell, «The Place of Romans 9-11», 131.

ti passati, presenti e futuri tra Israele e i gentili ⁵⁶, rapporti presentati a partire da un interrogativo sulla stabilità e la fedeltà della Parola divina: in questi capitoli Paolo azzecca la prodezza di riprendere, in un sorprendente compendio, il disegno misericordioso di Dio. Non teoria della storia della salvezza, ma esegesi globale della Scrittura, sulla quale bisognerà ritornare, tante sono le difficoltà che solleva.

RM 9-11 E L'OCCASIONE DI RM

Stando a numerosi commentatori, Rm 9-11 ha un altro interesse, quello di indicare perché Paolo sia stato spinto a scrivere la lettera: sarebbe stato necessario per lui stroncare, nei pagani convertiti, il disprezzo che sentiva nascere e svilupparsi nei riguardi degli ebrei, e ricordare loro che «sono in parte debitori di questa conversione allo stesso Israele e alla sua infedeltà» ⁵⁷. Senza riesaminare qui in tutta la sua ampiezza e complessità la questione dell'occasione della lettera ai Romani ⁵⁸, ricordiamo semplicemente le forti conclusioni che autorizzano a prendere in considerazione la composizione retorica della sezione.

L'ipotesi di un larvato anti giudaismo nella Chiesa di Roma invoca evidentemente a proprio favore versetti come 11,20-21; 11,25b e 14,1-15,6. Ma l'indirizzo in «tu» (ai vv. 17-24 di Rm 11) e la minaccia dell'apostolo sono, come abbiamo visto, retorici; che vogliano impedire o prevenire un atteggiamento di disprezzo o addirittura di rifiuto non implica

⁵⁶ Come dice S. Lyonnet, *Etudes sur l'épître aux Romains*, p. 267: «L'infedeltà di Israele che era, per Paolo, lo scandalo per eccellenza, poteva facilmente apparirgli, a cose fatte, "provvidenziale", come direbbe volentieri un cattolico...». L'A. sembra optare qui per una evoluzione delle reazioni di Paolo di fronte all'incredulità e alle molestie, o addirittura alle persecuzioni dei giudei verso le prime comunità.

⁵⁷ Lyonnet, *ibid.*

⁵⁸ Il lettore può consultare utilmente A.J.M. Wedderburn, *The Reasons for Romans*, Edinburgh 1988. Il plurale del titolo ha almeno il merito di indicare la molteplicità delle «ragioni» (da parte dell'apostolo e da parte della Chiesa di Roma) che hanno spinto l'apostolo a scrivere.

Sarebbe inutile ritornare qui sul problema - testuale - dei destinatari della lettera, in quanto ciò non cambia nulla sulla questione che ci interessa, cioè il rischio di un rifiuto o disprezzo degli ebrei da parte dei convertiti provenienti dal paganesimo (qualunque fosse la loro comunità).

affatto che questo atteggiamento sia stato concretamente quello dei destinatari né che esso abbia spinto Paolo a scrivere la sua lettera. Certo, si potrebbe obiettare che le esortazioni di Rm 14,1-15,6 stigmatizzano la stessa tendenza anti-giudaica. L'obiezione non regge, perché anche se il qualificativo «deboli» designa dei giudeo-cristiani, Paolo non lo segnala, per la semplice ragione che queste categorie di «forti» e di «deboli» non comprendono esattamente le distinzioni socio-religiose «greci» / «giudei»; l'esegeta deve evitare di stabilire facili omologie tra forti e pagani, tra deboli e giudei: dove dice Paolo che «forti nella fede» indica solo dei convertiti dal paganesimo? Ma è in Rm 9-11 che si troverà la ragione più appropriata per rifiutare l'ipotesi di sospetti anti-giudaici nella comunità romana. Infatti, se l'apostolo avesse voluto opporvisi, avrebbe forse sottolineato con tanta forza che Israele era responsabile della sua situazione attuale (10,18-21) e, alla fine della lettera, avrebbe menzionato l'incredulità aggressiva dei giudei di Giudea (15,31)? Insistenza anch'essa retorica, poiché permette all'argomentazione, in Rm 9-11, di meglio svilupparsi e arrivare al suo *exitus*, che è la salvezza di tutti. Dopo tutto, se Paolo avesse voluto soltanto reagire contro una incresciosa tendenza dei cristiani di Roma, si sarebbe forse preso la briga di sviluppare a questo punto la sua esegesi della Scrittura e la sua argomentazione, dandole un'ampiezza simile? Rm 9-11 non ha nulla di un'esortazione o di un'avvertimento rivolto alla comunità di Roma, ma si presenta al contrario come un'esposizione didattica sulla situazione presente e futura di Israele, provocata dalle posizioni dell'apostolo sull'identità del cristiano e sulla speranza a lui promessa (Rm 8): è nella dinamica stessa dell'argomentazione che il lettore può trovare l'occasione principale di Rm 9-11. L'ampliamento molto netto della riflessione mostra abbondantemente che Rm è qualcosa di più di un documento di circostanza: essa merita il suo titolo di «trattato sul Vangelo»⁵⁹.

⁵⁹ L'esame delle esortazioni di Rm 12,1-15,13 permetterebbe di trarre delle conclusioni analoghe. In effetti, queste esortazioni non rinviano ai problemi specifici dei Romani, ma a tutte le situazioni che il cristiano si trova ad affrontare, nella comunità e nel mondo: quasi tutte le istruzioni si trovano infatti nelle lettere scritte precedentemente dall'apostolo (in particolare quelle ai Corinzi e ai Galati); Paolo si limita a riprenderle sviluppandole, sottolineando solo, in linea con la sua *propositio* principale, come la fede debba animare l'agire cristiano. Quanto alle esortazio-

Conclusione

Questo capitolo doveva trattare della salvezza di Israele, e il lettore può verificare, alla fine del percorso, quanto il mio progetto era limitato: mostrare l'importanza del modello retorico per proporre un'interpretazione coerente di una sezione piena di trappole.

Se ciò che Paolo vuole annunciare al suo lettore è la salvezza dell'Israele indurito, reciso dalla radice santa, la composizione – al tempo stesso concentrata e retorica – ci obbliga a non dimenticare che la prospettiva e la posta in gioco restano teologiche: il centro di gravità dell'argomentazione non è Israele, ma Dio. È in gioco la sua parola, la sua potenza, la sua giustizia, la coerenza del suo disegno salvifico: la situazione attuale di Israele mette Dio stesso in difficoltà ed esige un'esegesi corretta della Scrittura. Questa manifesta insistenza teologica conferma, se ce n'era bisogno, l'unità di scrittura di Rm 1-11, dove fin dalla *propositio* principale di 1,16-17 viene messa in rilievo l'implicazione teologica dei problemi.

In breve, la sezione non mira a disculpare né a deporre a carico di Israele. Paolo non si limita del resto a una facile accusa del popolo al quale appartiene, né lo può, perché i suoi fratelli di razza proclamano di rifiutare il Vangelo in nome della loro fedeltà all'Alleanza divina e alla Torah.

È quindi un'altra lettura del disegno divino, fatta questa volta dai giudei, che dev'essere letta tra le righe delle analisi e delle citazioni snocciate da Paolo. Lì è in gioco la pertinenza, oltre che di Dio, dell'esegesi che l'apostolo fa della Scrittura. Questa questione, incontrata più volte e finora elusa, dev'essere ripresa con tutta la serietà che merita.

ni proprie di Rm – come quella sulla sottomissione alle autorità politiche – esse non rinviano a difficoltà di una determinata comunità, ma ampliano al contrario il campo dell'agire e del discernimento cristiani.

Parte quarta

L'esegesi e la teologia paoline

Le procedure seguite da Paolo e dai rabbini del suo tempo per l'interpretazione della Scrittura non erano certo quelle dell'esegesi contemporanea, che ha per pionieri o antenati Spinoza e Richard Simon ¹. Il divario tra senso e verità, percepito con sempre maggiore acutezza, portò molti esegeti a verificare i presupposti dei loro approcci e delle loro procedure. Si può gioire o ci si può lamentare di questi cambiamenti: fatto sta che esistono e invitano alla riflessione.

Sarebbe davvero stupido rifiutare l'esegesi di Paolo – quella dei rabbini, ma anche quella dei padri della Chiesa – col semplice pretesto che ci appare sotto molti aspetti troppo rapida, o addirittura obsoleta (aggettivo alla moda). Certo, oggi dobbiamo fare lunghi e difficili percorsi, pazienti giri attraverso i libri biblici per riconoscervi una reale unità, un insieme organico teso verso il suo fine, Cristo, nel quale le Scritture trovano il loro compimento (per l'esegesi cristiana), o, al contrario, un'unità strutturata intorno alla Torah e a partire da essa (per l'esegesi ebraica) ². Ma prima di confrontare l'esegesi di Paolo con la nostra, oggi, è importante situarla all'interno dell'*epistèmè* del suo tempo – sincronicamente – perché è in primo luogo così che si presenta la questione del rapporto tra la

¹ La storia ha, come spesso, le sue ondate di humor. Destino simile quello di questi due uomini, l'uno cattolico e l'altro ebreo. Simon, prete oratoriano, fu escluso dal suo ordine dopo la pubblicazione, nel 1678, della sua *Histoire du Vieux Testament*, e Spinoza, cacciato dalla Sinagoga; il suo *Tractatus theologico-politicus*, del 1670, provocò molta indignazione.

² In termini più astrusi e semplificando: la lettura ebraica delle Scritture è «archeologica» – risale o poggia sull'*archè* –, e la lettura cristiana «teleologica» – rilegge l'insieme in funzione del *telos*, del fine.

lettera e lo spirito. In rapporto all'esegesi giudaica e alle sue regole, Paolo ha sacrificato lo spirito alla lettera o la lettera allo spirito? o, al contrario, ha rispettato l'uno e l'altra? e, prima ancora delle tecniche, quali principi guidano la sua lettura?

Se, nella lettera ai Romani più che in qualsiasi altra lettera del NT, teologia ed esegesi sono strettamente unite, non è difficile intuire le conseguenze che avrebbe per le tesi dell'apostolo un'errata lettura delle Scritture. Al di là del valore dell'argomentazione paolina, è in gioco forse una teoria del compimento delle Scritture; evidentemente una posta in gioco importante.

L'esame dell'esegesi di Paolo in Rm e la questione del compimento delle Scritture ci faranno accostare ai lidi della teologia. Non che l'esegesi tecnica sia priva di teologia, almeno di presupposti teologici, ma il suo campo include tutte le condizioni che hanno portato alla produzione dei testi biblici³. Attraverso l'esegesi e l'argomentazione di Paolo in Rm, è in gioco il riconoscimento del vero Dio, delle sue vie, della sua ira, della sua giustizia – in altre parole, del modo in cui egli fa giustizia. Del resto, perché per descrivere il Vangelo, che egli definisce fin dall'inizio di Rm «forza per la salvezza di chiunque crede» (1,16), l'apostolo moltiplica i vocaboli giuridici la cui compatibilità con il Vangelo della salvezza non è affatto evidente?

³ Storia, società, culture e religioni circostanti, lingua, stile, modelli letterari e semantici, ecc.

Rilevanza dell'esegesi paolina

Il nostro percorso attraverso l'argomentazione di Rm ci ha molte volte portati a constatare che il modo, per lo meno originale, in cui Paolo legge e invoca le Scritture, esige che se ne verifichi la fondatezza. Così, in Rm 4,1-8, per mostrare che da sempre la giustificazione viene dalla (sola) fede e non dalle opere della legge, che non è quindi per niente assimilabile a un salario o a una ricompensa¹, l'apostolo invoca Gn 15,6; ma il primo versetto dello stesso capitolo della *Genesi* parla proprio di ricompensa! Ugualmente, Rm 9,25-26, che applica Os 2,1 e 25 alla chiamata dei pagani, mentre, secondo l'opinione di tutti gli altri interpreti, antichi e contemporanei, il profeta si riferisce solo a Israele. Infine, Rm 10,5, dove l'apostolo vede in Lv 18,5 una promessa di vita limitata in qualità e quantità, differente in tutti i casi dalla vita eterna, dalla salvezza.

Partendo dalle tecniche, e confrontando poi le diverse interpretazioni degli stessi versetti biblici, individueremo i principi che guidano la loro interpretazione. Il loro esame ci porterà alla singolarità del Vangelo. Dovremo soprattutto riconoscere che Paolo, ricorrendo alle Scritture come fa lui, non ci facilita il compito. Viaggio lungo, ma necessario, che ci porterà al cuore delle questioni affrontate dall'apostolo a proposito della giustizia divina.

¹ «Salario» – salariato si dice *misthos*; cfr. Lc 15,17 – e «ricompensa» traducono, lo ricordiamo, lo stesso termine greco *misthos*, che, messo in rapporto con l'agire, le opere da compiere, sottolinea il necessario rapporto tra l'opera e la retribuzione che essa implica. Stesso gioco di parole, in ebraico, con la radice *skr*. Tradurre *misthos* con «ricompensa» non lascia trasparire questo legame di necessità voluto da Paolo, poiché una ricompensa appare, almeno nella nostra cultura, legata tanto alla bene-

1. Le caratteristiche formali dell'esegesi paolina

Che unità letterarie come Rm 4,1-25 e 9,6-29 suppongano delle omelie sulla Scrittura, pronunciate da Paolo o da altri, è stato già dimostrato da molti esegeti; non ritorneremo perciò sull'argomento². Per il nostro scopo è invece più importante determinare il genere dei due passi, nel loro stato attuale. Infatti, se è vero che non è possibile, a rigore di termini, qualificarli come *midrashim* esegetici³ – lo scopo di Paolo non è lì quello di fare un commentario sistematico di uno o più versetti della Scrittura –, le caratteristiche rilevate da Stegner non sono forse sufficienti a collegare Rm 4,1-25 e Rm 9,6-29 ai *midrashim* omiletici? ⁴ Non c'è alcun dubbio che questi capitoli hanno molti tratti midrashici, quanto alla composizione e alle tecniche esegetiche adoperate.

La composizione

È vero che i due passi non iniziano con un versetto biblico, ma con una tesi dell'apostolo. Ciononostante, l'argomentazione che mira a giustificare l'enunciato iniziale è fortemente scritturistica: Paolo vi inserisce le citazioni con abilità. E in entrambi i casi, l'unità letteraria termina – alla maniera di molti *midrashim* esegetici – con un tono consolatorio⁵:

	Rm 4,1-25	Rm 9,6-29
Introduzione:tesi	vv. 1-2	vv. 6a; 6b; 14
prima citazione biblica	Gen 15,6 al v.3	Gen 21,12 al v. 7

volenza – non è quindi automatica – e alla discrezione di colui che la concede che alla qualità dell'agire che essa viene a sanzionare.

² L'autore degli *Atti degli Apostoli* riporta una bella omelia di Paolo, dai tratti fortemente midrashici, in At 13,26-41, il che indica senza dubbio che Paolo era capace di fare tali omelie, ma è ancor più un'indicazione della conoscenza di Luca in materia di midrash.

³ Si vedano le osservazioni fatte su questo termine nell'indice dei termini tecnici, p. 270.

⁴ Cfr. *supra*, pp. 149-150.

⁵ Cfr. Rm 4,23-25 e 9,29. Sul finale (*ḥatima*) dei *midrashim* omiletici, cfr. ad esempio H. Strack e G. Stamberger, *Introduction au Talmud et au midrash*, Cerf 1986, pp. 286-287. Per un'informazione essenziale, il letto-

ripetuta in...	vv. 9 e 22-23	
altre citazioni bibliche	Sal 31,10 LXX ai vv. 7-8	Gen 18,10.14 al v. 9
	Gen 17,5 ai vv. 17-18	Gen 25,23 al v. 12
		Ml 1,2-3 al v. 13
		Es 33,19 al v. 15
		Es 9,16 al v. 17
		Os 2,23 LXX al v. 25
		Os 1,10 LXX al v. 26
		Is 10,22-23 ai vv. 27-28
ultima citazione biblica		
conclusione	Gen 17,6 al v. 22 vv. 23-25	Is 1,9 («discendenza») vv. (27-)29

Le tecniche

Senza le riprese verbali che colleghino tra loro le diverse citazioni bibliche, l'unità dell'argomentazione e, quindi, della Bibbia stessa, forse non apparirebbe. Ci si può anche domandare se i rapporti tra le citazioni e il modo in cui Paolo le dispone non determinino il carattere midrashico dei due passi molto più di quanto faccia la composizione rilevata qui sopra. Che in Rm 4 e 9 l'apostolo si sia preoccupato a collegare tra loro le diverse citazioni, già abbiamo potuto verificarlo, soprattutto grazie alla tecnica della *gezerah shawah*⁶.

In breve, la forma e le tecniche messe in opera confermano il carattere midrashico di Rm 4 e 9. Esaminare la validità o la legittimità dell'argomentazione scritturistica dell'apostolo in questi capitoli equivale allora a confrontarla con quella dei rabbini del tempo, tenuto conto delle regole esegetiche e dei testi biblici sollecitati.

Il caso di Rm 10,5-8

Ma la differenza con Rm 10,4-8 emerge ancora più forte perché in questo passo Paolo non introduce citazioni bi-

re può riferirsi all'indice dei termini tecnici, *infra* p. 270. La prospettiva messianica o escatologica della *hatima* è ampiamente attestata.

⁶ Sul vocabolo si veda l'indice dei termini tecnici, p. 270.

bliche – se 10,6-8 riprende Dt 30,11-14 lo fa solo in modo allusivo – né adopera qualche tecnica esegetica rabbinica⁷. Bisogna allora considerare Rm 10,5s come una prova della stessa natura di Rm 4 e 9? Certamente no! Il lettore anche solo un po' al corrente dei principi dell'esegesi rabbinica vede del resto immediatamente perché in Rm 10,5-8 Paolo non menziona esplicitamente il passo del Deuteronomio: se l'avesse fatto, avrebbe messo in opposizione due passi della Torah (Lv 18 e Dt 30) e avrebbe potuto essere accusato di minacciare l'integrità della Parola divina – per omissione, poiché passa tranquillamente sotto silenzio la parte finale di Dt 30,14 –, o addirittura di disconoscere l'unità delle Scritture, poiché ricordando l'importanza dell'osservanza, Lv 18,5 e Dt 30,14 non si contraddicono in nulla. Dt 30,14b insiste ancora di più di Lv 18,5 sulla messa in pratica della parola divina: se quest'ultima viene ad abitare nel cuore del credente, lo fa *per guidare la sua attività*, le sue mani; la vicinanza è a servizio dell'agire e ne sottolinea l'importanza.

Dal momento che Paolo cita solo Lv 18,5 e non utilizza le regole dei rabbini⁸, Rm 10,5-9 non può essere qualificato come prova esegetica. Anche supposto che si tratti di una prova, quale status riconoscerle?

2. Valore dell'esegesi paolina

RM 4,1-25

Paolo e l'interpretazione giudaica del suo tempo

La prima difficoltà dell'argomentazione paolina deriva, come abbiamo già segnalato, dal fatto che essa separa to-

⁷ Tuttavia, la ripetizione dei *tout'estin* in Rm 10,6.7.8 potrebbe, stando al parere di alcuni commentatori, ricordare l'esegesi di Qumran (il *midrash pesher*). Per il termine *pesher* si veda l'indice dei termini tecnici alla fine del volume, p. 271.

⁸ Secondo J.S. Vos, «Die hermeneutische Antimonie bei Paulus (Galater 3.11-12; Römer 10.5.10)», *NTS* 38 (1992) 254-270, il passo presenta Lv 18,5 e Dt 30,11-14 così come gli antichi (e in particolare i rabbini) trattavano le *leges contrariae*. Per non essere esclusa, questa ipotesi dovrebbe prima spiegare perché Paolo oppone questi due passi, che non lo sono mai stati nella tradizione biblica e giudaica.

talmente giustificazione e ricompensa, mentre il testo invocato dall'apostolo per mostrare questa incompatibilità sembra piuttosto associarle (cfr. Gen 15,1-6). Seconda difficoltà, che, stando a molti commentatori, è più grave della precedente perché sembra minacciare l'unità del NT: l'apostolo Giacomo invoca lo stesso testo di Gen 15,6 per affermare il contrario di Paolo e dichiara che «l'uomo non è giustificato dalla fede soltanto, ma anche in base alle sue opere» (Gc 2,24)⁹.

Basta dare uno sguardo ad alcuni testi giudaici che riportano delle tradizioni più o meno del tempo di Rm, per valutare distanze e differenze, che sono importanti: secondo i *targumim* e i *midrashim*, la ricompensa menzionata in Gen 15,1 è collegata all'osservanza dei comandamenti, della Legge. Ci sembra ancora più utile presentare in un quadro sinottico alcune delle aggiunte fatte dai *targumim*¹⁰, che serviranno a gettare luce sulla discussione relativa a Rm 10,5 (citazione di Lv 18,5).

**Targum Neofiti
su Gen 15,1**

**Targum Pseudo-Gionata
su Gen 15,1**

(Testo biblico: «Dopo tali fatti»; il targum segnala che l'espressione designa la guerra di Abramo contro i grandi re e la sua vittoria)...

Abram pensò nel suo cuore e disse: «Guai a me ora! Ho forse ricevuto la ricompensa dei comandamenti in questo mondo e non sarò più parte del mondo futuro?...

(«Dopo tali fatti»: spiegazione della situazione più o meno come in Neofiti)

Abram pensò nel suo cuore e disse: «Guai a me ora! Ho forse ricevuto la ricompensa della (mia fedeltà) ai comandamenti in questo mondo e non sarò più parte del mondo futuro?»

⁹ Questo passo della lettera di Giacomo è stato compreso come un esempio di «protocattolicesimo»: l'autore sarebbe il rappresentante di una Chiesa già istituzionalizzata – primo abbozzo di ciò che sarà in seguito il cattolicesimo, da cui l'appellativo di protocattolico – che rifiuterebbe il Vangelo della giustificazione per la sola fede e ritornerebbe alla dottrina ebraica della giustificazione in base alle opere. In breve, fin dall'età apostolica sarebbe all'opera una certa distorsione del Vangelo (il vero, quello di Paolo).

¹⁰ Si veda questo termine nell'indice dei termini tecnici, p. 271. La traduzione presentata qui è quella delle due recensionie palestinesi, *Neofiti I* e *Yerushalmi I* (chiamato anche targum dello Pseudo-Gionata); cfr. R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque – Genèse* (Sources Chrétiennes n. 245), pp. 166-169. Il testo biblico, quando appare nella tavola, è in corsivo.

Forse c'era anche nella mia mano (il merito di) alcuni precetti, la prima volta che essi [i re] sono caduti davanti a me e che essi [i meriti] hanno giocato in mio favore? Ma forse non si troverà più nella mia mano una secondo volta (il merito di) un precetto, e in me sarà profanato il Nome dei Cieli?». Per questo, *una parola* profetica¹¹ dalla presenza di YHWH fu (rivolta) al giusto¹² Abram, dicendo: «Non temere...

Anche se ho consegnato i tuoi nemici davanti a te in questo mondo, *la ricompensa* delle tue buone opere è preparata per te, davanti a me, per il mondo futuro».

Questa volta, forse mi sono anche trovato con la ricompensa di alcuni piccoli meriti, ed essi [i re] sono caduti davanti a me; ma, una seconda volta, mi troverò senza (avere meritato) ricompensa e in me sarà profanato il Nome dei Cieli?». Per questo una parola di YHWH fu (rivolta) ad Abram in una visione dicendo: «Non temere...

Anche se essi [i re] sono caduti davanti a te in questo mondo, *la ricompensa* delle tue buone opere è riservata e preparata davanti a me nel mondo futuro (*ricompensa*) molto grande».

Così, secondo il targum, il motivo per cui Dio appare ad Abramo e gli dice di non aver paura sta nel fatto che quest'ultimo teme, tra le altre cose, di non aver parte nel mondo futuro. Interpretazione che mette chiaramente in evidenza la preoccupazione religiosa del patriarca. Ma, per il nostro scopo, la ragione che lo priverebbe del mondo futuro merita maggiore attenzione: questa ricompensa si ottiene con l'osservanza dei precetti (della Legge divina) e Abramo teme di averne infranti molti (uccidendo dei giusti durante il combattimento, ecc.). In breve, le motivazioni del patriarca sono di un valore unico! YHWH del resto lo rassicura confermandogli che la sua ricompensa sarà assicurata nell'aldilà.

In una o l'altra delle «aperture»¹³ segnalate dal midrash *Bereshit Rabba*, si trovano le tradizioni, forse abbastanza

¹¹ L'aggettivo «profetico» si trova nel targum di Onqelos (targum di Babilonia; designato d'ora in poi con la lettera O) e nel targum frammentario (di origine palestinese, chiamato anche Yerushalmi II; designato dalla lettera F).

¹² Il qualificativo «giusto»: aggiunto da F.

¹³ Si veda, nell'indice dei termini tecnici, *petiḥa*, *infra* p. 271.

antiche, conservate dai *targumim*, citate sopra ¹⁴. Ora, se il testo biblico indica chiaramente al lettore che la ricompensa di Abramo sarà quella di avere una discendenza (cfr. 15,5), i *targumim* tanto quanto i *midrashim* non stabiliscono in generale un legame tra Gen 15,1 e 15,5 ¹⁵: come indica il passo ripreso quasi per esteso qui sopra, la promessa diventa quella del mondo futuro (cioè la vita eterna).

Seconda differenza importante, tra i commentari giudaici già menzionati e il testo biblico: nel libro della Genesi, l'annuncio della ricompensa (15,1) e del suo contenuto (la discendenza, in 15,5) non è legato alla giustizia di Abramo. Si obietterà forse che il rapporto è implicito: la promessa di ricompensa di Gen 15,1 non viene forse a sanzionare la generosità del patriarca – la sua volontà di pagare la decima al sacerdote Melchisedek (Gen 14,20) ¹⁶, il suo rifiuto di arricchirsi a spese del re di Sodoma (Gen 14,21-24)? Lo si può in effetti supporre, e a ragione, a condizione di aggiungere che l'inizio di Gen 15 fa di tutto per sottolineare l'iniziativa di YHWH. Abramo non si aspettava alcuna ricompensa: la generosità divina ha come unica motivazione solo se stessa. Al contrario, i commentari giudaici vedono la ricompensa come il frutto dell'osservanza del patriarca; l'apertura di GenR (su Gen 15,1) già menzionata nel paragrafo precedente illustra e mette in rilievo questo punto parafrasando Pr 11,18, che enunciava e costatava già la relazione stabilita da Dio tra la giustizia (seminata) e la retribuzione (raccolta) ¹⁷:

Il malvagio compie un'opera menzognera,
ma chi ha seminato la giustizia ha una ricompensa certa.

¹⁴ Questo midrash, commento del libro della Genesi, è chiamato anche *Genesi Rabba* (abbreviato: GenR); la sua redazione finale risalirebbe al V secolo della nostra era. Cfr. Strack-Stemberger, *Introduction*, pp. 319-326. Per il commento a Gen 15,1 da GenR, si può consultare la traduzione di Freedman-Simon, pp. 361s o anche quella di J. Neusner, *Genesis Rabbah*, Atlanta, Georgia, 1985.

¹⁵ Una sola apertura – nella parasha 44,2 – collega Gen 15,1 a 15,5, quella in cui si dice che Abramo temeva di non avere figli, ragione per la quale Dio gli dichiarò: «Non temere!».

¹⁶ Cosa che in alcune tradizioni giudaiche conservate nel midrash viene interpretata come un'osservanza della Legge (cfr. Nm 18,21s; Dt 12,6.18; 14,22-29).

¹⁷ GenR su Gen 15,1, trad. Freedman-Simon, p. 361 e Neusner, pp. 127-128.

In Gen 15,1-5, è la promessa di ricompensa e il suo contenuto che suscitano, che richiedono l'atto di credere (15,6), contato poi da Dio come giustizia; la ricompensa non è legata alle opere della Legge, né tanto meno è la conseguenza dell'atto di fede: come promessa, le precede. In ciò stesso, Paolo si ricollega e rispetta il punto di vista del testo biblico. Inutile insistere sull'importanza esegetica di questa constatazione, che sottolinea quanto sia giusta l'intuizione dell'apostolo.

L'interpretazione dell'apostolo Giacomo (Gc 2,14-26)

Le osservazioni precedenti potrebbero far pensare che le divergenze nell'interpretazione di Gen 15 nascondono quelle tra giudaismo e cristianesimo. Un confronto tra Rm 4 e Gc 2 mostrerà che la frontiera è più sottile; confronto tanto più interessante in quanto solleva il problema dell'unità teologica del NT. Le tesi dei due apostoli sembrano quanto mai opposte:

Rm 4,2.5

Se Abramo è stato giustificato (*edikaiôthè*) per le opere, ha di che vantarsi, ma non davanti a Dio. Infatti... (segue la citazione di Gen 15,6)

... al contrario, a colui che non compie opere, ma crede in colui che giustifica l'empio, la sua fede gli viene accreditata come giustizia.

Gc 2,21-24

...Abramo, nostro padre, non fu forse giustificato per le opere (*edikaiôthè*), per aver messo il proprio figlio Isacco sull'altare (allusione a Gen 22)? Vedi che la fede cooperava con le opere di lui, e che per le opere la fede fu portata al suo compimento (*eteleiôthè*), e si è compiuta (*eplêrôthè*) la Scrittura che dice (citazione di Gen 15,6). Vedete che l'uomo è giustificato (*dikaioutai*) in base alle opere e non soltanto in base alla fede.

Stando ai commentari recenti, le affermazioni di Paolo e di Giacomo sono divergenti solo in apparenza. Entrambi infatti ammettono che la fede non può non portare frutti – altrimenti perché mai Paolo, in ciascuna lettera, esorterebbe i credenti a imitare il Signore, con l'umiltà, la pazienza, l'amore? Se la giustificazione accordata per grazia

al credente significa la trasformazione totale dell'essere, l'irruzione dello Spirito divino, essa non può che risplendere e manifestarsi nel/con l'agire. Questa l'opinione netta di un esperto: «L'opposizione che viene talvolta fatta tra questo passo della lettera di Giacomo e la teoria paolina della fede che giustifica in opposizione alla giustificazione mediante le opere della Legge è assurda. Le "opere" (*erga*) non sono in nessun modo considerate dallo stesso punto di vista»¹⁸. Per «opere», infatti, Paolo intende quelle che esige la Legge, e dichiara la loro incapacità – quindi, quella della Legge – ad assicurare la giustificazione: nessuno può vantarsi di meritare il perdono delle proprie colpe, il dono dello Spirito Santo – cioè l'adozione filiale –, a motivo delle opere compiute in nome della Legge. In Giacomo, invece, il sostantivo «opere» non rinvia alla Legge, ma designa piuttosto l'agire con il quale il credente (l'uomo che, secondo Paolo, è già giustificato per grazia da Dio) manifesta la realtà, l'efficienza della sua fede e, pertanto, della sua giustizia. In breve, egli si riferirebbe, usando altre categorie, alla stessa realtà descritta da Paolo in Gal 5,6, «la fede che opera¹⁹ per mezzo della carità». Le opere sono in qualche modo il frutto della fede e della trasformazione interiore del credente, non la causa²⁰.

Non c'è alcun dubbio che l'opposizione non sta là dove la vedevano le dispute confessionali, nella tesi sviluppata da ciascun apostolo. Nondimeno, il fatto che Giacomo e Paolo facciano riferimento a Gen 15,6 in modo diverso ci obbliga a interrogare i loro presupposti di lettura.

Al livello delle tecniche esegetiche in uso in quel tempo, la lettura di Giacomo non ha nulla di errato, poiché si basa sulle somiglianze di vocabolario esistenti tra Gen 15,5 e 22,17: se, nell'uno e nell'altro episodio, Dio promette ad Abramo una discendenza (*sperma*) altrettanto o più numerosa delle stelle del cielo, è evidentemente per la stessa ragione, che viene menzionata solo in 22,18 e si chiama ob-

¹⁸ P. Grelot, *Omèlie sulla Scrittura nell'età apostolica* (Introduzione al NT, 8), Borla, Roma 1990, p. 203.

¹⁹ La radice del participio medio *energoumenè* (tradotto qui con «che opera») è la stessa di quella del sostantivo «opera» (*ergon*).

²⁰ Come dice Gc 2,22, per le opere (carità paziente, ecc.), la fede è-resa-perfetta (verbo *teleiousthai*).

bedienza ²¹. Una *gezerah shawah* ²² ha quindi permesso a Giacomo di esplicitare Gen 15,5-6 con l'aiuto di Gen 22. Almeno su questo punto, la linea di divisione non è tra giudaismo e cristianesimo. Tuttavia ciò che colpisce è la laconicità – per non dire il silenzio – dei *midrashim* e dei *targumim* a proposito di Gen 15,6 ²³: bisogna vedere in questo fatto una reazione all'esegesi di Paolo, diventata troppo influente, se non dominante nelle comunità cristiane dei primi secoli, quindi minacciosa per la fede ebraica? Non c'è niente di più incerto, anche se, interpretando Gen 22 (in particolare i vv. 17-18) senza ricorrere a 15,5-6, gli scritti giudaici del tempo – rabbinici o non – sembrano confermare questa ipotesi; di Abramo essi riportano solo la sua obbedienza, in cui si manifesterebbe una giustizia basata sull'osservanza della Legge. E qui salta agli occhi la differenza con Giacomo (anche con Paolo, evidentemente).

Così dunque, l'esegesi che gli apostoli Paolo e Giacomo fanno di Gen 15,6 differisce totalmente, senza che le loro tesi siano fundamentalmente opposte. D'altra parte si può vedere facilmente perché essi debbano ricorrere entrambi allo stesso testo: Paolo, perché la Scrittura afferma lì per la prima volta che l'atto di credere fu computato come giustizia, confermando così indirettamente la tesi della giustificazione per la sola fede (senza le opere della Legge mosaica), e Giacomo, perché Gen 15,6 mostra, con un accostamento a 22,17-18, che fin dall'inizio la fede rende giusti – portando il credente ad agire, compiendo cioè buone opere.

Queste letture che, lo ripetiamo, sono conformi alle regole esegetiche in uso nel tempo, sembrano indipendenti. Nessuno dei due fa del resto menzione dell'altro; Paolo non dice: «Certo, Giacomo cita Gen 15,6 per mostrare che si è giustificati per le opere, ma la sua tesi dev'essere ben compresa, perché non si tratta delle opere della Legge»;

²¹ Interpretata come opera (buona); per gli scritti intetamentari, Abramo fu in questo obbediente *alla Legge*.

²² Su questo termine, si veda l'indice dei termini tecnici p. 270. Le parole comuni a Gen 15,5 e 22,17 sono «discendenza» e «stelle».

²³ Cfr. la *parashah* 44,12 di GenR su Gen 15,6-7, traduzione Freedman-Simon p. 369, Neusner pp. 134-135. Solo il v. 7 («Io sono YHWH, che ti ha fatto uscire da Ur dei Caldei per darti in possesso questo paese») viene lì commentato.

né Giacomo fa riferimento²⁴ alla posizione di Paolo, per aggiungere di volerne prevenire le interpretazioni lassiste o quietiste. Quest'ultima lettera riprende Paolo? È difficile, se non impossibile, provarlo formalmente²⁵. Ma abbiamo forse lì un buon esempio di «storia degli effetti» di un testo²⁶ (quello di Rm 1-4, a dire il vero già dipendente da Gal 3,6).

RM 9,6-29

Se, in Rm 4, Paolo rispetta alla lettera la logica del passo biblico sollecitato per appoggiare la sua tesi sulla giustificazione per la sola fede, in Rm 9,25-28, al contrario, fa mostra di un'audacia che, per quanto «tranquilla»²⁷, sembra farsi beffe della lettera e dello spirito del testo biblico: situazione più delicata!

La difficoltà sollevata dalla lettura che Paolo fa del profeta deriva, lo ricordiamo brevemente, dal fatto che applica Os 2,1 ai pagani (in Rm 9,25-26), mentre il versetto indica chiaramente i figli di Israele. Come mai dunque l'apostolo è arrivato a utilizzare il versetto per descrivere la chiamata dei pagani? Grazie – lo abbiamo visto²⁸ – a una *gezerah shawah* che gli permette di interpretare Os 2,1 e Is 10,22 l'uno per mezzo dell'altro.

Certo, si obietterà, Paolo è corretto nel suo modo di accostare i due passi, ma non avrebbe dovuto evitare una *gezerah shawah* che va contro la lettera stessa del testo? Del resto questa regola esegetica dev'essere utilizzata – i rabbini non hanno mancato di notarlo – con parsimonia e in

²⁴ La citazione, il riferimento, il plagio, l'allusione, sono, come dimostrano i critici letterari, altrettanti fenomeni di intertestualità.

²⁵ Oggi alcuni esegeti pensano che Gc sia persino anteriore a Rm. Ipotesi che difficilmente troverà conferma.

²⁶ Cfr. l'espressione tedesca «Wirkungsgeschichte», dalla connotazione tecnica, almeno in esegesi biblica. La lettera di Giacomo e la seconda di Pietro indicano, sembra, che fin dall'età apostolica, le tesi di Paolo furono per lo meno discusse.

²⁷ Aggettivo che viene dalla TOB, che, non senza humor, scrive nella nota *f* a Rm 9,25: «Con una tranquilla audacia, Paolo applica questo testo [Os 2,25] ai pagani».

²⁸ Cfr. cap. VII, pp. 160-162.

accordo con la tradizione²⁹. Volendo sottolineare che fin dall'inizio la parola divina resta coerente, costante e potente, l'apostolo non arriva a farle dire il contrario di quello che dice? Non c'era qualche altro testo biblico adatto a confermare la coerenza e al tempo stesso l'aspetto inaudito della chiamata divina?

Una risposta pertinente a queste obiezioni non è facile, ma nondimeno possibile. Paolo vuole infatti mostrare che non tutti i discendenti di Israele sono figli (v. 6b), e che così l'apparente ecatombe³⁰ non rende vana la parola divina (v. 6a). Perché la sua argomentazione tenga, ha perciò bisogno solo di Is 10,22-23, versetti che, menzionando il piccolo numero degli eletti salvati, confermano Rm 9,6b e, come profezia, mostrano la costanza del progetto divino (la sua parola non è venuta meno, per impotenza o mancanza di previsione). I vv. 25-26 di Rm 9, che evocano la chiamata gratuita dei gentili, sembrano quindi superflui. Sì, ma solo in considerazione dell'elezione e della salvezza del Resto. Per andare fino in fondo alla *propositio* che regge Rm 9,6-29 (v. 6a: «la parola di Dio non è venuta meno»), Paolo deve dimostrare ugualmente che la chiamata (recente o attuale) dei pagani rientra anch'essa nel disegno divino. Ha perciò bisogno di un passo biblico in cui la parola profetica annunci la salvezza di tutti coloro che non sono stati inizialmente scelti o chiamati, passo che crede di trovare in Os 1-2.

Così facendo, l'apostolo travisa il contesto e l'intenzione di questi capitoli? Cominciamo col notare che «Non-amata» e «Non-mio-popolo», essendo «figli di prostituzione» (*tekna porneias*, Os 1,2), non fanno parte del popolo di Dio, dell'Israele dell'Alleanza, cosa che il loro nome ha precisamente la funzione di sanzionare. La loro identità può essere quindi assimilata a quella dei pagani idolatri esclusi dalle alleanze e dalle promesse, come dirà più tardi l'autore di Efesini. Si aggiungerà forse che il referente

²⁹ Su questa prescrizione, si veda Strack-Stemberger, *Introduction*, p. 41, che cita il trattato *Keritot* 5a: «Non utilizzerai la *gezerah shawah* alla leggera».

³⁰ Ciò che Paolo chiama l'indurimento di una maggioranza degli israeliti.

resta Israele – l'Israele colpevole di idolatria e in rottura di alleanza. Certo, ma il testo di Osea mostra nondimeno che la chiamata e la misericordia – infatti «Non-amata» e «Non-mio-popolo» saranno chiamati, cambieranno nome e diventeranno «Amata» e «Mio-popolo» – non sono determinate dall'ascendenza carnale, ma piuttosto dalla sola benevolenza di Dio, che purifica e usa misericordia senza condizione alcuna. L'origine, l'estrazione non sono più quindi un handicap dirimente: Dio può chiamare chi vuole a entrare nell'alleanza. In questo, la situazione simbolica di Os 1-2 prefigura, annuncia quella dei pagani chiamati per misericordia. La filiazione (cfr. «saranno chiamati figli del Dio vivente»), accordata gratuitamente alle nazioni pagane può quindi trovare in questi capitoli un'anticipazione, in cui si manifestano la provvidenza e la coerenza divine. La lettura di Paolo non nega la lettera, ma vi riconosce soltanto un disegno che non ha solo Israele come destinatario e beneficiario, disegno ora realizzato, o meglio: riconosciuto perché realizzato.

Queste osservazioni sulla situazione dei due figli di Os 2 fanno capire subito *il legame e la coerenza che esiste tra questa esegesi e quella di Rm 4*: se Dio ha giustificato Abramo l'incirconciso, il peccatore, e se la sua situazione prefigura quella dei pagani giustificati per la fede soltanto, perché quella dei due figli di Osea non sarebbe anch'essa un anello della catena nella serie delle prefigurazioni della giustificazione accordata a tutti senza eccezione? Da Rm 4 a Rm 9, le costanti prevalgono sulle differenze e aiutano il lettore accorto a cogliere i meccanismi segreti dell'esegesi paolina.

Non c'è dubbio che è la situazione ecclesiale – l'obbedienza dei gentili al Vangelo – a permettere all'apostolo di leggere in questo modo le Scritture, in particolare Os 1-2, e di riconoscerci una forma di coerenza diversa da quella fino ad allora (e anche in seguito) individuata e descritta da commentatori ebrei. Esegesi essenzialmente teologica, determinata da eventi inauditi. La *gezerah shawah*, grazie alla quale Paolo può concludere la sua interpretazione (il passo di Osea profetizza la chiamata dei pagani e non quella di tutti i figli di Israele), riveste pertanto un'importanza secondaria: è totalmente a servizio di una lettura

che la guida. A richiedere il nostro esame non sono tanto le tecniche, quanto piuttosto i presupposti di lettura. L'analisi di Rm 10,4s mostrerà il perché.

Rm 10,4-8

A differenza di Rm 4 e 9, questo passo non sviluppa un'argomentazione scritturistica serrata o continua di cui sia possibile ritrovare le grandi tappe e mettere in evidenza le regole esegetiche già incontrate (tra le altre, la *gezerah shawah*). Paolo procede piuttosto per contrasto: lascia dapprima che si presenti (in 10,5 con l'aiuto di Lv 18,5) la giustizia desiderata da Israele, quella che deriverebbe dalle opere della Legge, per poi opporre ad essa la giustizia divina, quella che proviene dalla fede (10,6-8: allusione a Dt 30,11-14). Non c'è esegesi tecnica in queste righe, solo delle affermazioni, che rinviano a due mondi, giudicati dall'apostolo incompatibili.

La difficoltà del passo è dovuta quindi, più che al modo in cui Paolo fa ricorso alla Scrittura, alla tesi dell'apostolo, in cui sono fissate con pochi tratti le rispettive caratteristiche del giudaismo e del cristianesimo: è possibile qualificare il primo come religione dell'osservanza, con tutta la connotazione legalistica, quindi peggiorativa, insita in tale definizione? Quanto al cristiano, deve egli credere e proclamare la signoria di Gesù Cristo senza che questa fede sbocchi nell'agire etico (ciò che dice esattamente Dt 30,14b – non menzionato dall'apostolo)? Una simile opposizione sembra per lo meno ridicola.

Lv 18,5

Se non c'è dubbio che Lv 18,5 esprime l'ideale della pietà ebraica, se d'altra parte il rapporto tra fare e vivere («osserva i comandamenti della Legge e vivrai!») costituisce uno dei temi ricorrenti dell'Israele postesilico ³¹, può mai

³¹ Cfr. Dt 4,1; 5,32-33; 8,1; 30,15-20; Ne 9,29; Ez 18,9.21; 20,11; 33,19; Sir 17,11; 45,5.

Paolo, in questo passo, lasciare intendere che l'osservanza della Legge non permette di ottenere *la vita nel mondo futuro*? A dire il vero, su questo punto anche l'interpretazione rabbinica è oscillante. A seconda degli scritti, il verbo «vivere» di Lv 18,5 designa la «vita eterna» o una «vita terrena» lunga e felice:

a) il «vivere» interpretato come vita eterna:

il targum di *Onqelos*: «L'uomo che le (= le prescrizioni dei giudizi divini) osserverà vivrà per esse nella vita eterna», e quello di *Yerushalmi I*: «Se l'uomo le (= *idem*) esegue, vivrà per esse nella vita eterna e la sua parte (sarà) con i giusti. Io sono YHWH».

Ugualmente il midrash *SifraLev 337^a* «...cioè nel mondo futuro».

Si veda anche il trattato *Sanhedrin 58b*.

b) o come vita terrena nella benedizione:

il midrash *SifraLev 338^b*; *Sanhedrin 74^a*; ecc. ³²; e come rappresentante del tempo di Paolo, Filone, in un passo del *De congressu eruditionis gratia 87*, che così commenta Lv 18,5: «Perciò la vera vita è camminare seguendo gli ordini e i comandamenti di Dio».

Ricordiamo anche l'interpretazione di Gen 15,1 da parte delle due recensioni del targum palestinese: ad Abramo assillato dal timore di non aver parte del mondo futuro Dio risponde che la sua osservanza e la sua fedeltà gli permetteranno di avere in sorte la vita eterna. Che Lv 18,5 parli di vita terrena felice o di vita eterna, poco importa, perché non modifica per niente la speranza del giudaismo conosciuto da Paolo, riguardo alla ricompensa dei fedeli e dei giusti nell'aldilà. I due modi di comprendere il «vivere» di Lv 18,5 nel giudaismo non annullano la difficoltà di Rm 10,4-8, in cui l'apostolo indica indirettamente che l'osservanza (anche fatta con amore) della Legge non può procurare la salvezza. Ma se egli limita così la portata di Lv 18,5 lo fa certamente a causa di ciò che sperimenta e della convinzione che ne deriva: la giustificazione e la salvezza ci vengono solo per Gesù Cristo (Rm 10,6-13).

³² Cfr. Str-Bill III, p. 278.

Dt 30,11-14

Quanto al passo del Deuteronomio (30,11-14)³³, l'apostolo lo parafrasa, senza citarlo esplicitamente, per descrivere l'economia della fede totalmente opposta a quella della Legge, ma, troncandolo, lo priva di quello che è il suo scopo. Dt 30,14 insiste infatti più di Lv 18,5 sulla messa in pratica della parola divina, che viene ad abitare nel cuore del credente *per guidare il suo agire*. Del resto gli autori ebrei non si sbagliano quando pongono il *climax* sul finale del passo, il v. 14: «Perché la Parola è molto vicina a te, è nella tua bocca, nel tuo cuore e nelle tue mani perché tu la metta in pratica»³⁴. Filone, ad esempio, che ricorda continuamente che la Torah del Signore non deve restare solo sulle labbra, per essere recitata, o nel cuore, per essere meditata, ma anche nelle/sulle mani, perché Dio l'ha fatta per essere messa in pratica³⁵. Se quindi, e l'abbiamo già constatato, Paolo non dimentica il rapporto esistente tra la fede e i frutti che essa può portare, come testimoniano tutte le sue esortazioni, perché mai elude questo rapporto in Rm 10,6-8 (il silenzio su Dt 30,14b non è una dimenticanza ma un'amputazione volontaria)? A dire il vero, l'apostolo non si limita a tacere il rapporto tra parola-di-fede e agire, ma passa sotto silenzio anche quello nettamente affermato da Dt 30,11-20 (in particolare i vv. 15-20) tra la pratica dei comandamenti e la vita – la beatitudine che questa pratica comporterebbe. L'intenzione di Paolo nel parafrasare Dt 30,11-14a è quindi chiara: se non dice niente circa l'agire richiesto al credente, non significa che, per lui, la fede non abbia niente a che vedere con l'etica e che resti pura affermazione delle labbra, ma solo che l'agire del credente non determina la salvezza; quest'ulti-

³³ S. Lyonnet, «Saint Paul et l'exégèse juive de son temps. A propos de Rom 10,6-8», in *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris 1957, pp. 494-506 (ripreso e modificato in *Etudes sur l'Épître aux Romains*, pp. 298-309), aveva da molto tempo dimostrato che Paolo oppone Dt 30,11-14 a Lv 18,5.

³⁴ «Nelle tue mani» è un'aggiunta della LXX.

³⁵ Cfr. *De posteritate Caini* 85; *De mutatione nominum* 236-237; *De virtutibus* 183; *De somniis* II, 180. Solo *De praemiis et poenis* 80 cita Dt 30,11-14 senza fare allusione al finale («nelle tue mani, perché tu la metta in pratica»).

ma non può essere il risultato delle buone opere, ma solo dell'iniziativa gratuita di Dio, che è sufficiente accogliere. Ha Paolo rispettato dunque, come sostengono molti studiosi ³⁶, Dt 30,11-14 e il suo contesto? La risposta sarebbe negativa se si trattasse effettivamente di una citazione. Riprendendo, fino al plagio, i versetti del Deuteronomio, egli evita di menzionare l'esortazione a mettere in pratica la parola, indicando così che il solo agire che salva è quello *del Dio di Gesù Cristo*. Ma, ancora una volta, perché parafrasare Dt 30,11-14 se non se ne rispetta lo scopo? Certamente perché la magnifica formulazione di questi versetti permette a Paolo di esprimere la vicinanza, meglio la non esteriorità, della parola di fede, in altre parole la presenza di Cristo in ogni credente e i suoi effetti salvifici.

La posta in gioco dell'esegesi paolina

Rm 10,4-8, più ancora dei due capitoli analizzati precedentemente (Rm 4 o 9), dimostra quanto sia vera la recente affermazione di Westerholm: è il modo in cui Paolo concepisce il rapporto tra fede e Legge (o tra fede e opere della Legge) che determina la sua lettura delle Scritture ³⁷. E dal momento che questo rapporto dipende a sua volta dalla sua esperienza in Gesù Cristo, non si può non dar ragione a quelli che sostengono che il principio di interpretazione cristologico condiziona le affermazioni dell'apostolo sul sistema legislativo mosaico. In effetti, se egli ritiene la legge mosaica incapace di dare la salvezza, ciò è dovuto al fatto che, secondo lui, *essere salvati equivale a vivere eternamente della vita di Dio, in modo filiale, e che solo Gesù, il Figlio, può ottenercela*. Arriviamo qui al cuore del dibattito cristiani/ebrei: tutti potrebbero a rigore riconoscere nell'uomo Gesù di Nazaret un profeta, ma quando i cristiani lo dichiarano Signore, Figlio – uguale a Dio, Dio stesso – e mediatore della salvezza, molti pensatori ebrei vedono in questo un tipo estremo di paranoia o

³⁶ Cfr., ad esempio, S. Lyonnet, *ibid.*, secondo il quale Paolo rispetta profondamente il contesto del passo citato (circoncisione del cuore e amore di YHWH).

³⁷ Cfr. S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith*, p. 150.

anche un fatale allontanamento, di cui attribuiscono del resto la paternità a Paolo. L'importanza di un passo come Rm 10,4-13 non può quindi essere sottovalutata. Forse, dopo questo testo, non si è riusciti a esporre in modo così laconico e così fermo le differenze tra le convinzioni ebraica e cristiana.

La nostra analisi, iniziata con l'interrogarsi sulle procedure esegetiche di Paolo, è progressivamente scivolata verso i suoi presupposti, cioè verso l'esperienza che ne guida la lettura. Più che di tecniche, si tratta fundamentalmente di fede. In particolare, è stato necessario affrontare i problemi, oggi a lungo e inutilmente dibattuti, relativi alla conoscenza che l'apostolo aveva del giudaismo: il testo dimostra che egli lo conosceva dall'interno e che si mostra capace di presentarlo come lo farebbe un ebreo zelante. Né ignoranza né disprezzo, semplicemente radicale cambio di prospettiva. Si obietterà forse che la fede in Gesù Cristo non è sufficiente a giustificare le affermazioni di Paolo, poiché altri apostoli o loro inviati, in nome della stessa fede, esigevano dai convertiti dal paganesimo che si facessero circoncidere, che obbedissero ai comandamenti della Legge, in particolare quelli relativi alle prescrizioni alimentari. Non va tuttavia dimenticato che, per Paolo, questo tentativo equivaleva a un rinnegamento del Vangelo, a una deviazione fondamentale ³⁸.

3. Rm e il compimento delle Scritture

Fatto strano, la lettera ai Romani sembra ignorare il tema del compimento delle Scritture. Non che il vocabolario del compimento sia in essa assente ³⁹, ma non si applica alle Scritture, quanto piuttosto all'essere e all'agire etico del cristiano; ugualmente, quando l'apostolo parla nella lettera di tipologia – Adamo come *tipo* di colui che deve venire, in Rm 5,14 –, lo fa senza riferimento esplicito ai libri sacri. Ciò non significa evidentemente che egli ignori

³⁸ Si può riconoscere qui il tema principale della lettera ai Galati.

³⁹ Cfr. il verbo *plèroun* Rm 1,29; 8,4; 13,8; 15,13.14.19; il sostantivo *plèrôma* (pienezza) Rm 11,12.25; 13,10; 15,29. Stessa osservazione per le altre lettere, con *plèroun*, *plèrôma* (passim) e *teleioun* (al passivo: essere perfetto; 2Cor 12,9 e Fil 3,12).

l'applicazione tipologica degli eventi biblici; passi come Rm 3,25-26 – sul quale ritorneremo nel prossimo capitolo – e 9,25-26 mostrano che non l'ignora: i due figli della prostituta sono per lui figura dei pagani idolatri, chiamati a diventare (pienamente, grazie allo Spirito ricevuto) figli di Dio, membri del suo popolo, amati di una misericordia disinteressata ⁴⁰.

Ma se l'apostolo sa discernere negli eventi narrati dai libri sacri le diverse preparazioni di una realizzazione finale e universale, in Gesù Cristo, perché l'argomentazione di Rm riflette molto poco questo tipo di lettura? La ragione sta nel fatto che Paolo non si preoccupa tanto di mostrare in che modo gli eventi, le istituzioni e gli attori del passo biblico annunciano il loro compimento, quanto piuttosto di sottolineare delle costanti: fin dall'inizio, fin dal primo patriarca, padre dei credenti, Dio ha giustificato per la fede (cfr. Rm 4) – e non bisogna vedere lì soltanto l'ombra di una giustificazione, ma già un vero e proprio beneficio, altrimenti cadrebbe tutta l'argomentazione della lettera. Certo, l'apostolo non ha alcuna difficoltà a riconoscere che la giustificazione accordata in Gesù Cristo raggiunge la perfezione, nel senso che cambia radicalmente ⁴¹ chiunque la riceve; ciononostante, quello che gli interessa non è il rapporto tra il meno perfetto del passato biblico e il più perfetto del presente salvifico, ma che la parola divina non sia venuta meno, che abbia agito da sempre allo stesso modo – la fede senza la Legge.

Questo ci porta a una seconda motivazione: nelle sezioni di Rm presentate in questo saggio, l'argomentazione non è cristologica, ma teologica. Il lettore un po' familiare con il Nuovo Testamento non ha difficoltà a vedere in che cosa la nostra lettera differisce dalla lettera agli Ebrei ⁴² o dai Vangeli. In effetti, questi ultimi mettono in rilievo le preparazioni e al tempo stesso il loro compimento, con le ne-

⁴⁰ Oltre a Rm, si veda 2Cor 3,1-18, dove la lettura della Scrittura è eminentemente tipologica.

⁴¹ Per lo Spirito ricevuto.

⁴² Lo ricordiamo brevemente, *Eb* dimostra che quello narrativo non è l'unico modo di fare tipologia. Se è vero che quest'ultima si basa necessariamente sulla storia e, pertanto, su un rapporto tra due o più eventi, per scoprirvi una gradazione, è altrettanto vero che questo processo non avviene soltanto in un racconto: come forma letteraria, il racconto non è essenziale alla tipologia.

cessarie rotture e cambiamenti, perché riflettono sulla persona, sull'attività di Gesù e sul suo posto nella storia della salvezza. In Rm, invece, si incontra solo qualche passo di questo tipo, Rm 5-6, in cui appare del resto il termine «tipo» (*typos*, 5,14), come segnalato sopra. Per il resto dell'argomentazione teorica (Rm 1-4 e 9-11), Dio (*il Padre*) è il soggetto principale dell'agire salvifico, colui che conduce tutto per «vie impenetrabili» (Rm 11,33). Non che un'argomentazione in cui Dio abbia il ruolo principale vieti *a priori* una qualunque tipologia – numerosi passi dell'*Adversus haereses* di sant'Ireneo provano il contrario – ma insistendo sull'aspetto fermo e continuamente efficace dell'agire divino, l'apostolo si congeda in qualche modo dalla lettura tipologica delle Scritture.

Non è quindi questo il più piccolo dei paradossi: se da una parte, come abbiamo costatato, in particolare con Rm 10,4s, è l'esperienza in Cristo a determinare il modo in cui Paolo vede il disegno di Dio nella storia e fa ricorso alle Scritture, dall'altra essa non impregna le grandi linee di un'argomentazione che non diventa – o abbastanza raramente – cristologica⁴³! Paradosso che però si sbaglierebbe a considerare una contraddizione o una mancanza di coerenza, perché la tesi che regge la lettera (la *propositio* di 1,16-17) annuncia chiaramente la tendenza *teologica* dell'argomentazione: il Vangelo – Gesù Cristo e tutto ciò che si riferisce a lui – sarà menzionato solo per sottolineare la potenza e la giustizia divine. Il Vangelo paolino non resta dunque in uno spazio puramente cristologico, chiuso in se stesso: apre al mistero di Dio, a riconoscere, a cantare e a vivere. Ragione ulteriore per esaminare l'insistenza teologica di Rm, le sue ragioni e la sua portata.

4. Egesi paolina e giustizia divina

I tre passi di Rm in cui si delinea l'originalità dell'esgesi paolina convergono infine verso il tema della giustizia divina. Mirano infatti a dimostrare che questa giustizia, più che posteriore (proporzionata a un agire umano retribuito

⁴³ L'importanza argomentativa di Rm 5,12-21 non dev'essere amplificata più del dovuto, essendo un'esposizione di fatti ammessi e riconosciuti da tutti i destinatari.

senza discriminazione), è anteriore (prima di ogni risposta umana, Dio sceglie, e prima di ogni agire retto egli dà la sua grazia).

L'ESEGESI EBRAICA

Ci si può del resto domandare se l'esegesi giudaica non miri piuttosto a promuovere una giustizia divina retributiva, senza evidentemente negare il perdono, sempre gratuito, delle colpe e dei peccati. Abramo è amico di Dio perché Gli è fedele; viene scelto Isacco e non Ismaele perché accettò di essere offerto in sacrificio ed ha pertanto dei meriti⁴⁴. Giustizia di un Dio preoccupato del meno abbiente e difensore dell'oppresso, vicino a coloro che l'invocano e si diletano nella sua Legge. Dio giusto perché i suoi giudizi sono equi.

E se il giudaismo insiste tanto sulla Legge, non è certo per le ragioni legalistiche che una lettura di parte gli ha per tanto tempo attribuito. È infatti in discussione Dio, che ha rivelato la sua giustizia nella Legge e che, per ciò stesso, vuole che sia realizzata. Dt 30,11-14 lo fa capire chiaramente: YHWH ha messo la sua parola nel cuore dell'uomo perché questi la possa mettere in pratica. Che significato avrebbe una Legge impraticabile, se non il fallimento della rivelazione, della stessa giustizia divina? L'insistenza ebraica sulla necessità dell'agire etico deriva quindi direttamente dalla serietà accordata alla volontà divina, che ha affermato la possibilità di realizzare la giustizia: «La parola è nella tua bocca, nel tuo cuore e sulle tue mani, perché tu la metta in pratica» (Dt 30,11-14 LXX). L'ottimismo re-

⁴⁴ L'introduzione del targum Yerushalmi a Gen 22 è in proposito molto illuminante. I due figli di Abramo si disputano il diritto all'eredità e fanno valere come argomenti la loro condizione (primogenito per Ismaele; figlio della sposa e non della serva per Isacco), prima di arrivare agli argomenti basati sui meriti. Ecco il testo, secondo la traduzione di R. Le Déaut: «...Ismaele disse: "Io sono più giusto di te perché sono stato circonciso a tredici anni e, se avessi voluto rifiutare, non mi sarei sottoposto alla circoncisione. Tu invece sei stato circonciso a otto giorni. Se fossi stato cosciente, forse non ti saresti sottoposto alla circoncisione". Isacco rispose dicendo: "Ecco, oggi ho trent'anni, e se il Santo-benedetto-egli-sia mi chiedesse tutte le mie membra, non (gliele) rifiuterei". Subito queste parole furono intese dal Signore del mondo e subito la parola di YHWH tentò Abramo (segue il testo di Gen 22)».

lativo alla possibilità di una giustizia umana deriva da Dio stesso, che non avrebbe dato la sua Legge se non fosse stata praticabile. Ma, si obietterà, altri testi proclamano con forza l'incapacità in cui si trovò Israele a praticare la giustizia, ad agire secondo le direttive del suo Dio. Certo, e Israele ha compreso sempre di più che tutto doveva al perdono divino. Ha sperimentato soprattutto che questo perdono gli dava la forza di volere il bene e di realizzarlo: «il giusto pecca sette volte al giorno», ma «si rialza» (Pr 24, 16), e continua così a promuovere la giustizia. Non disperare dell'uomo significa rendere gloria a Dio, che ha rivelato la sua Legge perché sia messa in pratica e noi entriamo così nella sua benedizione.

L'ESEGESI DI PAOLO

Si può affermare, senza grosso rischio di errore, che Paolo non ha seguito una tale interpretazione della Legge e della giustizia divina. Non che non abbia voluto conciliare, sull'esempio del giudaismo, l'elezione e la retribuzione, la giustizia e la grazia. I tre passi analizzati sopra dimostrano al contrario che lo sforzo dell'apostolo verteva sugli stessi punti, ma le sue soluzioni si oppongono in tutto, o quasi, a quelle dei commentatori ebrei. Dio aveva fatto di Abramo il suo amico, non perché era fedele ai suoi comandamenti e meritava la sua amicizia, ma per grazia; aveva preferito Giacobbe a Esaù prima e indipendentemente da ogni risposta positiva; aveva indurito il cuore del faraone e di tutti gli altri per mostrare la sua gloria, e non perché aveva previsto la loro disobbedienza o la loro resistenza; Egli giustifica senza discriminazione, ma a condizione di aggiungere che tutti, ebrei e pagani, sono stati raggiunti allo stesso modo da questa sentenza positiva – mentre erano peccatori, votati irrimediabilmente all'ira. Non si può dire che Paolo non metta in rilievo le decisioni divine, ma sembra complicarsi singolarmente il compito. Tutte le difficoltà che il giudaismo cerca di aggirare o di riassorbire bene o male con una teoria della retribuzione posteriore, riappaiono come per incanto sotto le parole dell'apostolo. Esaminiamo nel prossimo capitolo la posizione paolina relativa alla giustizia divina e le implicazioni delle soluzioni che egli propone.

Vangelo e giustizia divina

I capitoli precedenti hanno fatto intravedere la posta in gioco delle posizioni dell'apostolo sulla giustizia divina, tenuto conto del loro numero e del loro posto nell'argomentazione¹. Rimane quindi da interpretare la massiccia presenza del vocabolario della giustizia in Rm 1-11.

Ma è possibile dividere i dati in due insiemi, secondo le situazioni considerate. Nei primi tre capitoli della lettera, che partono dall'agire umano colpevole – agli occhi o meno della Legge –, Dio si fa riconoscere giusto nel suo modo di retribuire e di giudicare. In Rm 9, al contrario, la questione della giustizia divina non si pone più in termini di retribuzione, perché l'elezione o l'indurimento precedono ogni agire umano senza essere per nulla determinati da questo. Seguiremo dunque lo sviluppo dell'argomentazione paolina, che, su questo punto, va dal più semplice al più complesso.

Giustizia divina, con o senza la Legge?

I commentatori si interrogano a ragione sulla coerenza del pensiero paolino in Rm 1,18-3,20, perché molte affermazioni di Rm 2 non sembrano compatibili con quelle di

¹ La giustizia divina è il tema principale degli sviluppi di Rm 1-4, come indicano le *propositiones*, principale e secondarie; e se, in Rm 9-11, sono i giudei, nella loro attuale situazione negativa – vista evidentemente dal Vangelo –, e la loro sorte futura ad attirare l'attenzione di Paolo, gli interrogativi sollevati 9,6a e 11,1 sono nondimeno teologici e toccano direttamente la giustizia divina.

Rm 3,10-20. Paolo ammette in effetti l'esistenza di una retribuzione positiva in 2,7-10 e ciononostante dichiara, in fine di sezione, tutti gli uomini passibili della collera divina. È ugualmente molto difficile, l'abbiamo visto all'inizio del capitolo quarto, conciliare Rm 3,19-20 con 2,13:

2,13

non coloro che ascoltano la Legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica la Legge saranno giustificati.

3,20

nessuno sarà giustificato davanti a Lui (Dio) sulla base delle opere della Legge.

Le analisi del capitolo quarto su Rm 1,18-3,20 hanno però dimostrato che questi capovolgimenti si spiegano con la dinamica del ragionamento – e non con qualche sbadataggine o debolezza logica.

La difficoltà più grande è altrove; essa tocca Rm 1,18-4,25 nella sua logica profonda: se, in Rm 1,18-3,20, Paolo non rimette in discussione la legge mosaica, grazie alla quale formula in particolare l'assioma dell'imparzialità divina (Rm 2,11), con la quale, ancora, la retribuzione divina può esercitarsi verso il giudeo, a partire da 3,21 afferma, al contrario, che Dio ha manifestato la sua giustizia senza la Legge. Come spiegare questo cambiamento? È Dio infatti che ha rivelato la sua Legge, e, con essa, i suoi giudizi, le sue sentenze. Come può dunque essere giusto senza questa Legge di giustizia, che è la sua? Sarebbe pienamente comprensibile che egli voglia fare a meno di una legge umana, incapace di riflettere la sua giustizia, ma il «senza la Legge» di Rm 3,21 si riferisce alla Legge divina – chiamata qui «mosaica» –, essa stessa santa e giusta². Perché Dio avrebbe deciso di manifestare la sua giustizia senza una legge da lui data proprio a questo scopo?

Resta dunque da seguire i paradigmi «Legge» e «giustizia»

² Il termine «Legge», con la maiuscola, designa il sistema mosaico, nelle sue componenti etica, sociale e culturale.

in 1,18-4,25, per esaminare il modo in cui Paolo li utilizza – riprendendo le categorie bibliche e giudaiche –, come li fa giocare insieme e, in seguito, li separa.

GIUSTIZIA DIVINA E LEGGE

L'ira

Rm 1,18-4,25, prima macro-unità della lettera, può essere benissimo considerata una presentazione delle diverse componenti della giustizia divina «posteriore», percepita come reazione alla condotta umana e determinata da essa. All'ingiustizia umana Dio reagisce con l'ira. Certo, Paolo non dice, almeno in un primo tempo, che l'ira è un modo in cui si esercita la giustizia divina: lo sottolineerà soltanto – e brevemente – in Rm 3,5-6. Ma il lettore non ha alcuna difficoltà a comprendere che la reazione divina negativa – la sua ira – è giusta, poiché sanziona l'ingiustizia umana. Ira giusta, in linea con le sue ragioni, messe in rilievo dall'apostolo. L'ira divina colpirebbe infatti ingiustamente se gli uomini fossero ignoranti e irresponsabili: segnalando che sono inescusabili (1,20), Paolo lascia intendere che era necessaria la reazione divina.

Ma avanzando nell'argomentazione, il lettore percepisce che la reazione divina non è sempre immediata: il castigo può essere differito, anche al punto che alcuni ne approfittano per continuare impudentermente a restare nel male e nell'ingiustizia. L'ira è così temperata da pazienza (2,4) e da misura, perché in Rm 1,19-32, la punizione divina non prende mai la forma della distruzione pura e semplice, come se Dio non volesse né mettere a morte né annientare i recalcitranti, almeno per il momento. La retribuzione non è dunque ancora arrivata al suo termine: la collera – fino ad ora ponderata dalla clemenza – non rinvia soltanto al passato, ma sarà anche finale, nel «giorno dell'ira» (2,5).

L'espressione «giorno dell'ira» amplia del resto il campo della giustizia divina, che non è soltanto punitiva, poiché in quel giorno, «Dio renderà a ciascuno secondo le sue opere» (Rm 2,6: citazione di Sal 61,13 LXX), vita eterna per coloro che avranno compiuto il bene ed ira per gli altri. Per Dio, essere giusto non equivale quindi solo a ca-

stigare, ora o più tardi, i malfattori; significa anche e soprattutto ³ ricompensare i buoni. Anche se, in Rm, l'ira è la prima sfaccettatura della giustizia divina relativa alla retribuzione, essa non la esaurisce.

L'imparzialità divina: un assioma fondatore

Dalle sentenze e dalle retribuzioni, dal giudizio e dalla sua esecuzione, il testo scivola ora verso un'altra componente della giustizia divina: il suo rifiuto dei privilegi (2,11) ⁴. La forza di questo principio viene innanzitutto dalla sua enunciazione biblica: è Dio stesso che si propone come esempio ed esige dai giudici umani che somiglino a lui, che facciano giustizia a tutti, poveri e ricchi, uomini e donne, ecc., senza lasciarsi influenzare dal nome, dallo status o dal potere.

Ma proprio perché imparziale, la giustizia del giudice divino può esercitarsi senza la Legge – la legge mosaica ⁵, s'intende –; il giudice divino ha il dovere infatti di retribuire i non-ebrei come non-ebrei, senza giudicarli sulla base di una Legge alla quale non sono sottoposti e di cui non sono a conoscenza. Deve tener conto delle situazioni e delle condizioni, non può retribuire giudei e non-giudei secondo gli stessi principi. Giustizia del resto estremamente giusta perché non si limita a ricompensare o punire in funzione delle opere, ma anche dei cuori, i cui disegni restano nascosti agli occhi dei giudici umani (cfr. 2,15-16). Ecco perché, in un secondo tempo, Paolo afferma che Dio può retribuire il greco come il giudeo e viceversa: infatti, se il greco è circonciso di cuore e il giudeo incirconciso, in virtù della sua imparzialità, Dio tratterà il giudeo come un pagano e il pagano come un giudeo. È necessario ricordare che Rm 4 rappresenta anche una stretta applicazione dell'assioma di imparzialità? Se Abramo era an-

³ Come indica la disposizione di Rm 2,7-10 già evidenziata sopra, p. 82, la retribuzione positiva viene messa più in rilievo di quella negativa.

⁴ Sui requisiti del giusto giudice, si veda lo studio di P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Roma 1986.

⁵ Tutti i commentatori, o quasi, riconoscono che Rm 2,14 («Quando dei *goyim*, dei pagani, senza avere la legge agiscono per natura secondo la legge») si riferisce alla legge mosaica: Paolo non intende dire che i gentili non hanno un sistema legislativo.

cora un incirconciso quando credette, Dio non doveva allora tener conto di questo stato, e considerare quindi la sola sua fede?

Sempre perché imparziale, sorda ai privilegi, la giustizia divina non può favorire il giudeo. Se il giudice divino deve giudicare in base alle opere e ai desideri profondi del cuore, non può dichiarare o rendere giusto il giudeo per il solo fatto che è giudeo, circonciso, membro del popolo eletto, come se la circoncisione servisse da passaporto infallibile, da sesamo per la vita eterna. Egli non può quindi dichiarare giusti soltanto coloro che si vantano delle opere della Legge, sotto pena di favorire quelli che sono soggetti alla Legge: l'assioma di imparzialità (doveva arrivare e) arriva fin là. Ma, si obietterà, perché allora Dio ha promulgato la sua Legge? Domanda decisiva, alla quale non si può fornire una risposta nella quale riappaia un qualsiasi privilegio.

Il divario paolino

In Rm 2,17-29, l'abbiamo visto ⁶, Paolo continua a riprendere quasi alla lettera le riflessioni del giudaismo del suo tempo: la concezione della giustizia divina presentata in questi versetti non ha quindi, finora, nulla o quasi di originale. Invece la novità irrompe in 3,21. Infatti, se il giudeo pio si sapeva peccatore, non disperava della misericordia divina nei suoi riguardi. Dio, il giusto giudice, aveva perfino il dovere di renderlo giusto, perché potesse praticare la giustizia e l'equità, osservando le prescrizioni della Legge. Che significato avrebbe mai avuto una Legge divina impraticabile, se non l'ingiustizia o l'impotenza del Legislatore? La Legge aveva anche le sue procedure di remissione, il suo sistema culturale, le sue espiazioni richieste: a patto di riconoscere il suo peccato, il giudeo pio sapeva che, mediante i sacrifici per i peccati e il rito di espiazione, avrebbe ricevuto il perdono. Per lui il giusto giudice non era soltanto colui che esamina i comportamenti e i cuori, che sanziona in modo equo, ma anche e soprattutto

⁶ Cfr. pp. 78, 83.

colui che promuove la giustizia, perdonando e suscitando nel cuore dei fedeli l'amore per la sua Legge.

Affermando che nessuno è giustificato per le opere della Legge (Rm 3,20), l'apostolo non rifiuta soltanto all'uomo la possibilità di diventare giusto con l'osservanza dei comandamenti, ma separa anche giustizia e Legge divina (cfr. 3,21), disgiunzione che solleva una difficoltà enorme. Infatti, se Dio giustifica soltanto per la fede, e questo da sempre, ha forse rivelato la sua Legge e richiesto la sua osservanza unicamente perché l'uomo avesse con essa la conoscenza della sua ingiustizia e del suo peccato (3,20b)? La risposta a questa domanda esige che si ritorni un po' su Rm 3,21-26, dove sono esplicitate le scelte di Paolo. Il passo infatti insiste fortemente su una componente della giustizia divina fino ad allora passata sotto silenzio: la sua capacità di giustificare, di rendere giusto, in breve di purificare il cuore dei soggetti. Questa insistenza non è certo tipica di Paolo: abbiamo visto che è uno dei motivi ricorrenti della riflessione ebraica del tempo. Ciò che è proprio di Paolo si situa evidentemente al livello del modo in cui si esercita questa giustificazione, cioè la *sola* fede, senza la Legge, perché Dio ha stabilito Cristo Gesù come strumento di espiazione, propiziatorio (*hylastèrion*, v. 25).

LE RAGIONI DI UNA SEPARAZIONE

Teoria del tutto o niente?

Che Paolo faccia qui allusione al propiziatorio del Tempio, luogo dell'aspersione per il perdono dei peccati in occasione della festa annuale dell'espiazione⁷, bisogna ammetterlo, pena il non comprendere più la sua argomentazione, in particolare il passo da Rm 3,19-20 a 3,21-30. In effetti, 3,20 deve intendersi su parecchi livelli differenti: dopo la citazione biblica di 3,10-18, questa dichiarazione suona in primo luogo come il fallimento di ogni pretesa umana verso la giustizia, verso le buone opere; ma non solo, perché anche se le opere richieste dalla Legge venissero praticate – ciò che il versetto sembra supporre quan-

⁷ Cfr. Lv 16.

do dice «sulla base delle opere della Legge» – esse non sono sufficienti a far meritare la condizione di giusto davanti a Dio. Ma si sarebbe potuto obiettare che, anche se il titolo di «giusto» non risulta mai direttamente dall'agire umano, quanto piuttosto dal verdetto divino, da cui non è mai assente la misericordia – il giudeo ammette anche questo senza difficoltà – è ancora con la Legge, più precisamente con il sistema sacrificale, che Dio aveva previsto di manifestare e realizzare questa giustificazione. Paolo aveva quindi il dovere di rispondere su questo punto, cosa che fa esattamente in 3,21s, rifiutando drasticamente alla Legge un qualsiasi potere giustificante – anche e soprattutto a livello sacrificale: lo strumento di espiazione stabilito da Dio è Cristo, che comunica il perdono (divino) per mezzo della fede *a tutti senza eccezione*. Il principio di imparzialità continua a funzionare in questi versetti; decidendo di accordare il perdono per mezzo dei sacrifici previsti dalla Legge, Dio non avrebbe forse privato il resto dell'umanità della sua misericordia? Ira per gli uni (pagani) e misericordia per gli altri (ebrei): come avrebbe potuto allora definirsi imparziale?

Ma affermando che Cristo Gesù – e non il propiziatorio previsto dalla Legge, quello del Tempio – è lo strumento di espiazione, di giustificazione universale, il testo solleva immediatamente una difficoltà: se Dio aveva previsto che Gesù sarebbe stato strumento del suo perdono per tutta l'umanità, a quale scopo ha istituito il propiziatorio del Tempio? Per perdonare i suoi fedeli, *in attesa* dell'invio del Figlio? Ma questa interpretazione, che abbiamo già incontrato a proposito di Rm 9-11⁸ e secondo la quale Paolo vedrebbe nella Legge un'economia di salvezza prima della venuta di Gesù Cristo, non può basarsi né su Rm 3,20b, frase nominale che ha la forma di una sentenza valida per tutti i tempi⁹, né su Rm 4, dove l'apostolo dimostra che Dio fin dall'inizio ha contato la fede come giu-

⁸ Cfr. p. 116.

⁹ La frase può essere tradotta: «Infatti, per mezzo della Legge, la conoscenza del peccato», facendo del primo sintagma una designazione che marca l'unicità: «Infatti, è per la Legge (e per essa sola) che viene la conoscenza del peccato»; il contesto (il v. 20a) consiglia tuttavia un'altra traduzione, restrittiva: «Infatti, per mezzo della Legge, (viene data soltanto) la conoscenza del peccato».

stizia. Ma se la Legge non è mai stata strumento di giustificazione, i riti di espiazione che essa propone sono da considerare inefficaci o, al contrario, come delle figure, con le quali si indica già la giustificazione futura?

Chiaramente, Paolo non afferma che Dio non concedeva nulla per mezzo dell'istituzione culturale – d'altronde non lo può, a rischio di doversi spiegare a lungo sul ruolo del sistema sacrificale mosaico. Se egli collega la giustificazione alla redenzione in Gesù Cristo (3,24), lascia intendere, nonostante tutto, che l'economia precedente era quella della pazienza, della longanimità (*anochè*, cfr. 3,25) divina, grazie alla quale le trasgressioni e i peccati restavano impuniti. Ma associa subito il tempo della pazienza – tempo della non-punizione (*parensis*), che non è una vera e propria assoluzione – alla venuta di Cristo e non all'economia mosaica: di conseguenza, la giustizia non-punitiva divina del passato riceve la sua motivazione dalla fine che essa ha la funzione di annunciare, cioè la redenzione e la giustificazione universali in Gesù Cristo.

Il termine «propiziatorio» di 3,25 ha nondimeno una certa importanza, almeno come sintomo. Impedisce infatti di vedere nel rito sacrificale del Tempio solo un nulla al quale si opporrebbe la pienezza del sacrificio della croce. Che significato avrebbe avuto la rivelazione, a Mosè (cfr. Es 34), del Dio «perdono e bontà», se essa non avesse potuto manifestarsi almeno un po' prima della venuta del Figlio (cfr. Sal 103 e 130, ad esempio)? L'applicazione del termine «propiziatorio» a Gesù Cristo indica qualcosa di più di un prestito lessicale; riflette una lettura tipologica dell'antica economia, dove il rito diventa figura della morte in croce e profezia della redenzione. Essendo Paolo più preoccupato di mettere in evidenza le differenze, le distanze, che le somiglianze e le preparazioni della redenzione in Gesù Cristo, si può comprendere perché non si soffermi su questo punto.

Legge e fede, due manifestazioni della giustizia divina

Molti critici si sono chiesti se la formulazione di Rm 3,21 non autorizzi ugualmente un'interpretazione positiva del ruolo giustificante della Legge. In effetti, l'espressione «senza la Legge, si è manifestata la giustizia di Dio» non

lascia forse intendere che prima della venuta di Gesù Cristo questa giustizia si manifestava per mezzo della Legge? Certo, ma l'articolazione delle prime due sezioni, Rm 1,18-3,20 e 3,21-4,25, in cui si legge il passaggio dall'ira alla misericordia, indica chiaramente che, per l'apostolo, questa giustizia determinata dalla Legge resta, dopo la promulgazione di questa Legge, nella logica dell'ira e la sua funzione ultima è di far proliferare la colpa (Rm 5,20), rivelare all'umanità la sua menzogna, il suo peccato, unitamente alla giustizia e alle verità divine (3,1-8; 3,20; 7,7) – non bisogna dimenticare infatti che nell'argomentazione che va da 1,18 a 3,20 l'interlocutore (fittizio) dell'apostolo ammette l'ingiustizia umana solo dopo la menzione della Legge come rivelazione ideale della verità e della giustizia (cfr. 2,18.20). Ma che la Legge abbia avuto l'effetto o addirittura la funzione di rivelare all'uomo il suo peccato, la sua ingiustizia, non rende ingiusto Dio, che, con la promulgazione della sua Legge, non intendeva affatto umiliare l'uomo, per meglio dominarlo o lasciarlo alla sua miseria, perché la sua longanimità era già operante e gli impediva di infierire (3,25-26). Del resto, se c'è un'esperienza decisiva di libertà descritta dagli autori biblici, è proprio quella della confessione dei peccati: il riconoscimento della propria ingiustizia e del proprio peccato da parte del fedele, lungi dall'opprimerlo, lo apre alla giustizia divina e gli fa chiedere con fiducia, quindi con fede, il perdono, la trasformazione dell'essere ¹⁰.

Si obietterà forse che, secondo il parere stesso di Paolo, la Legge non poteva ottenergli questa trasformazione (Rm 7,7-25). È vero; ma, a partire da Abramo, la fede era già contata come giustizia (Rm 4). Sottolineando quindi che la giustizia divina si era manifestata «senza la Legge», l'apostolo non intende dire che la Legge sia ingiusta o che non abbia nulla a che vedere con la giustizia divina, ma semplicemente che la sua funzione non è di giustificare l'uomo. Rivelando la verità e la giustizia divine unitamente alla menzogna e all'ingiustizia umane, essa non fa sfuggire all'ira, ma piuttosto la invoca. Inversamente, la giustificazione per la sola fede, se non sopprime la giustizia

¹⁰ Il Sal 51 ne è un chiaro esempio: ciò a cui tende la preghiera del salmista è la proclamazione della giustizia divina.

punitiva, che avrà la sua realizzazione definitiva nel «giorno dell'ira», permette fortunatamente di scamparvi. Legge e fede rappresentano quindi per Paolo due modalità con le quali si manifesta la giustizia divina: la rivelazione della volontà divina e dell'ingiustizia umana spetta alla Legge, la giustificazione per grazia alla fede.

LA GIUSTIZIA DIVINA RIVELATA DALLA FEDE

La *propositio* principale della lettera, soprattutto Rm 1,17, lasciava già intravedere – ancora in modo ellittico ¹¹ – che con il Vangelo la giustizia divina si definisce totalmente per la fede: se, come indica la progressione retorica di Rm 1,18-4,25, il Vangelo non è il primo a parlare della giustizia divina, tuttavia la rivela sotto una luce nuova, quella della giustificazione universale senza condizioni. È inutile ritornare qui su punti già acquisiti e sviluppati nel capitolo quinto, che tratta dell'economia della fede.

Ma, nel momento stesso in cui la giustificazione per la sola fede rivela una componente nuova e decisiva della giustizia divina (la sua capacità di rendere giusto chiunque crede), ciò che, di questa giustizia, era già rivelato – per mezzo della Legge – riceve anch'esso un significato nuovo: con il Vangelo ci viene rivelata la vera funzione della Legge; è in qualche modo la giustizia senza la Legge che manifesta i limiti ma anche la vera finalità della giustizia con la Legge. Con la giustificazione infatti, il requisito della Legge, riassunto nel comandamento dell'amore (Rm 13,8-10), nel quale ogni giustizia trova il suo compimento, non diviene caduco; si vede al contrario pienamente effettuato. Il disegno del Dio giusto può allora essere descritto nella totalità della sua traiettoria.

Infatti, lo ripetiamo, la tesi paolina sull'incapacità della

¹¹ La formula «dalla fede alla fede» (1,17a) è oscura, ma non bisogna meravigliarsi, perché, molto spesso, gli enunciati delle *propositiones* paoline non esplicitano tutte le loro virtualità. E dato che il loro senso è precisato dalla *probatio* che le segue, bisogna andare al di là delle *propositiones* per determinare il senso delle espressioni ambigue che le compongono. L'espressione «dalla fede alla fede» non sfugge alla regola. Delle numerose interpretazioni che sono state fornite, solo quelle che partono dalla *probatio* (Rm 1,18-4,25) e si basano unicamente su di essa evitano di cadere nell'arbitrarietà.

Legge a procurare la giustificazione non deve essere attribuita a un qualche inganno o frustrazione anteriore: prima del suo incontro con Gesù Cristo sulla via di Damasco, Saulo era convinto che l'economia della Legge fosse salvifica. Se ora fa delle affermazioni drasticamente contrarie, che farebbero pensare che con Gesù Cristo si è passati da un estremo (la proliferazione del peccato) all'altro (il perdono gratuito e l'adozione filiale), è in virtù dell'universalità degli effetti del perdono accordato in Gesù Cristo, effetti che implicavano una radicale relativizzazione del sistema mosaico, in considerazione del conseguimento della salvezza, evidentemente. E se la Legge non è al servizio della giustificazione, della radicale trasformazione dell'uomo, l'apostolo non ha avuto forse ragione di concludere che Dio ne ha fatto unicamente uno strumento di retribuzione o di collera?

Queste conclusioni non rimettono fundamentalmente in discussione la giustizia divina considerata come una retribuzione, perché il giusto giudice deve giudicare in modo imparziale, deve cioè far applicare la Legge proprio retribuendo coloro che le sono soggetti secondo i segreti dei loro cuori e secondo le loro opere. Certo, Paolo avrebbe potuto confrontare le sue convinzioni con tutti i passi biblici, in particolare Sal 119, che, invece di associare la Legge al peccato e alla morte, vedono in essa ciò che rivivifica e purifica il cuore; e se certe assimilazioni o opposizioni appaiono affrettate – Paolo non si preoccupa di sfumare le sue affermazioni – la loro coerenza rimane nondimeno rigorosa.

Ciò che sembrava un'enormità – che Dio potesse manifestare la sua giustizia senza la Legge, anch'essa giusta –, ci è diventato progressivamente comprensibile e spiegabile, non grazie a una qualche acrobazia esegetica, ma *in nome stesso della Legge*. È infatti la Legge che, rivelando il famoso principio dell'imparzialità divina, ha fatto in modo che non a tutti fosse resa giustizia, cioè ai non-ebrei, per suo tramite. In tutta la prima sezione della lettera, fino a Rm 4 incluso, Paolo non fa che applicare questo principio di imparzialità, che egli vede esemplificato fin dagli inizi, nel libro stesso della Legge, con Abramo. Il lettore può percepire qui l'importanza delle procedure – del lungo cammi-

no dei capitoli precedenti – per poter interpretare una questione strettamente teologica.

Il principio di imparzialità trova pertanto la sua eminente realizzazione nella giustificazione universale in Gesù Cristo. Non che le esigenze etiche della Legge siano scomparse: si tratta più che mai di portarle alla loro perfezione, perché la giustizia divina sia pienamente rivelata come giustificante; ma, con la venuta di Gesù Cristo, la Legge – specialmente nella sua componente culturale – perde tutta la sua pretesa di amministrare il perdono, di assicurare la trasformazione dei cuori. *Allora non è più in nome della Legge*, ma in nome dell'esperienza in Gesù Cristo che Paolo si pronuncia, constatando che, per la sola fede, tutti senza eccezione ricevono i doni spirituali e altri segni del perdono, della giustificazione, dell'adozione filiale.

2. Giustizia divina ed elezione/indurimento

Con l'elezione e l'indurimento, il problema della giustizia divina prende nuovi sviluppi, acquista forza, e al tempo stesso si sposta: da posteriore diventa anteriore. Del resto Paolo non l'affronta allo stesso modo. Cambia il suo modo di scrivere, a livello dello stile e del modo di argomentare. Se nella prima macro-unità della lettera una reale progressione retorica prepara a lungo il lettore a ricevere la teologia della giustificazione per la sola fede, in Rm 9-11, al contrario, le affermazioni sull'elezione e l'indurimento sono fatte con una subitanità che lascia il lettore sconcertato, e l'apostolo sembra accontentarsi un po' in fretta delle sue stesse riposte: basta dire che Dio è giusto, perché scelga o rifiuti senza essere determinato dalle future risposte umane, positive o negative (Rm 9,16-18 e già 9,12)? Lo sforzo dei *midrashim* e dei *targumim* giudaici, come abbiamo visto, mirava proprio a «digerire» queste difficoltà, regolando la scelta divina sulla giustizia della persona eletta; si ritornava così a una situazione di giustizia posteriore. Prendiamoci tuttavia la briga di esaminare i vari aspetti del ragionamento di Rm 9-11: le ragioni fornite dall'apostolo sono forse più solide di quanto possa apparire.

LA FINALITÀ DELLE SCELTE DIVINE

Ricordiamo che se 9,6a («La parola di Dio non è venuta meno») costituisce la *propositio* che regge la prima parte (9,6-29) della sezione, Paolo la conferma in più tempi: vv. 6b-13, 14-23 e 24-29. Con i vv. 6b-13, egli ricorda che non tutti i discendenti (secondo la carne) di Abramo sono suoi figli, perché è la parola divina che definisce la filiazione. Senza ritornare qui sui dettagli dell'argomentazione¹², notiamo soltanto l'esatta funzione di questi versetti: se Dio ha sempre proceduto per elezione, perché non dovrebbe essere lo stesso anche oggi? Che solo una piccola parte di Israele – il Resto santo – abbia creduto nel Vangelo non implica perciò il fallimento della parola divina. La potenza divina è salva!

Il lettore si sente però un po' a disagio, perché Dio mostra la potenza della sua parola con scelte arbitrarie, nel senso che il suo amore e il suo odio (9,13) non sono motivati da un agire umano che lo meriterebbe. Paolo non dà tante spiegazioni; sembra perfino voler shockare il lettore, per obbligarlo a reagire. Ma, aggiunge, le obiezioni che si potrebbero muovere (cfr. 9,14) restano ancora nella sfera di una giustizia della retribuzione, di una giustizia in cui Dio ha il dovere di ricompensare (di amare) chiunque gli obbedisce (lo ama) e di punire (di odiare) chiunque gli resiste o lo rifiuta (lo odia). Decidendo di amare o di odiare, di scegliere o rifiutare prima e indipendentemente da ogni reazione umana, Dio non si mostra affatto ingiusto. Questa risposta, di una brevità sorprendente, sembra, malgrado tutto, insoddisfacente. Certo, sarebbe tracotante imporre al Signore del mondo le nostre piccole idee sulla giustizia: del resto Abramo riconosce il suo ardire quando, intercedendo per Sodoma, ricorda a Dio alcuni principi elementari: «Lungi da te il far morire il giusto con il peccatore! Forse il giudice di tutta la terra non praticherà la giustizia?» (Gen 18,25). Ma si tratta ancora di un contesto di retribuzione, dove giusto e peccatore devono ricevere secondo le loro opere. La situazione di Esaù in Rm 9,13 ricorda di più quella degli eroi della mitologia greca, ai quali una divinità malintenzionata infligge un castigo non

¹² Cfr., *supra*, cap. VII, pp. 109-114.

meritato. Ma l'inflizione di una punizione gratuita costituisce proprio la molla dei drammi antichi: esercitando i loro crucci capricciosi, gli dei fanno nascere, senza volerlo, gli eroi tragici, e mentre essi non escono certo nobilitati dal confronto, la persona che colpiscono acquista una statura inaudita. Niente di tutto questo in Rm 9,13 e 17. In primo piano sulla scena resta Dio e Dio soltanto: Esaù «odiato» e Faraone «indurito» non sono invitati a reagire; non è quindi possibile giudicare la loro grandezza d'animo davanti ai colpi del destino – o della «provvidenza». Essi sono menzionati solo per mettere in evidenza la giustizia paradossale di Dio. La sorpresa cresce quando si esamina più da vicino il modo in cui Paolo procede nella sua risposta all'ipotesi di una ingiustizia divina: Dio stesso dichiara al faraone che lo indurisce per manifestare la sua gloria (9,17). È lui l'eroe, non l'uomo, eletto o «odiato». Il risultato è completamente diverso da quello dei drammi greci!

La risposta dell'apostolo ha tuttavia il vantaggio di mostrare la finalità teologica delle scelte divine. È in questa direzione, d'altronde, che egli desidera farci andare. Dove vuole portare il suo lettore? Al riconoscimento della giustizia divina! Indurendo il faraone – e tanti altri – Dio non vuole in alcun modo la sua (loro) perdizione, ma piuttosto preparare il tempo della misericordia e della giustificazione universali (9,23-24). In breve, decidendo di indurire buona parte dell'umanità, Dio voleva infine mostrare la sua gloria e raggiungere con la sua misericordia proprio quelli che non erano stati scelti. La giustizia divina si verifica quindi in primo luogo con i suoi fini: un Dio che indurisce per lasciare l'umanità alla sua miseria non meriterebbe il nome di giusto. Ma l'intenzione positiva è sufficiente a legittimare gli strumenti utilizzati, e la misericordia finale autorizza Dio a «odiare», indurire?

GLI STRUMENTI PARADOSSALI

Quale elezione

Si potrebbe evidentemente rispondere che Paolo esagera, che l'elezione di un uomo o di un popolo non implica necessariamente l'odio, il rigetto degli altri, che è funziona-

le, al servizio di un progetto che va oltre l'eletto e che fa di lui lo strumento della misericordia divina per tutti gli altri. La fattura midrashica del passo, che vieta i lunghi sviluppi e dà agli argomenti degli aspetti talvolta sbrigativi¹³, ha forse in questo un'incidenza particolare: l'apostolo si limita a citare alcuni esempi sintomatici per un lettore che egli suppone – forse a torto – in grado di comprendere la posta in gioco delle situazioni descritte. Infatti, se si considerano un po' più da vicino questi esempi, si delinea abbastanza chiaramente una progressione retorica – Paolo risponde implicitamente a delle obiezioni che certamente gli sarebbero state mosse. Che Isacco sia stato preferito a Ismaele sembra infatti spiegarsi con la sua condizione di figlio della sposa e non, come Ismaele, della schiava; Dio non farebbe allora che applicare il diritto familiare in vigore! Ma l'obiezione non approda a nulla per la generazione seguente, perché Esaù e Giacobbe sono figli della stessa donna. E Giacobbe non è il primogenito: non si può quindi dire che qui Dio rispetta le precedenze. Si obietterà forse che l'astuto Giacobbe ha usurpato il diritto di primogenitura e la benedizione riservata a Esaù. Ma facendo risalire direttamente a Dio l'elezione del cadetto, molto prima che quest'ultimo usi la sua astuzia per soppiantare Esaù, Paolo sottolinea abbondantemente la libertà della scelta divina, che capovolge i privilegi e i diritti umani. Libertà che i versetti seguenti rafforzano ancora di più: se il faraone è indurito è perché Dio vuole salvare un popolo – il suo popolo – oppresso. Il punto principale è chiaro: Dio non sceglie i primi, i potenti, i forti, per operare la salvezza.

Alcuni, è vero, fanno gli schizzinosi quando leggono i passi biblici sull'elezione, dove il sentimento di superiorità del popolo eletto sembra non sfuggire alla vanità¹⁴:

YHWH ti ha fatto dichiarare oggi che tu sarai per lui un popolo particolare – come ti ha detto – osservando tutti i suoi

¹³ Per ogni versetto della Scrittura o per le questioni sollevate, i *midrashim* collegano le spiegazioni senza svilupparle oltre misura.

¹⁴ Cfr. G. Morel, *Questions d'homme*. Vol. III: *Jésus dans la théorie chrétienne*, Aubier 1977, p. 121.

comandamenti; quanto a gloria, rinomanza e splendore, Egli ti darà la superiorità su tutte le nazioni, e farà di te un popolo santo a YHWH tuo Dio – come ha detto (Dt 26,18-19).

Questi enunciati riflettono al contrario una grande meraviglia. Infatti Dio non ha scelto una nazione forte, potente, quanto piuttosto la più piccola di tutte, debole e povera. Proprio questo è il paradosso. La sorpresa dei profeti – e la nostra – non deriva dal fatto che YHWH abbia scelto un popolo e, con ciò stesso, trascurato altri, ma che abbia scelto proprio quel popolo, Israele, per testimoniare la sapienza e la gloria divina dinanzi al mondo – a nazioni potenti, fiere della loro cultura e della loro civiltà, insomma della loro saggezza. Dio sceglie il più piccolo e il più debole, un popolo «dalla dura cervice», per farne il destinatario e il messaggero della sua giustizia paradossale. Questa fu la lezione comunicata dagli autori sacri, lezione magistrale, commisurata alla loro umiltà. Elezione giusta, perché rivela la vicinanza di Dio ai poveri e ai piccoli, vicinanza che li risolveva facendoli così araldi della giustizia divina. Non che Dio voglia l'impotenza umana o che ne abbia bisogno per manifestare la sua potenza; non è l'impotenza o la decadenza che Dio vuole vedere nell'uomo, ma semplicemente la fiducia o la fede, altro nome della povertà.

Cosa intendere per odio e indurimento?

Ma Paolo non sostiene forse il contrario quando dice che Dio ha racchiuso – riducendoli quindi all'impotenza – tutti gli uomini nella disobbedienza per usare a tutti misericordia (11,32)? La divinità non avrebbe forse bisogno del nostro peccato, della nostra miseria, per compiere la sua opera salvifica?

Prima di suggerire una risposta a questi interrogativi, che raggiungono tutta la nostra umanità, vediamo prima che cosa significa l'affermazione di Paolo sull'odio di Esaù o l'indurimento del faraone. Infatti la questione dell'elezione non intacca quella dell'indurimento. Che Dio scelga una tribù o un piccolo popolo per portare attraverso i secoli una Buona Novella fatta in definitiva per tutti gli uomini, lo possiamo ammettere, poiché l'esperienza ci dimo-

stra che l'universale è tale solo al prezzo di un vero radicamento nel particolare. Ma il vocabolario dell'odio e dell'indurimento sembra denotare un'esagerazione abituale in Paolo, esagerazione che bisognerebbe ridurre per ritrovare l'idea soggiacente, cioè che Dio non ha voluto una grande nazione ricca e potente come testimone e araldo della sua giustizia. Non c'è alcun dubbio; ma l'apostolo non intende soltanto dire che alcuni non sono scelti – di un'elezione funzionale, definita da una missione – anche se la salvezza un giorno raggiungerà anche loro; l'indurimento indica anche che le resistenze delle creature sono anch'esse previste, integrate nel piano divino e non si oppongono alla sua realizzazione piena, definitiva: senza essere negata, la libertà umana si vede utilizzata in anticipo al servizio della gloria divina e della salvezza di tutti. L'esagerazione di Rm 9-11 ha dei precedenti. Riprendendo le metafore bibliche, l'apostolo dimostra che la sua risposta riprende quella degli autori sacri e che, come loro, egli vuole sottolineare l'iniziativa divina, che non resta prigioniera dei passi falsi umani. Il problema e l'insistenza restano decisamente teologici.

Imparzialità e anteriorità: la coerenza di Paolo

Possiamo ritornare all'enunciato di Rm 11,32, dove l'esagerazione raggiunge il punto culminante. Innanzitutto perché ne guadagna in estensione: l'indurimento, la disobbedienza non sono più soltanto di un individuo o di un popolo, ma di tutta l'umanità. Poi perché il disegno divino viene lì enunciato con una chiarezza ancora assente in Rm 9,17. Il parallelismo delle espressioni evidenzia la progressione:

9,17: Faraone indurito per la gloria di Dio manifestata
11,32: Tutti racchiusi nella disobbedienza per la misericordia a tutti

La finalità teologica di 9,17 diventa salvifica in 11,32; il concetto di gloria divina riceve lì il suo contenuto: Dio non si glorifica abbassando l'uomo, ma usando misericordia – a tutti!

C'è di più. Se, all'inizio di Rm 9, il concetto di elezione

non sembrava conciliarsi con quello di imparzialità – scegliere, eleggere, non significa forse preferire, in qualche modo «privilegiare»? – abbiamo visto che non è affatto vero, perché Dio sceglie i piccoli e la loro elezione non li rende potenti alla maniera del mondo, ma sottolinea al contrario la loro fragilità. E, segnalando che Dio ha racchiuso tutti gli uomini nella loro disobbedienza, Paolo mostra che l'elezione non ha messo Israele a parte dal resto dell'umanità, come se il popolo fosse sfuggito alla comune condizione peccatrice. Ciò facendo, l'apostolo ricorda una verità dimenticata troppo spesso e troppo in fretta: Dio sceglie alcuni per porli al suo servizio non perché meritevoli, capaci e più degni di essere eletti; è invece perché li sceglie – per grazia – perché li ama (cfr. 9,13), che essi diventano meritevoli di amore e adatti alla missione che sta per affidare a loro.

L'elezione non va dunque contro l'imparzialità divina, anzi è ad essa subordinata, poiché ha la funzione di preparare la misericordia universale finale. Ma, e questa è la seconda prodezza dell'apostolo, segnalando che Dio ha racchiuso tutti gli uomini nella disobbedienza, egli fa del giudice supremo il responsabile principale della situazione negativa (provvisoria) nella quale si trova l'umanità: l'imparzialità non è più allora soltanto posteriore (tutti i peccatori giustificati allo stesso modo, tutti giudicati secondo le loro opere), ma *anteriore* (tutti «racchiusi», in virtù di una decisione divina che precede i rifiuti, le trasgressioni, e che mira alla misericordia universale). Partendo dalla giustizia divina legata alla retribuzione, giustizia posteriore, e dall'imparzialità che deve accompagnarla, Paolo è arrivato così progressivamente a dimostrare che questa giustizia si fa in realtà comprendere come *anteriore a ogni agire umano, imparziale nei suoi disegni (la giustificazione universale) e nelle sue modalità (la sola fede)*. Da Rm 1 a 11, la coerenza e la progressione dell'argomentazione paolina restano esemplari.

3. Vangelo e giustizia di Dio

Che la giustizia divina distributiva riceva tutta la sua forza da una imparzialità anteriore a ogni risposta umana e non dalla Legge, e che, per questa ragione, essa sia attirata

dalla misericordia, non spiega la presenza del vocabolario della giustizia in Rm. Forse si risponderà, legittimamente d'altronde, che ripetendo le parole dalla radice *dik* («giustizia», «giusto»), la *propositio principale* (Rm 1,16-17) faceva prevedere quest'uso massiccio. È vero, ma è sempre l'esame dell'argomentazione seguente che permette di rendere conto del vocabolario e della tesi difesa. E la progressione retorica delle diverse macro-unità di Rm 1-11 ha permesso di vedere quali ragioni abbiano spinto Paolo a parlare così abbondantemente della giustizia divina, dell'ira, del giudizio, della Legge, ecc. Come sostiene la maggioranza degli studiosi, l'importanza numerica degli enunciati relativi alla giustizia divina e alla giustificazione senza la Legge deriva certamente dalle dichiarazioni fatte dall'apostolo in *Galati*, dichiarazioni che egli aveva il dovere di precisare e di sfumare. In questo senso, l'insistenza di Rm sulla giustizia divina resta legato a una circostanza. La profondità delle riflessioni e delle conclusioni paoline vieta nondimeno di vedervi un dibattito superato.

Giustizia e misericordia divine

Per quanto paradossale possa sembrare, invece di sopprimere il vocabolario della giustizia – sono numerosi coloro che, a torto, confondono giustizia e legalismo – Paolo lo riprende per mostrare come il Vangelo la compia a tutti i livelli. La trasformazione più radicale tocca i destinatari della giustizia divina: più nessuno, in terra o nei cieli, potrà ormai accusare quelli che hanno accolto il Vangelo; sfuggendo all'ira, e liberati dall'ingiustizia, essi possono portare alla sua perfezione (*plèroun*) il requisito della Legge, che si riassume nel comandamento dell'amore (Rm 13,8-10), manifestando così la giustizia di Dio, giusto proprio perché rende giusti.

La progressione dell'argomentazione in Rm 1-4 e 9-11 permette anche di chiarire una questione che agita gli esegeti da non poco tempo, quella del rapporto tra misericordia e giustizia divine. Paolo sottolinea con forza che non c'è misericordia senza giustizia: una misericordia che tocca allo stesso modo, cioè secondo le stesse modalità, tutti gli uomini – applicazione del principio d'imparzialità divina – è evidentemente giusta. Ma si può dire che l'apostolo

arrivi fino a identificare giustizia e misericordia? Alcuni rispondono negativamente: la misericordia non è forse l'antidoto adatto a correggere, se non a «umanizzare», una giustizia divina (spesso percepita come) fredda e inflessibile? Altri studiosi pensano al contrario che in Dio la misericordia debba coincidere con la giustizia. Affermando che la giustificazione universale è un puro effetto della redenzione in Gesù Cristo, un atto totalmente gratuito (3,24), e che giustificando, il giudice celeste manifesta in modo supremo la sua giustizia, Paolo ammette implicitamente che la misericordia è un'espressione della giustizia imparziale di Dio. Tuttavia il passo (Rm 3,21-30) non autorizza a identificare i due attributi o a dire che il primo (la misericordia) vanifica il secondo (la giustizia), perché la giustificazione misericordiosa non sopprime la giustizia finale, nella sua componente punitiva, «nel giorno dell'ira». Si obietterà forse che la menzione del giorno dell'ira o del giudizio ultimo, in Rm 2,5-8, non permette di concludere che la giustizia punitiva resta ancora in vigore, perché, in Rm 2, come abbiamo visto, Paolo riprende le riflessioni e le categorie del giudaismo, per capovolgerle progressivamente e arrivare là dove vuole, cioè al perdono, alla giustificazione di tutti in Gesù Cristo. Perché questa giustificazione per grazia e senza contraccambio non dovrebbe suggellare la fine della giustizia punitiva? In realtà Paolo non dice che con la redenzione in Gesù Cristo la giustizia posteriore, responsabile della retribuzione – giustizia che potrà esercitarsi anche senza la Legge (Rm 2,12-13) –, sia scomparsa; altrimenti, quale pertinenza dare ad altri passi della lettera che la danno per certa, anche per i cristiani (Rm 12,19; 13,2; 14,10.12)? Il ruolo della giustificazione operata da Gesù Cristo non è quello di impedire la venuta del giudizio finale, ma di proteggere dalla collera divina e di sottrarre agli accusatori, quali che siano, quelli che credono nel Vangelo (cfr. Rm 8,31-39).

Gesù Cristo e il suo ruolo attuale

Rm 3,24 fa notare che l'imparzialità della giustizia divina si è manifestata definitivamente in Gesù Cristo. Ma come sapere che, per l'apostolo, questa giustificazione non è solo provvisoria, limitata nel tempo? Grazie al termine

«redenzione» (3,24), che in Rm e in altri testi del NT¹⁵ si applica alla liberazione finale – escatologica. Che Gesù Cristo, morto e risorto, abbia un ruolo efficace e decisivo in questa relazione di giustizia, Paolo lo sottolinea con forza in Rm 8,34:

Chi condannerà?
Gesù Cristo, colui che è morto,
anzi, che è risuscitato,
che sta alla destra di Dio
e che intercede per noi?

Il versetto che mira a provocare nel lettore una risposta negativa – «No! Gesù Cristo non può condannare» – è incluso tra due termini di forte opposizione, «condannare» e «intercedere»¹⁶. Ma questi due verbi hanno qui una netta connotazione giuridica e permettono di determinare la funzione del Risorto: non giudice che condanna quelli che ha riscattati e giustificati, ma «intercessore», difensore *continuamente potente*, conformemente alla sua stessa risurrezione, e pienamente autorizzato, perché è stato stabilito come tale, intronizzato da Dio stesso – l'allusione a Sal 109,1 LXX è evidente. Così, la giustizia posteriore, definita dalla retribuzione positiva e negativa, non scompare – la prova? c'è un difensore! – ma se Dio resta il giudice, i credenti giustificati hanno un intercessore, grazie al quale ogni accusa, ogni condanna e, di conseguenza, ogni paura è ormai esclusa¹⁷.

Gesù Cristo e il suo cammino passato

Tre passi di Rm (4,25; 8,1-4; 8,31-34) evocano un paradosso sul quale l'apostolo ritorna del resto più esplicitamente in altre lettere¹⁸. Se Rm 4,25 dice di Gesù che «è

¹⁵ Cfr. Rm 3,24; 8,23; 1Cor 1,30. Anche Ef 1,7.14; 4,30; Eb 9,15; 11,35; Lc 21,28b.

¹⁶ Il verbo *entygchanein* seguito dalla preposizione *hyper* e dal genitivo significa «intercedere», come in Rm 8,27 («lo Spirito intercede per i santi»); anche qui (Rm 8,34) e in Eb 7,25. Altrove, come in At 25,24 (senza preposizione) e Rm 11,2 (con la preposizione *kata*) la connotazione è negativa: si sollecita da un giudice la condanna di qualcuno.

¹⁷ Cfr. anche Rm 8,1.

¹⁸ Cfr. Gal 3,13-14; 4,4-6; 2Cor 8,9.

stato consegnato», senza precisare da chi, Rm 8,32 attribuisce questa responsabilità a Dio stesso, «che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma l'ha consegnato per tutti noi». È inutile stare a fare commenti su questa causalità divina, che si ha ragione di trovare scandalosa – un Padre che consegna il suo unico Figlio! – per quanto nobile ne sia la ragione (il perdono dei peccati), ma che Paolo sottolinea con la sua consueta mancanza di sfumature, per far riflettere il suo lettore sul paradosso soggiacente. Infatti c'è un enigma: come mai Gesù Cristo ha voluto diventare povero per arricchirci della sua povertà e non delle nostre ricchezze (2Cor 8,9)? Perché e come ci salva dalla maledizione, egli che è diventato maledizione (Gal 3,13)? Come ha potuto liberarci dalla Legge diventando egli stesso soggetto alla Legge (Gal 4,4)? Come ci evita ogni condanna, egli che è stato consegnato e condannato (Rm 8,32)? Si risponderà che abbiamo lì un perfetto esempio di medicina omeopatica. Può darsi; ma questo la dice lunga sulle vie di Dio. E se Paolo non esita a riprendere questi contrasti, la ragione è perché noi li meditiamo ostinatamente. Il paradosso evocato in Rm 4,25 e soprattutto in Rm 8,31-34 tocca chiaramente il problema della giustizia divina. Dio, ci dice Paolo, non può più condannarci, perché non ha esitato a consegnare il suo unico Figlio. Benissimo! Ma è proprio questo che fa difficoltà, perché se non ha esitato a consegnare il suo Figlio unico e prediletto, esiterà forse a consegnare il resto dell'umanità? Credere che Paolo non veda la difficoltà sollevata dalle sue eccessive affermazioni significherebbe sbagliarsi completamente su ciò che, prima dell'esperienza decisiva sulla via di Damasco, era esattamente quello che gli impediva di credere nella messianicità di Gesù di Nazaret: una morte scandalosa. Ma, lungi dal voler edulcorare lo scandalo di questa morte, egli tende al contrario ad accrescerlo, attribuendolo a Dio. Certo, i paradossi sono fatti per essere meditati, e la riflessione ha il dovere di coglierne la logica profonda. Infatti, rigorosamente parlando, Dio non ha consegnato il suo Figlio diletto né al giudice, né al boia, né alla morte; ma ha accettato questa morte scandalosa perché esprimeva il punto estremo di un amore (Rm 8,35a), di una solidarietà con l'umanità ferita, e perché tramite essa la sua misericordia si mostrasse illimitata. Se, in Rm 8,32, Paolo fa consegnare Gesù da Dio stesso, senza cercare di attenuare la mo-

struosità della sua affermazione, è – ancora una volta – perché vuole colpire il suo lettore con l'aspetto inaudito del disegno divino e delle sue modalità. Perché l'amore e la giustizia divine sono arrivati a questi estremi? È in ogni caso la morte di Gesù che, secondo questo passo, manifesta che Dio non è mai stato e non sarà mai «contro di noi». Infatti mai la lettera dice che noi, gli uomini, abbiamo messo a morte Gesù, l'unico Giusto. No! l'iniziativa è sempre attribuita a Dio e al Figlio, come se fosse necessario che noi ne percepissimo le conseguenze: Dio, il giusto giudice, non ha solo rifiutato di distruggere o di sterminare i peccatori con la loro ingiustizia, né li ha condannati – in un gesto di estrema generosità –, ma ne ha fatti i suoi figli adottivi!

Ma, riflettendoci bene, questo paradosso somiglia come un fratello a quello di Rm 11,32. Infatti, dicendo che Dio ha racchiuso tutti gli uomini nella disobbedienza per usare loro misericordia, è chiaro che Paolo non vuol fare del giudice celeste il responsabile del nostro rifiuto; il compendio dei suoi ragionamenti ricalca soltanto l'esagerazione di colui che ha voluto e potuto trasformare il male in bene per vie che non sono alla nostra portata ¹⁹.

Tale è dunque, secondo Rm, la particolarità del Vangelo: con il cammino paradossale di Gesù, esso sottolinea la forza e la continuità della giustizia divina – quella che qui abbiamo chiamato «anteriore» –, ma, con ciò stesso, manifesta la difficoltà, se non l'incapacità, dell'intelligenza umana a entrare pienamente nella sua logica. La lettera merita di essere riletta spesso, perché ci intima di entrare nel mistero delle vie che la giustizia divina ha voluto seguire.

¹⁹ Cfr. 1Cor 1,18-30.

La giustizia divina in Rm

La posta in gioco di un'assenza di definizione

In Rm 1,16-17 tutti i commentatori vedono enunciato il tema principale, e gli specialisti della retorica antica la *propositio* della lettera¹. Ma non è sufficiente nominare gli enunciati come devono essere per appianare le difficoltà. Se in Rm 1,17 Paolo afferma che la *dikaiosynè theou* si è manifestata nel/per il Vangelo *ek pisteôs eis pistin*, con un'evidente insistenza su questo sintagma proposizionale brachilogico che specifica le o piuttosto *la* modalità di questa giustizia, egli non sembra affatto preoccupato di dirci che cosa bisogna intendere per giustizia: perché cercare secondo quali modalità Paolo vede la giustizia di Dio manifestarsi pienamente e definitivamente nel Vangelo, se non si cerca di sapere dapprima che cosa egli intenda per giustizia? Ma potremo mai saperlo, dal momento che nelle sue lettere l'apostolo non si preoccupa, alla maniera di un Aristotele, di definire, sia pur brevemente, la maggior parte dei concetti che utilizza, in particolare quello di giustizia?

La seconda difficoltà riguarda il rapporto stabilito tra la giustizia di Dio e il Vangelo: se la Buona Novella è quella della misericordia a tutti, senza eccezione, come può essa essere espressa in termini di giustizia – ma anche qui che cosa si indica con quest'ultimo termine per vederlo oppo-

¹ Cfr. W. Wuellner, «Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans. An Alternative to the Donfried Karns Debate over Romans», *CBQ* 38 (1976) 330-351, che può giustamente essere considerato come lo studio che ha attirato l'attenzione sull'importanza dell'approccio retorico per Rm; R. Jewett, «Following the Argument of Romans», *Word and World* 6 (1986) 382-389, articolo ripreso e ampliato in K.P. Donfried (ed.), *The Romans Debate* (Edinburgh 1991²) 265-277 (sulla *propositio*, cfr. le pp. 268, 270 e 272); J.-N. Aletti, «La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance», *Bib* 71 (1990) 1-24; e *supra*, pp. 25-44.

sto a quelli di misericordia e di grazia? In breve, perché in Rm l'apostolo mette il Vangelo principalmente in rapporto con la giustizia divina² e non in primo luogo con la promessa o la misericordia, che avrebbero potuto essere dei temi altrimenti più importanti? Un fatto non manca del resto di sorprendere: in quasi tutte le sezioni argomentative di Rm la giustizia divina è in primo piano, mentre poco spazio viene riservato a Gesù Cristo, di cui tuttavia Paolo fa l'oggetto primario del Vangelo, appena dopo l'indirizzo iniziale, in Rm 1,3-4. Il rapporto tra Vangelo e giustizia divina è dunque nella nostra lettera così stretto come farebbe pensare la *propositio* principale (1,16-17)?³ La risposta a questi interrogativi si svilupperà in più tempi. Mostrerà innanzitutto che se l'apostolo non definisce in alcuni enunciati concisi – alla maniera dei filosofi greci – ciò che intende per giustizia (umana e/o divina), all'inizio, nel corso o alla fine della sua argomentazione, non è affatto per dimenticanza o distrazione: il suo silenzio ha delle ragioni principalmente retoriche. Rimane allora da provare che per lui sono le modalità (il come) ed esse soltanto che manifestano e, per ciò stesso, «definiscono» la giustizia divina.

² L'espressione «giustizia divina» non rende esattamente il sintagma greco; in Rm, il sostantivo *dikaiosynè* è in effetti seguito dal genitivo (*tou*) *theou*, di cui D.A. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26* (Sheffield 1992), ha mostrato l'interesse, sottolineando il modo in cui Paolo gioca su questo genitivo e sfrutta le sue virtualità. Il suo studio ci ricorda le finezze della scrittura paolina; essa non annulla tuttavia la questione sollevata qui: se l'apostolo è tanto abile nel giocare con il genitivo, perché non fornisce al suo lettore una definizione della «giustizia di Dio»? Nel corso di queste pagine si preferirà spesso l'aggettivo «divino/a» al genitivo «di Dio», al solo scopo di evitare pesantezze sintattiche.

³ Che la giustizia divina sia un tema importante in molte sezioni di Rm, una consultazione, anche rapida, delle concordanze lo indica già. Ma più che la semplice rilevazione del vocabolario relativo alla giustizia (che del resto si sbaglierebbe nel restringere alle parole dalla radice *dik-*), è l'articolazione retorica a mostrare il ruolo portante del tema: (a) la *propositio* principale (1,1-17) e due *subpropositiones* (1,18; 3,21-22) che inaugurano delle sezioni argomentative abbastanza lunghe, (b) passi dal tono da diatriba, che introducono (ad es. 9,30-33) o costituiscono il nocciolo delle sotto-sezioni (3,1-8; 9,14-23). Su questo punto, cfr. *supra*, pp. 89-93 e 156-158. Il problema non è tanto quello dell'importanza data alla giustizia divina in Rm quanto del suo rapporto con il Vangelo della grazia.

1. Una scrittura di tipo e di ispirazione biblica

Come hanno fatto notare i commentatori, Rm è la prima lettera paolina in cui viene sollevato con tanta forza il tema della giustizia di Dio ⁴. Non è certo l'unico tema che ricorre in tutta la lettera ⁵, ma la sua importanza non è un effetto di prospettiva dovuto al lungo contenzioso esistente tra cattolici e protestanti, in breve, un esempio di *Wirkungsgeschichte*. Ulteriore motivo per cercare che cosa abbia spinto Paolo a non dire tutto di quello che egli intende per «giustizia di Dio».

Se, pur dando tanta importanza alla giustizia divina, Paolo non la definisce, nemmeno sommariamente, ci si può domandare se ciò non sia dovuto al fatto che, alla maniera dei poeti biblici, egli illustra le sue idee con l'aiuto di vari campi semantici piuttosto che svilupparle astrattamente. Infatti, quando i salmisti, ad esempio, vogliono esprimere cosa sia per essi la misericordia o la giustizia divine, organizzano i campi in cui esse si esercitano, le modalità con le quali si manifestano, i destinatari che raggiungono, senza definizioni concettuali. Su questo punto preciso, non si può negare una reale somiglianza, che può significare una

⁴ Cfr. recentemente J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker* (Tübingen 1989), secondo il quale bisogna relativizzare il vocabolario della giustizia ricollocandolo nella traiettoria d'insieme degli scritti paolini. Ugualmente, R. Penna, «Rm 1,18-2,29 tra predicazione missionaria e prestito ambientale», in G. Ghiberti (ed.), *La Bibbia, libro sacro, e la sua interpretazione (ABI)*, in *Ricerche Storico Bibliche 2* (1991) 111-117, che, a proposito di Rm 1,18-2,29, nota: «Dal punto di vista funzionale, le pagine del nostro passo sono messe da contrappunto al tema della "giustizia di Dio" che è sostanzialmente nuovo nell'insieme delle lettere paoline» (p. 112); corsivo mio.

⁵ Cfr. quelli della *dynamis*, della Legge e della fede. H.D. Betz, «Christianity as Religion: Paul's Attempt at Definition in Romans», *JR* 71 (1991) 315-344, analizzando alcuni versetti come Rm 1,9.25; 9,4; 12,12, cerca da parte sua di dimostrare l'influenza soggiacente di un dibattito tra religioni: anche se la lettera ha lo scopo primario di definire il cristianesimo come (la migliore) religione, questa problematica costituirebbe nondimeno un filo rosso che attraversa tutta l'argomentazione. Si potrebbe ovviamente obiettare che il termine «cristianesimo» non è mai utilizzato dall'apostolo in Rm e che egli non vede la fede in Gesù Cristo come una religione supplementare, nel senso che, per un ebreo, essa implicherebbe una necessaria separazione dal giudaismo: ebreo egli stesso, Paolo credeva in Gesù Cristo senza cessare di essere e di dirsi ebreo; le riflessioni di Betz sono tuttavia molto suggestive e stimolanti per l'esegesi di Rm.

possibile parentela di scrittura, tra Paolo e gli autori biblici, nel modo di trattare i temi per tocchi successivi ⁶. Bisogna d'altra parte vedere se il testo di Rm – almeno nei suoi primi undici capitoli – non presenti progressivamente le diverse componenti della giustizia divina. Non vanno dimenticati però i numerosi passi di questa lettera in cui il pensiero dell'apostolo si dispiega in un'argomentazione serrata che raggiunge vertici di astrazione e presenta anche tratti ellenistici evidenti ⁷. Se quindi non propone una definizione della «giustizia divina» nella forma dovuta non è certo in primo luogo perché il suo modo di scrivere sia incapace di astrazione e di definizione ⁸; bisogna pertanto evitare di dare all'aggettivo *biblico* una connotazione negativa.

Lo sfondo biblico ed ebraico di Rm 1-2

L'influenza biblica è del resto troppo forte nei primi quattro capitoli della lettera perché non ci si debba interrogare sulla sua funzione.

Tutti i commentatori hanno già sufficientemente rilevato i numerosi punti che Rm 1,18-32 ha in comune con le affermazioni bibliche ed ebraiche del tempo perché sia qui necessario ritornarci sopra ⁹. È molto probabile che Paolo riprenda lì degli elementi dell'apologetica ebraica ¹⁰. Nu-

⁶ Come quello della filiazione in Gal 3-4, o per la sapienza in 1Cor 1-3.

⁷ Oltre agli elementi della *dispositio* dei discorsi antichi, lo stile da diatriba e il contesto epistolare sono chiari testimoni di un'influenza ellenistica. Cfr., tra gli altri, S.K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (Ann Arbor 1981) e A.J. Malherbe, *Paul and the Popular Philosophers* (Minneapolis 1989). Riconosciamo, con quest'ultimo autore, che in Rm l'influenza dell'ellenismo è più forte al livello della forma dell'argomentazione che delle idee e dei temi teologici – eccetto in passi come Rm 7,15, dove bisogna vedere un *topos* ripreso molte volte nella *Medea* di Euripide (cfr. i versi 1078-1080) e che Paolo chiaramente conosceva.

⁸ Del resto, Rm dà almeno due esempi di abbozzi di definizioni brevi, negative nella loro forma (in 8,24-25 con una serie di entimemi; 9,6b con designazione).

⁹ Oltre ai diversi commentari, cfr. T. Laato, *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen* (Åbo 1991), che fornisce una tavola dei parallelismi lessicali esistenti tra Rm 1,18-2,5 e Sap 11-13.

¹⁰ Gli esegeti degli ultimi decenni hanno visto troppo facilmente in Rm 1,19-32 una ripresa della *propaganda missionaria* ebraica. Utilizzo di proposito l'aggettivo «apologetico», perché non richiama una propagand-

merosi sono anche quelli che sostengono che Rm 2 riprenda chiaramente delle problematiche e dei *topoi* delle letteratura giudaica, già presenti nella Bibbia¹¹. Senza timore di sbagliare si può quindi affermare che l'inizio dell'argomentazione paolina è, quanto al vocabolario e ai temi trattati, di tonalità biblica e giudaica¹².

Perché questa constatazione non dovrebbe valere per il tema della giustizia divina, così pregnante in numerosi libri veterotestamentari e giudaici, e di cui si ritrovano molti echi in Rm 1,18-2,29? Certo, anche a una lettura frettolosa, non si può non mostrare una certa sorpresa quando si passa dall'affermazione positiva, in 1,17, secondo la quale il Vangelo rivela la modalità della giustizia divina nella sua estensione massimale, alla dichiarazione di 1,18, dove, senza alcuna transizione, l'apostolo abbozza un'e-

da o un proselitismo, che alcuni si rifiutano di applicare al giudaismo. Cfr. E. Will - Cl. Orrieux, «*Prosélytisme juif?*» *Histoire d'une erreur*, Paris 1992.

¹¹ Così, al v. 4, il tema della pazienza e della misericordia divine in vista della conversione: Sir 18,10-14; Sap 11,23; 12,10.19; 15,1; 4 sd 7,132-139. Al v. 5a quella della durezza del cuore: Dt 9,27; 31,27; ecc.; IQS 1,6; 2,14-18; CD 2,17-20; 3,4-12; al v. 5b, il *topos* del tesoro nei cieli come conseguenza dell'agire: 4 sd 7,75-77; 8,33-36; 9,7; 2Bar 14,12-13; 24,1; 44,14; PsSal 9,5; ugualmente nel NT, Mt 6,19ss e paralleli; per la letteratura rabbinica, cfr. P. Votz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tübingen 1934) 307. Quanto all'espressione «giorno dell'ira» (*hèmera orgès*, v. 5c), unica nel corpus paolino, cfr. Sof 1,15.18; 2,3; TestLevi 3,3; 4Esd 7,38-44, ecc.; ugualmente Ap 6,17. Per la retribuzione secondo le opere (v. 6), cfr. Sal 61,13 LXX; Pr 24,12, Gb 34,11; Sir 16,14; Aboth 3,15, e, nel NT, Mt 16,27; Ap 2,23). Ai vv. 7.10, la coppia *doxa kai timè* sembra provenire dalle dossologie della tradizione liturgica ebraica; fu ripresa dal NT (1Pt 1,7; 2Pt 1,17; Ap 4,9-11; 5,12-13; 21,16) e dalla tradizione cristiana posteriore. L'altra copia, *orgè kai thymos* (v. 8c), appare di frequente nella LXX, e il binomio del v. 9a, *thlipsis kai stenochòria*, viene dall'AT (Dt 28,32.55.57; Is 8,22; 30,6); lo si ritrova in Rm 8,35 e, non completamente nella stessa forma, in 2Cor 6,4. Per i versetti seguenti, cfr. *infra*.

¹² Per alcuni suoi tratti, in particolare la citazione del Sal 51 all'inizio del cap. 3, Rm 1,18-3,20 potrebbe dare l'impressione di essere un *rib*, ma non è così: bisogna distinguere *rib* e *diatriba*, che non hanno, com'è noto, né la stessa articolazione né la stessa funzione. Che la prima unità logica di Rm non sia un *rib*, lo si può costatare facilmente considerando ciascuna delle sue sotto-unità argomentative: Rm 1,18-32 formula una constatazione, Rm 2 non ha come funzione principale quella di accusare (il non giudeo o il giudeo), ma piuttosto di livellare gli status; quanto a Rm 3,9-20, sottolinea soltanto, e partendo dall'universalità dell'ingiustizia umana, questo livellamento.

sposizione sulla reazione divina negativa, chiamata ira, nei riguardi di ogni ingiustizia umana: se c'è un legame tra la reazione positiva e quella negativa, perché non vederlo esplicitato?

Notiamo innanzitutto – e questo conferma l'ipotesi di una scrittura paolina biblica nel modo di trattare certi temi – che, già nelle Scritture, ira e giustizia sono contigue (o quasi) ¹³. E, anche se non sono mai direttamente articolate o accoppiate («la giusta ira di Dio» o «la tua ira, Signore, è giusta», ecc.), mettendole in parallelismo, i testi suggeriscono nondimeno i loro rapporti: (1) l'ira ha già colpito o colpirà i peccatori; essa dimostra come Dio reagisce di fronte alla malvagità degli empi o all'ingiustizia degli uomini, anche se membri del suo popolo; (2) gli oranti o i perseguitati invocano l'ira di Dio sugli empi (Sal 7,7); invece, quando sono a loro volta colpiti per i loro peccati, domandano che essa cessi e che, come una tappa di punizione o di necessaria purificazione, ceda il posto alla clemenza e alla pietà (Sal 54,58) ¹⁴; perché sono persuasi che per essi e per tutti quelli che riconoscono il loro peccato, l'ira non può essere l'ultima parola di Dio; (3) in uno o l'altro dei passi menzionati, specialmente in Sal 7,7-12, vengono presentate parecchie componenti, in una curva ascendente simile a quella di Rm 1-2: l'ira contro i malvagi, il giudizio effettuato in funzione di ciò che ciascuno è stato, giusto o ingiusto; la conoscenza dei cuori e il riconoscimento finale della giustizia divina ¹⁵; (4) i passi considerati mostrano infine che l'ira di Dio non si oppone alla sua giustizia come al suo contrario, perché l'ira divina verso i malvagi va di pari passo con il ristabilimento del diritto degli altri, poveri e oppressi; se un'opposizione c'è, essa è tra ira e pietà, tra castigo e misericordia, percepiti come due tappe di uno stesso processo, come due compo-

¹³ Cfr. Sal 7,7-12; Sal 84,5-12 LXX; Mi 7,9; Is 59,17.19.

¹⁴ Da notare a questo proposito il modo in cui la LXX traduce Sal 7,12: «Dio... non va in collera ogni giorno» (ripresa di Es 34,6), mentre, nell'ebraico, si legge «Dio si adira (o "castiga") ogni giorno».

¹⁵ Prima l'ira: Sal 7,7.12; Rm 1,19; 2,5.8. Poi il giudizio: Sal 7,9; Rm 2,2-3; (*krima*); 2,12.16 (*krinein*); ma a differenza di Sal 7,12 e di altri passi (LXX: Is 30,18; 63,7; Sal 49,6; 74,7; Sir 35,12; ecc.), Paolo non nomina mai Dio *kritès*. Sulla conoscenza dei cuori e il giudizio che ne deriva: Sal 7,10b; Rm 2,15-16.29. Infine l'essere giusto (*dikaios, dikaiosynè*): Sal 7,12; Rm 1,17; 2,5 (*dikaiokrisia*).

nenti della stessa giustizia divina ¹⁶. Così, non esplicitando, all'inizio della sua argomentazione, il legame esistente tra giustizia (1,17) e ira divine (1,18), Paolo procede allo stesso modo degli autori biblici, che non le accoppiano mai sintatticamente.

Sull'esempio dei libri biblici, anche gli autori della letteratura giudaica intertestamentaria, pseudepigrafi e altri, non articolano sintatticamente – almeno secondo la mia conoscenza – ira e giustizia divine. Ma non le oppongono; si può anche concludere, sulla base di alcuni passi in cui sono menzionate l'una e l'altra, che per il giudaismo di allora come per Rm 1-2, che su questo punto lo riprende, l'ira è uno strumento della giustizia divina ¹⁷.

Le componenti della giustizia divina in Rm 1,18-3,20

Se si guarda un po' più da vicino il modo in cui è distribuito il vocabolario riguardante la giustizia in 1,18-3,20, si delinea nettamente una progressione. Paolo non si limita a menzionare brevemente, alla maniera del Sal 7, alcune componenti della giustizia divina, ma le riprende praticamente tutte e in modo sistematico. Vediamo come.

Seguendo il giudaismo del suo tempo, che aspettava con impazienza la manifestazione dell'ira sugli empi, sugli oppressori di Israele, e il ristabilimento del diritto dei poveri, degli oppressi, dei fedeli del Signore, Paolo comincia col parlare della giustizia divina distributiva, quella che

¹⁶ Cosa che Mic 7,9 esprime molto bene e in pochissime parole.

¹⁷ Cfr. *TestGb* 43,11-13, che, dopo aver insistito sull'ira divina verso i malvagi (in particolare contro Eliu), termina così, senza transizione: «Giusto è il Signore, veri sono i suoi giudizi. Presso di lui non ci sono eccezioni di persona. Egli ci giudicherà tutti in questo modo» (v. 13). L'ira non va contro l'imparzialità né contro la giustizia, ma ne è piuttosto la manifestazione negativa, (a) anteriore e preparatoria alla misericordia, per chi si pente, (b) definitiva per gli impenitenti. Stesse idee in 1En 63,8, ma senza che il termine ira sia pronunciato. Paolo, come i pseudoepigrafi, utilizza un linguaggio apocalittico accuratamente evitato da Filone, che menziona molto raramente l'ira divina (*Opif. mundi* 156, ad esempio) e afferma che questo sentimento, puramente umano, non può essere attribuito a Dio se non in modo figurato; cfr. *Quod Deus* 52, 60, 68, 71; *De somniis* I, 89-91 e 235-236. È forse Rm lo scritto che stabilisce per la prima volta il legame sintattico tra ira e giustizia (cfr. 3,5: «Dio sarebbe ingiusto quando porta/esercita l'ira?»).

giudica¹⁸ e che sanziona l'agire umano (e che precedentemente ho chiamato «giustizia posteriore»)¹⁹, con la sua dimensione punitiva – cosa che il greco *orgè* riassume drasticamente –, ma anche positiva, restando ben inteso che Dio retribuisce ciascuno, il giudeo come il greco, in funzione dell'agire (2,6) e con imparzialità (2,11).

Del resto, fino a 2,11, l'argomentazione paolina non fa che riprendere fedelmente le componenti attribuite alla giustizia divina retributiva dagli scritti biblici e giudaici. Come quello di 2,6 sulla retribuzione secondo le opere, il principio che enuncia o ricorda l'imparzialità divina in 2,1 ha ugualmente la sua origine nelle Scritture²⁰. Non si può che ammirare qui il modo in cui Paolo presenta progressivamente le componenti della giustizia divina. Comincia col descrivere la giustizia distributiva di Dio nei suoi effetti negativi, ma anche positivi, e poi passa a ciò che caratterizza principalmente, anche e soprattutto secondo il giudaismo, questa retribuzione, e che la differenzia da ogni esercizio umano della giustizia. Ma l'imparzialità stessa trova il suo punto di ancoraggio nella conoscenza vera che Dio ha di ogni uomo: Egli non si lascia impressionare, sedurre, o addirittura ingannare dalle apparenze (2,16a), perché sonda le reni e i cuori, perché vede quello che c'è nel più profondo dell'uomo²¹.

¹⁸ Paolo, lo ripetiamo, dice che Dio giudica e giudicherà (*krinein*), ma non applica mai a lui il sostantivo *kritès*; né il participio *ho krinôn*, a fortiori il participio *ho katakrinôn* (cfr. Rm 8,34: «chi condannerà? Cristo Gesù...?»). Uno studio attento di Rm dimostra che questo silenzio non è per nulla dovuto al caso: l'immagine che Paolo ha di Dio non è quella del giudice.

¹⁹ Sul modo in cui Paolo sviluppa per tocchi successivi e in una progressione esemplare le componenti della giustizia retributiva in Rm 1,18-3,20 e 3,21-4,25.

²⁰ a) Nella Bibbia ebraica: Dt 10,17; 1Sam 16,7; 2Cr 19,7; Gb 34,19 (e Pr 18,5; 24,23-25; 28,21 e Sal 82,14). b) Il principio viene ripreso parecchie volte nei libri deuterocanonici e pseudoepigrafi: Sir 35,12-14; Sap 6,7; TestGb 4,79; 43,12-13; 1Esd 4,39; Giub 5,12-16; 21,35; PsSal 2,15-18; 2,32-35; 2Bar 13,8-2,44,24; *Ant. Bibl.* 20,34; 1Enoc 63,8-9. c) Lo si ritrova anche nella letteratura rabbinica, in Filone, e d) nel NT, dove non è applicato solo a Dio (At 10,34; Rm 2,11; Gal 2,6; Ef 6,9; Col 3,25; Gc 2,1; 1Pt 1,17), ma anche a Gesù (Mt 22,16 e par). Cfr. J.M. Bassler, *Divine impartiality. Paul and a Theological Axiom*, Chico, CA 1982.

²¹ Sul tema biblico della conoscenza che Dio solo ha del cuore umano, cfr. 1Re 16,7 LXX; 3Re 8,39 LXX; Ger 11,20; 12,3; 17,10 (in cui si noterà il rapporto stabilito tra conoscenza dei cuori e retribuzione divina);

Se, all'inizio della sua argomentazione, Paolo non ha quindi voluto precisare o definire che cosa intende per giustizia, possiamo ora intuirne le ragioni, una in particolare: il suo discorso riprende parecchi assiomi biblici sulla giustizia divina e segue fedelmente, almeno fino a 2,11, l'interpretazione che ne facevano i pensatori ebrei del suo tempo. Ma smetterà di seguirli, per altre ragioni che dovremo piano piano scoprire.

2. I divari di una scrittura «inculturata»²²

Cominciando la sua riflessione a partire da, e con l'aiuto di, quella degli autori biblici e del giudaismo contemporaneo, Paolo non sente alcun bisogno di definire i termini che utilizza. In effetti la sua teologia può essere definita «inculturata», nel senso che implica un cammino all'interno di un mondo di rappresentazioni teologiche, per essere compresa dai suoi contemporanei, soprattutto ebrei, per spingerli così ad andare più lontano! Si dirà forse che l'apostolo avrebbe potuto segnalare all'inizio della sua argomentazione, anche in poche parole, che questo era il suo modo di procedere. Una simile obiezione potrebbe venire solo da lettori poco familiari con il suo modo di scrivere e le sue costanti. Una conoscenza anche sommaria delle sue tecniche retoriche permette del resto di comprendere perché Paolo non ha enunciato subito esplicitamente quale sia la forza della prima sezione della *probatio* (Rm 1,18-4,25), cioè il livellamento soteriologico (verso il basso, poi verso l'alto) del giudeo e del non giudeo. Non si tratta infatti soltanto di *captatio benevolentiae*, di astuzia, o di stragemma, per far ammettere delle idee nuove se non addirittura scandalose per delle orecchie ebraiche, ma di necessità logica. In effetti, non sono i principi biblici che cambiano, ma piuttosto le loro modalità che diventano inaudite. Ecco perché l'apostolo aveva il dovere di ripren-

20,12 (stessa osservazione); Sal 7,10; 16,3 LXX; 43,22 LXX; 138,23 LXX; Pr 15,11; 17,3; 21,2; anche Pr 24,12 (dove viene ugualmente stabilito un legame tra conoscenza dei cuori e giusta retribuzione, cioè secondo le opere).

²² Riprendo qui l'aggettivo utilizzato da R. Penna, «Rm 1,18-2,29», 114.

dere questi principi, di appoggiarsi su di essi per mostrare poi la loro applicazione sorprendente.

Ci si può d'altra parte domandare se la scrittura di Paolo in Rm 1-2 non sia doppiamente inculturata, perché se da una parte si basa sui principi della giustizia retributiva biblica, dall'altra sembra vicina anche ai *topoi* della filosofia popolare stoico-cinica del suo tempo: gli autori ebrei non erano i soli a criticare i costumi decadenti del loro tempo. Ma i temi presi in prestito non si limitano all'aspetto negativo; altre espressioni di Rm 12 hanno il loro corrispondente nel mondo ellenistico, come il «*nomos agraphos* scritto nell'anima», che diventerà un tema frequente nello stoicismo e nel neoplatonismo²³ e doveva essere conosciuto, se non diffuso, al tempo di Paolo, tema in ogni caso assente dagli scritti rabbinici, dove la Legge divina non è incisa nel cuore dei *goyim* ma in quelli dei figli dell'Alleanza, secondo le promesse formulate in Ger 31,33 (= 38,33 LXX)²⁴.

La scrittura paolina si innesta quindi su altre (biblica, giudaica, e forse anche, almeno in modo indiretto, filosofica), da cui trae i suoi concetti e i suoi principi. A dire il vero, più che la materialità dei prestiti usati dall'apostolo e riconosciuti da tutti gli esegeti, è la loro ragion d'essere retorica e pastorale che è stato necessario intuire, prima di osservare gli spostamenti significativi, poiché l'inculturazione del pensiero di Paolo non è senza effetti su quegli stessi elementi ai quali fa ricorso.

Fino a Rm 2,11 incluso, lo ripetiamo, tutte le affermazioni possono essere accettate da un ebreo. Tre fatti sembrano tuttavia mostrare che Paolo lascia nell'ombra il legame sul quale la Scrittura e il giudaismo insistono tanto, quello tra Dio (la sua giustizia) e la Legge: (1) dell'ingiustizia umana stigmatizzata in 1,18 non si dice che consiste in primo luogo e principalmente in una trasgressione della Legge; (2) in tutta la prima sezione di Rm, questa Legge non viene descritta come proveniente da Dio o come espressione

²³ Cfr., ad esempio, alcuni autori posteriori a Paolo, come Dione Crisostomo 76,3; Massimo di Tiro 27,6,d; Giuliano *or.* 7,5:209c; Proclo *remp.* 2,307:89; Plotino 5,3.4:2.

²⁴ F. Kuhr, «Römer 2,14f und die Verheissung bei Jeremia 31,31ff», *ZNW* 55 (1964) 243-261. E Strack-Billerbeck, III, 89-91.

piena della sua giustizia ²⁵; (3) essa viene d'altra parte menzionata per la prima volta solo in Rm 2,12: utilizzando la tecnica del silenzio, Paolo indica così indirettamente che la Legge non è né la sola né la prima parola della giustizia distributiva, che non la esaurisce o non ne rende conto in modo esclusivo, poiché Dio può retribuire senza di essa in piena giustizia (2,12).

Bisogna notare qui la natura profondamente paradossale dell'argomentazione paolina: nel momento stesso in cui si rifà a un principio enunciato dalla Legge, quello dell'imparzialità divina ²⁶, essa gli dà un'applicazione sconosciuta al giudaismo, perché arriva a enunciare il limite di questa stessa Legge: chi non ha (o non è soggetto a) la legge mosaica non può essere giudicato secondo le sue esigenze! Utilizzazione sorprendente ma coerente del principio, poiché ne mostra l'estensione totale nello spazio e nel tempo, con l'esempio di Abramo, incirconciso, non ancora soggetto alla Legge eppure giustificato, perché Dio, nella sua imparzialità, può contare come giustizia solo la sua fede e non le opere richieste dalla Legge (Rm 4). Paolo, partendo dal principio di imparzialità, grazie al quale poteva *affermare*, in un primo tempo, che Dio non esercitava la sua giustizia soltanto per mezzo della Legge (Rm 2,12.16), arriva così a concludere, applicando lo stesso principio, che tutti senza eccezione sono giustificati allo stesso modo, senza la Legge, per la sola fede (3,21-4,25)! Il principio dell'imparzialità divina non è l'unico elemento in cui si verifica al tempo stesso il carattere tradizionale e l'originalità della riflessione paolina. Osservazioni analoghe si potrebbero fare a proposito del tema, biblico e giudaico, della Legge scritta nei cuori (Rm 12,15a). Ciò che è stato appena detto è tuttavia sufficiente a spiegare in parte l'assenza di definizione della giustizia divina durante la prima sezione della *probatio*: perché l'apostolo do-

²⁵ Il lettore avrà senz'altro notato che in Rm 1 la Legge non è mai qualificata come divina (come «Legge di Dio», «la Sua Legge»). Si noti nondimeno come, rendendo contigui i termini *nomos* e *Theos*, Rm 2,23 riprende testualmente il punto di vista del giudeo, che stabilisce un rapporto diretto tra trasgressione della Legge e disprezzo (della volontà) di Dio.

²⁶ È probabile che la presenza del principio di imparzialità divina nell'insieme che forma la Torah (cfr. Dt 10,17) sia abbastanza tardivo, ma sulla scia di Paolo, non prendo qui in considerazione la storia della sua redazione.

vrebbe definire ciò che riprende dalla Scrittura e dal giudaismo del suo tempo? *Non sono infatti i principi della giustizia divina a essere cambiati, ma è la loro applicazione che acquista un'estensione e delle modalità fino ad allora impensabili.* Paolo non deve definire la giustizia divina prima di presentarne le modalità: parte da ciò che, nel giudaismo di allora, meglio si dice di essa (per contrasti e similitudini), del suo esercizio (Dio vede tutto, sa tutto, può tutto, retribuisce tutto, e punisce chi compie il male: un giudice che accettasse il male o impotente nel punire il malvagio sarebbe incapace di giustizia), e poi delle sue modalità (la retribuzione secondo le opere, l'imparzialità). Solo dopo tali premesse l'argomentazione può uscire dalle categorie giudaiche o, meglio, mostrarne la logica estrema, inaudita, manifestata proprio dal Vangelo. Tra parentesi, molti degli errori nell'interpretazione di Rm 2 sarebbero stati evitati se si fosse tenuto conto di questo aspetto dinamico e inculturato dell'argomentazione paolina²⁷.

3. Ragioni legate alla *dispositio* della lettera

Come abbiamo già notato, nessuna delle ragioni retoriche deve essere esclusa: per non incorrere nell'incomprensione o nel rifiuto puro e semplice, Paolo, da buon oratore, non poteva, fin dall'inizio, dire che la giustizia divina si era definitivamente manifestata in Gesù Cristo *senza la Legge*. Meglio fare un po' di strada con i principi e le certezze fino ad allora ammesse, prima di procedere oltre audacemente (cfr. Rm 15,15)!

Ma le esigenze della retorica non spiegano soltanto perché Paolo non definisce la giustizia all'inizio della sua lettera e durante la prima sezione (Rm 1,18-4,25). Bisogna andare alla fine della sua argomentazione, in Rm 9-11, per cogliere le ragioni principali del suo silenzio: si comprende perché l'apostolo non abbia enunciato fin dalla *propositio* principale del discorso (Rm 1,16-16) i tratti salienti di una giustizia divina di cui svelerà tutte le componenti e modalità solo alla fine del percorso. Non cerchiamo di imporre

²⁷ Un riassunto delle opposte posizioni sulla funzione di Rm 1,18-2,29 si può trovare in R. Penna, «Rm 1,18-2,29», 111-114.

a posteriori delle ragioni che non lo sono, ma di cogliere semplicemente la logica che si ricava dalla *dispositio* stessa di questa sezione.

Rm 9-11 e la tesi della giustizia divina

Se in Rm 1,18-4,25 il tema della giustizia divina – come giusta retribuzione – e delle sue modalità viene affrontato fin dall'inizio – cioè dalla *subpropositio* di 1,18 – e trattato nel corso della sezione, in Rm 9 non è così: il problema si presenta solo a proposito del carattere arbitrario delle scelte divine (9,14), e in seguito viene menzionato esplicitamente solo in 10,3. Ma la rarità del vocabolario non deve portare a concludere troppo in fretta che il nostro tema non ha alcuna funzione significativa in questa sezione. Data del resto per scontata la sua importanza nell'argomentazione, ricordiamo soltanto come, da Rm 1-4 a 9-11, essa subisce un'evoluzione notevole. In Rm 1-4 l'apostolo, partendo dalle preoccupazioni ebraiche relative alla manifestazione escatologica della giustizia divina, la considerava soltanto nella sua dimensione posteriore di retribuzione imparziale di un agire umano buono o cattivo, retribuzione che si era rivelata, con il Vangelo, come una remissione gratuita dei peccati per tutti senza discriminazione alcuna, come una trasformazione dei cuori, in breve come una giustificazione per la sola fede. In Rm 9, essa appare come assolutamente anteriore e soprattutto indipendente da ogni risposta umana futura, positiva («Chiamo questo perché mi sarà fedele») o negativa («Non chiamo quest'altro perché non mi obbedirà o si affiderà agli idoli»). Chiamata e non chiamata, denominate anche amore e odio (9,13), hanno come loro ragion d'essere solo la manifestazione della potenza e della gloria divine (9,17). Paolo solleva qui un'obiezione, che gli permetterà del resto di superare l'idea di giustizia strettamente definita come retribuzione imparziale. Si può immaginare infatti che per Dio la giustizia consiste essenzialmente nel farsi riconoscere per ciò che è, il Dio onnipotente (9,17). Ma non è quello che vogliono proprio mostrare anche gli altri (falsi) dei? È sufficiente alle decisioni e alle scelte divine di non essere basate sulla risposta umana per meritare il

qualificativo di giuste? In effetti le scelte divine presentate in Rm 9,6-13 hanno tutte le caratteristiche dell'arbitrario e della parzialità, che sembrano contraddire l'assioma di imparzialità alla base dell'argomentazione della prima sezione. Ora, Paolo risponde solo in modo molto sommario all'obiezione: rifiutando soltanto la logica di una giustizia concepita in termini di retribuzione, egli insiste sulla globalità e la finalità delle scelte, in breve sull'esistenza di un piano divino, in cui il rifiuto e la non chiamata non sono l'ultima parola di Dio. Così, Rm 9 non enuncia esplicitamente le caratteristiche di questa giustizia anteriore che, chiamando gli uni e lasciando da parte gli altri, sembra parziale: bisogna arrivare alla fine del percorso, in Rm 11,28-32, perché sia menzionato ciò che la muove e le fa ritrovare la sua imparzialità, cioè la salvezza di tutti, giudei e non giudei. Giustizia paradossale, poiché integra la chiamata e la non chiamata per la salvezza di tutti, mettendo anticipatamente le risposte umane negative a servizio di questo disegno salvifico. Non ci si deve meravigliare di vedere Paolo parlare delle scelte divine iniziali (cfr. 9,6-18) nella sezione finale della sua *probatio*: è sempre al termine di un cammino che se ne possono rileggere le costanti e ritornare agli inizi; la giustizia divina anteriore descritta in Rm 9-11 permette così paradossalmente di illuminare e di confermare le affermazioni della prima sezione sulla giustizia divina posteriore, quella che assicura la retribuzione imparziale e la giustificazione gratuita di tutti.

Retorica e giustizia divina

Sviluppiamo ulteriormente il problema: non sarebbe stato auspicabile che Paolo, alla fine dell'argomentazione, in Rm 11, avesse ripreso sommariamente i cambiamenti operati, per sottolinearne l'importanza? In breve, Paolo non avrebbe dovuto riassumere le componenti inaudite della giustizia divina che il Vangelo ha permesso di manifestare?

Una prima risposta retorica s'impone. Se Paolo non riassume il percorso semantico grazie al quale ha spiegato

le componenti della giustizia divina, la ragione sta semplicemente nel fatto che le diverse *propositiones* – e quindi la *probatio* – di Rm 9-11 si soffermano su altri punti: la costanza e la solidità delle scelte divine in Rm 9, la fede in Cristo come unico mezzo di giustificazione in Rm 10, la salvezza di tutto Israele in Rm 11. A questa prima spiegazione ne aggiungiamo un'altra, sempre retorica ma più determinante: tutta l'argomentazione di Rm 9-11 che va, in una crescente suspense, verso la rivelazione del disegno salvifico di Dio e al tempo stesso del ruolo paradossalmente salvifico di quello che Paolo chiama l'indurimento di Israele²⁸, il tema della giustizia divina (*anteriore*) non costituisce un fine a sé, ma soltanto una base che permette di allargare la discussione sottolineando le implicazioni delle scelte divine.

Queste risposte, di ordine retorico, per quanto pertinenti, non spiegano tuttavia tutto. L'argomentazione di Rm mostra anche che spostando le questioni relative alla giustizia divina, Paolo ha in qualche modo reso inutile una definizione, fosse anche nella debita forma. Dobbiamo ora affrontare questo aspetto della questione.

4. Una giustizia divina definita dalle sue modalità

La *propositio* principale della lettera, Rm 1,16-17, indica senza ombra di dubbio che la giustizia divina non sarà considerata senza quella modalità che la caratterizza totalmente e si chiama fede²⁹. La *probatio* di Rm non ha quindi la funzione primaria di dire astrattamente che cosa sia la giustizia divina, ma di mostrare *come* essa si manifesta: «dalla fede alla fede». E Rm 3,21 aggiungerà che l'espressione «dalla fede alla fede» è da comprendere in

²⁸ Per la natura fortemente apocalittica di questa sezione, cfr. E.E. Johnson, *The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11*, Atlanta, CA 1989.

²⁹ La fede è in primo luogo riposta dell'uomo a Dio (Rm 4) e non sembra quindi dover essere una modalità della giustizia divina. Ma tutta la tecnica retorica di Paolo in Rm consiste nel collegare talmente la risposta di fede (umana) alla giustizia divina che diventa praticamente una *modalità* della sua manifestazione (cfr. 3,21-22; 10,6-10).

modo esclusivo, che equivale a «senza la Legge». In altri termini, presentando per tocchi successivi il modo in cui la giustizia divina si rivela, la *probatio* nella sua totalità è una progressiva apocalisse delle modalità inaudite che questa giustizia ha voluto assumere; definirla equivale a enunciarne ed enumerarne le componenti: la punizione delle ingiustizie, la retribuzione secondo le opere, l'imparzialità, la giustificazione di chiunque crede, l'elezione gratuita, ecc. Dire che cos'è la giustizia divina, per l'autore di Rm, consiste così nell'espone *come* Dio la esercita, essendo questo esercizio una «definizione» adeguata, perché rispettosa delle modalità più conosciute e accettate (in 1,18-2,11), ma anche delle più inaudite (in 3,21-4,25 e 9,6-11,32), che permettono di riconoscerla come tale.

In effetti, è proprio sulle modalità secondo le quali si è rivelata questa giustizia con il Vangelo che è inciampato il giudaismo, che ha preferito restare fedele a una giustizia divina rivelata dalla Legge e che si esercita con essa (10,3). Ecco perché Paolo ha rifatto pazientemente tutto il cammino, allontanandosi progressivamente dalle posizioni del giudaismo, per presentare le modalità della giustizia divina definitivamente rivelate e confermate con l'avvento di Gesù Cristo.

Si può vedere quindi perché, fin dalla *propositio* principale (1,16-17), Paolo abbia raccolto dei termini apparentemente opposti: il Vangelo, che connota la pura grazia, e la giustizia divina, identificata con la retribuzione secondo le opere; è infatti il Vangelo che ha permesso di manifestare pienamente le sue modalità, cioè di rivelare che essa è gratuita non soltanto come giustizia posteriore ma soprattutto come giustizia anteriore, e che, se esiste una buona novella da annunciare, è proprio questa.

Così, in Rm, Paolo, più che cercare di definire la giustizia divina, cerca di mostrare come essa si è manifestata e continua a farlo. I verbi che utilizza nelle sue *propositiones* (1,17; 1,18; 3,21) attirano del resto l'attenzione del lettore sulla *manifestazione* di questa giustizia, e il filo dell'argomentazione indica che è proprio questa l'intenzione di Paolo: mostrare che la giustizia divina, nella sua logica, portava paradossalmente verso la sua manifestazione ultima, Gesù Cristo, che si presenta in qualche modo definiti-

vamente con il Cristo in croce (cfr. Rm 3,25-26 dove si trova del resto il vocabolario della manifestazione). Non definizione, ma rivelazione.

Conclusione

Il cammino che abbiamo percorso conferma una convinzione sempre più condivisa in esegesi: un termine, un tema, acquistano le loro connotazioni e il loro significato solo nella e anche al termine dell'argomentazione nella quale hanno una precisa funzione. Lo stesso avviene per il tema della «giustizia di Dio» in Rm. Questo punto merita ancora di più la nostra attenzione perché la riflessione di Paolo in questa lettera appare a molti incoerente, per lo meno bizzarra.

Abbiamo dovuto riconoscere che, se Rm non dà una definizione formale della giustizia divina, ciò è dovuto al fatto che l'argomentazione insiste unicamente sulla sua manifestazione, sulle sue modalità, e indica come essa si fa riconoscere – nei suoi lunghi meandri, quelli della nostra storia, che Paolo traccia a grandi linee senza volerla dominare con dei concetti. Il vocabolario della manifestazione e della rivelazione dovrebbe alertare gli esegeti; il suo ruolo in Rm sfortunatamente non è ancora abbastanza percepito. Eppure è lì che si indicano i lineamenti di una soluzione per la difficile questione della proliferazione del vocabolario relativo alla giustizia divina! Fedele in questo al giudaismo che aspettava la sua rivelazione finale e potente, l'apostolo mostra progressivamente che questa apocalisse della giustizia divina è andata al di là di tutte le speranze; partendo da questo sfondo biblico e giudaico, che gli permette di ripetere le componenti retributive di questa giustizia, tante volte proclamate negli scritti giudaici anteriori o contemporanei, egli arriva a indicare come essa si sia manifestata in modo pieno e definitivo col Vangelo, non soltanto come giustizia distributiva (posteriore) paradossale e inattesa, ma soprattutto come giustizia anteriore, profetizzata da sempre e tracciata nell'ordine stesso delle Scritture. Sì, tutto lo sforzo di Paolo in Rm è proprio quello di mettere in rapporto le modalità

inaudite secondo le quali si è manifestata la giustizia divina e le profezie che permettono, sempre a eventi compiuti, di coglierne la coerenza fino ad allora nascosta.

CONCLUSIONE

La logica di un cammino si delinea sempre alla sua conclusione. Questo studio può essere considerato come una serie di variazioni sulla *propositio* principale (Rm 1,16-17) e, pertanto, sulla tesi difesa dall'apostolo nella lettera ai Romani. L'esistenza di una composizione retorica, alla quale il termine *propositio* rinvia, doveva evidentemente essere verificata, perché il tema della giustizia divina principalmente trattato nel corso di queste pagine trovasse la sua pertinenza nell'argomentazione paolina (prima parte). Una volta verificata la sua presenza e riconosciuta l'importanza di Rm 1,16-17 per determinare i temi portanti della lettera, è stato possibile affrontare la questione delle modalità della giustizia divina, in altre parole il rapporto fede/Legge (seconda parte). Era allora possibile affrontare la questione della giustizia divina, dopo averla allargata alla sua dimensione anteriore (prima di ogni agire umano), che appare in modo decisivo solo in Rm 9-11 (terza e quarta parte).

Non ho ripreso tutta la problematica sulla giustizia e sulla giustificazione, quale almeno si presenta nella letteratura esegetica di lingua tedesca. Non che coloro che mi hanno preceduto abbiano sbagliato o compreso male le questioni. Ma era importante riprenderle con l'aiuto di un approccio sincronico che potesse manifestare, attraverso la dinamica dell'argomentazione, la coerenza e la forza degli enunciati paolini. Infatti, forse mai quanto nella lettera ai Romani, la forma dell'espressione e la forma del contenuto sono andati tanto d'accordo. L'angolo di approccio spiega anche la scelta dei passi analizzati: è stato necessario omettere un'intera sezione (Rm 5-8), perché la sua logica e le sue affermazioni non erano qui direttamente utilizzabili. Ho quindi proceduto per selezione e non per ammucciamiento, come ho detto all'inizio; del resto, se mi devo fidare di Voltaire, per ben scrivere non bisogna forse prendere tempo ad abbreviare?

Quali procedure e quali risultati?

Nel corso delle analisi, ma in particolare nei capitoli secondo e sesto, ho voluto mostrare come la composizione delle macro-unità di Rm combina spesso diverse disposizioni letterarie – discorsiva, concentrica (o chiasmica, a seconda dei casi), midrashica. Ho lasciato da parte il modello epistolare, che è il più inglobante ma non il più determinante in considerazione dell'articolazione dell'argomentazione nelle sue diverse sezioni – che permettono a Paolo di elaborare e di trattare i suoi modelli semantici, di stabilire certi percorsi figurativi, direbbero gli esperti di semiotica. È vero, il modello letterario non determina *a priori* il modo in cui evolve un paradigma: Paolo avrebbe potuto cominciare con la misericordia accordata a tutti per grazia, per ritornare poi sulla situazione negativa che l'aveva preceduta, quando tutta l'umanità si trovava sotto la sua ira; l'insistenza non sarebbe stata affatto la stessa. Ma se il modello letterario non detta in modo uniforme il percorso di un ragionamento, non vuol dire per questo che non sia prezioso, perché permette di individuare la tesi o il tema sviluppato dall'apostolo, il punto di vista adottato, il punto principale di ogni unità; dà dunque all'esegeta gli strumenti per trattare in modo corretto il suo soggetto. È forse necessario ricordare che in esegesi i risultati sono sempre determinati dalle procedure e che, per averlo dimenticato, un certo numero di analisi hanno fatto dire a Paolo quello che si voleva?

Non cercherò di riassumere, nemmeno in forma di tesi o di brevi enunciati, i risultati di questo lavoro: mi sembra che i capitoli primo e undicesimo costituiscono una ripresa ordinata del percorso: rimando ad essi il lettore.

Attualità del tema studiato

Nel capitolo primo ho cercato di legittimare, d'altronde molto sommariamente, la scelta del tema della giustizia divina. Al termine del percorso non è forse male ritornarci rapidamente.

È stato detto e ridetto, specie in questi ultimi decenni, che il Vangelo restava nell'ambito dell'antropocentrismo. Sostenendo di emanciparsi dal giudaismo, segnato dall'ideo-

logia dell'elezione – che avrebbe tutti i sintomi della malattia incriminata, l'antropocentrismo –, il cristianesimo resterebbe, con la sua fede nell'incarnazione di Dio, fondamentalmente prigioniero di ciò che sostiene di lasciare. È inutile discutere qui in dettaglio questa opinione. Facciamo notare soltanto che l'argomentazione di Paolo in Rm smentisce formalmente questi rimproveri, nella misura in cui il centro di gravità della riflessione paolina resta teologica. Il Vangelo invita a riflettere sempre di più sulle vie paradossali di Dio, a riprendere instancabilmente le Scritture per leggerci le tracce di una coerenza che non si smentisce. Dio e la sua parola, Dio e la sua giustizia, la sua ira, la sua misericordia, ecc., altrettanti temi che nascono molto naturalmente dall'annuncio della giustificazione per la sola fede.

Si dirà che queste questioni sono quelle di sempre. È vero; ma il loro rinnovato interesse non deriva dal contenuto, ma piuttosto da uno spostamento che va apparentemente in una direzione opposta, cioè l'interesse attuale per tutto ciò che è racconto di un'esperienza. In effetti, anche se le lettere paoline restano il teatro di aspre discussioni tra specialisti, non sono più oggetto di appassionati dibattiti tra confessioni cristiane, almeno al livello del grande pubblico. È chiaro che in questo ha avuto un ruolo importante l'ecumenismo, ma non spiega tutto. Le testimonianze, le biografie, le memorie hanno di nuovo successo: riscoperta dello spessore e del prezzo dell'esistenza, con il concreto, il vissuto, e non con l'ideologia, da qualsiasi parte venga. La teologia è stata presa in questo movimento che l'ha preceduta e la supera anche. Essa è ritornata alla vita, alla sorte di Gesù, e da lì alla storia del popolo in cui egli ha posto le sue radici: questo ritorno all'esperienza e, di conseguenza, a una teologia meno astratta e scolastica – ma non per questo meno speculativa –, ha fatto sì che, in un primo tempo, la riflessione paolina abbia sofferto di questo ritorno allo storico e al narrativo: difficoltà delle categorie (giustificazione soprattutto), dell'esegesi (rabbinnica) fatta dall'apostolo, ecc. Altrettanti handicap che hanno allontanato i cristiani nel loro insieme dagli scritti paolini. Ma, in un secondo momento, lo studio paziente dei racconti evangelici ha suscitato numerosi interrogativi (sull'essere umano-divino di Gesù, sulla sua coscienza messianica, sul suo rapporto con il mondo, sulla sua morte

salvifica, sacrificale o meno, sul ruolo della Chiesa, ecc.), che, sebbene non nuovi, hanno permesso di collocare le grandi questioni teologiche in una luce nuova, con l'aiuto di concetti che si riallacciano a quelli di Paolo e non hanno nulla di astratto. Ci auguriamo che questo studio possa mostrare che le riflessioni dell'apostolo in Rm restano di grandissima utilità per affrontare le questioni che sorgono oggi nella Chiesa.

Indice dei termini più tecnici

Breve definizione o descrizione di alcuni termini tecnici usati in questo volume.

1. Vocabolario attinente la retorica greca

Oltre ad Aristotele e Quintiliano, che, nel loro tempo, hanno descritto in modo sistematico le regole dell'arte oratoria, si potranno consultare le opere seguenti, purtroppo non disponibili in italiano, tenendo sempre presente che Paolo non ha niente di un plagiatario:

R. Barthes, «L'ancienne rhétorique», *Communications* 16 (1970). (Eccellente introduzione).

H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, 2 voll., München ²1973 (1928).

D.L. Clark, *Rhetoric in Greco-Roman Education*, New York 1957.

G.A. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton 1963.

W.J. Brandt, *The Rhetoric of Argumentation*, New York 1970.

G.A. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, Princeton 1972.

J. Martin, *Antike Rhetorik. Technik und Methode*, München 1974.

B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Milano 1988.

Actio (in greco: *hypocrisis*). Modo di tenere un discorso (gesti, voce, ecc.).

Chiasmo (dal greco *chiasma*). Periodo o unità retorica dai

membri incrociati in *ABB'A'*. L'origine greca del nome può far pensare che i chiasmi siano propri della retorica greca o ellenistica. In realtà, le costruzioni in chiasmi esistono già in molte poesie del Medio Oriente antico (fin dal III millennio prima della nostra era). Il loro numero è rilevante anche nella Bibbia ebraica.

Non si dimentichi che il chiasmo è un caso particolare di *reversio*; in effetti esso determina una unità linguistica e/o letteraria; ciò che non fanno tutte le *reversiones*. Cfr. *reversio*.

Chiastico. Cfr. *chiasmo*.

Confirmatio. Altro nome dell'argomentazione, che può comprendere una *probatio*, una *refutatio*, e una *egressio*. Si vedano questi termini.

Egressio (in greco: *parekbasis*; digressione). Il termine non ha nulla di peggiorativo, come se l'oratore o lo scrittore si discostasse dal suo tema inavvertitamente o per flagrante incapacità. La digressione, che originariamente faceva parte del discorso, ricevette funzioni diverse (far riposare gli ascoltatori, portarli verso un qualcos'altro che favorisse la libertà di giudizio, ecc.). Fu in seguito rigettata da Aristotele e da un certo numero di oratori greci, per essere infine recuperata dai latini.

Dispositio (in greco: *taxis*). Disposizione di un discorso, che comprende generalmente un *exordium*, una *narratio*, una *probatio*, una *peroratio*.

Elocutio (in greco: *lexis*). Figure stilistiche, parallelismi, ecc., grazie ai quali prende forma l'argomentazione. La retorica è diventata progressivamente – a torto o a ragione, poco importa qui – un modo di ornare o di analizzare gli ornamenti del discorso.

Exitus. Fine conclusione di un'argomentazione; l'*exitus* di una argomentazione può coincidere con la *peroratio* del discorso, ma non necessariamente.

Exordium (in greco: *prooimion*). Introduzione o esordio di un discorso, che deve darne il tono, stabilire il contatto con i destinatari e annunciare il tema.

Generi retorici. Sono tre: 1. giudiziario (originariamente nel tribunale per accusare o difendere su dei fatti passati); 2. deliberativo (originariamente nell'agorà o nel senato, nel parlamento, per persuadere o dissuadere dal prendere una certa decisione in politica, ecc.; riguarda il futuro); 3. epidittico (elogio/biasimo di virtù/vizi o di persone; rende-

re partecipe delle convinzioni sulla verità di un'idea, di un messaggio, di una religione, ecc.): Anche se i tre generi sembrano facilmente distinti, nella pratica non è facile determinare il genere di certi discorsi, tanto più che il genere epidittico è a lungo rimasto un miscuglio dai contorni vaghi.

Per il corpo paolino, l'attribuzione dei generi lascia ancora a desiderare. A secondo delle scuole e dei criteri, una lettera come Galati, ad esempio, sarà dichiarata appartenere al genere giudiziario (apologia di Paolo o del suo ministero), deliberativo (persuadere/dissuadere i destinatari dal prendere una certa decisione), o addirittura epidittico. **Inventio** (in greco: *heuresis*). Ricerca di argomenti o di prove di ogni specie, che costituiscono il discorso.

Memoria (in greco: *mnèmè*). Apprendimento del testo, sua memorizzazione. All'epoca, gli oratori pronunziavano i loro discorsi a memoria, e si hanno buone ragioni di ritenere che i trattati scritti fossero anch'essi memorizzati prima di essere messi per iscritto.

Narratio (in greco: *diègèsis*). Esposizione iniziale, che non è un racconto propriamente detto (anche se in genere di carattere narrativo), ma una presentazione dei dati, del dossier, un'esposizione dei fatti, che prepara indirettamente la *confirmatio* (o, secondo gli autori, la *probatio*); è in qualche modo un'abbozzo di prova.

Partitio (o *divisio*). Annunzio, in poche righe, dei temi o delle parti della *probatio*. La maggior parte delle *partitiones* sono *propositiones* (enunciati sotto forma di tesi), ma le *propositiones* non sono tutte delle *partitiones* (non sempre segnalano le grandi divisioni della *probatio*).

Peroratio (in greco: *epilogos*). Conclusione, epilogo, perorazione, che riassume spesso l'argomentazione e la chiude. Vedi *hatima*.

Probatio (in greco: *pistis*, o anche *kataskeuè*). Parte del discorso durante la quale l'oratore o lo scrittore sviluppa gli argomenti che confermano la sua tesi o il suo punto di vista. Alcuni retori distinguono la *probatio* dalla *refutatio* (o *confutatio*; in greco *lysis*), nella quale si rifiutano gli argomenti dell'avversario e si risponde alle obiezioni. Per semplificare, in questo libro, non ho mantenuto la differenza tra *confirmatio* e *probatio*, che qui designa il corpo dell'argomentazione.

Propositio. Tesi che l'oratore o l'autore svilupperà e illu-

strerà con una prova coerente (*probatio*). Ogni tesi non è una *propositio*; per esserla, deve essere seguita da uno sviluppo che abbia la funzione di giustificarla. In Rm non c'è una sola *propositio*, ma numerose, gerarchicamente ordinate. C'è innanzitutto la *propositio* principale di 1,16-17, e numerose *subpropositiones*, che generano delle sezioni, delle sotto-sezioni (1,18; 3,21-22; 5,20-21; 9,6a; 10,4; 11,1; 12,1-2) o delle semplici unità argomentative (6,1-2; 6,15; 7,7; 7,13; 8,1-2; 8,18; 9,6b; 9,14). Vedi *partitio* e *ratio*.

Ratio. Quando esiste, la *ratio* segue immediatamente la *propositio* e ne costituisce una prima e brevissima giustificazione. Cfr., ad es., Rm 1,17; 8,2.

Refutatio. Parte dell'argomentazione in cui si refutano le obiezioni o argomenti (possibili o reali) dell'avversario. Frequente negli scritti di genere giudiziario, la *refutatio* non esiste come unità letteraria distinta nelle lettere paoline.

Reversio. Chiamata anche *regressio* (in greco: *epanadôsis*), figura che consiste nel riprendere in ordine inverso uno sviluppo (ampliandolo o abbreviandolo).

Retorica (dall'aggettivo greco: *rhêtorikos*). Arte oratoria dei greci. Il termine rimanda a tutti i discorsi pubblici e alle regole che li governano. Designa poi l'insieme delle fasi, delle procedure e delle tecniche seguite dagli oratori. Anche se, ai suoi inizi, la retorica fu essenzialmente oratoria, diventò anche – se non principalmente – scritta, letteraria.

2. Vocabolario attinente l'esegesi giudaica e cristiana

R. Bloch, art. «Midrash», in *Dictionnaire de la Bible. Supplement*.

R. Le Déaut, «A propos d'une définition du midrash», *Bib* 50 (1969) 395-413.

J. Neusner, *What is Midrash?*, Philadelphia 1987.

G.G. Porton, *Understanding Rabbinic Midrash. Text and Commentary*, Hoboken NJ, 1985.

A. Goldberg, «Form-analysis of Midrashic Literature as a Method of Description», *JJS* 36 (1985) 159-174.

G.H. Hartmann-S. Budick (ed.), *Midrash and Literature*, New Haven/London 1986.

David I. Brewer, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*, Mohr, Tübingen 1992.

Per una prima eccellente iniziazione al vocabolario e alle tecniche midrashiche, H. Strack-G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Le Cerf 1986.

Gezerah shawah (regola che governa le associazioni verbali). Letteralmente «principio equivalente». È una delle regole giudaiche (attribuite a Hillel) d'interpretazione della Scrittura. Si ragiona su delle analogie: due diversi passi della Scrittura (inizialmente il principio valeva soltanto per dei passi della Torah, ma fu poi esteso ai Profeti e agli Scritti) aventi uno o più termini in comune possono essere interpretati l'uno per mezzo dell'altro. Detto in altre parole, in base ad una similarità verbale tra i due testi, ciò che si dice dell'uno può essere detto dell'altro. Nella lettera ai Romani, Paolo sfrutta due volte questo procedimento; cfr. 4,3.7-8 e 9,25-28.

ḥatima (plurale: **ḥatimot**). Conclusione di midrash omiletico (predicazione sinagogale). A differenza della *peroratio*, che spesso riassume le grandi linee dell'argomentazione, la *ḥatima* conclude l'omelia in un tono consolatorio (con una tonalità escatologica). Alcune delle conclusioni di argomentazioni in Rm hanno la forma di una *ḥatima*. Vedi *peroratio*.

Omiletico. Aggettivo derivato dalla parola «omelia». Il termine designa i sermoni fatti in sinagoga, i quali mirano ad attualizzare o applicare agli uditori il passo della Scrittura del giorno, tratto dalla Torah e chiamato *Seder*. Si parla allora di midrash (commentario) omiletico. Vedi *petiḥa* e *ḥatima*.

Midrash (plurale: **midrashim**). Viene dall'ebraico «darash» («cercare»); il termine denota ogni tipo di ricerca, tecnica oppure omiletica, sulla Scrittura; è diventato l'equivalente di «commentario», discorso sulla Scrittura, che la rende attuale e ne scopre tutte le ricchezze. Nella sua estensione minima il termine designa un commentario o una spiegazione che segue un versetto, un passo oppure anche un libro della Scrittura; obbedisce allora a delle regole di presentazione. Gli specialisti parlano di midrash come forma o genere letterario soltanto alle seguenti condizioni: 1) il discorso fa delle ripetute allusioni al testo commentato o

ne riprende anche esplicitamente parole o espressioni; 2) oltre al testo biblico commentato (chiamato testo principale) altri passi biblici (chiamati testi connessi o secondari), aventi tra loro dei legami verbali e con il testo commentato, sono inseriti nel corso della discussione. Di questi commentari sulla Scrittura, i più conosciuti sono quelli sui libri della Legge. Non è inutile ricordare che la redazione e l'edizione dei midrashim avvenne ben più tardi dell'epoca del Nuovo Testamento, il che non impedisce, evidentemente, a questi commentari giudaici di rimandare a delle tradizioni molto antiche e anteriori al primo secolo della nostra era. Vedi *targum*.

Parasha. La Torah (libri del nostro Pentateuco) è divisa in 54 sezioni (intitolate con la prima parola ebraica della sezione) che corrispondono alla lettura del servizio sinagogale (ciclo annuale babilonese di allora). Ogni sezione si chiama una *parasha*.

Pesher (in ebraico «interpretazione»). Tipo di midrash, in voga a Qumran. Il testo biblico è seguito dalla sua attualizzazione, questa a sua volta preceduta da formule stereotipate: «tale è l'interpretazione del passo» oppure «la sua interpretazione concerne». Nel midrash pesher, il commentatore si accontenta di identificare gli avvenimenti e i personaggi menzionati nella Scrittura con degli avvenimenti e delle persone dei suoi tempi.

Petiha. Introduzione di un midrash omiletico (predicazione sinagogale). Può designare l'introduzione (chiamata anche *proemio*, dal greco *prooimion*) e corrisponde all'esordio (vedi questa voce); ma la *petiha* può anche designare la predicazione stessa. At 17,3 («Paolo apriva...», cioè «Paolo faceva l'omelia») parla della *petiha* fatta da Paolo nella sinagoga di Tessalonica; il verbo «aprire» di At 17,3 sembra designare la predicazione intera (piuttosto che la sola introduzione). In Rm non troviamo la *petiha* come predicazione. Vedi *exordium* e *hatima*.

Qal wahomer (regola che governa il ragionamento logico). Spesso chiamata in questo libro ragionamento *a fortiori*; ciò che è vero per un caso è applicabile a un caso più importante.

Targum (plurale: *targumim*). La parola significa «traduzione». Con *targumim* si designano le traduzioni aramaiche (dapprima orali, poi messe per iscritto, soprattutto a partire dal II secolo della nostra era) della Bibbia cominciate

dopo l'esilio (ma non si sa molto bene quando), allorché il testo ebraico non era più capito. Senza dubbio sono nate dalla necessità di far comprendere i testi biblici letti durante le celebrazioni ebdomadarie nella sinagoga. Anche se i *targumim* designano le traduzioni aramaiche, non bisogna dimenticare che la traduzione greca dei LXX (fatta intorno al 200 a.C. per i giudei della diaspora e di lingua greca) costituisce, anch'essa, un fenomeno targumico. Sembra ammesso oggi che il *targum* rappresenta il punto di partenza del *midrash* (come ricerca sistematica e commentario seguito al testo biblico). Possediamo dei *targumim* (traduzioni aramaiche) di quasi tutti i libri biblici. I più conosciuti sono quelli sulla Torah (Pentateuco) di cui esistono due famiglie, la babilonese (Targum di Onqelos) e la palestinese (Targum Neofiti e Yerushalmi, quest'ultimo viene anche chiamato Targum dello Pseudo-Jonathan).

Tipologia (aggettivo: **tipologico**). Termine con due accezioni diverse. Può essere sinonimo di «classificazione», o rinviare ai tipi e alle *figure* bibliche. La tipologia è allora o la messa in relazione dei tipi e delle figure, o l'esame di questa messa in relazione. Cfr. T. Todorov, *Symbolisme et interprétation*, p. 112: «Solo un rapporto particolare, quello dell'*accoppiamento*, tra due fatti storici permette di parlare di tipologia. È necessario che ci sia una gradazione tra i due fatti in favore del secondo: il primo annuncia il secondo, il secondo compie il primo».

Bibliografia *

- AAGESON, J. W., «Scripture and Structure in the Development of the Argumentation in Romans 9-11», *CBQ* 48 (1986) 265-289.
- AAGESON, J. W., «Typology, Correspondence, and the Application of Scripture in Romans 9-11», *JNST* 31 (1987) 51-72.
- ALETTI, J.-N., «Rm, 1,18-3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?», *Bib* 69 (1988) 47-62.
- ALETTI, J.-N., «L'argumentation paulinienne en Rm 9», *Bib* 68 (1988) 41-56.
- ALETTI, J.-N., «La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance», *Bib* 71 (1990) 1-24.
- ALETTI, J.-N., *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991.
- ALETTI, J.-N., «Comment Paul voit la justice de Dieu en Rm. Enjeux d'une absence de définition», *Bib* 71 (1992) 359-375.
- AUNE, D. A., «Romans as a Logos Protreptikos», in Donfried K. P. (ed.), *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*, Edinburgh 1991, 278-296.
- BADENAS, R., *Christ the End of the Law. Rm 10:4 in Pauline Perspective*, Sheffield 1985.
- BARRETT, C. K., «Romans 9.30 – 10.21: Fall and Responsibility of Israel», in L. De Lorenzi (ed.), *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, Rom 1977, 99-121 + 121-130.

* La lista che segue non è una bibliografia completa su Rm 1-4 e Rm 9-11; vi si possono tuttavia trovare tutti gli studi che trattano della composizione della lettera ai Romani.

- BASSLER, J. M., *Divine Impartiality*. Paul and a Theological Axiom, Chico 1982.
- BASSLER, J. M., «Divine Impartiality in Paul's Letter to Romans», *NT* 26 (1984) 43-58.
- BATEY, R., «"So All Israel Will Be Saved": An Interpretation of Romans 11:25-32», *Interpretation* 20 (1966) 218-228.
- BATTLE, J. A., «Paul's Use of the Old Testament in Romans 9:25-26», *GTJ* 2 (1981) 115-129.
- BAXTER, A. G. & J. A. Ziesler, «Paul and Agriculture: Romans 11:17-24», *JSNT* 24 (1985) 25-32.
- BEASLEY-EASLEY-MURRAY, G. R., «The Righteousness of God in the History of Israel and the Nations: Romans 9-11», *Review and Expositor* 73 (1976) 437-450.
- BECHTLER, S. R., «Christ, the telos of the Law: The Good of Romans 10:4», *CBQ* 56 (1994) 288-308.
- BEKER, J. C., «The faithfulness of God and the Priority of Israel in Paul's Letter to the Romans», *HTR* 79 (1986) 10-16.
- BEKER, J. C., «Romans 9-11 in the Context of the Early Church», *PrincetonSemBulletin* Sup 1 (1990) 40-55.
- BEKKEN, P. J., «Paul's Use of Deut 30,12-14 in Jewish Context. Some Observations», in P. Borgen-S. Giversen (eds), *The New Testament and Hellenistic Judaism*, Aarhus Univ. Press 1995, 183-203.
- BENOIT, P., «La question juive selon Rom IX-XI d'après K. L. Schmidt», *RB* 55 (1948) 310-312.
- BETZ, H. D., «Christianity as Religion: Paul's Attempt at definition in Romans», *JournRel* 71, 3 (1991) 315-344.
- BETZ, O., «Die heilsgeschichtliche Rolle Israels bei Paulus», *Theologische Beiträge* 9 (1978) 1-21.
- BIRNBAUM, E., «The Place of Judaism in Philo's Thought. Israel, Jews, and Proselytes», *SBL Seminar Papers* (1993) 54-70.
- BLACKMAN, E. C., «Divine Sovereignty and Missionary Strategy in Romans 9-11», *Canadian Journal of Theology* 11 (1965) 124-134.
- BLOESCH, D. G., «"All Israel Will Be Saved": Supersessionism and the Biblical Witness», *Interpretation* 43 (1989) 130-142.
- BOERS, H., «The Problem of Jews and Gentiles in the Macro-Structure of Romans», *Neotestamentica* 15 (1981) 1-11.

- BORGEN, P., *Bread from Heaven*, Leiden 1965.
- BORNKAMM, G., «Der Römerbrief als Testament des Paulus», in Idem, *Studien zum NT*, München 1985, 197-216.
- BORNKAMM, G., «Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes (Theodizee und Rechtfertigung)», in Idem, *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*, München 1952, 196-210.
- BORNKAMM, G., «Die Offenbarung des Zornes Gottes (Röm 1-3)», in *Das Ende des Gesetzes*, München ⁵1966, 9-33.
- BORNKAMM, G., «The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament», in Donfried K. P. (ed.), *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*, Edinburgh 1991, 16-28.
- BOURKE, M. M., *A Study of the Metaphor of the Olive Tree in Romans XI*, Washington, D.C. 1947.
- BOVER, J. M., «La reprobación de Israel en Rmo 9-11», *EstEcl* 25 (1951) 63-82.
- BRANDENBURGER, E., «Paulinische Schriftauslegung in der Kontroverse um das Verheissungswort Gottes (Röm 9)», *ZTK* 82 (1985) 1-47.
- BRING, R., «Paul and the Old Testament. A Study of the Ideas of Election, Faith and Law in Paul, with Special Reference to Romans 9:30-10:30 (sic)», *Studia Theologica* 25 (1971) 21-60.
- BRING, R., «Das Gesetz und die Gerechtigkeit Gottes. Eine Studie zur Frage nach der Bedeutung des Ausdruckes *telos nomou* in Röm 10.4», *Studia Theologica* 20 (1966) 1-36.
- BRING, R., *Christus und das Gesetz. Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus und sein Glauben an Christus*, Leiden 1969.
- BUCHANAN, G. W., «Paul and the Jews (II Corinthians 3:4-4:6 and Romans 11:7-10)», in J. J. Petuchowski, *When Jews and Christians Meet*, New York 1998, 141-162.
- BYRNE, B., «Sons of God» – «Seed of Abraham». The Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background, Rome 1979.
- BYRNE, B., *Reckoning with Romans. A Contemporary Reading of Paul's Gospel*, Wilmington, DE 1986.
- CAMPBELL, D. A., *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26*, Sheffield 1992.
- CAMPBELL, D. A., «Determining the Gospel through Rhetorical Analysis in Paul's Letter to the Romans», in L.

- Ann Jervis-P. Richardson (eds), *Gospel in Paul* (Fs Richard N. Longenecker), Sheffield 1994, 315-336.
- CAMPBELL, D. A., «Romans 1:17 – A Crux Interpretim for the PISTIS KRISTOU Debate», *JBL* 113 (1994) 265-285.
- CAMPBELL, W. S., «Christ the End of the Law: Romans 10:4», in E. A. Livingstone (ed.), *Studia biblica 1978 – III. Papers on Paul and Other New Testament Authors. Sixth International Congress on Biblical Studies, Oxford 3-7 April 1978*, Sheffield 1980, 73-81.
- CAMPBELL, W. S., «Salvation for Jews and Gentiles: Krister Stendhal and Paul's Letter to the Romans», in E. A. Livingstone (ed.), *Studia biblica 1978 – III. Papers on Paul and Other New Testament Authors. Sixth International Congress on Biblical Studies, Oxford 3-7 April 1978*, Sheffield 1980, 65-72.
- CAMPBELL, W. S., «Romans III as a key to the Structure and Thought of the Letter», *NT* 23 (1981) 22-40.
- CAMPBELL, W. S., «The Freedom and Faithfulness of God in Relation to Israël», *JSNT* 13 (1981) 27-45.
- CAMPBELL, W. S., «The Place of Romans 9-11 within the Structure and Thought of the Letter», in E. A. Livingstone (ed.), *Studia Evangelica VII – Papers presented to the Fifth International Congress on Biblical Studies held at Oxford 1973*, Berlin 1982, 121-131.
- CAMPBELL, W. S., *Paul's Gospel in an Intercultural Context: Jew and Gentile in the Letter to the Romans*, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris 1991.
- CARBONE, S. P., *La misericordia universale di Dio in Rom 11,30-32*, Bologna 1991.
- CLEMENTS, R. E., «“A Remnant Chosen by Grace” (Romans 11:5): The Old Testament Background and Origin of the Remnant Concept», in D. A. Hagner & M. J. Harris (eds), *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce...*, Exeter, UK, Grand Rapids, Mich. 1980, 106-121.
- CONDON, K., «Klesis – Call and Calling», *IrBibStud* 6 (1984) 71-84.
- COOPER, F. C., «Romans 11:25-26», *Restoration Quarterly* 21 (1978) 84-94.
- CORSANI, B., «I capitoli 9-11 della lettera ai Romani», *Bibbia e Oriente* 14 (1972) 31-47.
- COSGROVE, C. H., «What If Some Have Not Believed? The

- Occasion and Thrust of Romans 3:1-8», *ZNW* 78 (1987) 95-105.
- COSGROVE, C. H., «Justification in Paul. A Linguistic and Theological Reflection», *JBL* 106 (1987) 653-670.
- COSGROVE, C. H., *The Justification of the Other: An Interpretation of Rom 1:28 – 4:25*, Atlanta 1992.
- CRAFTON, J. A., «Paul's Rhetorical Vision and the Purpose of Romans: Toward a New Understanding», *NT* 32 (1990) 317-339.
- CRANFIELD, C. E. B., «Some Notes on Romans 9:30-33», in E. E. Ellis & E. Grässer (eds), *Jesus und Paulus* (Fs W. G. Kümmel), Göttingen 1975, 35-43.
- CRANFIELD, C. E. B., «The significance of *dia pantos* in Romans 11,10», in Cranfield C. E. B., *The Bible and Christian Life*, Edinburgh 1985, 197-202.
- CRANFIELD, C. E. B., «Some Comments on Professor J. D. G. Dunn's Christology in the Making with Special Reference to the Guidance of the Epistle to the Romans», in L. D. Hurst-N. T. Wright (ed.), *The Glory of Christ in the NT* (Fs G. B. Caird), Oxford 1989, 267-280.
- CRANFIELD, C. E. B., «"The Works of the Law" in the Epistle to the Romans», *JSNT* 43 (1991) 89-101.
- CRANFORD, M., «Election and Ethnicity: Paul's View of Israel in Romans 9:1-13», *JSNT* 50 (1993) 27-41.
- CRANFORD, M., «Abraham in Romans 4: The Father of All Who Believe», *NTS* 41 (1995) 71-88.
- CRÜSEMANN, F., «"Ihren gehören ... die Bundesschlüsse" (Röm 9,4). Die Alttestamentliche Bundestheologie und der christlich-jüdische Dialog», *Kirche und Israel* 9 (1994) 21-39.
- DAALEN, D. H. van, «The *êmunah / pistis* of Habakkuk 2.4 and Romans 1.17», *E. A. Livingstone* (ed.) (1982) 523-527.
- DABELSTEIN, R., *Die Beurteilung der "Heiden" bei Paulus*, Frankfurt 1981.
- DAVIES, G. N., *Faith and Obedience in Romans. A Study in Romans 1 – 4*, Sheffield 1990.
- DAVIES, W. D., «Paul and the People of Israel», *NTS* 24 (1977-78) 4-36.
- DAVIES, W. D., «Paul and the Gentiles: A Suggestion Concerning Romans 11:13-24», in *Jewish and Pauline Studies*, Philadelphia, Penn. 1984, 153-163 + 356-360.
- DAVIES, W. D., «Paul and the Law: Reflections on Pitfalls in

- Interpretation», in *Jewish and Pauline Studies*, Philadelphia, Penn. 1984, 91-122.
- DAVIES, W. D., «Law in the New Testament», in *Jewish and Pauline Studies*, Philadelphia, Penn. 1984, 227-242.
- DAVIS, W. H., «Anathema – Romans 9:3», *Review and Expositor* 31 (1934) 205-207.
- DESCAMPS, A., «La structure de Rom 1-11», in *SPCIC*, 1961, I, 3-14.
- DEWEY, A. J., «A Re-Dearing of Romans 10:1-15», *SBL Seminar Papers* (1990) 273-282.
- DIETZFELBRINGES, C., *Paulus und das Alte Testament. Die hermeneutik des Paulus untersucht als seiner Deutung der gestalt Abrahams*, München 1961.
- DINKLER, E., «The Historical and the Eschatological Israel in Romans, Chapters 9-11: A Contribution to the Problem of Predestination and Individual Responsibility», *Journal of Religion* 36 (1956) 109-127.
- DINTER, P. E., *The remnant of Israel and the stone of stumbling in Zion according to Paul (Rm 9-11)*, New York 1980.
- DINTER, P. E., «Paul and the Prophet Isaiah», *Biblical Theol. Bulletin* 13 (1983) 48-52.
- DOBBLER, A. VON, *Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ecclesiologie des Glaubens*, Tübingen 1987.
- DODD, B., «Romans 1:17 – A Crux Interpretum for the PISTIS KRISTOU Debate?», *JBL* 114 (1995) 470-473.
- DONALDSON, T. L., «Rich for the Gentiles (Rm 11:12): Israel's Rejection and Paul's Gentile Mission», *JBL* 112 (1993) 81-98.
- DONFRIED, K. R., «False Presuppositions in the Study of Romans», *CBQ* 36 (1974) 332-355.
- DREIFUS, F., «Le passé et le présent d'Israël (Rom. 9,1-5; 11,1-24)», in L. De Lorenzi (ed.), *Die Israefrage nach Röm 9-11*, Rom 1977, 131-151 + 152-192.
- DUNN, J. D. G., «The Formal and Theological Coherence of Romans», in Donfried K. P. (ed.), *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*, Edinburgh 1991, 246-250.
- DUNN, J. D. G., «The New Perspective on Paul: Paul and the Law», in Donfried K. P. (ed.), *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*, Edinburgh 1991, 299-308.
- DUNN, J. D. G., «Paul's Epistle to the Romans: An Analysis

- of Structure and Argument», *ANRW* II 25.4 (1987) 2842-2890.
- DUNN, J. D. G., «“Righteousness from the Law” and “Righteousness from Faith”: Paul’s Interpretation of Scripture in Rm 10:1-10», in G. F. Hawthorne & O. Betz (eds), *Tradition and Interpretation in the New Testament* (Fs E. E. Ellis), Grand Rapids, Tübingen 1987, 216-228.
- DUNN, J. D. G., «What was the Issue between Paul and “Those of the Circumcision”?», in M. Hengel-U. Hecker (eds), *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen 1991, 295-313.
- DUNN, J. D. G., «Once More *Pistis Christou*», (1991) 730-744.
- ECKSTEIN, H.J., «Der Gottes Zorn wird von Himmel her offenbar werden. Exegetische Erwägungen zu Röm 1,18», *ZNW* 78 (1987) 74-89.
- ECKSTEIN, H. J., «“Nahe ist dir das Wort”. Exegetische Erwägungen zu Röm 10,8», *ZNW* 79 (1988) 204-220.
- ELLIOTT, N., *The Rhetoric of Romans. Argumentative Constraint and Strategy and Paul’s Dialog with Judaism*, Sheffield 1990.
- ELLIS, E. E., *Prophecy and Hermeneutic*, Tübingen 1978.
- EPP, E. J., «Jewish – Gentile Continuity in Paul: Torah and/or Faith (Rom 9:1-5)», *HTR* 29 (1986) 80-90.
- EVANS, C. A., «Paul and the Hermeneutics of “Trye Prophecy”: A Study of Romans 9-11», *Bib* 65 (1984) 560-570.
- EVANS, D. D., «“The Mystery of Israel”: A Reply to E. Flesseman-van Leer and David W. Hay», *Canadian Journal of Theology* 4 (1958) 30-36.
- FABRIS, R., «La “gelosia” nella Lettera ai Romani (9-11): Per un nuovo rapporto tra ebrei e cristiani», *Rassegna di Teologia* 27 (1986) 15-33.
- FEUILLET, A., «Le plan salvifique de Dieu d’après l’Épître aux Romains. Essai sur la structure littéraire de l’épître at sa signification théologiques», *RB* 57 (1950) 336-387, 489-529.
- FEUILLET, A., «La citation d’Habacuc 2,4 et les huit premiers chapitres de l’épître aux Romains», *NTS* 6 (1959-60) 52-80.
- FEUILLET, A., «Les Privilèges et l’incrédulité d’Israël, d’après les chapitres 9-11 de l’épître aux Romains: Quel-

- ques suggestions pour un dialogue fructueux entre Juifs et Chrétiens», *EspVie* 92 (1982) 481-493 + 497-506.
- FEUILLET, A., «La situation privilégiée des juifs d'après Rm 3,5. Comparaison avec Rom 1,16 et 3,1-2», *NRT* 105 (1983) 33-46.
- FEUILLET, A., «L'Espérance de la "conversion" d'Israël en Rm 11,25-32: L'Interprétation des versets 26 et 31», in M. Carrez et al. (eds), *De la Tôrah au Messie: Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles...*, Paris 1981, 483-494.
- FISCHER, J. A., «Dissent Within a Religious Community: Romans 9-11», *Biblical Theology Bulletin* 10 (1980) 105-110.
- FITZMYER, J., «Habakkuk 2:2-4 and the New Testament», in *To Advance the Gospel*, New York 1981, 236-246.
- FRAIKEN, D., «The Rhetorical Function of the Jews in Romans», in P. Richardson & D. Granskou (eds), *Anti-Judaism in Early Christianity*, Waterloo, Ont 1986, Vol. 1, 91-105.
- FRANKMÖLLE, H., «Juden und Christen nach Paulus. Israel als Volk Gottes und das Selbstverständnis der christlichen Kirche», *ThGl* 74 (1984) 59-80.
- FREED, E. D., *The Apostle Paul, Christian Jew. Faithfulness and Law*, Lanham - New York - London 1994.
- FRYER, N. S. L., «The Meaning and Translation of Hilarion in Romans 3:25», *EQ* 59 (1987) 99-116.
- FÜHRER, W., «"Herr ist Jesus". Die Rezeption des urchristlichen Kyrios-Akklamation durch Paulus - Römer 10,9», *Kerygma und Dogma* 33 (1987) 137-149.
- GARLINGTON, D. B., «*hierosylein* and the Idolatry of Israel (Romans 2.22)», *NTS* 36 (1990) 142-151.
- GARLINGTON, D. B., «The Obedience of Faith in the Letter to the Romans. Part I: The Meaning of *hypakoè pisteôs*», *Westminster Theological Journal* 52 (1990) 201-224.
- GARLINGTON, D. B., *Faith, Obedience and Perseverance. Aspects of Paul's Letter to the Romans*, Tübingen 1994.
- GASTON, L., «For All the Believers. The inclusion of Gentiles as the Ultimate Good of Torah in Romans», in *Paul and the Torah*, Vancouver 1987, 116-134.
- GASTON, L., «Abraham and the Righteousness of God», in *Paul and the Torah*, Vancouver 1987, 45-63.

- GASTON, L., «Israel's Misstep in the Eyes of Paul», in Gaston L., *Paul and the Torah*, Vancouver 1987, 135-150.
- GELLNY, W. E., «"The People of God" in Romans 9:25-26», *Bibliotheca Sacra* 152 (1995) 42-59.
- GETTY, M. A., «An Apocalyptic Perspective on Rom. 10:4», *Horizon in Biblical Theology* 4/5 (1982/1983) 79-131.
- GETTY, M. A., «Paul on the Covenants and the Future of Israel», *Biblical Theological Bulletin* 17 (1987) 92-99.
- GETTY, M. A., «Paul and the Salvation of Israel A Perspective on Romans 9-11», *CBQ* 50 (1988) 456-469.
- GHIRIBERTI, G., «La "radice santa" nella lettera ai Romani», in L. Padovese (ed.), *Atti del II simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 1994, 117-126.
- GOEDT, M. DE, «La Véritable "question juive" pour les chrétiens. Une critique de la théologie de la substitution», *NRT* 114 (1992) 237-250.
- GOLDBERG, A. M., «Torah aus der Unterwelt? Eine Bemerkung zu Röm 10,6-7», *BZ* 14 (1970) 127-131.
- GORDAY, P., *Principles of Patristic Exegesis: Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine*, Toronto 1983.
- GORDON, T. D., «Why Israel Did not Obtain Torah-Rights: A Translation Note on Rom 9:32», *Westminster Theological Journal* 54 (1992) 163-166.
- GRÄSSER, E., «Zwei Heilswege. Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche», in P. G. Müller-W. Stenger (eds.), *Kontinuität und Einheit* (Fs Franz Mussner), Freiburg im Brisgau 1981, 411-429.
- GRAYSTON, K., «"Not ashamed of the Gospel". Rom 1,16a and the Structure of the Epistle», in F. L. Cross (ed.), *Studia Evangelica II*, Berlin 1964, 569-573.
- GRELOT, P., «Les oeuvres de la Loi (à propos de 4Q 394-398)», *Revue de Qumran* 63 (1994) 441-448.
- GUERRA, A. J., «Romans 4 as Apologetic Theology», *HTR* 81 (1988) 251-270.
- GUERRA, A. J., «Romans: Paul's Purpose and Audience with Special Attention to Romans 9-11», *RB* 97 (1990) 219-237.
- GUERRA, A. J., *Romans and the Apologetic Tradition: The Purpose, Genre and Audience of Paul's Letter*, Cambridge 1995.
- HAACKER, K., «Der Römerbrief als Friedensmemorandum», *NTS* 36 (1990) 25-41.

- HAACKER, K., «Das Evangelium Gottes und die Erwählung Israels», *Theologische Beiträge* 13 (1982) 59-72.
- HAHN, F., «Genesis 15,6 im Neuen Testaments», in H. W. Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie* (Fs G. von Rad), München 1971, 90-107.
- HAHN, F., «Das Gesetzverständnis in Römer – und Galaterbrief», *ZNW* 67 (1976) 29-63.
- HAHN, F., «Zum Verständnis von Römer 11,26a», in *Paul and Paulinism. Essays in Honour of C. K. Barrett*, London 1982, 221-234.
- HALL, D. R., «Romans 3.1-8 Reconsidered», *NTS* 29 (1983) 183-197.
- HANSON, A. T., «The Oracle in Romans xi. 4», in *NTS, Studies in Paul's Technique and Theology*, 1972-73, 300-302.
- HANSON, A. T., *Abraham the Justified Sinner*, London 1974.
- HANSON, A. T., «Vessels of Wrath or Instruments of Wrath? Rm IX:22-23», *JTS* 32 (1981) 433-443.
- HAUSSLEITER, J., «Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube. Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes», *NKZ* 2 (1891) 109-145 + 205-230.
- HAWKINGS, R. M., «The Rejection of Israel: An Analysis of Romans IX-XI», *Anglican Theological Review* 23 (1941) 329-335.
- HAY, D. W., «The Mystery of Israel: A Reply to Dr E. Flesman-van Leer», *Canadian Journal of Theology* 3 (1957) 97-101.
- HAYS, R. B., «Psalm 143 and the Logic of Romans 3», *JBL* 99 (1980) 107-115.
- HAYS, R. B., *The Faith of Jesus Christ*, Chico, Ca 1983.
- HAYS, R. B., «Have We Found Abraham to Be our Forefather according to the Flesh?», *NT* 27 (1985) 76-98.
- HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven-London 1989.
- HAYS, R. B., «PISTIS and Pauline Christology. What Is at Stake?», (1991) 714-729.
- HEIDLAND, H.-W., *Die Anrechnung des Glaubens zu Gerechtigkeit*, Stuttgart 1936.
- HELLER, J., «Himmel – und Höllenfahrt nach Römer 10,6-7», *EvTh* 32 (1972) 478-486.
- HEROLD, G., *Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Eine Untersuchung zu Röm 1,16-18*, Bern 1973.

- HILLS, J. V., «"Christ was the Goal of the Law"... Romans 10:4», *JThStudies* NS 44 (1993) 585-592.
- HOFIUS, O., «Das Evangelium und Israel; Erwägungen zu Römer 9-11», *ZTK* 83 (1986) 297-324.
- HOFIUS, O., «"All Israel Will Be Saved": Divine Salvation and Israel's Deliverance in Romans 9-11», *Princeton Seminary Bulletin* Sup 1 (1990) 19-39.
- HOOVER, M. D., «Adam in Romans 1», *NTS* 6 (1959/60) 297-306.
- HORNE, C. M., «The Meaning of the Phrase "And Thus All Israel Will Be Saved" (Romans 11:26)», *Journal of the Evangelical Theological Society* 21 (1978) 329-334.
- HOWARD, G., «On the Faith of Christ», *HTR* 60 (1960) 459-465.
- HOWARD, G., «Romans 3,21-31 and the Inclusion of the Gentiles», *HThR* 63 (1970) 223-233.
- HOWARD, G., «The Faith of Christ», *ET* 85 (1974) 212-215.
- HOWARD, G. E., «Christ the End of the Law: The Meaning of Romans 10:4ff», *JBL* 88 (1969) 331-337.
- HÜBNER, H., *Gottes Ich und Israel: Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11*, Göttingen 1984.
- HUGHES, P. E., «The Olive Tree of Romans XI», *EvQ* 20 (1948) 22-45.
- HULTGREN, A. J., «The Pistis Christou Formulation in Paul», *NovT* 22 (1980) 248-263.
- HVALVIK, R., «A "Sonderweg" for Israel. A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11.25-27», *JSNT* 38 (1990) 87-107.
- ITO, A., «Romans 2: A Deuteronomistic Reading», *JSNT* 59 (1995) 21-37.
- FRIEDRICH, J. W., PÖHLMANN, P. Stuhlmacher, «Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1-7», *ZTK* 73 (1976) 131-166.
- JEFFERS, J. S., *Conflict at Rome. Social Order and Hierarchy in Early Christianity*, Minneapolis 1991.
- JEGHER-BUCHER, V., «Erwählung und Verwerfung im Römerbrief? Eine Untersuchung von Röm 11,11-15», *TZ* 47 (1991) 326-336.
- JEREMIAS, J., «Einige vorwiegend sprachliche Beobachtungen zu Röm 11,25-36», in L. De Lorenzi (ed.), *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, Rom 1977, 193-205 + 205-216.

- JERVIS, L. A., *The Purpose of Romans. A Comparative Letter Structure Investigation*, Sheffield 1991.
- JEWETT, R., «Romans as an Ambassadorial Letter», *Interpretation* 36 (1982) 5-20.
- JEWETT, R., «The Law and the Coexistence of Jews and Gentiles in Romans», *Interpretation* 39 (1985) 341-356.
- JEWETT, R., «Following the Argument of Romans», *Word-World* 6 (1986) 382-389.
- JOHNSON, D. G., «The Structure and Meaning of Romans 11», *CBQ* 46 (1984) 91-103.
- JOHNSON, E. E., *The Function of the Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11*, Atlanta 1989.
- JOHNSON, L. T., «Romans 3:21-26 and the Faith of Jesus», *CBQ* 44 (1982) 77-90.
- JOSPE, R., «The Concept of Chosen People: An Interpretation», *Judaism* 43 (1994) 127-148.
- JOURNET, C., «Sur la conversion d'Israël (à propos de St Paul, Rm 9-11)», *NovVet* 64 (1989) 146-151.
- JUDANT, D., *Judaïsme et christianisme. Dossier patristique*, Paris 1969.
- JUDANT, D., «A propos de la destinée d'Israël. Remarques concernant un verset de l'épître aux Romains XI,31», *Divinitas* 23 (1979) 108-125.
- KAISER, W. C., «Lev 18:5 and Paul: Do This and You Shall Live (Eternally?)», *Journal of the Evangelical Theological Society* 14 (1971) 19-28.
- KARRIS, R. J., «The Occasion of Romans: A Response to Professor Donfried», *CBQ* 36 (1974) 356-358.
- KÄSEMANN, E., «Der Glaube Abrahams in Röm 4», in Id., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 144-177.
- KÄSEMANN, E., «Justification and Salvation History in the Epistle to the Romans», in Id., *Perspectives on Paul*, Philadelphia 1971, 60-78.
- KÄSEMANN, E., «Pour comprendre Rm 3,24-26», in *Essais Exégétiques*, Neuchâtel 1972, 12-16.
- KAYLOR, R. D., *Paul's Covenant Community. Jew and Gentile in Romans*, Atlanta 1988.
- KECK, L. A., «The Function of Rm 3:10-18. Observations and suggestions», in J. Jervell-W. A. Meeks (eds), *God's Christ and his people. Studies in honour of N. A. Dahl*, Oslo 1977, 141-157.
- KERTELGE, K., «La giustificazione per la fede come mes-

- saggio della Lettera ai Romani», in S. Cipriani (ed.), *La Lettera ai Romani ieri e oggi*, Bologna 1995, 87-105.
- KLAPPERT, B., «Traktat für Israel (Römer 9-11)», *M. Stöhr* (ed.) (1981) 58-137.
- KLEIN, G., «Römer 4 und die Idee der Heilsgeschichte», *EvTh* 23 (1963) 424-447.
- KLEIN, G., «Paul's Purpose in Writing the Epistle to the Romans», in Donfried K. P. (ed.), *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*, Edinburgh 1991, 29-43.
- KLOSTERMANN, E., «Die adäquate Vergeltung in Rm 1:22-31», *ZNW* 32 (1933) 1-6.
- KLUMBIES, P. G., «Israels Vorzüge und das Evangelium von der Gottesgerechtigkeit in Römer 9-11», *Wort und Dienst* 18 (1985) 135-157.
- KRAUS, W., *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a*, Neukirchen 1991.
- KRAUS, W., *Das Volk Gottes* (WUNT 85), Tübingen 1996.
- KRUSE, C. G., *Paul, the Law and Justification*, Leicester, England 1996.
- KUHR, F., «Römer 2,14f. und die Verheissung bei Jeremia 31,31ff», *ZNW* 55 (1964) 243-261.
- KÜMMEL, W. G., «Die Probleme von Römer 9-11 in der gegenwärtigen Forschungslage», in L. De Lorenzi (ed.), *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, Rom 1977, 13-33.
- KÜRZINGER, J., «Die Grundgedanken in des Römerbriefes», *BK* 7 (1953) 3-11.
- KUSS, O., «Die Heiden und die Werke des Gesetzes nach Röm 2,14-16», *Münchener Theologische Zeitschrift* 5 (1954) 77-98.
- KUSS, O., «Zu Römer 9,5», in J. Friedrich et al. (eds), *Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann...*, Tübingen 1976, 291-303.
- LAFON, G., «La Production de la loi. La Pensée de la loi en Romains 2,12-27», *RSR* 74 (1986) 321-340.
- LAFON, G., «Une Loi de foi. La pensée de la Loi en Romains 3,19-31», *RevScRel* 61 (1987) 32-53.
- LAMBRECHT, J., «Why is Boasting Excluded? A Note on Rom 3,27 and 4,2», *ETL* 61 (1985) 365-369.
- LAMBRECHT, J.-THOMPSON, R. W., *Justification by Faith. The Implications of Romans 3:27-31*, Wilmington, Del. 1989.
- LAMBRECHT, J., «Paul's Lack of Logic in Romans 9,1-13: A

- Response to M. Cranford's "Election and Ethnicity", in Lambrecht J., *Pauline Studies*, Leuven 1994, 55-60.
- LAMBRECHT, J., «Israel's Future According to Romans 9-11: An Exegetical and Hermeneutical Approach», in Lambrecht J., *Pauline Studies*, Leuven 1994, 33-54.
- LAMBRECHT, J., «"Abraham, notre Père à tous". La figure d'Abraham dans les écrits pauliniens», in Lambrecht J., *Pauline Studies*, Leuven 1994, 3-25.
- LANGVIN, P.-E., «Sur la christologie de Romains 10,1-13», *Laval Théologique et Philosophique* 35 (1979) 35-54.
- LEON, H. J., *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia 1960.
- LÉON-DUFOUR, X., «Juif et Gentil selon Romains I-IX», in *SPCIC*, 1961, I, 309-315.
- LÉON-DUFOUR, X., «Situation littéraire de Rom. V», *RSR* 51 (1963) 83-95.
- LINDEMANN, A., «Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz», *ZNW* 73 (1982) 231-250.
- LINDER, S., «Das Pfropfen mit wilden Ölzweigen (Röm 11,17)», *PJ* 26 (1930) 40-43 + figs. 1-3.
- LINSS, W. C., «Exegesis of telos in Romans 10:4», *Biblical Research* 33 (1988) 5-12.
- LITTLE, J. A., «Paul's Use of Analogy», *CBQ* 46 (1984) 82-90.
- LOHSE, E., «*Euaggelion Theou*. Paul's Interpretation of the Gospel in His Epistle to the Romans», *Bib* 76 (1995) 127-140.
- LONGENECKER, B. W., «Different Answers to Different Issues: Israel, the Gentiles and the Salvation History in Romans 9-11», *JSNT* 36 (1989) 95-123.
- LONGENECKER, B. W., «PISTIS in Romans 3:25. Neglected Evidence for the "Faithfulness of Christ"», *NTS* 39 (1993) 487-480.
- LORENZI, L. de, *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, Rome 1977.
- LOSADA, D. A., *La cuestión de Israel en Rom 9-11*, 1981.
- LÜBKING, H.-M., *Paulus und Israel im Römerbrief. Eine Untersuchung zu Römer 9-11*, Bern, New York, Frankfurt am Main 1986.
- LUZ, U., «Das Geschichtsverständnis des Paulus», (1968) 369-386.
- LUZ, U., «Zum Aufbau von Röm. 1-8», *TZ* 25 (1969) 161-181.

- LYONNET, S., «Note sur le plan de l'épître aux Romains», *RSR* 39 (1951) 301-316.
- LYONNET, S., «Saint Paul et l'exégèse juive de son temps: A propos de Rm. 10,6-8», in *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris 1957, 494-506.
- LYONNET, S., «Le sens de pairesis en Rom 3,25», *Bib* 38 (1967) 40-61.
- LYONNET, S., «La circoncision du coeur, celle qui relève de l'Esprit et non de la lettre (Rom. 2:29)», in *L'Évangile hier et aujourd'hui: Mélanges offerts au Professeur Franz-J. Leenhardt*, Genève 1968, 87-97.
- LYONNET, S., «Le rôle d'Israël dans l'histoire du salut selon Rom 9-11», in *Études sur l'épître aux Romains*, Rome 1989, 264-273.
- LYONNET, S., «Justification, jugement, rédemption, principalement dans l'épître aux Romains», in *Études sur l'épître aux Romains*, Rome 1989, 144-162.
- MAILLOT, A., «L'Épître aux Romains, épître de l'espérance. Essai sur le plan de l'Épître aux Romains», *BibVC* 84 (1968) 3-86.
- MAILLOT, A., «Essai sur les citations vétérotestamentaires contenues dans Romains 9 à 11, ou comment se servir de la Torah pour montrer que le "Christ est la fin de la Torah"», *EtTheolRel* 57 (1982) 55-73.
- MAIN, E., «Ancienne et Nouvelle Alliances dans le dessein de Dieu», *NRT* 118 (1996) 34-58.
- MANNS, F., «Une tradition rabbinique réinterprétée dans l'évangile de Mt 22,1-10 et en Rm 11,30-32», *Antonianum* 63 (1988) 416-426.
- MANSON, W., «Notes on the Argument of Romans (Chapters 1-8)», in *N. T. Essays. Studies in Memory of Thomas Walter Manson*, Manchester 1959, 150-164.
- MARCUS, J., «The Circumcision and the Uncircumcision in Rom», *NTS* 35 (1989) 67-81.
- MARTENS, J. W., «Romans 2.14-16. A Stoic Reading», *NTS* 40 (1994) 22-37.
- MARTIN, B. L., «Paul on Christ and the Law», *Journal of the Evangelical Theological Society* 26 (1983) 271-282.
- MARTIN, B. L., *Christ and the Law in Paul*, Leiden 1984.
- MASON, S., «For I am not Ashamed of the Gospel" (Rom 1.16): The Gospel and the First Readers of Romans, Sheffield 1994.
- MATTIOLI, A., *Quel No del giudaismo a Gesù. I motivi e le*

cause di un grande fatto storico, Città Nuova Centro 1996.

- MAYER, G., « La réponse juive à la thèse paulinienne de la caducité de la loi mosaïque en Romains IX-XI », *Cahiers du Cercle Ernest Renan* 31 (1983) 135-141.
- McFATRIDGE, F. V., «The Called According to His Purpose», *Review and Expositor* 48 (1951) 416-423.
- MERKLEIN, H., «Zum Verständnis der paulinischen begriffs "Evangelium"», in *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen 1987, 280-295.
- MERKLEIN, H., «Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik», in *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen 1987, 1-106.
- MESNER, D. E., *The Rhetoric of Citations. Paul's Use of Scripture in Romans 9*, Evanston, IL 1991.
- MEYER, B. F., «The Prepauline Formula in Rom 3:25-26a», *NTS* 29 (1983) 198-208.
- MEYER, P. W., «Romans 10:4 and the End of the Law», in J. L. Crenshaw & S. Sandmel (eds), *The Divine Helmsman. Studies on God's Control of Human Events* (Fs Lou H. Silberman), New York 1980, 59-78.
- MINEAR, P. S., *The Obedience of Faith: The Purpose of Paul in the Epistle to the Romans*, London 1971.
- MONTAGNINI, F., *La prospettiva storica della Lettera ai Romani*. Egesi di Rm 1-4, Brescia 1980.
- MONTAGNINI, F., «Elezione e libertà, grazia e predestinazione a proposito di Rom. 9,6-29», in L. De Lorenzi (ed.), *Die Israefrage nach Röm 9-11*, Rom 1977, 57-86 + 86-97.
- MOO, D., «Paul and the Law in the Last Ten Years», *SJT* 40 (1987) 287-307.
- MOXENS, H., *Theology in Conflict*. Studies in Paul's Understanding of God in Romans, Leiden 1980.
- MOXENS, H., «Honour and Righteousness in Romans», *JSNT* 32 (1988) 61-77.
- MOYISE, S., «The Catena of Romans 3:10-18», *Expository Times* 106 (1995) 367-370.
- MÜLLER, C., *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*. Eine Untersuchung zu Römer 9-11, Göttingen 1964.
- MÜLLER, K., *Anstoss und Gericht*. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund der paulinischen Skandalon-Begriffs, München 1969.

- MUNCK, J., *Christ & Israel. An Interpretation of Romans 9-11*, Philadelphia, Penn. 1967.
- MUSSNER, F., «Ganz Israel wird gerettet werden (Röm 11,26). Versuch einer Auslegung», *Kairos* 18 (1976) 241-255.
- MUSSNER, F., «Christus (ist) des Gesetzes Ende zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt (Röm 10,4)», in W. Kasper (ed.), *Paulus – Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten*, Regensburg 1977, 31-44.
- MUSSNER, F., *Traktat für die Juden*, München 1979.
- MUSSNER, F., «Heil für alle: Der Grundgedanke des Römerbriefs», *Kairos* 23 (1981) 207-214.
- MUSSNER, F., «Fehl – und Falschübersetzungen von Röm 11 in der Einheitsübersetzung», *Theologische Quartalschrift* 170 (1990) 137-139.
- MUSSNER, F., «Warum muss es den Juden post Christum noch geben? Reflexionen im Anschluss an Röm 9-11», in K. Kertelge-T. Holtz (eds), *Christus bezeugen* (Fs W. Trilling), Freiburg 1990, 67-73.
- NESTIGEN, J. A., «Major Shift in the Interpretation of Romans», *WordWorld* 6 (1986) 377-381.
- NEUSNER, J., «Was Rabbinic Judaism Really “Ethnic”?», *CBQ* 57 (1995) 281-305.
- NOACH, B., «Current and Backwater in the Epistle to the Romans», *StudTheol* 19 (1965) 155-166.
- NOACK, B., «Celui qui court: Rom IX.16», *StudiaTheol.* 24 (1970) 113-116.
- O’ROURKE, J. J., «pistis in Romans», *CBQ* 35 (1973) 188-194.
- OESTERREICHER, J. M., «Israel’s Misstep and Her Rise: The Dialectic of God’s Saving Design in Romans 9-11», in *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, Rome 1963, 317-327.
- OSBORNE, W. L., «The Old Testament Background of Paul’s “All Israel” in Romans 11:26a», *Asian Journal of Theology* 2 (1988) 282-293.
- OSTENSACKEN, P. von der, «Heil für die Juden – auch ohne Christus?», in *Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus*, München 1987, 256-271.
- OSTEN-SACKEN, P. von der, «Römer 9-11 als Schibboleth christlicher Theologie», in *Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus*, München 1987, 294-314.

- OSTEN-SACKEN, P. VON DER, «Das paulinische Verständnis des Gesetzes im Spannungsfeld von Eschatologie und Geschichte. Erläuterungen zum Evangelium als Faktor von theologischem Antijudaismus», in *Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus*, München 1987, 159-196.
- OSTEN-SACKEN, P. VON DER, *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus*, München 1989.
- PARMENTIER, M., «Greek Church Fathers on Romans 9», *Bijdragen* 50 (1989) 139-154.
- PARMENTIER, M., «Greek Church Fathers on Romans 9», *Bijdragen* 51 (1990) 2-20.
- PENNA, R., «La giustificazione in Paolo e in Giacomo», *RivBib* 30 (1982) 337-362.
- PENNA, R., «La funzione strutturale di 3,1-8 nella lettera ai Romani», *Bib* 69 (1988) 507-542.
- PENNA, R., «Gli Ebrei a Roma al tempo dell'apostolo Paolo», in *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Milano 1991, 33-63.
- PENNA, R., «Diffamatori di Paolo in Rom 3,8», in *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Milano 1991, 135-149.
- PENNA, R., «Rom 1,18-2,29 tra predicazione missionaria e prestito ambientale», in *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Milano 1991, 126-134.
- PENNA, R., «Giudaismo, paganesimo, e pseudo-paulinismo nella questione dei destinatari della Lettera ai Romani», in S. Cipriani (ed.), *La Lettera ai Romani ieri e oggi*, Bologna 1995, 67-85.
- PIPER, J., «Prolegomena to Understanding Romans 9:14-15. An Interpretation of Exodus 33:19», *JETS* 22 (1979) 203-216.
- PIPER, J., «The Righteousness of God in Romans 3,1-8», *TZ* 36 (1980) 3-16.
- PIPER, J., *The Justification of God: An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1-29*, Grand Rapids, Mich. 1983.
- PITTA, A., «Soltanto i pagani oggetto dell'ira di Dio? (Rom 1,18-32)», *PSeV* 26 (1993) 175-188.
- PLAG, C., *Israels Weg zum Heil: Eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11*, Stuttgart 1969.
- PLUTA, A., *Gottes Bundestreue. Ein Schlüsselbegriff in Röm 3,25a*, Stuttgart 1969.

- PONSOT, H., «Et ainsi tout Israël sera sauvé Rom XI,26a», *RB* 89 (1982) 406-417.
- POPKES, W., «Zum Aufbau und Charakter von Römer 1.18-32», *NTS* 28 (1982) 490-501.
- PRETE, B., «La formula *dynamis Theou* in Rom 1,16 e sue motivazioni», *RivBib* 23 (1975) 299-323.
- PRYOR, J. W., «Paul's Use of "Jesus". A Clue for the Translation of Romans 3,26?», *Colloquium* 16/1 (1983) 31-35.
- QUINLAN, S., «The Olive Tree in the Forum – The Letter to the Romans», *Furrow* 33 (1982) 3-12.
- RÄISÄNEN, H., «Zum Verständnis von Röm 3,1-8», *StudN-Tumwelt* 10 (1985) 93-108.
- RÄISÄNEN, H., *Paul and the Law*, Philadelphia 1986.
- RÄISÄNEN, H., «Römer 9-11: Analyse eines gesitigen Ringens», *ANRW* II.25.4 (1987) 2891-2939.
- RÄISÄNEN, H., «Paul, God and Israel: Romans 9-11 in Recent Research», in *The Social World of Formative Christianity and Judaism* (Fs Howard Clark Kee), Philadelphia 1988, 178-206.
- RAMAROSON, L., «Un "nouveau plan" de Rom 1,16-11,36», *NRT* 94 (1972) 943-958.
- RAMAROSON, L., «La justification par la foi du Christ Jésus», *ScEsp* 39 (1987) 81-92.
- RAMSAY, W. M., *The Olive-Tree and the Wild-Olive*, New York 1908.
- REFOULÉ, F., «...Et ainsi tout Israël sera sauvé»: *Romains 11.25-32*, Paris 1984.
- REFOULÉ, F., «Romains X 4 encore une fois», *RB* 91 (1984) 321-350.
- REFOULÉ, F., «Note sur Romains IX, 30-33», *RB* 92 (1985) 161-185.
- REFOULÉ, F., «Cohérence ou incohérence de Paul en Rm 9-11?», *RB* 98 (1991) 51-79.
- REFOULÉ, F., «Du bon et mauvais usage des parallèles et des notes en Romains IX-XI», *RevSR* 69 (1995) 172-193.
- REICHRATH, H. L., «Juden und Christen – eine Frage von "Ökumenez" Was uns Römer 15,7-13 dazu lehrt», *Judaica* 47, 1-2 (1991) 22-30.
- REICKE, B., «Um der Väter willen, Röm 11,28», *Judaica* 14 (1958) 106-114.
- REID, M. L., «A Rhetorical Analysis of Romans 1:1 -5:21

- with Attention Given to the Rhetorical Function of 5:1-21», *Perspectives in Rel. Studies* 19 (1992) 255-272.
- REINBOLD, W., «Paulus und das Gesetz: Zur Exegese von Röm 9,30-33», *BZ* 38, 2 (1994) 253-264.
- RENGSTORF, K. H., «Das Ölbaum-Gleichnis in Röm 11.16ff.: Versuch einer weiterführenden Deutung», in E. Bammel et al. (eds), *Donum gentilicum: New Testament Studies in Honour of David Daube*, Oxford 1978, 127-164.
- RESE, M., «Die Vorzüge Israels in Röm 9,4 und Eph 2,12. Exegetische Anmerkungen zum Thema Kirche und Israel», *TZ* 31 (1975) 211-222.
- RESE, M., «Die Rettung der Juden nach Römer 11», in A. Vanhoye (ed.), *L'Apôtre Paul: Personnalité, style et conception du ministère*, 1986, 422-430.
- RESE, M., «Israel und Kirche in Römer 9», *NTS* 34 (1988) 208-217.
- RESE, M., «Israels Unwissen und Ungehorsam und die Verkündigung des Glaubens durch Paulus in Römer 10», in D. A. Koch-G. Sellin-A. Lindemann (eds), *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche* (Fs Willi Marxsen), Gütesloh 1989, 252-266.
- RHYNE, C. T., *Faith Establishes the Law*, Chico, Ca. 1981.
- RHYNE, C. T., «*Nomos Dikaiosynes* and the Meaning of Romans 10:4», *CBQ* 47 (1985) 486-499.
- RICHARDSON, N., «Paul's Language about God», (1994) 26-94.
- RICKARDS, R. R., «The Translation of *dia rhêmatos Christou* ("through the word of Christ") in Romans 10.17», *the Bible Translator* 27 (1976) 447-448.
- RIGGANS, W., «Romans 11:17-21», *Expository Times* 98 (1986-87) 205-206.
- ROBINSON, D. W. B., «The Salvation of Israel in Romans 9-11», *Reformed Theological Review* 26 (1967) 81-96.
- ROETZEL, C. J., «*Diathekai* in Romans 9,4», *Bibl* 51 (1970) 377-390.
- ROETZEL, C. J., «Paul and the Law: Whence and Whither?», *Currents in Research: Biblical Studies* 3 (1995) 249-275.
- ROLLAND, P., «Il est notre justice, notre vie, notre salut". L'ordonnance des thèmes majeurs de l'épître aux Romains», *Bib* 56 (1975) 394-404.

- ROLLAND, P., *A l'écoute de l'Épître aux Romains*, Paris 1991.
- ROSSI, B., «Struttura letteraria e articolazione teologica di Rom 1,1-11,36», *Studi Biblici Francescani – Liber Annuus* 38 (1988) 59-133.
- SANDAY, W.-A. HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh 1980.
- SANDERS, E. P., *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977.
- SANDERS, E. P., *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983.
- SÄNGER, D., «Rettung der Heiden und Erwählung Israels. Einige vorläufige Erwägungen zu Röm 11,25-27», *KuD* 32 (1986) 99-119.
- SÄNGER, D., *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel.*, Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum, Tübingen 1994.
- SCHALLER, B., «Hexei ek Siôn ho rhyomenos». Zur Textgestalt von Jes 59:20f in Röm 11:26f», in A. Pietersma-C. Cox (eds.), *De Septuaginta* (Fs John William Wevers), Mississauga, Ontario 1984, 201-206.
- SCHENK, W., *Die Gerechtigkeit Gottes und der Glaube Christi*.
- SCHMELLER, T., *Paulus und die "Diatriben". Eine vergleichende Stilinterpretation*, Münster 1987.
- SCHMITT, R., *Gottesgerechtigkeit – Heilsgeschichte Israel in der Theologie des Paulus*, New York, Berne, Frankfurt am Main 1984.
- SCHRAGE, W., «Römer 3,21-26 und die Bedeutung des Todes Jesu Christi bei Paulus», in P. Rieger, *Das Kreuz Christi*, 1969, 65-88.
- SCHREINER, T., «The Church as the New Israel and the Future of Ethnic Israel in Paul», *Studia Biblica et Theologica* 13 (1983) 17-38.
- SCHREINER, T., «Israel's Failure to Attain Righteousness in Romans 9:30-10:3», *TrinityJournal* 12 (1991) 209-220.
- SCHREINER, T., *The Law and Its Fulfillment*, Grand Rapids 1993.
- SCHWARZ, R., «Israel und die nichtjüdischen Christen im Römerbrief (Kapitel 9-11)», *BLit* 59 (1986) 161-164.
- SCROGGS, R., «Paul as Rhetorician: Two Homilies in Ro-

- mans 1-11», in *Jews, Greeks and Christians* (Fs W. D. Davies), Leiden 1976, 271-298.
- SEGAL, A. F., «Paul's Experience and Romans 9-11», *Princeton Seminary Bulletin* Sup 1 (1990) 56-70.
- SEIFRID, M. A., «Paul's Approach to the Old Testament in Romans 10:6-8», *TrinityJournal* NS 6 (1985) 3-37.
- SERRANO URSÚA, F., «Historia de la salvación a la luz de Rom 4,23-25», *Estudios Teológicos (Guatemala)* 4 (1977) 117-144.
- SIEGERT, F., *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9-11*, Tübingen 1985.
- SLOAN, R. B., «Paul and the Law: Why the Law Cannot Save», *NT* 33 (1991) 35-60.
- SLOYAN, G. S., *Is Christ the End of the Law?*, Philadelphia, Penn. 1978.
- SNODGRASS, K., «Spheres of Influence. A Possible Solution to the Problem of Paul and the Law», *JSNT* 32 (1988) 93-113.
- SNODGRASS, K. R., «Justification by Grace – to the Doers. An Analysis of the Place of Romans in the Theology of Paul», *NTS* 32 (1986) 72-93.
- SNODGRASS, K., *The Gospel in Romans: A Theology of Revelation*, Sheffield 1994.
- STANLEY, CH. D., «The Redeemer will come *ek Siôn*: Rm 11.26-27 Revisited», in C. A. Evans & J. A. Sanders (eds.), *Paul and the Scripture of Israel*, Sheffield 1993, 118-142.
- STANLEY, C. D., «The Significance of Rm 11:3-4 for the Text History of the LXX Book of the Kingdoms», *JBL* 112 (1993) 43-54.
- STEGNER, W. R., «Romans 9.6-29 – A Midrash», *JSNT* 22 (1984) 37-52.
- STENDAHL, K., *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*, London 1977.
- STEWART, R. A., «Engrafting: A Study in the NT Symbolism and Baptismal Application (Rm 11:16-24)», *EvQ* 50 (1978) 8-22.
- STIREWALT JR, M. L., «The Form and Function of the Greek Letter-Essay», in Donfried K. P. (ed.), *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*, Edinburgh 1991, 147-171.
- STOWERS, S. K., *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, Chico, CA 1981.

- STOWERS, S. K., «Paul's Dialogue with a Fellow Jew in Rom 3:1-9», *CBQ* 46 (1984) 707-722.
- STOWERS, S. K., «*ek pisteôs* and *dia tês pisteôs* in Romans 3:30», *JBL* 108 (1989) 665-674.
- STOWERS, S. K., *A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles*, New Haven – London 1994.
- STUHLMACHER, P., «Das Ende des Gesetzes. Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie», *ZTK* 67 (1970) 14-39.
- STUHLMACHER, P., «Zur Interpretation von Römer 11,25-32», in H. W. Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie* (Fs G. von Rad), München 1971, 555-570.
- STUHLMACHER, P., «Zur neueren Exegese von Röm 3,24-26», in E. E. Ellis – E. Grässer (eds), *Jesus und Paulus* (Fs W. G. Kümmel), Göttingen 1975, 315-333.
- STUHLMACHER, P., «The Theme of Romans», in Donfried K. P. (ed.), *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*, Edinburgh 1991, 333-345.
- SWETNAM, J., «The Curious Crux at Romans 4,12», *Bibl* 61 (1980) 110-114.
- TAYLOR, G. M., «The Function of *pistis Christou* in Galatians», *JBL* 85 (1966) 58-76.
- THEISSEN, G., *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Edinburgh 1987.
- THEOBALD, M., «Das Gottesbild des Paulus nach Röm 3,21-31», *SNTU* 6/7 (1981-1982) 131-168.
- THEOBALD, M., «Kirche und Israel nach Röm 9-11», *Kairos* 29 (1987) 1-22.
- THEOBALD, M., «Glaube und Vernunft. Zur Argumentation des Paulus im Römerbrief», *ThQ* 169 (1989) 287-301.
- THIELMAN, F., *From Plight to Solution. A Jewish Background for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, Leiden 1989.
- THIELMAN, F., «Unexpected Mercy: Echoes of the Biblical Motif in Romans 9-11», *ScotJournTheol* 47 (1994) 169-181.
- THIELMAN, F., *A Contextual Approach. Paul & the Law*, Downers Grove, IL 1994.
- THOMPSON, R. W., «Paul's Double Critique of Jewish Boasting. A Study of Rom 3,27 in Its Context», *Bib* 67 (1986) 520-53.
- THOMPSON, R. W., «The Alleged Rabbinic Background of Rom 3,31», *ETL* 63 (1987) 136-148.

- TOBIN, T. H., «Controversy and Continuity in Romans 1:18 – 3:20», *CBQ* 55 (1993) 298-318.
- TOIT, A. B. de, «Gesetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit in Röm 4:13-25: In Gespräch mit E. P. Sanders», *Hervormde Teologiese Studies (Pretoria)* 44 (1988) 71-80.
- VAN BUREN, P. M., «The Church and Israel: Romans 9-11», *Princeton Seminary Bulletin* Sup 1 (1990) 5-18.
- VAN HENTEN, J. W., «The Tradition-Historical Background of Romans 3.25: A Serach for Pagan and Jewish Parallels», in M. C. De Boer (ed.), *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Martinus De Jonge*, Sheffield 1993, 101-128.
- VANNI, U., «La struttura letteraria della lettera ai Romani (Rm 1,16-11,36)», in C. Casale Marcheselli (ed.), *Parola e Spirito* (Fs S. Cipriani), Brescia 1982, I, 439-455.
- VARONE, F., *Inouïes les voies de la miséricorde. Avec un long regard sur Israël. Essai sur Rm 9-11*, Paris-Montréal 1995.
- VILLIERS, J. L. de, «The Salvation of Israel According to Romans 9-11», *Neotestamentica* 15 (1981) 199-221.
- VICENT, R., «Derash homilético en Romanos 9-11», *Salestianum* 42 (1980) 751-788.
- VOS, J. S., «Die hermeneutische Antinomie bei Paulus (Galater 3.11-12; Römer 10:5-10)», *NTS* 38 (1992) 254-270.
- VOUGA, F., «Romains 1,18-3,20 comme narratio», in P. Bühler & J.-F. Habermacher (eds), *La Narration. Quand le récit devient communication*, Genève 1988, 145-161.
- WAGNER, G., «The Future of Israel: Reflections on Romans 9-11», in W. H. Gloer (ed.), *Eschatology and the New Testament*, Peabody, Ma 1988, 77-112.
- WALLIS, I. G., *The faith of Jesus Christ in early Christian Traditions*, Cambridge 1995.
- WALTER, N., «Zur Interpretation von Römer 9-11», *ZTK* 81 (1984) 172-195.
- WALTERS, J. C., *Ethnic Issues in Paul's Letter to the Romans. Changing Self-Definitions in Earliest Roman Christianity*, Valley Forge, PA 1993.
- WATSON, F., *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach*, Cambridge 1986.

- WEDDERBURN, A. J. M., *The Reason for Romans*, Edinburgh 1989.
- WEDDERBURN, A. J. M., «Purpose and Occasion of Romans Again», in Donfried K. P. (ed.), *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*, Edinburgh 1991, 195-202.
- WEGENAST, K., «Römer 4,25», in Wegenast K., *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinien*, Neukirchen-Vluyn 1962, 80-82.
- WEIMA, J. A. D., «The Function of the Law in Relation to Sin: An Evaluation of the View of H. Räisänen», *NT 32* (1990) 219-235.
- WEIMA, J. A. D., «Preaching the Gospel in Rome: A Study of the Epistolary Framework of Romans», in L. Ann Jervis – P. Richardson (eds), *Gospel in Paul* (Fs Richard N. Longenecker), Sheffield 1994, 337-366.
- WEIMA, J. A. D., *Neglected Endings. The Significance of the Pauline Letter Closings*, Sheffield 1994.
- WELKER, M., «Righteousness and God's Righteousness», *Princeton Seminary Bulletin Sup 1* (1990) 124-139.
- WILCKENS, U., *Die Rechtfertigung Abrahams nach Römer 4*, Neukirchen 1961.
- WILCKENS, U., «Zu Röm 3,21-4,25», *EvTh 24* (1964) 586-619.
- WILCKENS, U., «Über Abfassungszweck und Aufbau des Römerbriefes», in Idem, *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien*, Neukirchen 1974, 110-170.
- WILCKENS, U., *Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht*, Neukirchen 1974.
- WILCOX, M., «The Promise of the "Seed" in the New Testament and the Targumim», *JSNT 5* (1979) 2-20.
- WILLIAMS, S. K., «The Righteousness of God in Romans», *JBL 99* (1980) 241-290.
- WILLIAMS, S. K., «Again Pistis Christou», *CBQ 49* (1987) 431-447.
- WINGER, M., *By What Law? The Meaning of Nomos in the Letters of Paul*, Atlanta, GA 1992.
- WINKEL, J., «Argumentationsanalyse von Röm 9-11», *Linguistica Biblica 58* (1986) 65-79.
- WINNINGE, M., *Sinners and the Righteous. A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters* (CB NT Series 26), Stockholm 1995.
- WORGUL, G. S. JR., «Romans 9-11 and Ecclesiology», *Biblical Theology Bulletin 7* (1977) 99-109.

- WRIGHT, N. T., «Christ, the Law and the People of God. The Problem of Romans 9-11», in *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh 1991, 231-257.
- WUELLNER, W., «Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans. An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans», *CBQ* 38 (1976) 330-351.
- ZELLER, D., «Israele unter dem Ruf Gottes (Röm 9-11)», *IKZ (Communio)* 2 (1973) 289-301.
- ZELLER, D., *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief*, Stuttgart 1973.
- ZENGER, E., «Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker. Ein Paradigma zum Thema Exklusivität und Universalismus des Heils», in W. Kasper (ed.), *Absolutheit des Christentum*, Freiburg 1977, 39-62.

Indice

Introduzione Pag. 5

Capitolo primo

L'esegesi di Romani, ieri e oggi » 7

1. Problematiche, antiche e nuove, 8 - 2. Quali procedure seguire?, 12 - 3. La giustizia divina, 17

Parte prima COMPOSIZIONE E SENSO

Capitolo secondo

La composizione di Rm » 24

1. L'esistenza di un modello retorico, 25 - 2. Rm 5,1-21 nella dinamica dell'argomentazione, 32 - 3. Sviluppo dell'argomentazione e giustizia divina, 45 - Conclusione, 47

Capitolo terzo

La composizione di Rm 9-11 e la sua interpretazione » 48

1. Diversi tipi di composizione, 49 - 2. Rm 9-11 e il resto della lettera, 59 - Conclusione, 64

Parte seconda FEDE E LEGGE IN ROMANI

Capitolo quarto

Rm 1-4 e la giustizia divina » 71

1. Quale tipo di composizione?, 72 - 2. Perché

l'ira divina, 80 - 3. Rm 3,1-8 e la composizione della lettera, 89 - Rm 1,18-4,25: di giustizia in giustizia, 93 - Conclusione, 96

Capitolo quinto

L'atto di credere in Romani » 98

1. Il vocabolario della fede, 98 - 2. L'atto di credere in Rm 4, 108 - 3. La fede in Gesù Cristo. Rm 10, 115 - Conclusione, 120

Capitolo sesto

Cristo e la Legge » 122

1. Gli interrogativi e le loro implicazioni, 123 - 2. L'argomentazione di Paolo, 129 - 3. Legge e salvezza, Legge e giustizia, 137 - Conclusione, 143

Parte terza

IL FUTURO D'ISRAELE

Capitolo settimo

L'elezione in Rm 9 » 148

1. Composizione e argomentazione. Rm 9,6-29, 148 - 2. Dio in discussione, 154 - 3. Dall'elezione alla chiamata, 164 - Conclusione, 168

Capitolo ottavo

La salvezza di Israele » 170

1. Rm 11. Composizione e interpretazione, 170 - 2. Israele e i gentili, 182 - 3. Rm 9-11 e l'occasione della lettera ai Romani, 191 - Conclusione, 195

Parte quarta

L'ESEGESI E LA TEOLOGIA PAOLINE

Capitolo nono

Rilevanza dell'esegesi paolina » 200

1. Le caratteristiche formali dell'esegesi pao-

- lina, 201 - 2. Valore dell'esegesi paolina, 203 -
 3. Rm e il compimento delle Scritture, 217 -
 4. Esegesi paolina e giustizia divina, 219

Capitolo decimo

Vangelo e giustizia divina » 222

- Giustizia divina, con o senza la Legge?, 222 -
 2. Giustizia divina ed elezione/indurimento,
 233 - 3. Vangelo e giustizia di Dio, 239

Capitolo undicesimo

La giustizia divina in Rm. La posta in gioco di un'assenza di definizione » 245

1. Una scrittura di tipo e di ispirazione bibli-
 ca, 247 - 2. I divari di una scrittura «incultu-
 rata», 253 - 3. Ragioni legate alla *dispositio*
 della lettera, 256 - 4. Una giustizia divina de-
 finita dalle sue modalità, 259 - Conclusione,
 261

Conclusione » 262

Indice dei termini più tecnici » 266

1. Vocabolario attinente la retorica greca,
 266 - 2. Vocabolario attinente l'esegesi giu-
 daica e cristiana, 269

Bibliografia » 273