

LA LETTERA DI PAOLO AI ROMANI
a cura di Salvatore Ricciardi

A. NOTE INTRODUTTIVE

Quando scrive ai Romani, Paolo ha compiuto larga parte della sua attività apostolica. Questa può anzi considerarsi conclusa per quel che riguarda l'Oriente (15:19). Ora desidera guardare a Occidente, verso la Spagna (15:20,23). Sarebbe l'occasione tanto attesa per passare da Roma (15:23; 1:10-13). Ma prima deve recarsi a Gerusalemme, allo scopo di consegnare il frutto della colletta che le chiese della diaspora hanno voluto effettuare per la chiesa "madre".

Non sappiamo chi avesse fondato la chiesa di Roma. Sappiamo che una presenza giudaica vi è attestata fin dal 139 a.C. (Valerio Massimo), e che nel I secolo d.C. tale "colonia" era valutabile intorno alle 50.000 unità, con parecchie sinagoghe. La predicazione cristiana dovette portare scompiglio e turbare l'ordine pubblico, tanto che l'imperatore Claudio, nel 49, espulse i Giudei dalla città (Svetonio), e fra questi, probabilmente, anche coloro che erano diventati cristiani (cfr. Atti 18:2). Si può pensare che dopo qualche tempo, forse dopo la morte di Claudio (anno 54), molti giudeo-cristiani fecero ritorno a Roma (16:3).

La comunità cristiana di Roma doveva essere di carattere composito. Parole come quelle che troviamo in 4:1,12 o 7:1 non possono che essere rivolte a persone di matrice giudaica, capaci di intendere anche le numerose citazioni dell'AT e di essere sensibili alle argomentazioni dei capitoli 2 e 3. Ma la maggioranza doveva essere di origine diversa (1:5-6; 6:19; 9:3-4). E le menzioni di "giudei e greci" (1:16; 2:9; 10:12) o di "giudei e altri popoli" (3:29) attesta il carattere composito della comunità (ammesso che fosse una sola comunità e non piuttosto una pluralità di "chiese domestiche" (15:6) v. pure l'assenza del termine "chiesa" in 1:6-7).

C'è però chi sostiene che le "persone che hanno conoscenza della legge" (7:1) possono anche essere degli etnico-cristiani per i quali la Torah era diventata libro sacro. È certo che Paolo richiama tutti ad evitare polemiche partendo da posizioni di autosufficienza. Non è certo che vadano letti in questo quadro anche gli ammonimenti contenuti in 16:17-18, che potrebbero avere di mira degli infiltrati gnostici.

Scrivendo ad una chiesa che egli non ha fondato, Paolo sente il bisogno di presentarsi e di presentare, soprattutto, il "suo" evangelo (2:16; 16:25), per non arrivare a Roma come uno sconosciuto. Però si sofferma solo su alcuni temi, mentre non c'è menzione di problemi che pure gli stanno a cuore (la chiesa, l'escatologia, la cena del Signore). Non siamo quindi di fronte a un trattato, ma alla presentazione di temi importanti nella situazione dei Romani e al di là di essa. Tanto importanti che è difficile esagerare il rilievo che questo scritto ha avuto nella storia. Per non citare se non degli esempi arcinoti, non si può non collegare la conversione di Agostino con il passo di 13:13; non si può non pensare a Lutero e alla sua scoperta di un "cuore" di Dio diverso da quello tradizionalmente conosciuto senza riferirsi a 1:17. Per venire a tempi più recenti, basterà citare il commentario di Barth, del 1919, vera pietra miliare per la teologia e per la testimonianza evangelica nel nostro secolo.

Tornando alla lettera, colpisce la tensione interiore che si può rilevare fra il desiderio di andare a Roma per "evangelizzare" (1:16) e la convinzione di non doverlo fare se non dove non è ancora stato fatto da nessuno, per evitare di costruire sul fondamento altrui (15:20). Documento umano e teologico, quindi, questa lettera appassionata e appassionante.

B. CONTENUTO E STRUTTURA DELLA LETTERA

Quanto al contenuto e alla struttura, si può pensare a una suddivisione di questo genere (ma anche altri schemi sono possibili):

I sezione: *Il giusto per fede vivrà* (1:1-17)

II sezione: *Tutti hanno peccato* (1:18-4:25)

III sezione: *Giustificati per fede abbiamo pace con Dio* (5:1-8:39)

IV sezione: *I doni di Dio sono senza pentimento* (9:1-11:36)

V sezione: *La salvezza ci è più vicina di quando credemmo* (12:1-15:13)

VI sezione: Annotazioni personali, progetti, saluti (15:14-16:27)

La I sezione può suddividersi così:

1:1-7. Autopresentazione e saluto

1:8-15. Rendimento di grazie e progetto di visita

1:16-17. L'evangelo della grazia

La II sezione può suddividersi così:

1:18-31. Tutte le genti (i non giudei) sono nel peccato e sotto il giudizio di Dio

2:1-29. I giudei non sono autorizzati ad emettere giudizi perché sono nel peccato anche loro, circoncisi nella carne ma non nel cuore

3:1-30. L'universalità del peccato e l'unica giustificazione efficace

4:1-25. La giustificazione per fede è sempre stata nel disegno di Dio

La III sezione può suddividersi così:

5:1-11. Il credente giustificato è libero dalla morte

5:12-21. *Excursus* dimostrativo sui "due Adami"

6:1-23. Il credente giustificato è libero dal dominio del peccato

7:1-25. Il credente giustificato è libero dal dominio della legge

8:1-39. Il credente giustificato vive la vita nuova sotto la guida dello Spirito

La IV sezione la considererei un blocco unitario.

La V sezione può suddividersi così:

12:1-2. Il fondamento dell'etica

12:3-21. I rapporti all'interno della comunità cristiana

13:1-7. Nei riguardi del "mondo": i credenti e i poteri pubblici

13:8-14. Nei riguardi del "mondo": il rapporto col prossimo

14:1-15:7. Accogliersi gli uni gli altri

15:8-13. L'evangelo è per tutti

La VI sezione può suddividersi così:

15:14-32. Ripresa dei progetti per il futuro

16:1-2. Raccomandazione per la "diacona" Febe

16:3-16. Lista di persone da salutare

16:17-20. Messa in guardia contro i disturbatori della comunità

16:21-24. Saluti da parte dei collaboratori di Paolo

16:25-27. Dossologia conclusiva

C. CRONOLOGIA DELL'ATTIVITA' DI PAOLO

Le ricostruzioni cronologiche non sono mai assolutamente sicure o, almeno, sono di rado accettate senza discussioni e proposte di varianti. Quella che propongo qui è tratta dalla Bibbia di Gerusalemme, con qualche annotazione aggiuntiva dove mi sembra necessaria:

36-37 martirio di Stefano e successiva conversione di Saulo di Tarso

39 Paolo fugge da Damasco (II Cor.12,32-33) e visita i responsabili della chiesa di Gerusalemme (Ga1.1,18-19)

43 missione di Paolo e Barnaba ad Antiochia

dopo il 45 Primo viaggio missionario (a partire da Atti 13,1)

48-49 Concilio di Gerusalemme (Atti 15,1-30)

50-52 Secondo viaggio missionario (a partire da Atti 15,36)

51 I - II LETTERA AI TESSALONICESI

52 Paolo a Gerusalemme e ad Antiochia (Atti 18,22)

53-58 Terzo viaggio missionario (a partire da Atti 18,23)

56	I - II LETTERA AI CORINZI
	LETTERA AI GALATI
56-57	LETTERA AI FILIPPESI (oppure 59-60?)
57-58	LETTERA AI ROMANI (scritta da Corinto, v. Atti 20,3, I Cor. 16,6)
Pentecoste 58	Arresto di Paolo nel Tempio di Gerusalemme (Atti 21,27-40)
58-60	Paolo prigioniero compare davanti a Felice, a Festo e ad Agrippa (Atti 24, 25 e 26)
60	Quarto viaggio missionario (o meglio, viaggio verso Roma)
61-63	Prigionia a Roma
	LETTERA AI COLOSSESI LETTERA A FILEMONE (postpaoline per G.Bornkamm)
64?	Morte di Paolo (al tempo della persecuzione di Nerone)
LETTERE POSTPAOLINE	EFESINI (modellata su Colossesi negli anni 80, forse a Efeso)
	PASTORALI (fine I secolo, forse anche inizi II)

D. INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

La *Bibliografia* concernente la Lettera ai Romani è praticamente sterminata. Io mi limito a citare le Opere che ho potuto avere a disposizione, pur sapendo che esse costituiscono solo una minima parte di quello che occorrerebbe.

a) INTRODUZIONI:

- G. Bornkamm, *Bibbia. Il Nuovo Testamento*, Brescia 1974, pp. 105ss.
 B. Corsani, *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol. II, Torino 1975, pp. 159ss.
 O. Cullmann, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Bologna 1966, p. 79ss.

b) ENCICLOPEDI E DIZIONARI:

- Dizionario Biblico* a cura di G. Miegge, I ed. Feltrinelli, Milano 1968, voci: Bibbia - N.T., Paolo, Romani (epistola ai) e relativi rimandi
Enciclopedia del Cristianesimo a cura di M. Drago e A. Boroli, De Agostini, Novara 1997 voci: Paolo di Tarso, Romani (lettera ai) e relativi rimandi
The Dictionary of Bible and Religion a cura di W.H.Gentz, Nashville 1986, voci: Paul Apostle, Romans (Letter to the) e relativi rimandi
The Oxford Dictionary of the Christian Church a cura di F. L. Cross, Oxford rist. 1990, voci: Paul (Saint), Romans (Epistle to the) e relativi rimandi

c) COMMENTARI (anche su temi specifici):

- P. Althaus, *La lettera di Paolo ai Romani*, Brescia 1970
 K. Barth, *L'Epistola ai Romani* (a cura di G. Miegge), Milano 1962
 K. Barth, *Christ et Adam d'après Rom. 5*, Genève 1959
 F. F. Bruce, *L'Epistola di Paolo ai Romani*, Roma (GBU), Torino (Claudiana) 1979
 B. Corsani, *Introduzione e commento* in: *Il Nuovo Testamento annotato*, vol.III, Torino 1974
 C. E. B. Cranfeld, *La lettera di Paolo ai Romani (capitoli 1-8)*, Torino 1998
 G. Deluz, *La Justice de Dieu*, Neuchâtel/Paris 1945
 F. J. Leenhardt, *L'Épître de St Paul aux Romains*, Neuchâtel/Paris 1957
 G. Miegge, *L'Epistola ai Romani (1,1-8,11)*, dispense della Facoltà di Teologia di Roma 1960-61
 M. Rousseau, *L'Épître aux Romains*, Neuchâtel/Paris 1960
 H. Schlier, *La lettera ai Romani* (commentario teologico), Brescia 1982

d) SUL MESSAGGIO DI PAOLO:

- G. Bornkamm, *Paolo apostolo di Gesù Cristo*, Torino 1977
 A. Brunot, *San Paolo e il suo messaggio*, Catania 1963
 C. H. Dodd, *Attualità di San Paolo*, Brescia 1969
 A. M. Hunter, *L'evangelo secondo Paolo*, Torino 1968
 E. Kaesemann, *Prospettive paoline*, Brescia 1972
 K. Stendhal, *Paolo tra Ebrei e pagani*, Torino 1995
 D. Wenham, *Paul. Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, Grand Rapids 1995.

Sezione I. IL GIUSTO PER FEDE VIVRÀ

1:1-7. Autopresentazione e saluto.

In questo saluto, particolarmente ampio, Paolo è solo, non cita collaboratori (oltre a Rom., ciò accade solo in Ef. e nelle Pastorali). Si presenta subito come "schiavo" (*doulos*) di Cristo. Sottolinea così la sua totale appartenenza a Gesù, ma anche, e forse soprattutto, la qualità di Signore del Cristo: l'AT definisce, infatti, "servi" del Signore Abramo (Sal. 105:42), Giacobbe (Is. 48:20), Mosè (2 Re 18:12), Giosuè (Giud. 2:8), Davide (2 Sam. 7:5). Vale la pena sottolineare invece che nella traduzione dei LXX il termine "servo" nei passi indicati viene reso con *doulos*. Ciò può anche significare che Paolo intenda attribuire a Gesù la qualifica di "Signore". Quanto a sé, Paolo si presenta anche come "chiamato" ad essere apostolo: il suo ministero, dunque, riposa su una chiamata che gli è stata rivolta e non su una scelta personale (Gal. 1:1 e 1 Cor. 1:1).

Non solo: a questo scopo egli è stato "messo a parte" (e il verbo greco richiama - e forse precisa - il suo esser "fariseo").

Tale vocazione lo colloca in una scia di testimoni dell'evangelo "di Dio", attestato dai profeti e raccolto nelle Scritture (che Paolo non sottovaluta, malgrado la polemica contro la legge). Sostanza di tale evangelo è "il Figlio suo".

Si apre qui una parentesi (vv. 3-4), in cui Paolo parla diffusamente del Cristo. Sembra che Paolo voglia dire che Gesù, di discendenza davidica, sia stato "proclamato" Figlio di Dio a causa della risurrezione. Miegge ricorda che questa potrebbe dirsi una cristologia adozionistica (v. Atti 2:22-24,36), ma osserva che la meditazione sul Cristo potrebbe anche esser semplicemente partita dai dati di fatto, e che inoltre Paolo potrebbe non ritenere opportuno presentare fin da questo momento la visione cristologica che gli è propria, e che ritroviamo nell'inno di Fil. 2, dove l'innalzamento del Cristo è quasi una risposta al suo abbassamento. È questa la pista più interessante, che apre la questione su che cosa fosse il Cristo "prima" di "nascere" ("essere fatto") discendente di Davide. Se Colui che era "in forma di Dio" (Fil. 2:6) e che è stato strumento della creazione (1 Cor. 8:6) è diventato carne, questo non resta privo di significato; e l'innalzamento è una restituzione alla dignità primordiale. La risurrezione è il momento in cui ciò viene evidenziato, più che essere la causa.

L'intervento di Gesù nella vita di Paolo (la grazia) e la chiamata alla missione apostolica hanno per fine che fra le genti sorga l'"ubbidienza della fede" (v. 5), locuzione che è preferibile leggere nel senso di "ubbidienza prestata dalla fede", sotto missione alla volontà di Dio, piuttosto che nel senso di "fede alla quale si ubbidisce", "credo" al quale si dà la propria adesione. Questo fine andrà perseguito anche a Roma: e la comunità alla quale Paolo si rivolge ne può essere la primizia.

1:8-15. Rendimento di grazie e progetto di visita.

Paolo apostrofa in maniera fraterna e cortese i suoi lettori, per la fede dei quali ringrazia Dio: il "mio" Dio: espressione di fiducia, frequente nei Salmi (22:1; 25:2; 38:21 ecc.) e propria anche di Paolo (1 Cor. 1:4, Fil. 1:3). Sottolinea, come si capisce facilmente, non un possesso, ma una relazione di fiducia.

Dio, Paolo auspica e prega, potrà rendere possibile l'incontro coi Romani e la comunicazione (v. 11) - reciproca!! (v. 12) - di qualche carisma.

Visitare Roma è un desiderio non recente di Paolo, che fino al momento in cui scrive ne è stato "impedito": da che? da chi? forse soprattutto da quel disegno di Dio, che sta dietro e sopra i nostri disegni, e che a tempo e luogo permetterà a Paolo di onorare il suo "debito" (v. 14) anche nei confronti dei suoi lettori. Ecco dunque esplicitato il "suo" progetto... o forse il progetto "di qualcuno" per lui.

1.16-17. L'evangelo della grazia.

Paolo non si vergogna dell'evangelo. Perché dovrebbe? forse lo intimidisce il pensiero di annunciare Gesù nella capitale dell'Impero, dopo le esperienze fatte ad Atene e a Corinto (Atti 17:16-33, 18:1-17)? anzi, queste dovrebbero avergli giovato. Forse, è più semplice pensare ad un'espressione

simile a quella di Mat. 10:32-33 (e relativi paralleli) o a quella di 2 Tim. 1,8. Ma che cos'è di particolare questo evangelo, del quale l'apostolo non si vergogna, che anzi confessa?

È, innanzi tutto, "potenza di Dio". Il pensiero va a 1 Cor. 1:18, ma anche a Rom. 15: 13 (potenza dello Spirito Santo), a Fil. 3:10 (della risurrezione), a Rom. 8,38 e Col. 2:15, dove si parla dello "svuotamento" delle false potenze, risultato della morte e della risurrezione di Cristo.

Il fine di questa potenza è "la salvezza" (il termine designa innanzi tutto una liberazione operata da Dio sul piano della storia, segno di una liberazione escatologica. Essa è "per chiunque crede": e non bisogna vedere qui una limitazione all'opera salvifica, quanto piuttosto la sottolineatura del fatto che tale discorso può farsi nel quadro della fede (v. 17: la fede lo rende possibile e la fede lo rende accettabile). La priorità dei Giudei rispetto ai Greci è solo, ovviamente, una priorità cronologica e non un indice discriminatorio....

Nell'evangelo di cui Paolo non si vergogna (= che Paolo confessa e proclama), è rivelata "la giustizia di Dio". Non si deve pensare a una "qualità" di Dio (= Dio è giusto), ma piuttosto ad una "azione" di Dio, che produce la salvezza e si comprende nella fede. Quindi: la giustizia (la qualifica di "giusto") che Egli dona, imputa, attribuisce; quella per la quale si è dichiarati giusti, e tali si è considerati... È fuori luogo pensare alla dichiarazione gratuita di Gesù riportata da Matteo a proposito dei discepoli (5:13,14)?

Nell'AT, la locuzione "giustizia" di Dio" indica a un tempo il giudizio di Dio ed il dono escatologico della salvezza. La giustizia non è tanto la qualità di chi è (o sarebbe giusto) ma il fatto di essere collocato in un quadro di giustizia, un essere resi giusti. La giustizia di Dio è sempre collegata alla sua misericordia e alla sua veracità. Dio stesso è "la nostra giustizia" (Ger. 23:6); è Lui che la avvicina a Israele (Is. 46:13); in Lui essa è strettamente collegata alla salvezza (Is. 59:17). Essa è ora pienamente rivelata nell'Evangelo.

E veniamo alla citazione di Abacuc 2:4, amputata del possessivo, che è "sua" nel testo massoretico, "mia" nella LXX. Leggiamo: il giusto-per-fede vivrà?, oppure leggiamo il giusto per-fede-vivrà? In altre parole: il "giusto" è tale per fede, intendendo con "fede" una specie di concentrato di osservanza legalistica, e per questa fede "vivrà", oppure vivrà per quella giustizia che viene da Dio e si riceve nella fede, così come i Sinottici parlano della fede come dell'attesa che nuove e inattese realtà possano accadere (Mc. 5:36 e parr.)? Tutto il pensiero di Paolo orienta verso quest'ultimo significato: colui che è "all'attivo" di questa giustizia conferita da Dio e non dall'osservanza delle opere, ha la promessa della salvezza e della vita.

Sezione II. TUTTI HANNO PECCATO....

1:18-31. Tutte le genti (= i non giudei) hanno peccato e sono sotto il giudizio di Dio.

La rivelazione della "giustizia di Dio" (1:17), cioè dell'atto con il quale Dio, di sua iniziativa, reintegra il peccatore in una relazione positiva con Lui "dichiarandolo" (e non "facendolo diventare") giusto, non può far dimenticare la condizione in cui si trova l'umanità. Essa cade sotto il giudizio e l'ira di Dio, perché empietà (*asébeia*, in polemica contro la *eusébeia* vantata nel mondo pagano) ed ingiustizia (*adikìa*: trasgressione al "diritto naturale" che Dio ha donato) hanno neutralizzato (esorcizzato, si potrebbe dire) la verità.

Questa è la colpa dell'umanità, non soltanto di "alcuni" (il genitivo *anthropōn* è senza articolo). E sull'umanità giustamente si abbatte "dal cielo" un giudizio, che è escatologico, ma già ora si manifesta ed anticipa attraverso forme di autodistruzione personale (1:26-27), di traviamiento intellettuale (1:29-31), di sovvertimento totale dei "valori" (1:32); cose che costituiscono al tempo stesso colpa e punizione. Dio, infatti, ha reagito al loro rifiuto di (ri)conoscerLo attraverso le Sue opere e alla loro perseveranza nel cercare la propria apoteosi, abbandonandoli (1:24 = dandoli in balia) al loro traviamiento.

Il vs conclusivo riassume e ribadisce la colpa e il motivo della condanna che pesa sull'umanità pagana. Essa conosce il *dikàion* di Dio (cioè il contenuto della sua disposizione giuridica), ma non ne tiene conto e inventa giustificazioni ideologiche al proprio operato.

2:1-29. I giudei non sono autorizzati ad emettere giudizi....

Mantengo la suddivisione che ho indicato nell'introduzione, ma si tratta, come già detto anche lì, di una fra le suddivisioni possibili. Si può anche pensare ad un brano unitario che vada da 2:1 a 3:20, interrotto da due parentesi (2:14-16 e 3:1-8).

In tal caso, lo schema del ragionamento sarebbe:

2:1-13: chi giudica non ha diritto di farlo perché si comporta analogamente a coloro su cui pronuncia il giudizio;

2:17-29: se chi giudica è un giudeo, che si vanta della sua circoncisione, deve valutare se si tratti di una circoncisione "del cuore" o solo della carne;

3:9-20: il peccato ha una portata universale e tutti sono responsabili davanti a Dio; e le due parentesi tratterebbero:

2:14-16: la possibilità di conoscere la legge anche se non passa per la "rivelazione";

3:1-8: l'infedeltà di Israele non ha come contropartita l'infedeltà di Dio.

Venendo al testo (2:1-13), si osserva che Paolo si rivolge ad un interlocutore, per ora fittizio e indeterminato (*o ànthropo*), che si presume indotto dal ragionamento precedente (1:18-31) a prender le parti di Dio in un ipotetico processo. Più tardi (2:17) l'interpellato sarà tirato fuori dal suo anonimato e identificato come "giudeo".

Paolo attacca l'"ingenuità" di un uomo pio prigioniero di se stesso (Schlier), con possibile riferimento a IV Esd. 3:22ss.: «Ti ha forse riconosciuto un altro popolo all'infuori di Israele? quali tribù hanno creduto alle tue alleanze come quelle di Giacobbe, di cui non si vede la ricompensa?... Metti sulla bilancia le nostre iniquità e quelle degli abitanti della terra e si vedrà da quale parte pende il braccio.... Quale nazione ha mai osservato i comandamenti come noi?»

Nella sua sicumera, colui che si erge a giudice non sa o non vuole rendersi conto delle sue colpe, analoghe a quelle altrui. Non solo: la sua ostinazione (*sklérosis*, in greco), e la sua impenitenza (= incapacità di ravvedimento) non gli permettono di cogliere i motivi per cui Dio "sospende" o "rinvia" il giudizio che egli invece prontamente pronuncia, perché mosso dalla magnanimità e dalla disponibilità a concedere del tempo che sia utile a maturare una conversione (2:4-5).

Dio giudica in maniera conforme a verità (2:2), vale a dire senza favoritismi (2:11). E nel suo giudicare (siamo sempre nel campo del ragionamento incentrato su una ipotetica giustizia retributiva) Dio manifesta comunque generosità. Tanto che dona "vita eterna" a chi si accontenterebbe di "incorruttibilità" (2:7; questa traduzione è preferibile ad "immortalità"). Conclusione: chi ha peccato

non sfugge alla condanna, che abbia vissuto con o senza legge. Chi ha osservato la legge può esser considerato giusto (*iustus dici*, 2:13) ed... "essere giustificati" (ibid.: ancora una volta, la misericordia di Dio che va al di là del riconoscimento del merito).

Viene qui la prima parentesi: 2:14-16. A questo punto, si può cominciare ad individuare il giudeo nel generico *anthropos* del v. 1. Questi viene messo di fronte al fatto che vi può essere una legge "scritta nei cuori", e che questa può guidare la coscienza nella tensione degli interrogativi etici. Tanto meno dunque è legittimo un pronunciamento di giudizio che non sappia attendere "il giorno" (escatologico) in cui il Signore lo pronuncerà. Nemmeno a dirlo, non sarà un giudizio "retributivo", ma un giudizio "per mezzo di Gesù Cristo": tale è il centro del messaggio dell'Apostolo.

Alla ripresa del discorso (2:17-29) l'"uomo" del v. 1 viene finalmente identificato come "giudeo". Oltre che una qualifica etnica, può essere un titolo di onore; e ci sarebbe di che: basta considerare tutti i verbi allineati nei vv. 17-20. Dice *Bar. Syr.* 48:22ss.: «Noi abbiamo fiducia in te perché la tua legge è presso di noi.... In ogni tempo ci ralleghiamo di non essere mescolati alle nazioni.... Noi siamo un popolo unico che porta un nome famoso, perché da Uno soltanto abbiamo ricevuto una legge".

A tale situazione fa riscontro una realtà mediocre; anzi pericolosa (può un cieco guidare un altro cieco? 2:19; cfr. Mt. 15:14; Is. 42:6-7). C'è di più: rifacendosi ad Ez. 32:20-25, Paolo afferma che la disubbidienza di chi "si vanta" della legge porta alla bestemmia contro Dio. Non meraviglia la sottolineatura che la "circoncisione del cuore" sia più autentica di quella che si porta "nella carne" (v. Deut. 10:16; Ger. 4:4; 6:10; Ez. 44:7,9).

3:1-31. L'universalità del peccato e la giustificazione efficace

La prima sezione del cap. 3 (vv. 1-8) costituisce la seconda parentesi aperta nel ragionamento, sul tema: se questa è la situazione, a che serve esser circoncisi? far parte del popolo della promessa? A nulla, sarebbe logico rispondere. Invece no: l'infedeltà umana non può annientare né la fedeltà di Dio alle sue promesse; né la sua giustizia, cioè il rimanere aderente al Patto; né la verità, cioè l'agire conforme alla fedeltà, e alla giustizia, in modo che queste risultino evidenti. L'obiezione: "facciamo il male perché ne venga il bene" non è degna che di una recisa parola di condanna.

Paolo prende ora in mano le fila del suo ragionamento: 3:9-20. Gli "alcuni" increduli del v. 3 (forse eccessivo leggervi una opposizione ad una condanna generalizzata di Israele) siamo ora nettamente "noi". Tutti indistintamente soggetti al dominio del peccato, tutti colpevoli (*hypòdikoi*: = al di sotto di un livello accettabile di giustizia, v. 19). Tutti responsabili del mesto canto dei vv. 10-18: una citazione di vari testi dell'AT (Ecc1. 7:20; Is. 59:7-9; Sal. 14:1-3, 53:2-4, 5:9, 140:4; 10:7 ecc.).

Con queste citazioni, Paolo confeziona ed inserisce qui quel che si potrebbe dire "un salmo proto-cristiano", un "lamento di Dio" (così Schlier, Michel, Leenhardt), piuttosto che una "predica di giudizio" (Kaesemann, Schlatter).

Si giunge ora ad una svolta. Anzi, alla svolta.

Le parole "Ora però" con cui si apre il brano 3:21-31, aprono la porta all'"apparizione" (rad. gr. *faïno*, da cui il nostro "fenomeno" ecc.) di quella "giustizia di Dio" già evocata in 1:17 e 3:20, e descritta qui come "attestata" dalla Legge e dai Profeti. Essa, che quindi non è "la trovata dell'ultimo momento", è accessibile a chi ha la fede; e inversamente con la fede (non con le opere) viene ristabilita la giustizia cioè la volontà originaria, il "progetto" originario di Dio.

Questo "ora" carica di sé il tempo presente (v. 26: *kàiros*, non *krònos* né *aiòn*) e chiude il tempo della tolleranza, dell'attesa da parte di Dio. La vicenda salvifica di Gesù Cristo apre un nuovo "tempo" (*aiòn*: cfr. Gal. 4:4; 2 Cor. 5:17; 1 Cor. 10:11).

Ma che cosa è accaduto, ora? Appunto questo: è "apparsa la giustizia di Dio" (*dikaïosyne theou pphanerotai*): non però quella retributiva, ma quella che si inverte in Gesù Cristo e si attinge per la fede in Lui. Proprio perché questa giustizia viene manifestata "indipendentemente dalla legge" (v. 21: fa parte di un'altra "economia"), è importante sottolinearne il radicamento veterotestamentario: Dio è costante nel suo disegno e lo realizza nel tempo. E al tempo voluto, Dio ha dato Gesù come "sacrificio propiziatorio" (v.25, *hilasterion*: cfr. Ebr. 9:5 tratto da Es. 25:17-18; cfr. anche Lev.

16:14 ed Ez. 43:14,17,20). Con un dono, non con una condanna si conclude dunque il tempo della pazienza.

In una parola: «il mondo, cioè tanto i pagani quanto i giudei, è soggetto al dominio del peccato.... Ora però la giustizia di Dio, che non è altro che la sua verità, fedeltà e grazia.... si è rivelata in Cristo e investe con la sua efficacia giustificante coloro che hanno fede in Lui.... L'uomo viene dunque giustificato non per i suoi adempimenti della Legge. Ma con ciò la Legge, lungi dall'essere abrogata e soppressa, risulta confermata e corroborata. Proprio nella fede l'uomo diviene libero di capire retamente la Legge e di osservarla» (Schlier).

4.1:25. La giustificazione è sempre stata nel disegno di Dio.

Questo capitolo viene variamente valutato e quindi collocato. O se ne fa una parte introduttiva a ciò che segue (Kaesemann), o un inserto a sé stante, o una chiusa a quanto detto finora (Michel, che, con una proposta interessante, lo considera un *Midrash* di 3:21-31).

Il capitolo apre una finestra su Abraamo "padre di popoli" o "padre della fede", nell'intento di dimostrare che la "giustizia di Dio", la "giustificazione per fede", hanno già una preistoria. Abramo non è spogliato della sua storicità, non è ridotto ad allegoria di un personaggio o di un evento futuro; ma di questo personaggio è "tipo" (*typos tou mellontos*). Nella sua concretezza, scruta il futuro, e a quello invia.

Come osserva Kaesemann, Paolo non ha timore di avventurarsi, in modo baldanzoso e provocatorio, proprio sul terreno dove potrebbe apparire più debole. Egli sostiene «una continuità percettibile e umanamente ininterrotta fra Abramo e Cristo»: unità sul piano - appunto - della fede: «la storia della salvezza è la storia della parola divina... che trova la fede e provoca l'incredulità; quindi non è contrassegnata da una visibile continuità terrena, ma da fratture e paradossi. Conduce oltre le tombe e da essere risveglia». Non per nulla, la fede nella giustificazione va di pari passo con la fede nella risurrezione, per quanto confusa essa possa essere stata in Abramo.

Sezione III. GIUSTIFICATI PER FEDE....

5:1-11. Il credente giustificato è libero dalla morte.

Dal momento in cui il tema dell'epistola è stato enunciato (1:16-17), fino a 3:30, la lettera è stata un "crescendo", orchestrato sulla contrapposizione fra la realtà universale del peccato e la portata universale della grazia. Dopo il *Midrash* sulla fede di Abramo (4:1-25), riparte il "crescendo", che conoscerà ancora soltanto il breve intermezzo di 5:12-21 e raggiungerà il suo culmine con la conclusione del cap. 8.

La prima persona plurale è usata per sottolineare che il discorso non è teorico: è un discorso che concerne ciascuno di noi: il nostro "essere giustificati" si avvera per mezzo della fede (5:1) e poggia sul sacrificio di Cristo (5:9).

Prima conseguenza della giustificazione è l'"aver pace con Dio": in essa Egli pone e mantiene i credenti, che si collocano con fermezza nella grazia (*charis*) della quale sono stati oggetto e per la quale possono "vantarsi". Questo verbo è come il "condensato della fiducia" (Schlier, Kaesemann) e l'espressione della gioiosa riconoscenza (1 Cor. 1:31; 2 Cor. 10:17; Fi1. 3:3; il concetto è semitico, ed ha analogie con Deut. 33:29; Ger. 17:14; Sa1. 89:17-19 ecc.).

La "speranza della gloria di Dio" che determina il vanto non rimanda a un metafisico futuro, ma ha rilievo per l'oggi nel quale il futuro di Dio irrompe. Questa è la ragione per cui ci si può gloriare anche "in mezzo alle" presenti afflizioni (5:3), che non vanno salutate come vie di purificazione, ma invece temute come foriere di tentazione e motivo di dubbio più che di fede (cfr 1 Tess. 3:2-3). In esse ci sostiene quell'amore di Dio dal quale nessuno potrà separarci (8:35), e che abbiamo ricevuto mediante lo Spirito Santo (5:5, allusione al battesimo).

Nei vv. 6-8 si sottolinea la concretezza dell'amore di Dio, evidenziata dalla morte di Cristo: un fatto che è al di là di ogni logica umana.

Il v. 11 è al tempo stesso un'affermazione riassuntiva di quanto fin qui argomentato, ed una liturgia cultuale di lode. Vi si riprende l'"ora" con cui 3:21 ha sottolineato la svolta. E si va oltre: il Cristo non è solo Colui che ci ha riconciliati per mezzo della sua morte, ma è Colui che, risuscitato, ci mantiene saldi nella condizione di riconciliati, abilitati ad edificare la nostra vita "con vanto", nella speranza della sua gloria.

5.12-21. Excursus dimostrativo sui "due Adami".

A questo punto, l'Apostolo si concede una digressione, in cui riflette sulla storia dell'umanità nel suo complesso, facendo un discorso di carattere generale (evidenziato dall'abbandono della prima persona plurale).

Nel mondo è entrato, a causa di un solo uomo, il "Peccato": lo scrivo con la maiuscola, per evidenziare che siamo di fronte a una specie di personificazione di questa potenza, che instaura nel mondo il proprio regime (al quale si accompagnano la potenza e il regime della morte: cfr. 6:23!). E addirittura - si dirà in 8:6 - possiamo constatare un desiderio di morte, una tensione alla morte da parte della carne (l'umanità) soggiogata al peccato.....

Il v. 12 s'interrompe bruscamente, e i pensieri in esso contenuti non riprenderanno che al v. 18.

I vv. 13-14 precisano che l'assenza di legge (*nomos*) nel tempo intercorrente da Adamo a Mosè rende difficile la qualifica del peccato come "trasgressione", ma non elimina il fatto che il Peccato sia esistito ed abbia dominato, con le sue nefaste conseguenze. Però (15-16) viene il Cristo, del quale Adamo era *typos*; e col Cristo irrompe nel mondo la "Grazia" (possiamo personificare anche qui?). Solo, l'analogia fra Adamo e Cristo non è un'analogia fra "pari". L'opera del Cristo ha un peso incomparabilmente maggiore, come sottolineano i ridondanti *allà, pollo màllon e kai* del v. 15.

Alla sentenza (*krima*) di condanna (*katakrima*) si contrappone il dono (*dorema*) della giustificazione (*dikaioma*). Così agisce là "grazia" (intesa come "qualità", o "atteggiamento" di Dio: *charis*, che si concreta in un atto salvifico: *charisma*). Attraverso ciò, i giustificati non sono più sottoposti alla morte che "regna" su di loro, ma "regnano" essi stessi col Cristo.

Questi ha compiuto un atto di "ubbidienza" (*ypakoe* = sotto-missione, v. 19: sentiamo l'eco dell'inno cristologico di Fil. 2:8), che ha cancellato la disubbidienza (*parakoe*) di Adamo. Ha così inizio una nuova umanità, una nuova creazione, come direbbe 2 Cor. 5,17: quella in cui regna la giustizia (di Dio) e la cui mèta è la vita eterna (v. 21).

6.1-23. Il credente giustificato è libero dal dominio del peccato.

Il cap. 6 si può dividere in due parti (1-14 e 15-23), ciascuna delle quali comincia con una domanda retorica: "che diremo allora?" (1) e "che [faremo] allora?" (15). Ma si tratta davvero di domande retoriche o non piuttosto di domande possibili, visto che la giustificazione per fede può indurre all'antinomismo (Althaus)? Tutte e due le volte, Paolo oppone un netto *me genoito* (no di certo!). Infatti, questa ipotesi provocatoria non è ammissibile, perché siamo morti al peccato (1-14) e posti al servizio della giustizia (15-23).

Il peccato qui è visto «come energia perversa, come tirannica potestà che si esercita sulla vita degli uomini» (Miegge). Ma non possiamo più esserne sedotti e schiavizzati: "siamo morti" al peccato (6:2). Non dice che è morto il peccato, e che per ciò non è più temibile. Al contrario, è ben vivo e in agguato. Ma noi non gli siamo più sottomessi: siamo morti per lui. Infatti, come i Romani già sanno, siamo stati battezzati "in vista" (*eis*) di Cristo e della sua morte, al fine di poter camminare "in" (*en*) novità di vita (6:3-4). Questo ci colloca in una situazione del tutto nuova (un nuovo "eone", potremmo dire). Ne è suggello il battesimo, appunto.

Il quadro di riferimento di Paolo non sembra essere né il battesimo di Giovanni (di purificazione), e nemmeno quello dei proseliti. Piuttosto può essere quello dei riti iniziatici di salvezza dei culti misterici. Ma se questo è il riferimento culturale, non ne discende una dipendenza contenutistica. Paolo si muove sul terreno della tradizione ebraica (cfr 1 Cor. 10:2), che collega i segni all'opera di Dio nella storia; si richiama all'insegnamento del Cristo che vede nella croce il proprio battesimo (Mc. 10:38); sottolinea il carattere escatologico del sacrificio di Gesù. Inoltre, ogni interpretazione di tipo mistico è contestata dal fatto che in Paolo (ed in tutto il NT, salvo At. 22:16), il battesimo è sempre qualcosa che si riceve, come soggetti passivi, ed è sempre qualcosa che si vive non nella solitudine dell'esperienza personale, ma nel quadro comunitario di una fede annunciata e condivisa: cfr. 2 Tim. 2:11-13. I vv. 6-7 ribadiscono in maniera assoluta l'impossibilità (quasi fisica) di vivere ancora alle dipendenze del peccato (cfr Gal. 2:19-20, 5:24 e 6: 14).

Il passaggio dall'indicativo all'imperativo (o all'esortativo) e le pressioni esercitate sui credenti perché vivano per Dio in Gesù Cristo (6:11-14), sottolineano in modo chiaro che la fede si vive sul piano della storia e non nel segreto di un'esperienza mistica. Sul piano della storia vive un uomo "nuovo", che non è più il "vecchio" uomo soggetto alle passioni... e religioso al tempo stesso.

Si appartiene al padrone a cui ci si dona: questo i Romani lo sanno (6:16), in virtù dell'insegnamento che è stato loro trasmesso (6:17). Se quindi non sono più "del peccato", è per essere "della giustizia". Da una schiavitù all'altra, verrebbe da obiettare. E dove sarebbe quella libertà, di cui Paolo passa per paladino? (cfr. Gal. 5:1,13 ecc.).

Paolo può comprendere l'obiezione: egli infatti parla *anthropinon* (= con un linguaggio umano, e perciò inadeguato ad esprimere perfettamente il suo pensiero). Usa un linguaggio siffatto perché altrimenti i Romani non capirebbero (!)... in ogni modo, solo una mentalità assolutamente legalistica vedrebbe nella "sottomissione alla giustizia" (6:19) una nuova schiavitù anziché un dono. Liberi invece da ogni soggezione peccaminosa, tanto nel campo dell'etica sessuale (*akatharsia*), quanto su quello dei rapporti interpersonali (*anomia*), si può procedere verso la "santificazione" (*agiasmon*): un essere con Dio, lasciando che Egli modifichi il nostro modo di essere.

Questo è il suo "dono" (6:23). Dono, perché nulla Egli ci deve, a differenza del padrone-tiranno *amartia*, che ci aveva assoggettati, arruolati, e che ci paga puntualmente il suo "soldo": la morte.

7.1-25: Il credente giustificato è libero dal dominio della legge.

Il ragionamento dei vv. 1-6 è abbastanza analogo a quello dei primi versetti del capitolo precedente: i credenti sono "morti per quel che riguarda la legge" (7:4), così come sono "morti per quel che ri-

guarda il peccato" (6:2). Il paragone col legame coniugale dei vv. 2-3 farebbe pensare a una "morte della legge", che renderebbe liberi i credenti di contrarre un nuovo vincolo e di appartenere "a Colui che è risuscitato dai morti" (6:4). Invece, chi contrae questo nuovo vincolo, può, paradossalmente, contrarlo perché è morto rispetto al vincolo precedente. Nel pensiero di Paolo, la legge non muore, come non muore il peccato. Il credente in Cristo muore quanto a essa, e in virtù di questa morte il vincolo si spezza.

Un richiamo al battesimo è sotteso al ragionamento. Quanto sopra avviene, come Paolo ha cura di precisare (7:4), "mediante" il corpo di Cristo, attraverso la strumentalità della chiesa (*dia tou somatos tou Christou*), e non allo scopo di essere inseriti in essa (come sarebbe se dicesse *eis to soma*).

Comunque, ciò che importa è essere liberati dalla prigionia della legge, per non appartenere più a noi stessi ma a Dio e portare frutto alla sua gloria, servendolo (7:6), dato che ciò è stato reso possibile dall'irruzione del "nuovo" ("ma ora": v. 6; cfr. l'"ora però" di 3:21). Questo "nuovo" non è più contrassegnato dalla soggezione legalistica, ma dalla libertà che viene dallo Spirito (di Dio).

A partire dal v. 7, e fino alla fine del capitolo, Paolo usa la prima persona singolare. È un espediente letterario per parlare dell'uomo in generale (Leenhardt)? È un prendere la propria esperienza (diremmo oggi: il proprio "vissuto") come paradigma? Da Agostino ai Riformatori, il testo è letto piuttosto in questa direzione: Paolo parla di sé, ma la sua situazione è quella dell'uomo, *simul justus et peccator* fino alla liberazione finale. Barth ha ripreso questa lettura, ed ha identificato, nella legge, la "religione".

In altri termini: la legge, pensata per dare la vita, ha raggiunto l'effetto diametralmente opposto (v. 10), perché il tiranno *Amartia*, colta l'occasione della legge, se ne è valso in due modi: da una parte eccitando la concupiscenza e provocando alla trasgressione (vv. 8-9), dall'altra, vanificando l'ubbidienza suscitando uno spirito di autogiustificazione e di rivalsa, e quindi rivelandosi "estremamente peccante" (v. 13).

Col v. 14, il discorso diventa antropologico, e questo *anthropos*, questo "Io" è definito subito "carnale" (*sarkinos*), in opposizione alla legge, che è "spirituale" (*pneumatikos*). *Sarkinos* equivale, tutto sommato, a *sarkikos*, ma è forse un po' meno spregiativo, e sottolinea la debolezza piuttosto che la peccaminosità.... che però non esclude.

Le due cose che occorre sottolineare sono: (1) Paolo dichiara di trovarsi sottomesso ad una "legge" (v. 21), che va intesa qui come una legge fisica, una costante sempre confermata dall'esperienza; (2) il contrasto che Paolo vive non è tra una parte superiore e una parte inferiore di sé, ma nella tensione verso il bene c'è tutto se stesso, come nella sottomissione al male. Non si tratta qui di un contrasto psicologico tra il volere e il fare: si tratta del conflitto dell'uomo storico con se stesso in quanto creatura. Non si può che gridare la propria realtà di *talaiporos* (v. 24): infelice, sventurato, misero, afflitto, e invocare quella liberazione che equivale alla salvezza dall'esistenza sottoposta alla "costante" di cui si è detto prima (v. 21), Liberazione che giunge, in Cristo, e provoca il canto della riconoscenza (v. 25a). Così si chiude il capitolo: 25b è con ogni probabilità un'aggiunta posteriore, e neppure particolarmente felice.

8.1-39: Il credente giustificato vive la vita nuova sotto la guida dello Spirito.

Il termine Spirito si trova ben 19 volte in questo capitolo, contro le 11 di tutti i rimanenti; e questo dato è già indicativo dell'importanza che esso riveste qui. "Spirito" (greco *pneuma* = ebraico *ruach*) è ciò che si muove e che fa muovere, agisce e trasforma.

La locuzione *ara nyn* ricorda subito, e riafferma, la svolta che si è verificata a favore di quelli che sono in Cristo, grazie all'entrata in vigore della "legge dello Spirito della vita" (v. 2): espressione faticosa, ma chiara e diretta: in questione ora sei "tu" (*se*, lezione preferibile a *me*). Il discorso diventa kerigmatico: non c'è condanna (*katakrima*) per chi è *en Christo*, dal momento che attraverso il suo sacrificio Dio ha condannato (*katekrinen*: v. 3) il peccato e la ha battuto sul terreno che gli era proprio: la carne (*sarx*), perché su quel terreno è sceso inviandovi il Figlio.

Questo kerygma (= questo annuncio di salvezza) trova spiegazione nei vv. 5-8, dove si sottolinea il contrasto fra quelli che "sono" nello Spirito e quelli che "sono" nella carne. "Sono". Non: "cammi-

nano". Più che lo stile di vita è preso in considerazione il modo di essere, ed è un ulteriore richiamo al battesimo che si collega col dono dello Spirito (Schlier). Carne e Spirito hanno diversi metri di giudizio e diversi obiettivi (Gal. 5:17-25). I credenti possono uniformarsi ai criteri e agli obiettivi dello Spirito, perché "sono in esso" e non più nella carne. Ma questo è divenuto possibile perché lo Spirito è venuto in loro (v. 9): si sottolinea, una volta di più, il dono e l'iniziativa di Dio. Lo Spirito di Dio è infatti anche lo Spirito di Cristo, al quale possiamo finalmente appartenere (1 Cor. 1:12; 3:23; 15:23; 2 Cor. 10:7; Gal. 3:29; 5:24). È appena il caso di ricordare che non si tratta qui dell'opposizione idealistica fra corpo e spirito, ma del contrasto fra la sfera della condizione umana (*sarx*) quale concretamente sperimentiamo (soma) e l'intervento salvifico di Dio.

Questo intervento ci permette di non avere più "debiti" (v. 12) nei confronti della carne, e di poterci sottoporre alla guida dello Spirito, Siamo, grazie all'opera di Cristo, "figli di Dio". Ce lo attestano il battesimo e la fede (Gal. 3:26, 4:6). Lo viviamo sotto la guida dello Spirito (qui al v. 14). Ne attendiamo la manifestazione definitiva (più oltre, vv. 19 e 23). Lo siamo per una decisione insondabile di Dio (8:28-30; cfr Ef. 1:5). Lo dichiariamo gioiosamente nella proclamazione liturgica della comunità, che esalta Dio come Padre (*Abba*, v. 15).

I vv. 18-27 parlano del contrasto fra le "sofferenze" del presente e la "gloria" del futuro eone, senza peraltro spiegare che cosa sia questa gloria (*doxa*). Non è solo l'uomo a soffrire: è tutta la creazione (la natura e la storia), e ciò a causa della colpa, del fallo di Adamo (Gen. 3:17-19). Essa è alienata, priva di senso, caduca. Ma non è priva di speranza e di attesa: tende al giorno in cui sarà "liberata dalla presente vanità", e in questa tensione "geme" (v. 22), aspettando "la manifestazione dei figli di Dio" (v. 19), aspettando cioè che il Signore porti a compimento il suo progetto per loro.... ma anche, al presente, che essi, per così dire, vengano allo scoperto e diano dei segni della loro vocazione. "Gemiamo" anche noi, che "abbiamo" lo Spirito, come dono di Dio attestato nel battesimo (v. 15; 1 Cor. 2:12; Gal. 3:5; Efes. 1:13 ecc.), ma che non per questo siamo separati dal "corpo", sottratti alla nostra "quotidianità", nella quale ci aiutano speranza e pazienza. La pazienza è (Schlier) «la forza dell'attesa e l'attesa nella forza». Attendiamo: la presenza diretta, manifesta e permanente di quel che già siamo. Anche lo Spirito "geme" (v. 26). È un gemito *alaletos*, senza parole, senza linguaggio. È un gemito di solidarietà, con cui si esprime la condivisione del nostro soffrire da parte di quello Spirito che è della speranza, della pace e della gioia (Gal. 5:5,22; 1 Tess. 1:6; Rom. 15:13).

La salvezza trova fondamento su una "chiamata" di Dio, conseguente al suo "proponimento" (28-30). L'accento va posto sull'evento della chiamata, e non su coloro che sono chiamati. Infatti l'Apostolo non intende suggerire un'ipotetica discriminazione nei confronti di supposti "non chiamati", quanto "ridimensionare" possibili alterigie dei "chiamati", i quali sono tali non per loro merito ma solo grazie al disegno di Dio.... e chi dice che siano alcuni soltanto?

Dio ha chiamato quelli che ha "pre"-conosciuti, quelli dei quali si è "appropriato" (cfr. 1 Cor. 8:3; Gal. 4:9), e che ha "pre"-destinati (Ef. 1:5) tramite Gesù, affinché siano "conformi" (*summorphous*) alla sua "immagine" (*tes eikonos*). La "pre"destinazione (*pro-orizein*) non deve far pensare ad un disegno capriccioso del fato: è una "destinazione", non un "destino": è l'orizzonte e il traguardo che Dio ci pone e ci offre, avendolo deciso per i suoi figli prima che essi lo conoscessero. E questi figli, salvati "in speranza" (v. 24), e in attesa di "essere glorificati", lo sono stati già (v. 30). Nello Spirito, questa gloria si è già fatta presente.

Siamo al culmine del "crescendo", e alla conclusione dello svolgimento del tema enunciato in 1:17. Ancora una volta, il discorso si apre con una domanda retorica a cui fa seguito una raffica di domande (fino al v. 35), al centro delle quali si leva l'affermazione che "Dio non ha risparmiato suo Figlio per noi" (cfr Is. 53). In questo modo, Dio si qualifica come Colui che ci onora di una chiamata (Sa1. 104:6,43; Gal. 6:16). Nessuna vicenda e nessuna potenza del mondo possono separarci dall'amore di Dio (8:39), o dall'amore "di Cristo" (8:35), nel quale l'amore di Dio si è manifestato. Nulla e nessuno, nemmeno le sofferenze rievocate con una citazione dalla LXX (Sa1. 43:23). Nemmeno la vita, con le sue contraddizioni e le sue passioni; nemmeno la morte, con la sua potenza distruttrice; nemmeno le *dynameis* che stanno ne gli spazi abissali o in quelli celesti. L'amore di Dio in Gesù Cristo ci cerca, ci trova, ci conserva perché nulla e nessuno sono più forti.

Sezione IV. I DONI DI DIO SONO SENZA PENTIMENTO

Considerare questa sezione un blocco unitario (come indicato nell'Introduzione) non vuol dire che non sarà necessario ripartirla in capitoletti, per renderla più scorrevole. Prima però di addentrarci nella lettura, sarà forse opportuno accennare al fatto che pochi brani della Scrittura sono come questo condizionati, nell'interpretazione, da fattori non teologici non meno che da fattori teologici. La memoria della Shoah, da un lato, continua a pesare sul mondo e sul pensiero cristiano e rende la riflessione quanto meno impacciata; dall'altra, la stagione dei rapporti ecumenici ci porta dialoghi fruttuosi quanto meno a livello di rapporti umani, comportando il rischio non impossibile di fughe in avanti.... Ma queste sono considerazioni estranee al testo di Paolo, al quale sarà prudente tornare, tenendone però conto.

Tutta la sezione (capp. 9-11) potrebbe essere considerata un "excursus", centrato compattamente sul problema di Israele e della sua salvezza. Ad Israele Paolo si sente legato spiritualmente e carnalmente (9:1-5); è possibile che la Parola di Dio al suo popolo "sia caduta a terra" (9:6)? Certamente no; ma va fatta salva la libertà di Dio (9:7-33), che non può essere oggetto di contestazione da parte dell'uomo e che comunque si manifesta secondo un piano coerente di salvezza (9:6-33). D'altronde, Israele è responsabile di aver cercato piuttosto una propria giustizia, mentre i pagani hanno compreso di poter avere accesso alla salvezza solo tramite la grazia (10:1-21). Dio però non ripudia il suo popolo, anzi utilizza la durezza di quest'ultimo per rivolgersi alle genti e provocarlo a gelosia, sì da poter infine accomunare tutti in un unico atto di misericordia (11:1-32), di fronte al quale non v'è posto se non per lo stupore e la lode (11:33-36).

Contro l'ipotesi dell'"excursus", si può obiettare: (a) che già nel cap. 3 si è parlato dell'elezione di Israele sottolineando che l'infedeltà di "alcuni" non vanifica le promesse di Dio (3:2-3); (b) che "Giudei e Greci" o "Giudei e Gentili" paiono una costante nel pensiero di Paolo (oltre che vari passi dei Rom., si vedano 1 Cor. 1:23-24, 10:32, 12:13; Gal. 3:28; Col. 3:11); (c) che anche in questi tre capitoli risalta in fondo il tema della giustificazione per grazia enunciato in 1:16-17 e sviluppato fino a tutto il cap. 8. Veniamo ora ad un breve esame del testo.

9:1-5.

L'Apostolo comincia in tono solenne, partecipe, personale, chiamando a testimoni di quanto afferma Cristo e lo Spirito Santo. Si dichiara disposto ad essere *anathema*, cioè a perdere tutto quello che ha "guadagnato" in Cristo (Fil. 3:8-9!), se ciò potesse servire al bene del popolo di Dio e suo. Quest'affermazione ricorda un atteggiamento analogo di Mosè (Es. 32:32). Al popolo eletto "appartengono" adozione, gloria, patti (al plurale, per non escluderne nessuno), legge, culto, promesse, padri; non appartiene però il Cristo, che da Israele viene *kata sarka* (cfr. 1:3).... e che è da riconoscere come "Dio benedetto in eterno" (9:.. è controversa l'attribuzione a Cristo della dossologia, anche perché Paolo non attribuisce mai al Cristo il titolo di *theos*, salvo Fil. 2:6, ma la costruzione grammaticale e il contesto spingono in questa direzione).

9:6-13.

La sovranità assoluta di Dio e la libertà delle sue scelte sono corroborate da citazioni della Scrittura (Gen. 21:12, 18:10,14, 25:23, 29:31), per sottolineare che Dio persegue un disegno col quale è coerente da sempre. La sua scelta (i termini "odiare/amare" del v. 13 non vanno intesi nel senso che comunemente diamo loro, ma piuttosto nel senso di "mettere da parte", "escludere" [anche temporaneamente], "preferire") è e rimane prevalente rispetto al mero dato etnico-anagrafico.

9:14-29.

Il brano può ancora suddividersi in 14-18, 19-23, 24-29. Esso tende a sottolineare una volta di più quella libertà di Dio che le vicende Ismaele/Isacco ed Esaù/Giacobbe hanno da lungo tempo evidenziato. Innanzi tutto si afferma, Scrittura alla mano, che Dio è giusto di una "sua" giustizia. Dio è

Dio. Non v'è altra misura per il suo agire (Schlier), e non è necessario, qui ed ora, porsi il problema della libertà e della responsabilità della creatura di fronte a Lui.

Piuttosto, c'è da osservare che la pretesa umana di sottoporre Dio a giudizio, o anche di trovare nelle decisioni di Dio una buona ragione per scaricarsi di responsabilità, è semplicemente assurda: "chi sei tu?" (9:20) è una provocazione alla quale non è facile rispondere e che ha dalla sua una solida tradizione profetica (Ger. 18:3-6; Is. 29:16,45:9-13!).

E il brano si conclude con una raffica di citazioni della Scrittura, tutte imperniate sull'assenza di misura comune fra il Creatore e la creatura. In particolare, sono notevoli le citazioni di Osea 2:25 (per la vocazione rivolta ai Gentili) e di Isaia 1:9 (sul fatto che un "resto" di Israele rimane, per grazia, nel popolo di Dio).

9:30-33.

Un'ulteriore domanda retorico-colloquiale introduce questi versetti, volti a sottolineare il contrasto tra la via del legalismo autogiustificatorio e della fede giustificante. Proprio la passione legalistica ha accecato Israele, che pur "ricercando la legge e la giustizia", non ha saputo cercarla al di là del tempio e della legge. Sarebbe stato proficuo considerare il fondamento dell'uno e dell'altra: si sarebbe scoperta la forza salvifica di quel Cristo che invece è risultato un impedimento, o addirittura un ostacolo (cfr. per converso Fil. 3:4b-9).

10:1-13.

Si faccia però attenzione ad ergersi a giudici di Israele! Benché sia maldiretto, il suo zelo per Dio è un dato di fatto (10:2). Israele ha il torto di non essersi conto che Cristo è il *telos* dell'economia della legge (10:5; "fine" nel senso proprio di "termine", ma anche un po' nel senso di "scopo"). Egli non è da ricercare se non vicino: è "già" disceso dal cielo, è "già" risuscitato dai morti, e non è necessario cercare chi sa dove ciò che è vicino, a portata di mano, appunto come il Cristo e la sua parola di salvezza (cfr Deut.30:11-14).

Che altro se non il Cristo può costituire il *kerygma*, l'annuncio della parola della fede (10:8: parola che viene dalla fede ed è in vista della fede, cfr. 1:17)? Utili paralleli sono Gal. 2:2; Col. 1:23; 1 Tess. 2:9; 2 Cor. 4:5; Fil. 1:15. Scopo dell'annuncio è la confessione della fede [nel Cristo risorto e proclamato Signore]: confessione che impegna il cuore (cioè, non superficiale) e la bocca (cioè, non taciuta) (10:9).

10:14-21.

Se però Cristo si pone come unica via di salvezza, come mai Israele non lo invoca (e non può, non avendolo riconosciuto Messia)? Non è si verificata la promessa, per la semplice ragione che non c'è stato l'annuncio? No. Esso c'è stato; e la Scrittura ne dà atto (10:1 che cita Isaia 52:7): La risposta sta nel fatto, allora, che non tutti hanno ubbidito (*ypekousan*, 10:16) alla proclamazione.

Riassumendo: Israele non ha creduto nel Cristo perché non ne ha sentito parlare? Non sembra questo il caso (10:18b, da Sal. 19:1-4). E allora? Israele non ha voluto udire né andare incontro a Colui che gli tendeva la mano (10:21; cfrt. IS. 65,1-2), troppo occupato a stabilire la propria *dikaioσύνη*, per lasciarsi andare alla *pistis*.

11:1-10.

E finalmente si ritorna *expressis verbis* sulla domanda che è nell'aria fin dall'inizio della pericope (9:1). La risposta è nettamente negativa: non v'è stato alcun rigetto da parte di Dio: almeno non nei confronti di "tutto" Israele (Paolo può esserne la prova vivente, lui "ebreo di ebrei: Fil. 3:5); e meno che mai un rigetto definitivo, senza appello. Anzi, un rigetto strumentale (perché le genti ricevesse quanto Israele rifiutava) e a termine. C'è di più: il fatto che l'ebreo Paolo sia salvato lo collega idealmente ad Elia (11:4-5), la cui larvata supponenza (o sfiducia?) è chiamata a confrontarsi con la realtà del "residuo": gli Israeliti che «non han piegato il ginocchio davanti a Baal» (cfr 1 Re

19:18).... e che sono la testimonianza a Dio che non lesina la sua grazia neppure in tempi (e in casi) di infedeltà generalizzata.

11:11-24.

Paolo afferma che la caduta di Israele è stata una ricchezza per il mondo. Non era né naturale né logico che fosse così: dietro l'intrecciarsi della fedeltà e dell'infedeltà, delle adesioni e dei rinnegamenti, sta la misteriosa dispensazione di Dio. E questo fa sì che i Gentili non siano in diritto di levare un giudizio sopra Israele, anzi si sentano tenuti al riconoscimento e alla riconoscenza. L'immagine dell'innesto - improponibile sul piano botanico - prelude all'affermazione di Ef. 2:14 "è Lui [vale a dire il Cristo] che dei due popoli ne ha fatto uno solo....".

11:25-32.

Centrali sono i vv. 28 e 29: è in essi che Paolo chiarisce il *mysterion* che non si può non conoscere (11:25). Il "mistero" è qui un fatto attinente alle "cose ultime", apocalittiche (1 Cor. 15:51), a quegli avvenimenti che Dio si riserva di dare realizzazione in futuro. Se non si lascia a Dio questa sovranità del *mysterion*, non si è in grado di parlare di Israele, che in qualche modo rimane esso stesso un mistero. Volendo riassumere, si possono affermare tre cose: (a) l'"indurimento" (11:7), *porosis*, che la Vulgata traduce *caecitas*, si è prodotto; (b) si tratta di un indurimento "parziale" (11:25); (c) esso è limitato nel tempo, «finché non sia entrata la totalità degli stranieri» ("totalità" rende *pleroma* = "pienezza", *ibid.*). Perché gli stranieri "entrino" occorre che l'evangelo sia loro predicato (cfr. Marco 13:10, che richiama l'apocrifo 4 Esd. 4,35-36). Ed è importante che alla salvezza di tutti gli stranieri si ponga accanto la salvezza di "tutto Israele" (11:26): non solo "il resto", ma il numero completo che Dio solo conosce: il popolo in quanto tale, l'Israele complessivo. In fatti i doni di Dio sono irrevocabili, senza pentimento, come la sua chiamata. Una dichiarazione riassuntiva (Gal. 3:22) conclude questa sezione, sottolineando ancora una volta la misericordia di Dio.

11:33-36.

Siamo di fronte alle stupore riconoscente, espresso da Paolo in forma di inno (non necessariamente utilizzando una liturgia già nota). Dio si rivela come «l'origine unica e sempre attuale di tutta la storia» (Schlier), come il fine di tutto ciò che accade, di tutto ciò che è. Egli è l'imperscrutabile e sovrano autore della salvezza. È così e non diversamente da così (*amen*, 11:32).

È fuori discussione che Paolo abbia in cuore e preveda, con gli occhi della fede, la salvezza del suo popolo, il cui indurimento Dio ha saputo utilizzare per il meglio. È altrettanto fuori discussione, mi sembra, che per Paolo questa salvezza sia "in Cristo", quantunque tale affermazione non venga esplicitata nel testo, che non parla tanto di una conversione di Israele quanto di una volontà misericordiosa di Dio nei suoi confronti. Il problema dunque se Israele debba essere "evangelizzato", conforme a ciò che prescrive Mat. 28:19 (che non contempla eccezioni), che in ambienti cristiani si è posto con risvolti anche traumatici, o se si debba lasciare spazio alla libertà dello Spirito, senza per questo filosofare su *greater Christs* o cose del genere, rimane un "nostro" problema, per la soluzione del quale dobbiamo affaticarci "nel Signore", senza pretendere né da Paolo né dal resto del NT risposte confezionate e rassicuranti.

Sezione VI. ANNOTAZIONI PERSONALI, PROGETTI, SALUTI

15:14-32. Ripresa dei progetti per il futuro.

I primi versetti (fino al 21) riprendono 1:8-15, il tema teologico che sta a cuore a Paolo, espresso sotto forma epistolare. La *captatio benevolentiae* del v. 14 renderebbe inutile scrivere, ma appunto Paolo tiene a sottolineare il suo mandato apostolico e il contenuto dello stesso, quel "suo" evangelo che gli dà l'audacia di scrivere anche a chi non ne avrebbe bisogno, solo per "promemoria".

Paolo definisce la sua missione come una missione di "liturgo", che "svolge un servizio sacro": quello di offrire a Dio i convertiti. Il sacrificio a Dio non consiste ora nell'apparato rituale del tempio, ma nell'evangelizzazione dei popoli, che lo Spirito stesso santifica e rende graditi a Dio.

Il "vanto" che Paolo può menare non sta nelle sue virtù o nelle sue "buone opere" (cfr. Ef. 2:9!), ma nell'essere uno strumento di Gesù Cristo per condurre le genti all'ubbidienza (della fede).

Il contatto con la comunità romana renderà possibile all'apostolo evangelizzare tutta la città, nel quadro della realizzazione della promessa escatologica di Is. 52:15. I vv. 22-24 riprendono il tema della Spagna quale meta ambita, alla quale peraltro egli desidererebbe giungere non senza essersi prima "saziato" della compagnia dei romani, e non senza essere da loro sostenuto nella spedizione, spiritualmente e materialmente.

Prima però deve andare a Gerusalemme, per svolgere il "sacro servizio" di consegnare la colletta con cui le chiese della diaspora hanno voluto esprimere la propria "comunione", anzi, che è una "comunione" ed un "servizio". Come per il desiderato viaggio verso la Spagna, così per il doveroso viaggio a Gerusalemme, Paolo ha bisogno di solidarietà: e qui si tratta di una solidarietà di preghiera: c'è il rischio che i fratelli di Gerusalemme rifiutino la colletta, rompendo così anche i tenui fili di solidarietà con lui (25-31). La menzione dell'Iddio "della pace" non può non dar luogo ad una conclusione di tipo liturgico (32-33).

16:1-2. Raccomandazione per la "diacona" Febe.

Febe potrebbe essere la latrice della lettera. Essa è diacona della chiesa di Cencre (o Cencrea), il porto di Corinto. Fil. 1:1 parla di "diaconi" oltre che di "vescovi": segno che questa diversificazione (gerarchica?) è forse più antica di quel che si potrebbe pensare. Interessa qui che almeno una delle qualifiche sia data a una donna.

16:3-16. Lista di persone da salutare.

È decisamente una lista troppo lunga per una comunità che Paolo non conosceva direttamente. Ma questo non basta a sostenere l'inautenticità del testo.

Vanno salutati Priscilla (o Prisca), nominata prima di suo marito Aquila (cf.: 2 Tim. 4:19 ed Atti 18:18), insieme con la loro chiesa domestica.

Andronico e Giunia (v. 7) sono detti "apostoli": qui non in senso tecnico (= i "Dodici"). Da Atti 14:4, 2 Cor. 8:23, Fil. 2,25 ecc. possiamo desumere che si tratti di evangelizzatori itineranti, di inviati di chiese.

Il v. 14 denuncia la volontà di riassumere, o di inviare saluti collettivi alle varie comunità domestiche.

16:17-20. Messa in guardia contro i disturbatori della comunità.

L'esortazione è davvero pressante: i fratelli vengono "scongiurati" (più che "esortati") a fare attenzione. Il pericolo è grosso: può essere messo in discussione l'"insegnamento che è stato ricevuto" (v. 17). Possiamo pensare al fatto che l'evangelo si coagula, si "fissa" in una dottrina (*fides quae creditur*), come si esprimono anche 1 Cor. 11:23 e 15:1, come ci conferma Rom. 6:17. E, forse, la "sana dottrina" di cui si parlerà nelle Pastorali.

La chiesa è minacciata seriamente dalla divisione e dall'eresia, e deve guardarsi da chi è interessato solo al proprio tornaconto personale ("ventre" o anche, meno platealmente, prestigio personale, van-

to). Dietro queste persone c'è l'avversario, Satana, il quale vuole distruggere la chiesa; ma esso non potrà che essere sconfitto dalla potenza del Dio "della pace" che opera in Cristo.

16:21-24. Saluti da parte dei collaboratori di Paolo.

Si tratta di persone di Corinto, anche ragguardevoli (il tesoriere della città), disponibili, come Gaio, al servizio fraterno dell'ospitalità.

16:25-27. Dossologia conclusiva.

È opinione abbastanza condivisa che questa "chiusa" della lettera non sia autentica, ma denunci il bisogno di dare ad essa una conclusione "degnata", o quanto meno altisonante. Tuttavia forma e contenuto sono apparentemente paolinici.

Si rende lode a Chi ha il "potere" di "rafforzare" la comunità mediante il "messaggio" (*kerygma*) di Gesù. Questo messaggio, «taciuto nel silenzio di Dio nei e per i tempi passati» (Schlier), e ora rivelato nell'evangelo apostolico, determina la lode. E questo accade "ora": accade nel tempo ultimo, nel tempo in cui le Scritture sono viste come annunciatrici del mistero (formula certamente postpaolina).

L'"unico Iddio sapiente" del v. conclusivo (27) denuncia una terminologia giudaico/ellenistica, e riprende 11:33. In Dio viene superata ogni possibilità di umana intelligenza. Implicitamente: di fronte a Lui si evidenzia l'insipienza degli altri déi.