

# ***LA LETTERA AI ROMANI DI SAN PAOLO APOSTOLO VERSO UNA NUOVA INTERPRETAZIONE***

*Corso biblico – Abbazia S. Benedetto dei Monaci Benedettini di Monte Oliveto  
Anno paolino 2008-2009*

*Don Silvio Barbaglia (349-1272590 [sbar@libero.it](mailto:sbar@libero.it))*

*Appunti scaricabili da Internet al sito: [www.lanuovaregaldi.it](http://www.lanuovaregaldi.it)*

## **1. INTRODUZIONE**

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

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

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

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

### **1.1. LE PROSPETTIVE DI TEOLOGIA PAOLINA**

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

Metodologicamente possiamo solo distinguere alcuni procedimenti di approccio al problema:

- 1] Studio del pensiero attraverso il lessico: tipico dei «dizionari teologico-biblici» che fan dipendere sostanzialmente la struttura del pensiero dalla sua verbalizzazione in un lessico definito.
- 2] Studio del pensiero attraverso la storia comparata delle religioni: si analizza l’influenza e il

---

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

debito di Paolo nei confronti dei contesti culturali con i quali è entrato in contatto.

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

4] Studio del pensiero attraverso un'organizzazione tematica.

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

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

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

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

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

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

In tutto questo, Lutero fu un vero monaco agostiniano, in quanto Agostino fu probabilmente uno dei primi ad esprimere il dilemma della coscienza introspettiva. Ha sempre lasciato perplessi il fatto che Paolo abbia influito così poco sul pensiero della chiesa nel corso dei primi 350 anni della sua storia. Certamente era onorato e citato, ma -dalla prospettiva teologica dell'occidente- sembra che i profondi pensieri di Paolo sulla giustificazione per fede siano stati dimenticati. E' con Agostino, tuttavia, che troviamo un'interpretazione di Paolo che utilizza quello che per noi è il livello più profondo del pensiero del grande apostolo. La spiegazione di questo fenomeno può essere rintracciata nel fatto che fino al tempo di Agostino la chiesa visse, nel complesso, con l'idea che Paolo affrontasse quei problemi che in effetti affronta: 1) Che cosa ne è della legge (la *Torah*, la legge di Mosè, non il principio del legalismo) con la venuta del Messia?. 2) Quali sono le

conseguenze della venuta del Messia per i rapporti fra ebrei e pagani? *Paolo infatti non era giunto alla sua visione della legge analizzandone e soppesandone gli effetti sulla propria coscienza; ma è stato il suo cimentarsi con il problema ebrei/pagani o cristiani di origine ebraica/cristiani di origine pagana, che lo aveva portato a formulare quella interpretazione della legge che sarebbe divenuta tipicamente sua* [N.B.: il corsivo è nostro]. Le osservazioni fin qui fatte concordano col modo in cui lo stesso Paolo e gli Atti degli Apostoli descrivono la sua “conversione” come vocazione a diventare l’apostolo dei e per i pagani. Questo era il compito a cui, alla maniera dei profeti del passato, era stato destinato da Dio fin dal seno di sua madre (Gal. 1,15; cfr. At. 9,15). Non v’è, come di solito pensiamo, prima una conversione e dopo una vocazione all’apostolato, ma c’è soltanto la vocazione a lavorare tra i pagani. E’ più che naturale, quindi, che almeno uno dei centri di gravità del pensiero di Paolo sia quello di definire il ruolo dei pagani nella chiesa, in base al progetto di Dio. Romani 9-11 non è un’appendice ai capitoli 1-8, ma il culmine della lettera.

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

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

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

## **1.2. ALLA RICERCA DEL MESSAGGIO DELLA LETTERA AI ROMANI**

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

La prospettiva entro la quale condurremo l’analisi è debitrice degli approcci sincronici, essenzialmente, e in particolare della linea retorica nella sue varie forme [cfr. sopra bibliografia]: il recinto di analisi sarà quasi esclusivamente la stessa lettera, senza contrarre contatti con altri testi dell’epistolario se ciò non si presenta come indispensabile per motivare una posizione che

---

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

all'interno della lettera parrebbe dubbia. Staremo in guardia dal far dipendere il senso interno alla lettera da semantiche ad essa esterne.

### 1.3. LA STRUTTURA DI RM SECONDO LA BJ

La BJ offre una struttura di Rm sostanzialmente ancora accolta, almeno nelle linee generali:

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

LA SALVEZZA MEDIANTE LA FEDE [1,16-11,36]

1. La giustificazione [1,16-4,25]:

Enunciazione della tesi [1,16-17]

A. I pagani e i Giudei sotto l'ira di Dio [1,18-3,20]

B. La giustizia di Dio e la fede [3,21-31]

C. L'esempio di Abramo [4]

2. La salvezza [5-11]

A. Liberazione dal peccato, dalla morte e dalla legge [5,12-7,25]

B. La vita del cristiano nello Spirito [8]

C. Situazione di Israele [9-11]

PARENESI [12,1-15,13]

Epilogo [15,14-16,27]

Appare chiara la bipartizione fondamentale in sezione argomentativa, o dottrinale e sezione parenetica. Entro la prima sezione lo schema divide in due fuochi l'esposizione, quello relativo alla teologia della «giustificazione» e quello relativo al tema della «salvezza», concependo due momenti complementari per la presentazione della tematica generale soteriologica: «La salvezza mediante la fede», come titola l'intera sezione dottrinale. Possiamo dire che questo schema fa corrispondere la parte del titolo: «...mediante la fede», al primo fuoco concentrato sulla tematica della giustificazione che procede dalla fede e non dalle opere della legge, e la parte del titolo: «La salvezza», al secondo fuoco concentrato sulle problematiche del peccato, della morte e dell'incomprensione del dono da parte di Israele. Tali valori sono, *in nuce*, accennati nell'enunciazione della tesi, Rm 1,16-17 che lo schema include all'interno del primo fuoco, quello sulla «giustificazione», anche se, secondo altri sarebbe adeguato all'intera sezione di Rm 1-11.

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

### 2.1. TESTO

#### 2.1.1. Greco

#### PRESCRITTO

IO=PAOLO

1.1 Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ,  
κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ,

EGLI=DIO

1.2 ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἀγίαις

1.3 περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ

EGLI=IL FIGLIO/GESU' CRISTO SIGNORE NOSTRO

τοῦ γενομένου

ἐκ σπέρματος Δαυὶδ

κατὰ σάρκα,

1.4 τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει

κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης

ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν,

Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν,

1.5 δι' οὗ

## NOI=PAOLO E GLI APOSTOLI

ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως

## ESSI=NAZIONI

πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ,

## VOI=CREDENTI DI ROMA

1.6 ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 1.7 πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

### **RINGRAZIAMENTI**

1.8 Πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ πάντων ὑμῶν ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ. 1.9 μάρτυς γὰρ μου ἐστὶν ὁ θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματι μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὡς ἀδιαλείπτως μνεῖαν ὑμῶν ποιούμεαι 1.10 πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος εἶ πως ἤδη ποτὲ εὐδοθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς. 1.11 ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς, ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς, 1.12 τοῦτο δὲ ἐστὶν συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ. 1.13 οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι πολλάκις προεθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, καὶ ἐκωλύθη ἄχρι τοῦ δεῦρο, ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν. 1.14 Ἑλλησίν τε καὶ βαρβάρους, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί, 1.15 οὕτως τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι. 1.16 Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι.

## **2.1.2. Traduzione italiana**

### **PRESCRITTO**

## IO=PAOLO

1.1 Paolo servo di Cristo Gesù

per vocazione apostolo costituito per il vangelo di Dio

## EGLI=DIO

1.2 che aveva annunciato attraverso i suoi (di Dio) profeti nelle sacre scritture

1.3 attorno al Figlio suo

## EGLI=IL FIGLIO/GESÙ CRISTO SIGNORE NOSTRO

*generato*

**dal seme (stirpe) di Davide**

secondo la carne

1.4 *costituito* **Figlio di Dio**, con potenza

secondo lo Spirito di santificazione

**dalla resurrezione dei morti**

GESÙ CRISTO SIGNORE NOSTRO

1.5 attraverso il quale

## NOI=PAOLO E GLI APOSTOLI

abbiamo ricevuto il dono di grazia ed il mandato apostolico per l'ascolto obbediente della fede

## ESSI=NAZIONI

in tutte le nazioni in favore del suo (di Gesù Cristo) nome

## VOI=CREDENTI DI ROMA

1.6. tra le quali (nazioni) siete anche voi chiamati da Gesù Cristo

1.7 a tutti coloro che sono in Roma amati da Dio, per vocazione santi, dono di grazia a voi e pace da parte di Dio Padre nostro e dal Signore Gesù Cristo.

### **RINGRAZIAMENTI**

1.8 Anzitutto ringrazio il mio Dio attraverso Gesù Cristo per tutti voi poiché la vostra fede si diffonde in tutto il mondo. 1.9 Mio testimone, infatti, è Dio al quale rendo culto nell'intimità del

mio spirito nel(l'annunciare) il vangelo del Figlio suo con quale costanza mi ricordi di voi 1.10 continuamente nelle mie preghiere, chiedendo che io possa finalmente avere l'occasione -secondo la volontà di Dio- di venire da voi. 1.11 Desidero infatti vedervi perché io possa consegnarvi qualche dono spirituale perché vi rafforziate 1.12 cioè, perché vi sosteniate tra di voi mediante la comune fede, vostra e mia 1.13 Non voglio che voi ignoriate, fratelli, che spesso mi proposi di venire da voi, -ma mi è stato impedito fino ad ora- affinché qualche frutto possa raccogliere anche tra voi come anche tra i restanti popoli: 1.14 ai Greci e ai Barbari, ai sapienti e agli ignoranti sono debitore; 1.15 così, da parte mia, sono desideroso anche per voi, che siete in Roma, di annunciare il vangelo: 1.16 infatti non mi vergogno del vangelo!

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

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

\* L'identità dei destinatari della Lettera

## 2.2. RM 1,1-5 E IL MISTERO DELL'ESPRESSIONE « ἐν δυνάμει » [RM 1,4A]

«L'ἐν δυνάμει, che con ogni probabilità, come riconosce anche la maggior parte degli esegeti, si riferisce a υἱοῦ θεοῦ e non a ὁρισθέντος (il quale non abbisogna di alcuna specificazione), disturba il parallelismo del testo. Esso non ha un equivalente nel primo membro della formula ed è probabile che nel nostro contesto serva ad adeguare la cristologia paolina ad un'altra più antica. In effetti, secondo l'evangelo di Paolo, Gesù è il Figlio di Dio e quindi con la resurrezione dai morti non può esser *divenuto* Figlio di Dio, bensì "Figlio di Dio in potenza". Anche altrove l'Apostolo parla del Cristo come di colui che è stato resuscitato dai morti in virtù della potenza di Dio (1Cor. 6,14), come del Risorto che va sperimentato nella sua δύναμις e in quanto δύναμις (1Cor. 5,4; 2Cor. 12,9; Phil. 3,10) mediante lo spirito e la sua opera (15,13; 1Cor. 2,4.5) e in virtù dell'evangelo (1,16; 1Cor. 1,18; 1Thess. 1,5 ecc.), della parola e della sua potenza. Cristo è la stessa θεοῦ δύναμις (1Cor. 1,24). Nella parusia la potenza di lui avrà una manifestazione definitiva (2Thess. 1,7). In quanto kyrios, Gesù è "Figlio di Dio in potenza"».<sup>3</sup>

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

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

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

Occorre osservare tutti i termini in parallelo:

\* «Gesù Cristo, generato dal seme di Davide secondo la carne» indica la *nascita*,

---

<sup>3</sup> H. SCHLIER, *La lettera ai Romani* (Traduzione italiana di Roberto Favero e G. Torti. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti; Commentario teologico del Nuovo Testamento VI, Brescia 1982) 64.

\* «Signore nostro, costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la resurrezione dei morti», indica la *nuova nascita*.

La prima nascita proviene dal seme di Davide, la nuova nascita dalla resurrezione dei morti, la prima nell'ordine della carne, la seconda, secondo lo Spirito di santificazione. In tutto questo il termine «in/con potenza» rappresenta ciò che è straordinario, ciò che definisce l'intervento inaudito di Dio. Il «portentoso» è tipico delle teofanie, delle manifestazioni apocalittiche: per questo forse è opportuno collegare l'espressione «in/con potenza» alla successiva: «secondo lo Spirito di santificazione». *Ovvero, l'evento decisivo della resurrezione dei morti si colloca entro uno sfondo determinato dalla potenza dello Spirito di santificazione, cioè la potenza di Dio che ha fatto risorgere dai morti il Figlio suo.* Quindi, in conclusione, «ἐν δυνάμει =in potenza», non andrebbe accostato a «Figlio di Dio» ma a «secondo lo Spirito di santificazione». In altre parole, non si vuole escludere la figliolanza divina prima dell'incarnazione [d'altra parte lo afferma in Rm 1,3] quanto sottolineare l'evento prodigioso di intervento di Dio con la potenza dello Spirito.

Il cammino dell'argomentazione dovrà mostrare a che livello siamo uniti a Gesù Cristo nostro Signore: al livello della carne, essendo «figli di Davide», membra dello stesso popolo, oppure al livello dello Spirito di santificazione, essendo «figli di Dio», membra della stessa comunità? Per questi aspetti rimandiamo a Rm 8 che presenta il tema della «figliolanza adottiva», Figli nel Figlio.

### **2.3. L'IDENTITÀ DEI DESTINATARÎ DELLA LETTERA**

Per meglio comprendere le argomentazioni, in uno scritto retorico, è fondamentale avere le idee chiare sull'identità dei destinatari dello scritto. Molto è stato elaborato in questo senso, con la maggioranza dei critici schierati sull'ipotesi di una comunità mista prevalentemente segnata da cristiani provenienti dal paganesimo, ma con una discreta presenza di cristiani provenienti dal giudaismo. Inoltre, siccome questa lettera, più di altre, si impegna in argomentazioni *midrashiche* tipiche del procedimento di ricerca biblica del mondo giudaico si è pensato che i destinatari fossero abilitati a comprendere dette argomentazioni e quindi provenissero dal mondo e dalla formazione giudaica. Anche in questo senso la ricerca dei destinatari è sempre partita dagli accenni della lettera per riflettere sul dato storico, sulla realtà «extra-testuale».

#### **2.3.1. «Status quaestionis»**

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

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

*Römerbriefes*, «St Ev», 4 (1968), 282-291; E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1980<sup>4</sup>, 388s (HNT 8a) (anche se vi aggiunge il motivo del rapporto con Gerusalemme); C.E.B. Cranfield, *A Commentary on Romans*, I, ICC, Edinburgh 1975, 18-21»] o un conflitto nell'ambito della sola comunità di provenienza pagana».<sup>4</sup>

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

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

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

2) Occorre qui formulare un'annotazione di principio: anche se i cristiani di Roma negli anni 50 fossero stati in maggioranza di origine pagana, questo non significa affatto che essi vivessero un tipo di cristianesimo liberale e antiggiudaico. Si affermerebbe soltanto la loro identità etnica, non certo quella “confessionale”. Bisogna sempre calcolare la possibilità tutt'altro che teorica di una conversione dal paganesimo, che non rifiutasse del tutto il giudaismo, almeno in alcune sue pratiche e nel valore da riconoscere alla legge [Nota 13: «Ciò è esplicitamente attestato per la fine del I secolo dal poeta satirico Giovenale (*Sat.* XIV 96-106; cfr. vv. 100s: i romani “Romanas autem soliti contemnere leges/Iudaicum ediscunt et servant ac metuunt ius”) e dallo storico Dione Cassio (*Hist.* LXVII 14: “molti deviarono verso i costumi dei giudei”); cfr. anche Svetonio, *Dom.* 12,2 (“qui improfessi iudaicam viverent vitam”)]. A Roma questo è tanto più verosimile, in quanto la comunità cristiana non è certo di formazione paolina e tantomeno giovannea (cfr. 15,22-24) [Nota 14: «Purtroppo, di ciò non si tiene sufficientemente conto, quando si parla della composizione della comunità romana; cfr. per es. G. Bornkamm, *Paolo, apostolo di Gesù Cristo*, Torino 1977; 97; H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1977, 5 (HthKNT VI) çin tr. it., Brescia 1983). Vedi invece K. Kertelge, «*Rechtfertigung*» bei Paulus, Münster i.W. 1967, 74, NA NF 3 (in tr. it., Brescia 1990): “E' del tutto possibile ritenere che la comunità cristiana di Roma avesse un'impronta giudeo-cristiana molto forte, anzi persino preponderante... Si è portati a credere che il primitivo cristianesimo a Roma si possa qualificare come uno spiccato giudeo-cristianesimo»

3) E' determinante situare storicamente la lettera, e non vederla astrattamente come un trattato dogmatico. Anche se essa, più delle altre, reca i segni di un'impostazione più meditata, non dobbiamo lasciarci sfuggire la sua dimensione di occasionalità, che ne illumina lo scopo concreto. Essa è scritta non solo per anticipare il progetto di un viaggio in Spagna e chiedere ai romani un'assistenza al tal fine (cfr. 15,24.28); che senso avrebbe allora tutto il dibattito teosoterologico condotto così ampiamente per tante pagine? [...] L'apostolo, invece scrive nell'imminenza di recarsi non a Roma ma a Gerusalemme (cfr. 15,25-27: per portarvi la colletta raccolta in Macedonia e in Acaia); e si sente tutta la sua trepidazione alla vigilia di questo viaggio: egli chiede apertamente di lottare con lui nelle preghiere (cfr. 15,30), “perché io sia liberato dagli infedeli della Giudea e il mio servizio a Gerusalemme sia gradito a quella comunità” (15,31). E Luca che scrive già *post eventum*, gli fa dire mentre è a Mileto: “Io vado a Gerusalemme senza sapere ciò che là mi accadrà... so soltanto che mi attendono catene e tribolazioni” (At 20,22.23). Ebbene, oggi sta formandosi un *consensus* su questa precisa intenzionalità della lettera ai Romani: anticipare ai cristiani di Roma la propria difesa, che l'Apostolo avrebbe voluto tenere a Gerusalemme di fronte ai responsabili conservatori di quella Chiesa (Giacomo e il suo presbiterio), esponendo con ampio respiro il proprio pensiero sul mistero cristiano [Nota 15: «Cfr. J. Jervell, *Der Brief nach Jerusalem. Über Veranlassung und Adresse des Römerbriefes*, «StTh», 25 (1971), 61-73; G. Bornkamm, *Der Römerbrief als Testament des Paulus*, in *Gesammelte Aufsätze*, IV, München 1971, 120-139; Käsemann, *An die Römer*, 389s; Wilckens, *Der Brief*, 43-46»]. Per fare ciò, Paolo rivede e attenua le sue precedenti posizioni polemiche sul valore e la funzione della legge, già espresse nella lettera ai Galati, quando doveva affrontare degli oppositori giudeo-cristiani ultraconservatori; non è

---

<sup>4</sup> R. PENNA, *L'apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia (Parola di Dio. Seconda serie 12, Cinisello Balsamo (Milano) 1991) 67-68.



possibile fare qui un'analisi di confronto, che peraltro è già stata condotta da autori, ai quali rimandiamo [Nota 16: «L'evoluzione del tema è studiata soprattutto da H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus*, FRLANT 119, Goöttingen 1978 (cfr. 129: anche per Gal potrebbe valere come titolo la frase di Rom 10,4, “Cristo è la fine della legge”, ma significherebbe che “Cristo è la fine della legge mosaica”, mentre in Rom significa soltanto che “Cristo è la fine dell'abuso carnale della legge”); U. Wilckens, *Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses*, «NTS», 28 (1982), 154-190; R.E. Brown, *Antioch and Rome*, 111-114; E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983, 148s.».]. L'apostolo, dunque, scrive a Roma, ma con un occhio a Gerusalemme. E scrive per chiedere, neppure tanto velatamente, il sostegno e l'appoggio dei cristiani romani, come anche si può ricavare dal lungo elenco di nomi di amici, ricorrente nel cap. 16: quasi ad un rimando a dei garanti, presso i quali la comunità di Roma può informarsi sulla vera identità dello scrivente (una prassi mai seguita nelle lettere indirizzate a Chiese da lui fondate), che deve apparire degno di fiducia.

Orbene, il motivo di questa sorta di appello all'aiuto della Chiesa romana non può essere altro che la stretta connessione della medesima con la Chiesa-madre di Gerusalemme, da cui con ogni probabilità è stata fondata e con cui doveva mantenere buoni rapporti (cfr. At 28,21) di lealtà se non di obbedienza. La conclusione provvisoria, pertanto, è che la comunità cristiana di Roma negli anni 50 si configurava per la sua adesione a un giudeo-cristianesimo moderato, a cui l'Apostolo di fatto rende omaggio».<sup>5</sup>

### 2.3.3. La nostra riflessione sui destinatari della Lettera ai Romani

Abbiamo riportato questa lunga citazione di R. Penna per l'autorità dello studioso e per l'utilità della riflessione stessa. Vogliamo, da parte nostra, presentare alcune idee in linea con l'impostazione esegetica del Corso. Abbiamo annotato più volte la struttura del procedimento per investigare l'identità dell'autore e dei destinatari: si parte dai segnali del testo per ricostruire una fisionomia ipotizzata al livello «extra-testuale». Nel caso preciso in analisi dobbiamo distinguere il problema dell'identità dei destinatari progettati all'interno del testo della Lettera dall'identità della comunità storico-ecclesiale di Roma. Inoltre, quando affermiamo che in ogni città alle quali Paolo aveva inviato lettere vi era una comunità, facciamo un'affermazione sintetica che non risponde sempre e necessariamente ai dati della storia. In ogni città è probabile che fossero sorte anche più comunità cristiane, e che avessero momenti di incontro comuni o separati; che queste comunità fossero composte da realtà miste oppure sostanzialmente omogenee [ad es.: di provenienza pagana, barbara, cioè non romani né greci, oppure giudaica]. Problemi di convivenza con realtà miste sono facilmente rintracciabili all'interno delle lettere ai Corinzi: infatti, generalmente si studiano tali lettere per ricostruire il substrato sociologico delle comunità paoline. Ma la realtà di Corinto non necessariamente era la realtà di Roma, di Efeso, di Tessalonica... In sintesi, mi pare di poter dire che un primo pregiudizio nella ricerca storica dei destinatari sia dato dalla visione preferenzialmente monolitica della realtà di Chiesa in una città, a motivo del termine «ekklesia»<sup>6</sup> al singolare [=a una città corrisponde una comunità che può essere di provenienza pagana, giudaica o da entrambe]; nulla esclude, invece, la possibilità di incontro tra minori realtà comunitarie distinte tra loro anche attraverso la provenienza. Il miracolo, constatato da Paolo, era quello di riuscire a credere entro l'unica fede e in questo senso anche l'ideologia delle varie provenienze doveva porsi al servizio della novità della fede in Cristo.

#### 2.3.3.1. Il peso delle argomentazioni

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

1] Le citazioni che vengono portate per suffragare tale ipotesi sono: Rm 2-3 nel dibattito speculare

<sup>5</sup> R. PENNA, *L'apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia (Parola di Dio. Seconda serie 12, Cinisello Balsamo (Milano) 1991) 69-71.

<sup>6</sup> E' utilizzato al singolare nelle lettere ai Tessalonicesi e Corinzi, mentre al plurale per le Chiese della Galazia; per le altre lettere si utilizza il termine «chiamati, santi, fedeli».

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

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

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

- Rm 1,5-7 dove Paolo colloca tra le nazioni i destinatari;
- Rm 15,15-16

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

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

- Rm 11,13:

«[13] Pertanto, ecco che cosa dico a voi, Gentili: come apostolo dei Gentili, io faccio onore al mio ministero...»

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

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

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

«Ma a quale νόμος fa riferimento? Alcuni esegeti [Nota 1: «Cfr. B. Weiss, Kühl, Lagrange, Sickenberger e altri»] pensano alla legge romana e dicono, per esempio: “Con un richiamo di sapore quasi umanistico alla cultura giuridica dei Romani, universalmente noti per il loro *ius*, Paolo fa attestare da loro stessi che una persona umana è sottoposta alla legge solo fin che vive” (Jülicher). Ma trattare da *iurisprudentes* la povera gente che componeva la comunità cristiana di Roma sarebbe stato davvero troppo. E' molto più probabile che νόμος come quasi sempre in Paolo, indichi la legge mosaica [Nota 2: «Cornely, Zahn, Bardenhewer, Schlatter, Lietzmann, Althaus, Michel, Kuss, H. W.

Scmidt, Schmithals e altri»]. Due considerazioni reggono questa interpretazione: 1. anzitutto una frase come “la legge ha potere sull’uomo finché vive” meglio si adatta alla legge mosaica (Michel); 2. in caso diverso, Paolo avrebbe usato, qui e ai vv. 4ss., il medesimo vocabolo νόμος con significati differenti. Non è possibile dire se qui il riferimento veda in modo specifico alla legge matrimoniale giudaica. E’ probabile che l’Apostolo abbia in mente la legge mosaica com’era generalmente nota ai cristiani di Roma. Ma che cosa sanno precisamente gli interlocutori di Paolo, conoscendo la legge? La risposta vien dato nella proposizione introdotta da ὅτι. Questa ha tutto l’aspetto di una norma giuridica, la quale, così com’è formulata, non si trova nell’A.T., ma è ben nota alla tradizione rabbinica».<sup>7</sup>

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

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

Non neghiamo la possibilità, anzi siamo convinti della probabilità che nella città di Roma vi fossero più comunità cristiane nel tempo in cui Paolo inviava questa lettera e queste erano segnate dall’elemento pagano e dall’elemento giudaico. Quindi la situazione, da un punto di vista sociologico, era probabilmente complessa. Ciò che interessa al nostro scopo è stabilire se il progetto dei destinatari interni alla Lettera, promosso dall’autore implicito «Paolo», è esattamente quello che la storia presentava nella città di Roma a metà del I sec.: i due mondi sono distinti, un conto è quello

<sup>7</sup> H. SCHLIER, *La lettera ai Romani* (Traduzione italiana di Roberto Favero e G. Torti. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti; Commentario teologico del Nuovo Testamento VI, Brescia 1982) 360.

<sup>8</sup> Cfr. per il diritto matrimoniale romano e greco: N. GEOFFREY - L. HAMMOND - H. H. SCULLARD (a cura di), *Dizionario di antichità classiche* (Edizione italiana a cura di Mario Carpitella; Cinisello Balsamo (Milano) 2<sup>a</sup>1995) 1308-1310.

appartenente al progetto del testo, un conto è quello della storia! Piuttosto dobbiamo domandarci il senso della stesura di un testo rivolto totalmente a gente proveniente dal paganesimo centrato sul problema Israele-Nazioni in vista della salvezza. Perché Paolo direbbe queste cose a coloro che apparentemente appaiono come i meno competenti in materia, perché non profondamente conoscitori delle tradizioni giudaiche? Qual è lo scopo - riletto in senso «inter- ed intra-testuale» - di tale procedimento?

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

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

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

### **3. PRIMA SEZIONE: LE «DUE VIE», LA «LEGGE» E IL DOMINIO DEL PECCATO [RM 1,16-3,20]**

#### **3.1. TESTO**

##### **3.1.1. Greco**

Δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν  
παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι.  
δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ  
ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται  
ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται·  
ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.  
Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ  
ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων  
τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων,  
διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς·  
ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφάνερωσεν...

### 3.1.2. Italiano

C'è infatti una potenza di Dio per la salvezza [=Dio, infatti esercita la sua potenza]  
di chiunque crede: del Giudeo anzitutto e del Greco

1.17 la giustizia di Dio, infatti,

in lui [=in chiunque crede: giudeo e greco] si rivela  
dalla Fede alla Fede, come è scritto:

«Il giusto dalla Fede vivrà» [Ab 2,4]

1.18 Si rivela infatti l'ira di Dio

dal cielo su ogni empietà e ingiustizia di uomini  
che schiacciano la verità nell'ingiustizia

1.19 poiché ciò che è conoscibile di Dio è loro manifesto:  
Dio infatti si manifestò loro...

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

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

#### 3.2.1. Le versioni

VERSIONI LATINE:

• Vulgata:

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

• Neovulgata:

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

VERSIONI ITALIANE:

• CEI (2008):

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

• CEI (1974):

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

• NVBTO (Paoline):

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

• ABU [in lingua corrente]:

«Io non mi vergogno del messaggio del vangelo, perché è la potenza di Dio per salvare chiunque ha fede, prima l'ebreo e poi tutti gli altri. Questo messaggio rivela come Dio, mediante la fede, riabilita gli uomini davanti a sé. Lo afferma la Bibbia: *il giusto per fede vivrà*»

• Commentario di M. Lutero, tr. it.:

«E' infatti potenza di Dio ... La giustizia di Dio si rivela»

• Commentario di K. Barth, tr. it.:

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

• Commentario di R. Penna:

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

• **Commentario di A. Pitta:**

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

• **Commentario di Mons. V. Jacono:**

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

• **Commentario di G. Barbaglio:**

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

• **Commentario di S. Cipriani:**

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

• **Commentario di H. Schlier tr. it.:**

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

• **Commentario di D. Zeller, tr. it.:**

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

• **Commentario di K. Kertelge, tr. it.:**

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

• **Commentario di G. Torti:**

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

• **Commentario di O. Kuss, tr. it.:**

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

VERSIONI STRANIERE:

• **RSV with Apocrypha**

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

• **New RSV**

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

• **King James Version**

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

• **New American Standard Bible**

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

• **New King James Version**

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

• **Reina Valera Spanish**

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

• **Luther Bible**

«Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht; denn es ist eine Kraft Gottes, die selig macht alle, die daran glauben,

die Juden zuerst und ebenso die Griechen. Denn darin wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben; wie geschrieben steht: Der Gerechte wird aus Glauben leben»

• **Die Heilige Schrift. Einheitsübersetzung:**

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

### 3.2.2. Proposta di traduzione del testo

#### 3.2.2.1. I punti decisivi

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

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

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

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

#### 3.2.2.2. Analisi

1] **I segmenti di Rm 1,16a e 16b:** il segmento del v. 16a rappresenta con quello di 16b un rapporto tra strutture paratattiche, senza subordinazione sintattica; l'espressione «infatti non mi vergogno del vangelo» può essere unita all'espressione precedente e non necessariamente a quella successiva: «sono desideroso anche per voi che siete in Roma di annunciare il vangelo...» e quindi «non mi vergogno del vangelo». Dal punto di vista sintattico, tale espressione può concludere logicamente l'affermazione precedente con senso logico. L'aspetto interessante di questo passaggio è l'analoga dipendenza che l'espressione successiva ha nei confronti di questa affermazione, generalmente tradotta: «esso è infatti potenza di Dio...». Questo tipo di traduzione, evidentemente, attira il segmento del v. 16a verso quello del v. 16b sganciandolo dal v. 15b. Questo modo di procedere presuppone anzitutto il primato argomentativo del termine «vangelo», termine che piloterebbe semanticamente le espressioni successive [cfr. analogamente 1Cor 1,18 con la categoria di « λόγος τοῦ σταυροῦ »]. Il ruolo di «ponte» che questo segmento ricopre tra la conclusione del v. 15b e il v. 16b va studiato per interpretare la posizione sintattica del termine « δύναμις », ovvero esso va considerato predicato nominale del soggetto sottinteso «vangelo», oppure va inteso esso stesso come soggetto. La differenza nella traduzione è la seguente:

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

#### Conseguenze:

- Nel primo caso «potenza» qualifica il termine «vangelo», nel secondo «potenza» apre l'interesse per comprendere quale sia l'entità di tale potenza di Dio, cioè come essa si manifesti, analogamente alle manifestazioni di potenza nell'AT. Possiamo dire che nel primo caso si guarda indietro [al vangelo], nel secondo in avanti [alla «giustificazione»].
- Inoltre, nella prima modalità è affidata al «vangelo» la potenzialità soteriologica, ovvero al centro vi sta l'atto di parola, di annuncio, nella seconda, si rimanda in avanti per la definizione di tale realtà salvifica, si afferma solo che essa si manifesta, in termini escatologici e apocalittici, come «potenza». Abbiamo già incontrato questo termine al v. 4: se vale l'interpretazione data, «potenza» è in relazione all'azione dello Spirito di santificazione, è lo Spirito di Dio; per questo motivo questo vocabolo, in questo contesto, può sintetizzare l'evento salvifico di Dio, specificato immediatamente nel seguito entro la categoria di «giustificazione di Dio».
- Infine, nella seconda traduzione avremmo la presentazione del contenuto del messaggio

evangelico che inizierebbe esattamente in questa successione: «...così, da parte mia, sono desideroso anche per voi che siete in Roma di annunciare il Vangelo: infatti non mi vergogno del Vangelo! [->inizio del contenuto dell'annuncio]: *C'è infatti una potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede: del Giudeo anzitutto e del Greco; la giustizia di Dio infatti in lui...*». Nella prima ipotesi l'agente in scena sarebbe esattamente il «vangelo», potremmo dire ipostatizzato: il vangelo è potenza attraverso il quale o nel quale si rivelerebbe la giustizia di Dio! Ora, la struttura del triplice «γάρ»<sup>9</sup> impone una relazione tra i tre passaggi di Rm 1,16a, 1,16b e 1,17a: nella nostra impostazione Rm 1,16a è in relazione anzitutto con Rm 1,15b, e solo conseguentemente con Rm 1,16b, volendo così affermare l'importanza dell'annuncio evangelico [come in Rm 1,1.9] che si dispiega mostrando l'evento salvifico di Dio: in questa prospettiva, l'evento salvifico diverrebbe *oggetto* del messaggio evangelico avente Dio come *soggetto operante*, mentre nell'interpretazione consueta l'evento di salvezza avrebbe come *soggetto operante* il «vangelo» stesso!

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

«Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστίν.» [La parola infatti, quella della croce è pazzia per coloro che vanno in perdizione, mentre per noi che siamo salvati è potenza di Dio]

Osserviamo anzitutto che nella Lettera ai Corinzi il problema è esattamente quello di porre in evidenza due logiche di potere: quella umana e quella divina. Pertanto il «discorso della croce», potremmo dire la «logica della croce» è l'oggetto di discussione di tutta l'argomentazione che è posta in tensione tra pazzia, scandalo o autentica potenza. Il potere lo esercita chi determina le regole: le regole stabilite dall'evento della croce sono l'autentico esercizio di potere... Potremmo continuare, ma ciò è sufficiente per comprendere quanto la categoria di «potere» posta in rapporto a Dio sia collegata esplicitamente e indissolubilmente alla discussione in atto, discussione relativa al senso o al non-senso della «logica della croce», cioè del «vangelo». Altri sono i valori in gioco nella Lettera ai Romani: non si sta discutendo sulla potenza del Vangelo contro un'altra parola che pretende di essere più potente [cfr. ad es. la sapienza dei Greci] ma l'oggetto è l'intervento escatologico di Dio in Cristo, e le sue conseguenze per la salvezza del Giudeo e del Greco!

Accanto a questa riflessione di carattere retorico «inter-testuale» è necessario valutare se il campo semantico legato alla radice «δυν=potere, potenza» nella Lettera ai Romani sia attribuito altre volte alla realtà del «Vangelo» oppure a «Dio»: questo è decisivo!<sup>10</sup> Osserviamo il termine «δύναμις-δυνατός» al singolare; esso appare in:

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

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

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

- Rm 9,22:

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

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

- Rm 11,23:

«Anch'essi se non persevereranno nell'infedeltà saranno innestati: Dio infatti è «δυνατός=potente» al punto da innestarli nuovamente»

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

<sup>9</sup> Più sotto considereremo anche il quarto «□□□□» di Rm 1,18.

<sup>10</sup> Le ricorrenze del termine, sostantivo e verbo in Rm sono le seguenti: Rm 1,4.16.20; 4,20.21; 8,3.7.8.38.39; 9,17.22; 11,23; 12,18; 14,4; 15,1.13.14; 15,19; 16,25.



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

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

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

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

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

3] Ma l'uso paolino di δύναμις che più ritiene la nostra attenzione perché il più originale, è un altro. Secondo alcuni passi del suo epistolario, Paolo parla della δύναμις come di una potenza vivificante, propria insieme di Dio Padre e di Cristo. Tale equiparazione tra Dio e Cristo è fondata su di un avvenimento originalissimo, qual è la resurrezione al terzo giorno (cfr. 1Cor 15,4); essa di fatto segna il momento della massima manifestazione della δύναμις θεοῦ e della concreta possibilità trasmessa al Cristo di esercitare ormai una sua δύναμις propria. I testi che ce ne parlano per la verità non sono molti; ne possiamo enumerare con sufficiente certezza almeno cinque: Rom 1,4; 1Cor 6,14; 2Cor 13,4; Fil 3,10; Ef 1,19. In sostanza, ciò che risulta da questi testi è che la “potenza sovrana dispiegata dal Padre nella resurrezione del Cristo non ha agito su di lui soltanto dall'esterno, ma si è comunicata a lui, lo ha permeato intimamente, facendo così di lui il principio di vita e di resurrezione dell'intera umanità salvata” [Nota 22: «P. Biard, *La puissance de Dieu*, Travaux de l'Institut catholique de Paris 7, Parigi 1960, 149»].<sup>11</sup>

## 2] La struttura sintattica dell'espressione: δύναμις γὰρ θεοῦ ἔστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι

Il problema di fondo consiste nell'interpretare la funzione del verbo «essere» nel suo valore sintattico di copula, oppure nel suo senso forte legato alla semantica dell'«esser-ci». La relazione tra

<sup>11</sup> R. PENNA, *L'apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia (Parola di Dio. Seconda serie 12, Cinisello Balsamo (Milano) 1991) 204-206.

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

12.4 Διαίρεσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα·

12.5 καὶ διαίρεσεις διακονιῶν εἰσὶν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος·

12.6 καὶ διαίρεσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πάσιν.

In tale struttura emerge la disposizione del sostantivo con genitivo seguito dal verso «essere» con il valore esistenziale dell'«esser-ci».

### 3] La forma « ἐν αὐτῷ » del v. 17a: confronto di traduzioni:

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

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

La differenza è la seguente: pensare alla «giustizia di Dio» nel suo rivelarsi nell'annuncio del vangelo, nell'atto di parola oppure interpretarla come *evento* nella vita di ogni credente! Il punto di osservazione nel primo caso sarebbe il «vangelo della giustificazione», nel secondo, «l'evento di rivelazione della giustificazione di Dio nel credente». <sup>12</sup> *Nel primo caso l'evento di giustificazione dipende dalla Parola, nel secondo la Parola dipende dall'evento.*

Pensiamo, inoltre, che l'ipotesi di K. Kertelge, secondo la quale la giustizia di Dio si manifesterebbe «in Lui», cioè in Gesù Cristo, non si possa sostenere, se non in parte come vedremo. Infatti, non si capirebbe il silenzio del nome di Gesù Cristo, vista la frequenza con la quale compare nelle Lettere paoline;<sup>13</sup> ma soprattutto perché gli unici personaggi espliciti in scena sono *Dio* da una parte, nell'azione salvifica e *l'uomo credente* dall'altra, come destinatario di salvezza. Certamente la Lettera ai Romani annuncerà Cristo in relazione alla salvezza, ma in questo contesto la semantica dell'espressione potrà includere «Gesù Cristo» solo come derivazione di significati a partire dall'insieme della Lettera.

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

## 3.2.3. Proposta di interpretazione complessiva

### 3.2.3.1. Comprensione del testo

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

«E' infatti potenza di Dio (1,16)

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

<sup>12</sup> Rimandiamo il lettore alle riflessioni di R. Bultmann sull'evento di annuncio, indispensabile per la reintenzione esistenziale del vangelo.

<sup>13</sup> Cfr. anche il ruolo decisivo nell'*incipit* della Lettera ai Romani, in Rm 1,1.4.6.7.8.

### La giustizia di Dio si rivela (1,17)

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

In secondo luogo bisogna osservare che l'espressione: **da fede a fede** (1,17) viene interpretata in maniera diversa. Lyra la intende così: "Dalla fede informe alla fede formata". Ma ciò non va affatto bene, poiché nessun giusto vive per la fede informe, né da essa proviene la giustizia di Dio. Qui però il testo sostiene l'una e l'altra cosa [Nota 98: «Cioè che "il giusto vive di fede" e che la giustizia di Dio proviene dalla fede»]. A meno che, con fede informe, non si voglia intendere la fede dei principianti, con fede formata, la fede dei perfetti [Nota 99: «La fede dei principianti è quella di chi non è ancora del tutto in chiaro sul modo d'intendere la giustificazione in tutte le sue implicazioni»]. Infatti, la fede informe non è fede; ma rappresenta piuttosto l'oggetto della fede. Non penso proprio che uno possa credere con fede informe; invece con essa si può ben vedere ciò che è da credere e così si può rimanere in sospeso. [...] Dunque il senso è manifestamente questo: la giustizia di Dio proviene totalmente dalla fede, in modo tale però che, crescendo progressivamente, non si risolve in visione, ma diventa una fede sempre più luminosa, secondo quanto è detto in *II Corinzi*, al capitolo IV: "Noi veniamo trasformati passando di splendore in splendore" ed anche: "Progrediamo di potenza in potenza". Così, anche qui, "da fede a fede" significa che la fede andrà sempre più aumentando, affinché "chi è giusto continui ad essere ulteriormente giustificato", e nessuno ritenga subito di avere già raggiunto la meta, e con ciò smetta di progredire, cioè cominci a venir meno. / Il beato Agostino, nel capitolo XI dello scritto *Lo spirito e la lettera*, interpreta così: "Dalla fede di coloro che annunciano alla fede di coloro che obbediscono". Paolo di Burgos dice: "Dalla fede della sinagoga" (assunta come punto di partenza) "alla fede della Chiesa" (intesa come punto d'arrivo). Ma l'apostolo dice che la giustizia proviene dalla fede; ora i pagani non hanno avuto una fede a partire dalla quale avrebbero potuto essere condotti ad un'altra fede ed essere giustificati./». <sup>14</sup>

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

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

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

• Il testo ebraico: הַנֶּה עֹפֵלָה לֹא־יִשְׁרָה נִפְשׁוֹ בּוֹ וְצַדִּיק בְּאַמוּנָתוֹ יַחִי:

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

• Il testo della LXX: ἐὰν ὑποστειλήται οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως

<sup>14</sup> M. LUTERO, *La Lettera ai Romani (1515-1516)* (A cura di Franco Buzzì; *Classici del pensiero cristiano 7*, Cinisello Balsamo (Milano) 1991) 203-208.

μου ζήσεται [«se si sottrae io non mi compiaccio di lui, invece il giusto per la mia fedeltà vivrà»]

Dice H. Schlier concludendo il suo commento:

«La σωτηρία però si attua solo là dove c'è la fede che si apre ad essa e l'accoglie. Soltanto per chi ha la fede questa anticipata δικαιοσύνη θεοῦ diviene esperienza e realtà della salvezza. Ciò è posto in rilievo con l'espressione ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. E' questo un semitismo che ha paralleli non solo in un'iscrizione funeraria (ἐκ γῆς εἰς γῆν ὁ βίος οὐτός), ma anche in numerosi passi dei LXX, ad es. *Ier.* 9,2: ἐκ κακῶν εἰς κακὰ, *Ps.* 83,8: ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν, *2Cor.* 2,16: ἐκ θανάτου εἰς θάνατον ... κ ζωῆς εἰς ζωὴν (cfr. 3,18; 4,17). Il significato semplicemente rafforzativo di ἐκ πίστεως non allude in alcun modo allo svolgimento della fede nel tempo e al suo processo interiore; è quindi fuori luogo intendere ἐκ πίστεως εἰς πίστιν o nel senso che la fede nasce come fiducia per trasformarsi in assenso, o che dalla fede di colui che predica nasce la fede di colui che ascolta, o che la πίστις muove dalla "fedeltà" di Dio e approda alla "fede" dell'uomo, oppure ancora che dalla fede veterotestamentaria si passa a quella del N.T. Grammaticalmente la nostra formula non si riferisce né al soggetto né al verbo, bensì è un'apposizione di tutta la frase. Essa specifica, diciamo così, la dimensione entro la quale si attua questa rivelazione della giustizia di Dio. Che l'evento della giustizia di Dio si compia nell'evangelo, purché incontri una fede senza limiti e riserve, ciò, secondo l'Apostolo, è conforme alla Scrittura, la quale vien citata nel v. 17b a confermare appunto la verità di questa asserzione. [...]

Paolo, dunque, nei vv. 16-17 passa dalle considerazioni personali al tema della lettera e con parole proprie -a differenza di 1,3s.- espone alla comunità romana quel che secondo lui l'evangelo è, ossia una potenza di Dio che si manifesta e apporta la salvezza a chiunque crede, non importa se giudeo o greco. In effetti, nell'evangelo si appalesa la "giustizia di Dio", quella giustizia che si attua ed agisce nell'ambito della fede, come attesta già la Scrittura in *Abac.* 2,4s». <sup>15</sup>

Utile per un approfondimento puntuale della citazione, questo commento considera l'espressione di *Rm* 1,17b -che ritroviamo anche in *Gal* 3,11 [uguale] e in *Eb* 10,38 [ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται]- in relazione all'espressione ἐκ πίστεως εἰς πίστιν.

Osserviamo anzitutto la differenza della citazione di Paolo con il TM e la LXX:

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

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

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

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

---

<sup>15</sup> H. SCHLIER, *La lettera ai Romani* (Traduzione italiana di Roberto Favero e G. Torti. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti; Commentario teologico del Nuovo Testamento VI, Brescia 1982) 95-97.

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

La citazione, come abbiamo già osservato, non ha come soggetto agente il «vangelo» ma la figura del «giusto». Questa è posta in relazione a due grandezze, quella della «fede» e quella della «vita». La prima -la «fede»- è richiamata per due volte in questi versetti: «in chiunque crede, per il Giudeo anzitutto e per il Greco» e «dalla fede alla fede». La seconda -la «vita»- è invece sottesa al termine «salvezza» poiché questo è posto in relazione alla figura del «credente»; inoltre si intuisce che il campo semantico della «vita», oltre ad acquisire il valore della «salvezza» ha anche a che fare con «giustizia/giustificazione». Quindi la salvezza, come la giustizia sono di Dio, donati a chiunque crede, Giudeo e Greco; cioè, la giustificazione di Dio che dona la salvezza si rivela in ogni credente secondo quella che è la dinamica della fede, descritta con l'espressione «di fede in fede/dalla fede alla fede...».<sup>16</sup> La radice semitica di questa espressione, richiamata da H. Schlier, può essere probabile -indicando la «pienezza della fede»- anche se, ci si domanda, per qual motivo Paolo non avrebbe dovuto tenere la sola prima parte dell'espressione [«ἐκ πίστεως»] in parallelo con la citazione di Abacuc. Un esempio analogo in italiano potrebbe suonare così: «tutto si manifesta *da una parte all'altra*, come dice il proverbio: l'uomo fortunato *da una parte* trova la via d'uscita»: è chiaro per tutti che nell'idioma italiano, «da una parte all'altra» significa «da ogni parte», ma il fatto di avere citato un proverbio [inventato per l'esempio!] che riprenda solo la prima metà dell'espressione obbliga a immettere una dinamica diversa all'espressione «da una parte all'altra», ovvero fa nascere la domanda circa la destinazione e il cammino che procede appunto «da una parte all'altra». Così è per l'espressione «da fede in fede»: ammettiamo anche che esso significhi «l'autentico contesto della fede o la pienezza della fede», ma l'aver citato il testo di Abacuc imprime anche all'orecchio semita l'impressione di un cammino entro il quale si rivela la giustificazione di Dio. Per questo è importante che il cammino sia compiuto da una persona, da ogni persona, da ogni credente, perché in lui [non nel vangelo] si rivela la potenza salvifica che è detta «giustizia di Dio». Infatti, come questa giustizia si rivela nell'itinerario della fede nel credente, così l'ira di Dio dai cieli si rivela su ogni empietà e ingiustizia di uomini: endiadi per dire che essa si rivela sugli uomini empi [Rm 1,18ss]!

Ecco il parallelismo:

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

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

In sintesi, contro una certa enfasi kerygmatica,<sup>17</sup> fortemente centrata sull'ipostatizzazione

---

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

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

Nello stesso senso in *Rom.* 1,18 si dice della ὀργή θεοῦ: ἀποκαλύπτεται ἀπ' οὐρανοῦ, cioè il giudizio in cui si esprime la collera di Dio (cf. § 31,1) viene alla ribalta, si compie, appunto nel presente. E ancora sulla stessa linea leggiamo in *Gal.* 3,23: Πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι, [prima che venisse la fede noi eravamo rinchiusi sotto la custodia della legge in attesa della

dell'annuncio evangelico, questo testo paolino, considerato tra i testi più importanti, sostiene che il luogo di rivelazione vero dell'intervento salvifico di Dio non è il *vangelo* ma *l'uomo credente*, in lui si rivela Dio. Questo prepara la strada per la comprensione cristiana della rivelazione, centrata sulla persona di Gesù Cristo nella cui esperienza storica è inscritta la rivelazione di Dio, il vangelo di Dio, la giustizia di Dio che è potenza per la salvezza di chiunque crede!

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

Per chi lavora con l'esegesi retorica, attenta alla «dispositio» del testo nelle le modalità attraverso la quali Paolo ha disposto i vari elementi argomentativi nei suoi scritti, intravede in Rm 1,16-17 un luogo di osservazione particolarmente importante su tutta la Lettera. C'è discussione tra gli studiosi attorno all'estensione di tale enunciato sul corpo della lettera. J. N. Aletti nel suo saggio sulla lettera ai Romani<sup>18</sup> fa lo «status quaestionis» del problema e richiama soprattutto le proposte di moltissimi commentatori secondo i quali questi versetti sarebbero una «propositio» o forse, meglio una «partitio». La «propositio» vuole enunciare in sintesi -con interesse argomentativo- i valori che successivamente emergeranno nell'analisi; la «partitio» è maggiormente attenta ad accennare alla divisione dei momenti argomentativi, cioè i capitoli salienti del discorso retorico.<sup>19</sup> Ecco l'esempio:

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

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

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

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

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

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

Conclusione: Rm 1,16-17 non può essere intesa come «propositio» e neppure come «partitio», essa rappresenta solo una faccia dell'intera medaglia che mostra anche il volto altrettanto misterioso dell'ira divina sull'empietà, accanto al volto del Dio salvatore: ma per enunciare la novità evangelica occorre ricostruire i termini drammatici della questione della salvezza: questo è il compito della sezione di Rm 1,18-3,20. Ancora: in che cosa consiste il Vangelo di Dio, cioè la buona novella, se esso afferma la salvezza per il «giusto»? [=Il giusto dalla fede vivrà?]. Questo concetto di salvezza era già presente anche nel giudaismo: il giusto vivrà, il malvagio perirà: è il

---

legge [sic! «fede»] che doveva essere rivelata]; ora questo ἀποκαλυφθῆναι è realtà presente (ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως [venuta la fede] v. 25), cioè non che ora venga presentata una dottrina finora sconosciuta sulla πίστις ma è la fede stessa che è diventata possibilità, anzi per il credente realtà, è la fede stessa che è entrata nel mondo degli uomini»: R. Bultmann, *Teologia del Nuovo Testamento* (Biblioteca di teologia contemporanea 46, Brescia 1985) 261-262.

<sup>18</sup> J. N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains* (Paris 1991) 39ss.

<sup>19</sup> Per questi aspetti cfr.: R. BARTHES, *La Retorica antica* (Traduzione dal francese di Paolo Fabbri; Milano 21985); B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica* (Studi Bompiani, Milano 61992).

<sup>20</sup> J. N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains* (Paris 1991) 50ss.

tema delle «due vie»!<sup>21</sup> Ora, è il tema della «giustizia di Dio» e dell'«ira di Dio» che permette di riqualificare entrambe le categorie solo a partire dalla rilettura dell'evento Cristo. Cioè, Paolo si colloca entro lo schema giudaico della salvezza e lo fa procedere re-interpretandolo alla luce dell'evento cristologico! In questo sta la novità! Pertanto, non ci si deve bloccare su Rm 1,16-17 e cogliere in questi versetti l'entità del Vangelo, poiché, se li leggiamo alla maniera giudaica, restano perfettamente coerenti:<sup>22</sup> il Vangelo di Dio è esattamente l'evento salvifico nel «Figlio suo Gesù Cristo nostro Signore», ma ciò non è detto esplicitamente in questi versetti, semmai solo nella sezione precedente [Rm 1,1-15]. Paolo è interessato a riqualificare le categorie veterotestamentarie della «giustizia» e del «giudizio di Dio», categorie tipicamente escatologiche e apocalittiche. Per far questo egli si impegna per oltre due capitoli: Rm 1,16-3,20.

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

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

#### I. Predicazione missionaria di Paolo?

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

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

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

#### II. Inserimento di un sermone sinagogale?

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

---

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

<sup>22</sup> La giustizia di Dio diviene salvezza operante in ogni credente appartenente al popolo d'Israele, del discendente dalle dodici tribù e del pagano, che entra come proselito in seno alla tradizione ebraica: questa consegna nella fede a Dio offre la vita al «giusto». Se pensiamo quindi l'espressione «per il Giudeo prima e per il Greco» in un'ottica di proselitismo ebraico comprendiamo fino in fondo il valore della precedenza per il popolo di Dio chiamato all'origine. Tutte le nazioni potranno entrare a far parte di questa eredità, secondo le promesse dei profeti, nei tempi escatologici.

infine il *pneûma* in 2,29 non è lo Spirito di Dio bensì “the inner self”, poiché la *sarx* del v. 28 a cui si oppone non è una potenza negativo-alternativa ma è il corpo fisico della circoncisione.

Sanders poi ritiene che queste pagine non siano comunque una vera interpolazione, perché si adatterebbero tematicamente all'intento di Paolo: anche se non fu l'Apostolo a comporre il passo in questione, egli lo inserì qui perché tratta della salvezza e in particolare di quella che dipende dall'obbedienza alla legge. [...]

### III. Teologia inculturata

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

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

Tutto il discorso racchiuso in Rom 1,18-2,29, dunque, contiene ben poco di specificamente cristiano, se si eccettua il frammento vagante 2,16b, che non riesce certo a conferire un'impronta veramente paolina all'insieme; inoltre, resta perlomeno discutibile il senso di *pneûma* in 2,29. Ma, come già accennato, il taglio cristiano dell'esposizione non consiste propriamente nella materia trattata, bensì nella sua cornice e nella sua funzione. Ciò non implica, comunque, che la materia sia desunta in blocco da una composizione anteriore (né prerredazionale, né extracristiana).<sup>23</sup>

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

### 3.3.1. Elementi del parallelismo

L'aver collocato Rm 1,16-17 in stretta relazione con i versetti successivi, ci porta a non affidare a quel testo quell'importanza retorica conclamata così da isolarlo dal suo contesto precedente e successivo [collegandolo, come abbiamo visto, con Rm 3,21-22]. Già abbiamo evidenziato il

---

<sup>23</sup> Da: «Rom 1,18-2,29 tra predicazione missionaria e prestito ambientale» in: R. PENNA, *L'apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia (Parola di Dio. Seconda serie 12, Cinisello Balsamo (Milano) 1991) 126-133.



parallelo, nel senso della ripresa dell'annuncio tradizionale profetico impostato sul tema delle «due vie», tematica tipicamente etica, spostata sull'impegno e la responsabilità dell'uomo di fronte al dono di Dio. E' curioso osservare infatti come Paolo in questa sezione in oggetto di analisi parta dalla concezione profetica della salvezza e la qualifichi dall'interno, rileggendola nella sua attesa escatologica, identificando l'evento escatologico in Cristo Gesù.

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

- « δύναμις=potenza»: abbiamo già annotato come questo termine sia annunciato in Rm 1,4 riferito a Dio, al suo Spirito e in Rm 1,20 riferito sempre a Dio. In questa seconda citazione troviamo il parallelo, là dove Dio manifesta la sua «potenza» nel salvare, giustificare ma anche nella sua ira: è il tempo escatologico del giudizio!
- «σωτηρία=salvezza»: evidentemente il parallelo funzionerà al contrario, nel senso della condanna, come conseguenza dell'empietà e dell'ingiustizia: cfr. Rm 1,24-2,11:  
«E pur conoscendo il giudizio di Dio, che cioè gli autori di tali cose meritano la **morte**, non solo continuano a farle ma anche approvano chi le fa» [Rm 1,32]
- «παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι= ogni credente, del Giudeo prima e del Greco»: all'espressione legata al tema della fede siamo portati in avanti a partire dall'inizio del cap. 3; mentre il bilancio circa il «Giudeo e il Greco» è fatto in due momenti:  
«Tribolazione e angoscia per ogni uomo che opera il male, per il Giudeo prima e poi per il Greco; gloria invece, onore e pace per chi opera il bene, per il Giudeo prima e poi per il Greco, perché presso Dio non c'è parzialità» [Rm 2,9-11]  
«Abbiamo infatti dimostrato precedentemente che Giudei e Greci, tutti, sono sotto il dominio del peccato, come sta scritto...» [Rm 3,9ss]
- «δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ=la giustizia infatti di Dio; ὁ δὲ δίκαιος=il giusto»: colpisce, anche in questo senso notare quanto il campo semantico dei valori di «giustizia, giustificazione, giudizio» continui in modo molto preciso lungo tutta la sezione: alla giustizia di Dio [Rm 1,32; 2,5], nella seconda sezione, si oppone l'ingiustizia dell'uomo empio [Rm 1,18.29; 2,8]; all'«uomo giusto» della citazione di Abacuc corrisponde la distinzione in relazione alla Legge: «non infatti quelli che ascoltano la legge sono giusti presso Dio, ma quelli che praticano la legge saranno giustificati» [Rm 2,13]; inoltre vi è anche «la giustizia della legge» [Rm 2,26] che determina il «vero Giudeo», secondo l'ordine interiore del cuore; dal Dio che giustifica di Rm 1,17 al Dio riconosciuto giusto di Rm 3,4-5; infine, l'affermazione secondo cui, essendo tutti sono sotto il dominio del «peccato»... «non c'è un giusto, neppure uno»!
- «ἐν αὐτῷ=in lui»: tutta la sezione tende a mostrare quale referente fondamentale della rivelazione di Dio l'uomo stesso, sia esso credente o empio. L'immediato parallelo del verbo «ἀποκαλύπτεται=si rivela» è al v. 18; inoltre cfr. anche Rm 2,5 dove viene citato il «giorno dell'ira e della rivelazione del giudizio di Dio»; in un contesto di rivelazione della gloria futura cfr. Rm 8,18-19.
- «ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται=nell'itinerario della fede, come è scritto: “Il giusto dalla fede vivrà”»: se poniamo in rapporto queste espressioni con quelle al termine della sezione, Rm 3,1-20, troviamo apparentemente che nessun uomo è giusto, solo Dio è giusto; ogni uomo è sotto il dominio del peccato, ogni uomo è esposto alla morte. La Scrittura non è più citata da Paolo fino a Rm 3,4, là dove afferma la «giustizia di Dio», Dio è verace e ogni uomo mentitore; inoltre in Rm 3,10b-18, là dove afferma che non c'è nessun uomo giusto! Questo è paradossale, se considerato in parallelo, perché sembra che la Scrittura contraddica se stessa, l'una [Abacuc] afferma la figura del «giusto», l'altra [i Salmi, i profeti] la negano. Chi è il «giusto» che permette alla Scrittura di non contraddirsi, affinché la «giustizia di Dio» sia comunicata all'uomo come salvezza?

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

### 3.3.2. Il processo argomentativo

Distinguiamo in quattro passaggi questa sezione:

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

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

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

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

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

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

«[5] Tu, però, con la tua durezza e il cuore impenitente accumuli collera su di te per il giorno dell'ira e della rivelazione del giusto giudizio di Dio, [6] il quale renderà a ciascuno secondo le sue opere: [7] la vita eterna a coloro che perseverando nelle opere di bene cercano gloria, onore e incorruttibilità; [8] sdegno ed ira contro coloro che per ribellione resistono alla verità e obbediscono all'ingiustizia...» [Rm 2,5ss]

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

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

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

ontologico della Legge. Mentre prima tutti erano inescusabili perché potevano conoscere Dio e riconoscerlo come giusto giudice, ora tutti possono mettere in pratica la Legge, Giudei e Greci [cfr. soprattutto Rm 2,25-29].

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

L'evoluzione della riflessione ha condotto, evidentemente, ad annullare i privilegi e le differenze tra Giudeo e Greco nella riconduzione all'ordine interiore di quei valori evidenti nell'ordine esteriore [emblematica è la «circoncisione»]; ecco allora la necessità di precisare il pensiero stabilendo una differenziazione per poi ricondurla nuovamente all'identificazione.<sup>24</sup> R. Penna così riscrive il senso degli interrogativi retorici di Rm 3,1-8:

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

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

Come si vede, questa articolazione del testo presenta quattro obiezioni. Tuttavia, dal punto di vista del contenuto, esse sono riconducibili a due paia: la prima e la seconda sono omogenee tra di loro, così come lo sono la terza e la quarta. In effetti, la pericope 3,1-8, pur in una continuità omogenea di fondo, formula *due diversi problemi*. Ad essi viene data subito una risposta, ma breve, provvisoria, interlocutoria. Poiché la linea di pensiero iniziata in 1,18 deve ancora seguire il suo corso, la risposta dettagliata e diffusa alle due questioni viene rimandata più avanti nella lettera. Dei due problemi, il primo si innesta direttamente su quanto detto in 1,18-2,29, mentre il secondo promana direttamente dal primo.<sup>25</sup>

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

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

- all'infedeltà dell'uomo corrisponde la fedeltà di Dio [v. 3]
- alla menzogna dell'uomo corrisponde la verità di Dio [v. 4]<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Per questi aspetti cfr. l'ampia documentazione di R. Penna da «La funzione strutturale di 3,1-8 nella Lettera ai Romani» e «I diffamatori di Paolo in Rom 3,8» in: R. PENNA, *L'apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia (Parola di Dio. Seconda serie 12, Cinisello Balsamo (Milano) 1991) 77-110; 135-149.

<sup>25</sup> Cfr. «La funzione strutturale di 3,1-8 nella Lettera ai Romani» in: R. PENNA, *L'apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia (Parola di Dio. Seconda serie 12, Cinisello Balsamo (Milano) 1991) 92-93.

<sup>26</sup> La citazione scritturistica del v. 4 va tradotta come segue: «Perché tu sia riconosciuto giusto nelle tue parole e trionfi quando ti impegni nel giudizio» [Sal 51,6]: questa citazione è rivolta a Dio, riconosciuto «Giusto» e vittorioso

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

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

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

« Τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως· προητiasάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι [Che cosa dunque? Dobbiamo ritenerci superiori? Assolutamente! Abbiamo dimostrato infatti che Giudei e Greci, tutti, sotto il peccato, sono]»

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

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

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

«3.19 οἶδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα φραγῆ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ· 3.20 διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας» [Ora, noi

nel giudizio.

sappiamo che tutto ciò che dice la legge lo dice per quelli che sono sotto la legge, perché sia chiusa ogni bocca e il mondo sia riconosciuto colpevole di fronte a Dio. [20] Infatti in virtù delle opere della legge *nessun uomo sarà giustificato davanti a lui*, perché per mezzo della legge si ha solo la conoscenza del peccato]

Proponiamo la seguente traduzione:

«[19] Sappiamo che tutte le cose che la Legge dice a coloro che vivono nella Legge, lo dice affinché ogni bocca [=ogni uomo] sia chiusa e tutto il mondo sia sottomesso al giudizio a Dio: [20] perciò dalle opere della legge non verrà giustificata alcuna carne di fronte a lui: infatti attraverso la Legge si ha la conoscenza del peccato»

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

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

v. 20: Paolo dà, in sintesi, la ragione della sua forte affermazione precedente, citando il Salmo 143,1-2, ma con variazioni significative: nei LXX, infatti, si dice semplicemente: “poiché non sarà giustificato nessun vivente dinanzi a te”. Paolo, oltre a dare al concetto di “giustizia” e “giustificare” il contenuto più profondo che gli è proprio, aggiunge alla citazione “dalle opere della legge” e sostituisce “vivente” con “carne”, insistendo così ancora di più sulla debolezza dell'uomo. Il mondo umano è reo davanti a Dio perché esso, nella sua debolezza, non è giustificato in base alle opere della legge. Il contesto insinua il motivo: l'uomo -giudeo o pagano- data la sua debolezza non riesce ad osservare la legge, né quella mosaica né quella dettata dalla natura. Le opere della legge non esistono, sono un nulla: e un nulla non può certo giustificare. Si pone allora il problema: se le opere della legge, per ipotesi, ci fossero, sarebbero sufficienti a giustificare l'uomo? La risposta nel contesto generale del pensiero paolino, è indubbiamente negativa, come apparirà dai versetti seguenti. Ma l'ipotesi stessa è contraria al pensiero di Paolo: è possibile osservare veramente la legge -e precisamente la “nuova” legge, che è un perfezionamento dell'antica- solo se si è giustificati. Quindi la giustificazione precede in ogni caso l'osservanza della legge e non può derivarne. Finalmente Paolo accenna, alla fine del versetto, a un'idea che sarà sviluppata ampiamente nel cap. 7: la legge positiva mosaica, indicando chiaramente il male da evitare e il bene da fare, ma non dando quel supplemento di forza necessario per farlo, di fatto non fa che aumentare la conoscenza concreta, cioè *un'esperienza maggiore di peccato*».<sup>27</sup>

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

«Sappiamo che tutte le cose che la Legge dice a coloro che vivono nella Legge, lo dice affinché ogni bocca [=ogni uomo] sia chiusa e tutto il mondo sia sottomesso al giudizio a Dio»: anzitutto la variazione dalla traduzione della CEI [e molte altre] è decisiva. In quelle si afferma chiaramente che

---

<sup>27</sup> U. VANNI, *Lettere ai Galati e ai Romani* (Versione introduzione e note di Ugo Vanni; Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 40, Milano <sup>5</sup>1979) 116-118.

ciò che la legge dice, lo dice soltanto per «quelli che sono sotto la legge», mentre Paolo non ha fatto altro fin qui che mostrare il valore delle cose scritte nella Legge e nei Profeti, realtà significative per i Giudei e per i Pagani. Un conto è dire che i pagani non conoscono le cose scritte nella Legge, un conto è affermare che ciò che è contenuto nella Legge non sia valido anche per i pagani [cfr. Rm 2,12 ss]. Allora siamo portati a correggere l'edizione critica del testo greco per la punteggiatura e considerare «λαλεῖ» come introduttorio della proposizione finale. Questo significa che la Legge è considerata come entità parlante, ovvero, nel concetto forte del Giudaismo l'entità della «Parola di Dio»: ebbene che cosa dice la Legge a coloro che possono ascoltarla? Afferma che ogni uomo, Giudeo e Greco, è messo a tacere, come è in silenzio il colpevole e tutto il mondo [parallelismo sinonimico] è sottoposto al giudizio di Dio: questo non solo è ciò che dice la Legge, ma soprattutto ciò che opera o provoca la Legge! E' essa stessa che provoca il giudizio sul peccato del mondo, è essa che fa emergere la peccaminosità di ogni uomo. L'espressione «opere della Legge» compare per la prima volta nella Lettera e va compresa nel suo contesto. Generalmente si intende con questa espressione le opere che il Giudeo compie conformemente alla Legge e in base alle quali pensa di procedere per la salvezza: camminare secondo la Legge, significa essere «giusto»; pertanto Paolo, in questa espressione vorrebbe escludere la possibilità di questa «auto-salvezza» che l'uomo può assicurare per sé. Di conseguenza sembrerebbe che non sia la Legge a salvare ma la Fede. In tutto questo vanno precisati i termini della questione. In primo luogo dobbiamo intendere la prospettiva nella quale Paolo vuole collocare l'entità della Legge. Nel v. 19 di fatto Paolo attribuisce alla Legge ciò che egli stesso ha ribadito fin qui, ovvero che ogni uomo, ogni bocca, tutto il mondo è sottoposto al giudizio di Dio: tutto questo è detto a coloro che vivono nella Legge [v. 19a] ma vale anche per coloro che non lo sono, come i pagani, anch'essi sotto il giudizio di Dio. Quindi nel v. 19 la valutazione offerta alla Legge è estremamente positiva, perché in accordo perfetto con ciò che egli stesso vuole dimostrare. Ma occorre sottolineare che l'esito contenuto nella Legge, esito legato al giudizio dell'ira di Dio non può essere sanato dalla Legge stessa; essa fa emergere il giudizio di Dio facendo emergere la situazione dell'uomo, la situazione universale di peccato. Se questa è la situazione dove il «peccato» esercita la sua potenza sull'umanità, è necessario comprendere l'espressione: «dalle opere della Legge non sarà giustificata alcuna carne al cospetto di Dio». I commentatori insistono sul valore di finitudine e debolezza di Paolo nel descrivere l'uomo come «carne»: il punto, forse non è la debolezza ma la prospettiva; la prospettiva della «carne» è quella tracciata in ordine alla circoncisione in Rm 2,25-29: «la circoncisione non è quella visibile nella carne»; di nuovo è tracciato l'ordine della Lettera, del «falso Giudeo»: in questa prospettiva, nonostante la Legge preveda la circoncisione, se non si osserva la Legge, il segno sulla carne, dato dal precetto della «circoncisione» non garantisce assolutamente la salvezza; per questo le «opere della Legge» di cui Paolo parla sono quelle in relazione alla «carne». Ritroviamo, in questo senso la coerenza nella continuità con gli assi portanti della riflessione precedente. L'osservatorio della «circoncisione» è per Paolo un osservatorio idoneo per ampliare la riflessione su tutta la Legge, ovvero sull'atteggiamento fondamentale del Giudeo nei confronti della Legge. Ogni opera della Legge può essere come la «circoncisione»: apparire nella carne, all'esterno, ma non corrispondere all'interno, nel «cuore». Ebbene questo modo di concepire le «opere della Legge» non può giustificare, perché è fondato non sull'osservanza della Legge, ma sulla trasgressione! Si trasgredisce la Legge quando l'ordine è esteriore, non interiore, carnale, non spirituale. Pertanto, oggetto di giudizio di Paolo è la prospettiva del «falso Giudeo» nei confronti della «Legge». Occorre ancora sottolineare che il giudizio negativo non è sulla Legge, ma sul rapporto instaurato con essa, sopra delineato!

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

«[14] Quando i pagani che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi pur non avendo legge, sono legge a se stessi; [15] essi dimostrano che quanto la legge esige è **scritto nei loro cuori** come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai

loro stessi ragionamenti, che ora li accusano e ora li difendono. [16] Così avverrà nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini per mezzo di Gesù Cristo, secondo il mio vangelo» [Rm 2,14-16]

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

### 3.3.3. Lo schema riassuntivo

Lo scopo del seguente schema è di raccogliere i valori principali emersi nella presentazione analitica sopra sviluppata. Ritroviamo una coerenza possibile entro questa prima sezione, anche se - avvertiamo il lettore- si tratta solo di un'ipotesi di lavoro che andrebbe confrontata e maggiormente discussa. Nell'esposizione, comunque abbiamo tentato sempre di evidenziare quella che è l'ipotesi interpretativa maggioritaria, al fine di documentare la questione entro un dibattito.



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

«Mettere in pratica, operare secondo la Legge  
=essere GIUSTIFICATI da Dio [Rm 2,13]

**Comprensione globale: i due ordini**

«Ascoltare/dire ma non operare secondo la Legge  
=saranno GIUDICATI con la Legge [Rm 2,13.17-24]

-> ORDINE INTERIORE  
• Vero Giudeo  
=Giudeo nel segreto

-> ORDINE ESTERIORE  
• Falso Giudeo  
=Giudeo nell'apparenza

• Vera circoncisione  
=circoncisione del cuore

• Falsa circoncisione  
=circoncisione nella carne

• Logica dello «Spirito»

• Logica della «Lettera»

• Gloria da Dio

• Gloria dagli uomini



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

La superiorità del Giudeo non dipende da lui stesso ma da Dio:

-> ha ricevuto le rivelazioni di Dio!

Fedeltà-infedeltà [Rm 3,3]

Giustizia-ingiustizia [Rm 3,5]

Se l'ingiustizia degli uomini provoca il giudizio d'ira di Dio,

l'infedeltà degli uomini provoca l'abbandono di Dio?

Sulla fedeltà di Dio è fondata la speranza!

---

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

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

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

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

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