

# La Lettera ai Romani

## Bibliografia

- A. PITTA, *Lettera ai Romani, nuova versione, introduzione e commento*, Milano, Figlie di San Paolo, 2001  
R. PENNA, *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*, 3 vol., Bologna, EDB, 2007<sup>2</sup>  
S. LÉGASSE, *L'epistola di Paolo ai Romani*, Brescia, Queriniana, 2004

## L'analisi della lettera ai Romani e lettura esegetica

### Struttura generale

- ❖ **Prologo:** 1, 1-7
- ❖ **Proemio:** 1,8-15
- ❖ **Propositio:** 1,16-17
- ❖ **Argomentatio:** 1,18- 11,36.

L'argomentazione è suddivisa in tre sezioni:

Prima sezione: *“Tutti sono sotto il peccato, ma tutti sono giustificati”*

- ❖ **L'accusa contro i gentili:** 1,18-32;
- ❖ **L'accusa contro i giudei:** 2,1-3,8
- ❖ **Tutti sono peccatori:** 3,9-20
- ❖ **La manifestazione della giustizia di Dio:** 3,21-31
- ❖ **Prova scritturistica: Abramo:** 4,25

Seconda sezione: *Il cammino verso la salvezza*

- ❖ **L'uomo giustificato e la sua esperienza:** 5,1-8,39
- ❖ **Excursus su Israele, il popolo della promessa:** 9,1-11,36

Terza sezione: *La risposta del cristiano all'amore di Dio*

- ❖ **Il culto spirituale:** 12,1-2
- ❖ **Esortazioni varie:** 12,3-13,14
- ❖ **Carità verso i “deboli”:** 14,1-15-13
- ❖ **Epilogo:** 15,14-33
- ❖ **Ultime raccomandazioni e saluti:** 16,1-23
- ❖ **Dossologia finale:** 16,25-27

Questo è il quadro generale della lettera ai Romani.

Di seguito riprendiamo la struttura dentro una visione di lettura “retorica”.

Dopo il **prologo** (prescritto e proemio 1,1-15), nei ver. **1,16-17** troviamo la **propositio**.

Con **1,18** ha inizio l'**argumentatio** che si conclude in **11,36**, comprendendo in questo modo la maggior parte del *corpus* della lettera. Il lavoro vero e proprio consiste dunque nel mettere in evidenza il rapporto intercorrente tra i vari elementi dell'argomentazione. Esistono elementi che denotino una struttura all'interno di questa *argumentatio*, e che permettono di riconoscere con maggior precisione la strategia retorica di *Rom.*? In realtà è proprio così. Infatti *Rom.* è pur sempre, nel *corpus paulinum*, una lettera che colpisce in modo particolare per il gran numero di domande poste. Tali domande non sono fatte da qualche personaggio fittizio, ma riflettono le obiezioni mosse all'apostolo e da lui riportate in forma di domanda. Esse infatti riguardano soprattutto questioni sulla legge derivanti, probabilmente, dalla comprensione e dalle sue conseguenze di ciò che era stato detto in Galati e, in misura minore, questioni riguardanti la comprensione di Israele e il suo ruolo nella storia di salvezza.

Una panoramica sulle domande che sotto questo aspetto sono di rilievo in *Rom.* è utilissima, ed offre in anteprima elementi essenziali sul contenuto dell'*argumentatio*.

- *Rom.* 3,1: qual è dunque la superiorità del giudeo, e quale l'utilità della circoncisione?
- *Rom.* 3,3: cosa significa se alcuni sono divenuti infedeli? La loro infedeltà può forse annullare la fedeltà di Dio?
- *Rom.* 3,5: se però la nostra ingiustizia mette in risalto la giustizia di Dio, che ne diremo? E' forse ingiusto Dio, che decreta la sua ira? (ver. 6: controinterrogativo di Paolo).
- *Rom.* 3,7: ma se la verità di Dio per la mia menzogna porta alla gloria sovrabbondante di Dio, come mai sono ancora giudicato peccatore?
- *Rom.* 3,8: (qui si parla addirittura degli avversari di Paolo): è forse come alcuni, bestemmiando, affermano che siamo noi a dire: *facciamo il male, affinché venga il bene?* (ver.9: controinterrogativo di Paolo).
- *Rom.* 3,31: annulliamo dunque la legge mediante la fede?
- *Rom.* 6,1: continuiamo a restare nel peccato perché si moltiplichino la grazia? (vers. 2 e seg.: controinterrogativi di Paolo).
- *Rom.* 6,15: che dunque? Dobbiamo commettere peccati perché non siamo più sotto la legge, ma sotto la grazia? (ver. 16: controinterrogativo di Paolo)
- *Rom.* 7,7: la legge è peccato?
- *Rom.* 9,14: c'è forse ingiustizia presso Dio?
- *Rom.* 9,19: ora mi dirai: perché rimprovera ancora? Chi mai ha potuto contrastare il suo volere? (vers. 20-23 [24?]: controinterrogativi di Paolo)
- *Rom.* 11,1: Dio ha forse ripudiato il suo popolo?

Questi interrogativi rivelano contro quali accuse doveva difendersi Paolo: se tu elimini la legge, apri la strada all'anarchia, dunque all'immoralità e all'empietà. Collegata a questa

vi è anche una seconda accusa: togliendo la legge ad Israele, gli hai tolto il dono di Dio più prezioso, grazie al quale Israele aveva ricevuto da Dio dignità ed una posizione di superiorità rispetto agli altri popoli. Così facendo hai tolto ad Israele la possibilità di vivere rettamente davanti a Dio.

*Rom.* si presenta così come la raffinata struttura retorica in cui Paolo riprende tali accuse, elaborando un' *apologia* brillantemente costruita. Inserisce i capi di accusa in un intreccio teologico di argomenti e controargomenti in cui proprio gli interrogativi citati hanno un ruolo decisivo e, grazie a tale modo di procedere, porta ad *absurdum* quelle obiezioni contro la sua teologia che inizialmente parevano tanto pesanti. Non è stato lui, Paolo, a rendere gli uomini esseri empì e privi di morale: tutti gli uomini infatti sono sotto il potere del peccato, e, a causa della loro colpa, sono finiti nella sventura dell'ἁμαρτία (il Peccato). *Questo vale anche per il giudeo*: quindi tutti hanno bisogno della giustificazione di Dio in Cristo Gesù attraverso la fede in Lui. *Perciò* il potere giustificante della legge non ha più alcun valore. Così, in 1,18-3,20, emergono già la questione di Israele e la questione della legge nella loro correlazione.

L'argomentare di Paolo procede in crescendo: mettendo sotto accusa il genere umano, ivi inclusi i giudei, (1,18-3,20), l'apostolo mette in evidenza il fatto che, essendo tutti peccatori, abbiamo bisogno dell'atto gratuito e giustificante di Cristo. Può apparire un'argomentazione paradossale: ma se la giustificazione è per tutti gli uomini ciò significa che *tutti gli uomini hanno peccato e sono sotto il dominio dell'ἁμαρτία*. Se Dio giustifica, tale giustificazione suppone una situazione di peccato. Ecco perché Paolo mette in evidenza, utilizzando per paradosso la forma accusatoria, il peccato dell'uomo. Avendo presente tuttavia l'affermazione programmatica di 1,16 e seg., la lettura di 1,18-3,20 in un primo tempo può dunque lasciare perplessi. Ma con il *vivi (ora)* di *Rom.* 3,21 si ha il capovolgimento: con l'evento Cristo la "giustizia" di Dio si è rivelata giustizia della fede! Il perfetto πεφανέρωται (*si è manifestata*) rimanda al tempo salvifico che ha inizio con tale evento, e che dura da allora. Al tempo stesso, la giustizia di Dio viene espressa in Gesù Cristo come manifestazione di quel Dio che giustifica mediante la fede. Si giunge così all'affermazione culminante di *Rom.* 3,28, per farne sorgere quasi necessariamente l'interrogativo di 3,31. Il paradosso resta: per la teologia di Paolo, le opere della legge non giustificano e ciò nonostante egli sostiene di volere "confermare" la legge, anzi secondo il verbo usato (ἀλλὰ νόμον ἱστώνομεν) "porre la legge". Per colui che ne prende atto la prima volta si tratta di un guazzabuglio teologico. Ma tale non è (cf. quanto già detto sopra in *problemi aperti e discussi: la giustificazione*). Paolo lo motiva al cap. 4 ricorrendo all'esempio di Abramo, con il quale giunge a formulare la proposizione finale di 4, 23-25. La teologia della giustificazione per mezzo della fede e non per mezzo delle opere della legge è quindi affermata in primo luogo nientemeno che dalla legge stessa. *Proprio la legge afferma la sua incapacità di giustificare*. In *Gal.* 3 Paolo aveva sorvolato di proposito sul precetto della circoncisione di *Gen* 17, che certamente doveva essere stato messo in pratica in Galazia dai contro missionari, appellandosi invece a *Gen.* 15,6. Ora si richiama a *Gen.* 17. Di conseguenza, in *Rom* 4 può valutare in modo positivo la circoncisione per i giudei, *sempre però che non le si attribuisca un significato salvifico*, e pertanto in connessione con la fede che *rimane l'unico mezzo di giustificazione*. Questo cambiamento di idea, certo, può essere suggerito dalla mutata situazione nella chiesa di Roma, ma rimane dal punto di

vista teologico estremamente significativo e si attaglia perfettamente ad un atteggiamento conciliante nei confronti di Gerusalemme.

**Rom 5,1-11**, colpisce sotto l'aspetto retorico perché Paolo per tutto il capitolo impiega la prima persona plurale. Così facendo si associa ai suoi destinatari romani, e precisamente con la sua confortante conclusione tratta da quanto afferma in 3,21: allora, se noi siamo giustificati per la fede, siamo in *pace* con Dio. Dunque la giustificazione per la fede dona il conforto mediante Dio, procura quel bene salvifico cui aspira ogni giudeo credente e che perciò dovrebbe essere sommamente prezioso anche per i giudeocristiani di Roma. Qui Paolo riprende il tema del “vanto”, ma impiegandolo in modo veramente originale. Se per *Rom.* 3,27 la *καύχησις*; è assolutamente esclusa per il cristiano, ora eccola comparire, sebbene con un gioco linguistico totalmente diverso che esprime il vantarsi nella speranza della gloria di Dio. In questo modo, Paolo è tornato al tema della consolazione: “noi ci vantiamo anche nelle tribolazioni”, ἐν ταῖς θλίψεσιν 5,3. Questa viene coinvolta sia nella εἰρήνη (*pace*) sia nella θλίψις (*tribolazione*). La dialettica della esistenza apostolica qui diventa dialettica dell'esistenza escatologica. La pace di Dio non consiste affatto nelle eliminazioni di tutte le tribolazioni terrene. Che l'esistenza cristiana sia una esistenza nella speranza, ossia una esistenza escatologica, significa che egli è certo di possedere la propria patria presso Dio. L'afflizione, perciò, non è la vera vita del cristiano. Essa non può raggiungere il cuore, poiché in esso si è riversato l'amore di Dio (ver. 5).

Per Paolo, affermazioni esistenziali ed affermazioni soteriologico-*dogmatiche* costituiscono una unità interna, come dimostra il fatto che con il vers. 6 ha subito inizio una sezione quasi didattica sulla riconciliazione. L'aggancio tematico è offerto dall' ἀγάπη (*amore*) di Dio, mentre la proiezione verso il futuro è data da ἐλπὶς (*la speranza*) in 5,1-5 e dal verbo σωθησόμεθα (*saremo salvati*) in 5,6-11. Infine, nel vers. 11, ricorre nuovamente il tema del vanto. Colpisce il modo in cui 5,6-11 si affollano affermazioni soteriologiche tutte già precedentemente illustrate da Paolo<sup>1</sup>.

**Rom. 5,12-21** si presenta innanzitutto come un *excursus*, abilmente collegato a 5,6-11 mediante il διὰ τοῦτο (*perciò*). In questi versetti si parlava degli empi e dei peccatori, nemici di Dio, ma anche dell'azione riconciliatrice di Dio in Cristo. In 5,12-21, nella tipologia Adamo-Cristo, vengono trattati in maniera tematica il peccato e il peccare, creando così un certo legame tra il vers. 12 e 5,1-11. Ma la pericope 5,12-21 ha carattere di *excursus* soprattutto perché qui l'orizzonte all'interno del quale Paolo argomenta in modo teologico è totalmente diverso da quello precedente: si tratta infatti della *storia universale* a sua volta suddivisa in era di Adamo, oltremodo oscura, ed era di Cristo luminosissima. Il singolo individuo non viene quasi preso in considerazione. Il discorso si svolge in terza persona plurale. In questa tipologia antitetica, tuttavia, viene sottolineata, l'azione delle potenze malvagie - peccato e morte - in contrapposizione del peccato che commette il singolo uomo. Entrambe le potenze sono state come “autorizzate” a compiere la loro terribile opera a causa di Adamo, che allora, pur avendo al vers. 12 una figura

---

<sup>1</sup> Probabilmente Paolo, prima di comporre la lettera ai Romani, aveva già scritto la lettera ai Filippesi, dove in 3,20 aveva scritto: *la nostra patria* (πολιτεύμα) *è nei cieli*.

individuale, nel seguito è qualcosa di più. A differenza di *1Cor* 15, però, qui Paolo evita l'espressione *in Adamo*. La sventura avvenuta su scala cosmica è stata resa possibile “*a causa*” di Adamo. Né qui si menziona l'essere in Cristo. E' dunque assente la concezione della personalità corporativa quale era apparsa in *1Cor*. 15. E' singolare che il dominio del terrore, instaurato dal peccato e dalla morte non venga soppiantato dal dominio della giustizia-fedeltà di Dio. Invece regneranno coloro che hanno ricevuto l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia, vers. 17. E se poi al vers. 20 è detto che la legge si è insinuata così, in sordina, allora è stato Paolo a lasciare che essa si insinuasse così alla chetichella nel suo *excursus* “storico-teologico”, certamente perché in questo modo la grazia potesse operare in sovrabbondanza, dopo che aveva abbondato il peccato. L'affermazione conclusiva di tipo finale riprende la raffigurazione tipologica, vers. 21: affinché come il peccato ha regnato per mezzo della morte, così anche regni la grazia per mezzo della giustizia verso la vita eterna per mezzo di Gesù Cristo Signore nostro.

Permettendo alla legge, nel vers. 20, di insinuarsi così alla chetichella, Paolo ha creato il presupposto per porre l'*interrogativo* che viene rivolto a lui: resteremo nel peccato affinché aumenti la grazia? Ma allora, in 5,12-21 Paolo ha ripercorso tutta la storia universale al solo scopo di prevenire la questione con cui i suoi oppositori teologici lo accusano? Forse in questo c'è un briciolo di verità. Ma per potere cogliere, a mio avviso rettamente, l'argomentazione di *Rom.*, occorre tenere conto anche di un altro fattore: prima dell'esposizione positiva della sua teologia della giustificazione in 3,21-5,1 l'apostolo, in 1,18-3,20 ha inserito una sezione in cui illustra approfonditamente il dominio universale del *Peccato*. Analogamente accade per il passaggio dell'argomentazione che ha inizio con *Rom* 6,1, tenendo conto anche del fatto che i capp. 6-8 vanno comunque considerati collegati tra loro quanto a contenuto. Anche a tale passaggio viene fatta precedere una pericope che tratta della catastrofe cosmica causata dall' *ἀμαρτία*. Tuttavia a differenza di 1,18-3,20, in tale pericope si parla anche di redenzione, illustrata su scala cosmica.

L'inserimento dell'*excursus* di “storia universale”, allora, potrà essere rettamente inteso solo vedendo come Paolo, per smontare l'obiezione dei suoi avversari, nel *cap* 6 ricorre a concetti che in 5,12-21 hanno funzione portante. Si serve della teologia battesimale per smascherare l'assurdità dell'affermazione provocatoria, comunque evidente dalla posizione dei giudeocristiani fedeli alla legge. Chi è stato battezzato in Cristo Gesù, nella sua morte, e dunque, chi in Cristo cammina in una vita nuova, è morto al potere del peccato ed è perciò libero dall' *ἀμαρτία*. E proprio in tale contesto Paolo usa il termine *κυριεύει* (*avere potere*) vers.9, che è quasi sinonimo di *regnare*: Cristo risuscitato dai morti, non muore più, su di Lui la morte non ha più potere. Egli vive solo per Dio. Così avviene del cristiano che con il battesimo è divenuto come uno cui è stato annientato il potere del peccato, vive anch'egli, come Cristo, in Dio. La concezione storico-universale di *ἀμαρτία* in 5,12-21 di fatto aveva dunque la funzione di preparare la tematica del cap. 6 relativa alla morte dell' *ἀμαρτία* attraverso la partecipazione battesimale alla morte e alla vita di Gesù Cristo che vive in Dio e con Lui anche “noi”. Nel cap. 6 ricorre ben 16 volte il termine *ἀμαρτία* senza contare i pronomi che lo sostituiscono.

La stretta relazione che lega 5,12-21 al cap. 6 si evidenzia soprattutto perché entrambi i capitoli non solo usano i termini *ἀμαρτία* e *θάνατος* (peccato- morte), ma presentano un

campo semantico comune in frasi equivalenti, come per esempio quelle dove si trovano i seguenti termini: ἀποθνήσκω (morire), ἁμαρτάνω (peccare).

Rom 5,12 espone questa tesi: a causa del peccato, la morte. Il cap. 6 tematizza l'oltrepassamento di questa tremenda causalità, pur rinunciando all'orizzonte storico universale tracciato in 5,12 e seg.: il cristiano è morto al *Peccato* che provoca la morte, *morto alla morte per mezzo della morte di Cristo*. C'è poi da registrare un parallelo, dal punto di vista contenutistico e al tempo stesso anche formale: in 5,12 e seg. il νόμος non veniva trattato come un tema, ma, è scivolato, senza sembrare, nell'argomentazione. Lo stesso si può dire ora del cap. 6: in tutta la dimostrazione, sul cui sfondo vi è l'obiezione di 6,1 formulata da una posizione giudeocristiana legalista, fino al vers. 14/a incluso non compare il tema della legge. Dunque Paolo è in grado di parlare diffusamente di peccato e di libertà dal peccato in termini teologici, senza spendere una sola parola sul νόμος. Le considerazioni riguardanti il kerigma sono più importanti. Per cui l'apostolo solo alla fine, in 14/b, afferma un po' di sfuggita: "...non siete più sotto la legge, ma sotto la grazia". Quindi, che i cristiani non siano più sotto la legge qui viene presentato come un fatto ovvio che motiva l'affermazione precedente. Poi, però, al vers. 15, Paolo riprende dal vers. 14 la parola chiave "legge" per presentare 6,15-23 come risposta all'obiezione: "Che dunque? Dobbiamo commettere peccati perché non siamo più sotto la legge ma sotto la grazia?". Tutto il cap. 6 è dunque una replica teologica all'accusa mossa dalla parte giudeocristiana legalista, ed è perciò stato scritto, probabilmente, pensando a *questo* gruppo interno alla comunità romana.

Ciò emerge nuovamente nella pericope immediatamente successiva, Rom. 7,1-6. Stando al vers. 1, Paolo si rivolge a coloro che "sono esperti nella conoscenza della legge". Si può presumere che queste persone esperte di legge siano i deboli di Rom 14 e seg. Tuttavia, bisogna ascoltare con molta attenzione per riuscire a cogliere come Paolo, quasi inavvertitamente, prosegua nel solco della problematica posta in 6,1. Dapprima il motivo della legge era secondario, quasi irrilevante. Se in 6,14 emergeva nel suo ruolo retorico marginale, allo scopo di introdurre l'interrogativo del vers. 15, ora, nel cap. 7, diviene improvvisamente tematico. Se fino ad ora si parlava della relazione tra peccato e morte, adesso viene trattato il rapporto tra *peccato* e *legge*. Nella menzione della legge che in 6,14 appare come un accenno *en passant* è detto: "ὑπὸ νόμου" (sotto la legge). Stando a 6,14/a essere sotto la legge significa proprio essere sotto il dominio di schiavitù della legge. Per Rom. 6,11 i cristiani sono morti al peccato perché vivono per Dio; per 7,4 essi sono stati messi a morte quanto alla legge. E come l'essere morti al peccato è avvenuto per mezzo della morte di Cristo, così l'essere morti alla legge avviene διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ (per mezzo del corpo di Cristo), dove σώμα indica nuovamente il corpo di Cristo messo a morte sulla croce. Lo scopo è lo stesso del cap. 6: "*per appartenere ad un altro*".

Così Paolo ha tirato tutte le fila del discorso in modo tale da far nascere quasi spontaneamente la domanda, ossia l'accusa mossa all'apostolo dai giudeocristiani legalisti e formulata in modo interrogativo: *la legge è peccato?* Ma questa, alle orecchie di un giudeo, sarebbe una delle bestemmie più gravi che si possano concepire! Ed è proprio a questo punto che Paolo dà una svolta alla propria argomentazione.

Se anche, seguendo lo svolgersi dell'argomentazione paolina a partire da 6,14, a poco a poco si aveva l'impressione che le affermazioni relative alla legge si avvicinassero a quelle

di *Gal.*, ora con 7,7 e seg., ha inizio quella che potremmo chiamare l'apologia della legge. L'apologia del modo di fare teologia da parte di Paolo in rapporto alla giustificazione si trasforma ora in apologia della legge, che comunque, alla fin fine, è in funzione dell'apologia di Paolo e della sua teologia. Ora l'affermazione finisce per dire che la legge è santa, e buono e giusto è il precetto, 7,12. In 7,14 si dice addirittura che essa è spirituale: πνευματικός. In *Gal.* si sottolineava fortemente la stretta correlazione tra circoncisione e carne, ossia tra legge e carne (*Gal.* 3,1-5). Ma la carne si oppone allo Spirito: tale opposizione è costitutiva per l'argomentazione teologica di *Gal.* In questa lettera non vi è un solo passo in cui si possa parlare di legge santa, definita dallo *pneuma*.

Nella nostra pericope la legge non ha più una sua propria funzione, ma “è in funzione di”, viene usata in maniera spregevole e avvilita dal peccato, presentato in modo personificato, il quale ne abusa in senso contrario al suo compito originario (la morte invece della vita) finendo per profanarla. Dunque la realtà negativa è il *Peccato*, non la *legge*. Ecco perché Paolo alla domanda di 7,7, può rispondere soltanto: μὴ γένοιτο, *no, certamente* (= *mai sia!*).

L'argomentazione si svolge in 7,7 e seg., in cui il νόμος è citato come comandamento del decalogo. In *Rom.* 7,7, con la citazione di *Es* 20,17 (cf. anche *Deut.* 5,21), la legge in senso noetico deve produrre conoscenza della trasgressione provocata dal peccato.

*Gen.* 3 non viene citato, benché in *Rom.* 7,8 e seg. evidentemente vi si alluda. L'essere sotto la legge mosaica (vers. 7) e l'essere sotto il comandamento dell'Eden (vers. 8 e seg.) penetrano l'uno nell'altro. Ciononostante è chiaro che qui Paolo si rivolge in primo luogo a dei giudei e più concretamente a quei giudeocristiani di Roma che si sentono innanzitutto giudei prima che cristiani. E' ad essi che in 7,7 e seg. deve apparire la dimensione profonda dell'essere sotto il peccato. Ma se dalla retrospettiva essi capissero qual era la loro situazione prima di essere in Cristo, allora comprenderebbero anche che l'essere in Cristo, redentore e liberatore, li ha strappati dal dominio del peccato e quindi anche dal dominio della legge che ne deriva. Chi ha *compreso Rom.* 7, e cioè chi se ne sente interpellato e quindi ha una nuova comprensione di se stesso, allora sa anche di essere libero dalla legge, che *di per sé* è una legge santa, ma nella sua efficacia è stata pervertita dal peccato sino a diventare una legge che porta alla perdizione.

Come contrappunto a *Rom.* 7, *Rom.* 8 presenta l'aspetto positivo della risposta all'interrogativo se la legge è peccato. Ora ad essere trattata è l'esistenza pneumatica del giustificato, l'esserci secondo lo Spirito, in opposizione all'esserci secondo la carne. Ma questo “esserci secondo lo Spirito” viene illustrato nel quadro dell'apologia della legge. *Rom.* 7,14 riassume *in nuce* l'opposizione tra *Rom.* 7 e *Rom.* 8: in questo versetto la legge viene presentata nella sua sostanza pneumatica. L'οἶδαμεν (sappiamo) ha la funzione retorica di interpellare soprattutto quei giudeocristiani di Roma che tengono in gran conto la legge, ma ricorrendo alla prima persona plurale Paolo si unisce ad essi. L'uomo prima di Cristo e fuori di Lui è di carne, e in quanto tale è “venduto come schiavo al peccato”, dunque senza Cristo si trova in una situazione disperata. A ciò corrisponde il contrasto tra i due capitoli: la descrizione dell'esserci dell'uomo sarchico e il risalto dato al νόμος pneumatico, quest'ultimo in stretta relazione con la presentazione dell'uomo pneumatico. Il contrasto è chiaramente reso visibile con *Rom.* 8,1: “ora non c'è più nessuna condanna per coloro che sono in Cristo Gesù”. Il vers. 2 indica un doppio

capovolgimento: ora non si parla più di una legge pervertita dal peccato e dalla carne, né dell'uomo sarchico. Piuttosto è in gioco il rapporto tra legge pneumatica e uomo pneumatico. La discussione riguardante *Rom.* 8,2 illumina questa circostanza teologica e retorica ad un tempo: “la legge dello Spirito che dà vita”, il nuovo ordine salvifico per mezzo di Cristo e in Cristo, oppure la torà ricondotta al suo essere pneumatico autentico? Riprenderemo più avanti la discussione su questo problema scottante. Per l'analisi retorica basti accennare che nella *legge dello Spirito che dà vita*, Paolo scorge la legge di Mosè sottratta al perversimento operato dal peccato. Teologicamente tuttavia bisogna ribadire –vers.3- l'incapacità della legge per quanto riguarda l'aspetto soteriologico: solo grazie all'azione di Dio, che ha inviato il Figlio, è stato possibile condannare il peccato togliendogli in tal modo ogni potere. Ma affermando in *Rom.* 8 che la legge ha riguadagnato la propria sostanza spirituale, l'apostolo accorda ai giudeocristiani di Roma che essa possiede *di per sé* un alto valore spirituale, e che, stando alla sua natura primitiva, essa va considerata a partire dallo Spirito di Dio. Essa ha persino un suo precetto (τὸ δικάϊωμα τοῦ νόμου) 8,4, adempiuto per mezzo di Cristo. Infatti se l'opera redentrice di Cristo ha condannato il peccato nella carne in maniera tale da togliergli ogni potere, la prima ad essere liberata dalla sua schiavitù è proprio la legge che adesso può pienamente attingere lo scopo per cui era stata donata: l'amore (cf 13,10: “pieno compimento della legge è l'amore”). La legge redenta da Cristo!

Leggendo questi versetti bisogna mettersi nei panni dei giudeocristiani per comprendere con quanto impegno qui Paolo stia cercando di conquistarli con la teologia. E quando poi descrive l'esserci dei Romani secondo lo Spirito, mettendo in luce la grandezza e la sublimità della loro esistenza cristiana, è un grandissimo complimento religioso che fa a questi suoi destinatari (8,9 e seg.): voi siete gli uomini dello Spirito Santo. Non siete più nella carne, ma nello Spirito. In voi abita lo Spirito di Dio. E prosegue fino a condurli al punto essenziale: 8,15: *voi infatti non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo Abbà, Padre*. Pronunciando questa frase come motivazione, Paolo si rivolge ai cristiani ed in particolare ai giudeocristiani di Roma, come a persone che provengono dall'esperienza della libertà. In essa vi è, inespresa, una constatazione: se voi avete fatto l'esperienza di persone libere, perché mai volete rimettervi sotto la legge rendendola in tal modo nuovamente legge di schiavitù e di morte, invece di consentirle di restare per voi legge dello Spirito della vita? *Rom.* 8,16 e seg. richiama poi la conclusione di *Gal* 3: *voi siete figli di Dio, siete eredi di Dio*. Implicitamente: cosa volete di più?

Tuttavia sorprende che in *Rom.* 8,1-17 non vi sia un riferimento formale all'Antico Testamento. Paolo descrive l'essere nello Spirito dei giustificati senza ritenere indispensabile addurre una qualche prova scritturistica. Ma poiché proprio in *Rom.* 8 egli si inserisce in pieno nella tradizione di concezioni pneumatologiche veterotestamentarie, c'è da chiedersi perché proprio qui, dove si parla di esposizione positiva dell'esistenza cristiana, egli pensi di poter rinunciare ad argomentare con la Scrittura. E' assolutamente improbabile che egli si collochi nel solco della tradizione della pneumatologia veterotestamentaria, ma senza sapere dove questa trovi la propria espressione letteraria nella Scrittura. Infatti, in primo luogo Paolo in *1 Tess.* 4,8 con ogni probabilità alludeva ad *Ez.* 36,27; 37,14;. In secondo luogo, anche per le sue affermazioni pneumatologiche in

*Rom* 8, avrebbe potuto ricorrere ad una serie di passi tratti da *Is.*, che certamente conosceva. Eppure non ha fatto neppure questo. Quindi, che egli non vedesse motivo di scomodare la Scrittura per dimostrare che lo Spirito risiede nei cristiani, necessita di un'altra spiegazione che non sia quella della sua ignoranza per quanto riguarda gli enunciati pneumatologici dell'Antico Testamento, posto che siamo in grado di farlo.

Nel cap. 8, dopo il vers. 4 il termine νόμος ricorre solo al vers. 7. Ciononostante anche la descrizione positiva dell'esistenza cristiana è in connessione tematica con l'apologia della legge. Secondo la concezione giudaica, la torà impedisce di peccare imponendo ai giudei di seguire solamente la volontà di Dio, ossia di compiere ciò che essa ordina e di non fare quanto essa proibisce. Invece di accennare ai comandamenti e ai divieti della legge, Paolo fa riferimento all'indicativo dell'esistenza determinata dallo Spirito. Colui nel quale abita lo Spirito di Dio, esiste secondo lo Spirito. Dunque in lui vi è il desiderio, φρόνημα, dello Spirito, l'aspirazione dello Spirito di Dio. Di conseguenza al cristiano interessa ciò che interessa a Dio. Questo però non è così automatico. Infatti anche il cristiano può ritornare a vivere secondo la carne. Ma così facendo agirebbe soltanto contro la propria natura interiore e la propria intenzione interiore datagli da Dio. Si tratterebbe di un atto autodistruttivo, suicida, di negazione di se stesso, perché il desiderio (φρόνημα) dello Spirito significa vita e pace (vers. 6), mentre il "vivere secondo la carne", ha come conseguenza la morte (vers. 13). Ecco dunque il succo: non c'è bisogno che vi facciate dire per filo e per segno dalla torà quello che dovete fare, perché avete in voi lo Spirito e il suo φρόνημα. Perciò se vi lasciate guidare dallo Spirito di Dio e se siete per questo figli di Dio (vers.14) non trasgredite ciò che la legge proclama in conformità al suo intento autentico in quanto volontà di Dio, ossia, anticipando *Rom.* 13,8-10), l'amore. Né contravvenite alla pienezza della legge. Dunque, chi adesso sostiene ancora che la legge è peccato contravviene allo Spirito di Dio. Solo lo spirito maligno può asserire che la legge è peccato.

Con *Rom.* 8,18 muta il carattere del linguaggio. Ora non è più in gioco l'argomentazione come tale. Paolo pronuncia parole di conforto. Dunque la situazione dei cristiani di Roma non è caratterizzata soltanto dai dissidi di cui si parla in *Rom.* 14 e seg., ma anche e forse da tribolazioni, i τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ menzionati al vers. 18. I cristiani di Roma possono vivere in maniera conveniente solo se vivono in funzione del futuro, vers. 24: "nella speranza noi siamo stati salvati!", τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν. L'esistenza cristiana, dunque è esistenza nella speranza. Il motivo della sofferenza ricorreva già in 5,3 e seg., ove si parlava della situazione ἐν ταῖς θλίψεσιν. In tale conforto, Paolo inserisce in maniera abbastanza organica, anche la sua teologia della chiamata e della giustificazione (8,28-30). Sempre in questa sezione di conforto si rispecchiano anche intuizioni teologiche di *Rom.* 8,1-17. Vi sono infatti riprese idee e formulazioni che in 8,1-17 sono già costitutive per il vero intento teologico della lettera, e che ora diventano feconde ai fini pastorali. Nel piano di questa consolazione Paolo colloca anche la stessa creazione che ora "geme e soffre nel travaglio del parto". C'è dunque una visione cosmica della consolazione di Dio.

Ed ecco che Paolo, con brillante retorica conclude il capitolo con le splendide parole di *Rom.* 8,31-39, parole la cui forza consolatrice ed incoraggiante ancora oggi è in grado di trattenere dalla disperazione quanti si trovano nella prova. Ed è proprio in questa

pericope che è presente l'unica citazione formale del cap. 8 introdotta dalla *formula quotationis*: καθὼς γέγραπται. (8,36) Si tratta del Salmo 43,23 (LXX): “per causa sua siamo messi a morte...” Quest’ultima citazione all’interno dell’unità Rom.1,18-8,39 riguarda la morte dei cristiani, sia pure come espressione iperbolica di una grave tribolazione. Ma con tali parole Paolo esprime anche la fiducia manifestata nel medesimo salmo, che si conclude con questa invocazione: “sorgi, Signore, vieni in nostro aiuto, salvaci per la tua misericordia”. Ma Paolo vuole dire ai Romani che il Signore ha aiutato, ha salvato: neanche la morte, il terribile θάνατος (vers. 38), può separarci dall’amore di Dio in Cristo Gesù. In ogni tribolazione, angoscia, persecuzione, fame, ecc., Dio ha operato la sua salvezza, la sua redenzione, che verrà dispensata anche a tutta la creazione (vers. 22).

Ma se nell’argomentazione che si svolge da 1,18 a 8,39 abbiamo registrato la cesura dopo il versetto 5,11, affiora una simmetria degna di nota: Rom. 1,18-5,11 finiva con la tribolazione superata nella fede e nella speranza, e anche Rom. 5,12-8,39 si conclude in maniera analoga.

E’ controverso se **Rom. 9-11** costituisca il vero obiettivo della lettera o se sia una specie di *excursus*. Cerchiamo dunque di cogliere il carattere di questa sezione, riguardante un giudizio teologico su Israele, analizzandone la struttura retorica. Stando a quanto abbiamo scoperto sin qui sulla strategia retorica dell’argomentazione paolina, c’è da aspettarsi che qui sia l’analisi retorica ad indicarci la giusta via.

L’unità letteraria di Rom. 9-11, di fatto, è un piccolo capolavoro di abilità e raffinatezza retorica. E’ nella natura della questione che Paolo in Rom. tratti l’importanza teologica di Israele in modo particolarmente incisivo. Fino al cap. 8 incluso, il nome di Israele non compare neppure. Non si parla che di giudeo, spesso nella contrapposizione tra “giudeo e greco”. In 9,4 invece Paolo definisce con l’appellativo onorifico di israeliti non i giudei, ma i suoi fratelli e consanguinei.

Rom. 9,1-5 presenta ciò contro cui Paolo si vede costretto a difendersi. Ancora una volta si palesa il carattere apologetico delle sue affermazioni. Egli ribadisce espressamente che sta dicendo la verità, e si richiama alla propria coscienza “nello Spirito Santo”. A quanto pare, deve difendersi dall’accusa che del suo popolo non gli importi nulla, né lo tocchi il fatto che, non essendosi convertito a Cristo, questo popolo stia percorrendo la via della perdizione. Mette allora in grande risalto la realtà spirituale degli israeliti: la figliolanza (di Dio), la gloria, le alleanze, perfino la legislazione, il culto, le promesse. Chi abbia appena letto *Gal.* prenderà atto con stupore che “figliolanza” (υιοθεσία), e “dono della legge” (νομοθεσία) sono nominate senza differenziazione l’una accanto all’altra, come pure νομοθεσία ed ἐπαγγελίαι (promesse). La discendenza di Cristo dai padri, dunque, del popolo di Israele viene sottolineata alla fine di 9,1-5, perfettamente in linea con Rom. 1,3: ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα. E in 9,5 Paolo riprende precisamente questo κατὰ σάρκα. L’amore che prova per il suo popolo culmina nel desiderio di essere maledetto in sua vece. L’apostolo non potrebbe essere più chiaro nell’esprimere l’interessamento che prova per il suo popolo Israele. Tuttavia è altrettanto evidente che chi abbia letto *Tess.* 2,14 e seg. o *Gal.*, non deve giungere alla conclusione che Paolo rimpianga la salvezza che Israele si è lasciato sfuggire. L’argomentazione teologica che ha inizio in Rom. 9,6, prende una direzione ben precisa. D’un tratto non si parla più del rapporto tra Paolo e Israele, bensì dell’affidabilità e della credibilità della *parola di Dio*.

Quando infatti Paolo esordisce sostenendo la tesi che la parola di Dio- ovvero la promessa di Dio al *popolo* Israele- non è venuta meno, sembra più una apologia contro la contestazione che i giudei muovono alla pretesa messianica di Gesù Cristo, apologia che ha all'incirca questo sviluppo: se la grande maggioranza di Israele non si è convertita a Cristo e di conseguenza, secondo il convincimento cristiano, ha perso la salvezza eterna, allora la promessa salvifica fatta da Dio ad Israele non si è adempiuta, e dunque, per conseguenza, la parola di Dio è venuta meno. Ma siccome a proposito della santità e della fedeltà di Dio non si può affermare niente del genere, la pretesa cristiana di annuncio è nulla. Perciò Paolo si vede costretto a difendere da una prospettiva cristiana l'incrollabilità della promessa fatta da Dio ad Israele: la parola di Dio non è venuta meno, perché occorre distinguere tra il popolo di Israele, ossia l'entità etnica Israele, e quella parte di Israele a cui la promessa di salvezza di Dio era destinata. In 9,6/b si afferma, come una tesi: "infatti non tutti i discendenti di Israele sono Israele". Questo modo di agire "*scismatico*" di Dio è dimostrato da Paolo con il ricorso alla storia di Israele e a citazioni profetiche. Paolo dimostra come Dio chiama, nel corso della Storia della salvezza di Israele e come solamente i chiamati di Israele costituiscano il vero Israele. *Chiamare*, καλέειν, è il termine teologicamente dominante in *Rom.* 9,6-29. E chiamare compete solamente a Dio, nella sua piena libertà. Dunque, in questa pericope si parla soltanto dell'agire di Dio. Per 9,6-29, ciò che fa l'uomo è del tutto irrilevante. Il vers. 11 evidenzia in modo particolarmente efficace quanto scarsa sia, per l'intento di salvezza di Dio, l'importanza teologica dell'agire dell'uomo: Dio aveva già operato la sua elezione prima ancora che i gemelli Giacobbe ed Esaù fossero nati, amando il primo e odiando il secondo ancor prima della loro nascita. L'affermazione teologica cruciale è nel vers. 12: "non in base alle opere, ma alla volontà di colui che chiama". Paolo rimanda a questa storia della salvezza "*scismatica*" per mostrare come anche nel presente salvifico sono solo pochi i chiamati del popolo di Israele. Anche oggi è esattamente come un tempo: Dio ha chiamato solamente una minoranza di Israele. E nessuno può giudicare ingiusto questo operato. Infatti a chi è lecito disputare con Dio? "O uomo, tu chi sei per disputare con Dio?" (vers. 20). Tuttavia Paolo utilizza certamente questo tipo di linguaggio per *absurdum* volendo mettere in risalto più la non risposta di Israele che la sua non chiamata. In realtà Dio ha chiamato Israele e una parte di esso non ha risposto. Dio, nella sua prescienza, lo aveva previsto. Ora ciò che è prescienza in Dio non modifica il suo agire nei confronti di una salvezza che implica una chiamata per tutto Israele. Diversamente cadremmo in una sorta di predestinazionismo che Paolo non conosce.

La conclusione, per Israele è dunque nelle parole di Isaia: "Dio salverà solo un resto", parole che fanno chiaramente intendere che se anche alcuni non hanno risposto alla chiamata, Dio proseguirà la storia della salvezza con quelli, anche se pochi, che hanno risposto alla chiamata. Con ciò Paolo potrebbe concludere la sezione dedicata ad Israele. Infatti ha dimostrato con le parole della Scrittura che Dio ha agito secondo la sua parola. Sul piano teologico scelto da Paolo per sviluppare la sua argomentazione in 9,6-29 tutto si è svolto in modo teologicamente ineccepibile, e sotto l'aspetto teologico tutto concorda. Cosa ci sarebbe ancora da aggiungere? Tuttavia Paolo sente il bisogno di proseguire nell'argomentazione. In *Rom.* 9,30-10,21 si sposta su un piano diverso: quello della condotta dell'uomo e della sua responsabilità, nel caso specifico di Israele: "Israele

che cercava una legge che gli desse una giustificazione, *non è giunto alla pratica della legge*. E perché mai? Perché non la cercava dalla fede, ma come se derivasse dalle opere” (9,31-32). In tutta la sezione ritorna il campo semantico della giustificazione, come se Paolo volesse dire che una parte di Israele non ha risposto alla chiamata perché ha rifiutato la giustificazione per fede. Adesso sul campo degli imputati siede Israele. E a coloro tra i cristiani di Roma che sono giudeocristiani viene così ripetuto con estrema chiarezza che l'autentico essere giudeo, ossia l'esistenza dalla legge, è una modalità ormai superata. Chi intenda ancora ottenere la propria giustizia dalla legge, considerandola un dono di Dio in grado *adesso* di donare la vita, pensa in modo reazionario nel vero senso della parola. Era molto tempo fa che la legge dispensava la vita. La torà sta dalla parte dello Spirito e dunque della vita solo nel senso di *Rom.* 8,2. Ai giudeocristiani di Roma è detto: voi siete cristiani in quanto, anche in qualità di giudeocristiani non cercate di vivere più secondo il vostro modo di intendere la legge. La parola di Dio (di giustificazione e di vita) è vicina a voi, ma solo in Cristo. Stando a *Deut.* 30,14, è la torà stessa, intesa come parola profetica che promette, ad affermare che la via della salvezza (10,1.10) non passa più attraverso di essa. A questo riguardo la torà si smentisce, per così dire, da sola. Come in *Rom.* 4, anche in *Rom.* 10 la legge viene inserita nell'argomentazione teologica in quanto si annulla da sé nella sua funzione di legge che conduce alla vita per mezzo dei precetti. Ma già Isaia lo sapeva, ed aveva dichiarato che Israele era rimasto ostinato e ribelle, sebbene la lieta notizia fosse stata annunciata a tutto il mondo e dunque anche Israele l'aveva udita. Per questo motivo, tramite Isaia, aveva annunciato che Dio si sarebbe fatto trovare da quelli che non lo avevano cercato (*Is.* 65,1 = *Rom.* 10,20). Quindi non dovrebbe sorprendere che oggi la chiesa presenti un volto prevalentemente etnicocristiano. E così, Paolo chiude la seconda parte della sua argomentazione relativa a Israele con una conclusione di grande effetto. Non è Paolo ad accusare Israele, ma Dio stesso. E' l'accusa che si può andare a leggere nelle pagine della Sacra Scrittura di Israele. Mai come in *Rom.* 9-11 Paolo ha fatto un ricorso tanto massiccio a dimostrazioni scritturistiche. In nessun altro scritto paolino la prova scritturistica è stata presentata in modo tanto serrato. Chiunque può andarsi a leggere nella Scrittura la misera sorte riservata ad Israele in relazione alla salvezza divenuta realtà in Cristo. Ricorrendo alla Sacra Scrittura, che è essenzialmente Sacra Scrittura di Israele, Paolo dunque è stato in grado di fare una duplice affermazione. La prima è: se qualcuno nel gruppo dei cristiani (naturalmente si intendono in primo luogo i giudeocristiani) dovesse accusare Paolo di trovarsi teologicamente su una falsa pista, allora la Scrittura dimostrerebbe l'origine divina della sua teologia sulla giustificazione. La seconda è: se qualcuno del gruppo dei giudei dovesse obiettare a Paolo che il vangelo falsifica la parola di Dio, perché una comunità salvifica senza la maggioranza di Israele dimostrerebbe l'inattendibilità delle promesse di salvezza fatte ad Israele e di conseguenza l'inattendibilità di Dio stesso, allora la Sacra Scrittura stessa contraddirebbe una tale concezione. Ed è proprio Paolo a soffrire per questo modo di comportarsi della maggioranza di Israele (9,1-5).

Ora finalmente è spiegato in maniera sufficiente, sia sul piano dell'azione divina sia su quello della condotta umana, il perché la maggioranza di Israele sbaglia nel non credere in Cristo. Perciò con *Rom.* 10,21 l'argomentazione relativa ad Israele potrebbe essere definitivamente conclusa. Ma sorprendentemente, Paolo ricomincia ancora una volta da

capo. Se con la seconda unità argomentativa avevamo scoperto quali sorprese teologiche ci può riservare in qualsiasi momento, così anche ora, si può contare su una nuova svolta inaspettata visto che in *Rom. 11,1-36* egli dà un nuovo indirizzo all'argomentazione. Paolo prende il via con un interrogativo la cui risposta, secondo quanto ha esposto in precedenza, dovrebbe essere abbastanza ovvia: Dio ha forse ripudiato il suo *popolo*? Stando alla distinzione operata in 9,6 tra Israele come entità etnica, alla quale non è destinata la promessa di salvezza a causa dell'infedeltà, e Israele autentico, che ha risposto alla chiamata, dovrebbe risultare evidente che a venire chiamato non può essere il popolo in quanto tale. Secondo 9,6-29, la risposta all'interrogativo posto in 11,1 può essere solo una: Dio ha realmente ripudiato il suo *popolo*! Ma, apparentemente, contro ogni logica, Paolo asserisce *μὴ γένοιτο!* Assurdo, impossibile! Al lettore viene poi offerta nei vers. 2 e seg. un'ulteriore motivazione, che inizialmente gli fa senz'altro dubitare della facoltà logica dell'apostolo. Questi, infatti, lo rimanda nuovamente alla nota immagine del cap. 9, il "resto di Israele" l'Israele dentro Israele cioè l'Israele fedele. E riporta due esempi, il primo riguardante la sua persona, e il secondo (stavolta con il rimando alla Scrittura) che ripete l'oracolo di Dio in 1 *Re* 19,18: "Mi sono riservato settemila uomini, quelli che non hanno piegato il ginocchio davanti a Baal". La conseguenza è dunque (vers. 5): "così anche al presente c'è un resto conforme ad una elezione per grazia". Con l'espressione "elezione per grazia" (*κατ' ἐκλογήν χάριτος*) la scelta è caduta su una formulazione che si sarebbe magnificamente prestata a fare da titolo a 9,6-29. E ancora una volta sorprende che al vers. 6 l'altra espressione "non lo è per le opere" (*εἰ δὲ χάριτι, οὐκ ἐστὶν ἐξ ἔργων*) non sia completata con "ma per la fede", ma con il sostantivo "grazia": si dà così valore antitetico all'azione di Dio e a quella dell'uomo. Non resta allora che ripetere: "che dire dunque?" (vers. 7), a cui dare una risposta dal tono rassegnato: ciò che agogna Israele, inteso come popolo, lo hanno ottenuto solo gli eletti. Gli altri hanno il cuore indurito, ossia la maggioranza di Israele. Anche stavolta Paolo può citare la Scrittura, ricorrendo ad un singolare oracolo tratto dalla profezia veterotestamentaria. Mentre in 10,20 e seg. aveva menzionato esplicitamente Isaia dopo aver citato Mosè al vers. 19, qui la *formula quotationis* dice semplicemente *καθὼς γέγραπται*. La citazione riguarda *Deut* 29,3, ma il concetto fondamentale *πνεῦμα κατανύξεως* (spirito di torpore) non ricorre in questo passo della Torà, bensì in *Is.*29,10. A questa citazione fa seguito un passo attribuito a Davide (*Sal* 68,23 e seg. – LXX) in cui compare di nuovo un *passivum divinum*: "siano oscurati i loro occhi...". E' stato Dio a togliere loro la capacità di vedere in questioni spirituali. Israele non deve comprendere la rivelazione di Dio. E' Dio a decretare la cecità di Israele a causa della sua infedeltà.

Secondo lo stile dell'argomentazione paolina che abbiamo presentato, interpretandolo, sino a questo momento, le unità 9,6-29; 9,30-10.21; 11,1-10 sarebbero ordinate secondo lo schema A B A, se non fosse per la risposta di 11,1, apparentemente insensata, che stravolge tutto lo schema. Ma è proprio questo ciò a cui mira la strategia retorica di Paolo: a quanto pare, prima di tutto vuole provocare turbamento nei suoi elettori. In questa sua strategia rientra il nuovo interrogativo che pone al vers. 11: "Forse inciamparono (gli Israeliti) per cadere per sempre?" cui risponde con un ennesimo: *μὴ γένοιτο!* Facendo seguito a questo enfatico "no", Paolo comincia finalmente a svelare la soluzione dell'angoscioso enigma di Israele: *a causa della sua caduta i pagani riceveranno la*

*salvezza, per suscitare la gelosia degli Israeliti.* Ma con 11,1, la storia della salvezza viene ribaltata, se si mette a confronto questo versetto con l'affermazione programmatica di 1,16. In essa la σωτηρία era destinata prima al giudeo e poi al pagano. In 11,11 e seg. invece la medesima σωτηρία spetta prima alle nazioni e solo poi agli israeliti. Ma ciò che è svantaggioso per Israele in termini di tempo, è tanto più vantaggioso in termini di quantità. In “questa partecipazione totale” è già contemplato tutto l'Israele.

Ecco dunque la soluzione: bisogna che la salvezza dei pagani scateni la gelosia di Israele. Il ripudio di Israele comporta la riconciliazione del mondo. Di conseguenza la sua riammissione è come una risurrezione (alla lettera: “vita dai morti”), vers. 15. Se ad occhi umani l'agire di Dio è paradossale anche solo perché ribalta la cronologia della salvezza da Lui stesso stabilita in 1,16, tanto più lo è quando realizza la salvezza per mezzo del peccato e dell'incredulità. Fantasia di Dio!!! Si riconosce qui nuovamente il *topos* della creazione nuova: come in *Rom.* 8 l'immagine grandiosa della resurrezione dei morti faceva da sfondo veterotestamentario alla nuova nascita di Israele, così tale immagine si condensa nella formula incisiva della *vita dai morti*: immagine che riesce a non essere terrificante solo per chi ha molta familiarità con essa. Ma Paolo ricorre qui a tale espressione per dar voce a qualcosa di grandioso, ossia l'agire di Dio che non rientra in alcuno schema umano. Ai cristiani di Roma Paolo vuole comunicare che, secondo i criteri umani, il modo di agire di Dio può essere accolto solo scuotendo la testa.

Ora Paolo si rivolge agli etnicocristiani di Roma. Non argomenta più come se si rivolgesse contemporaneamente anche a Gerusalemme. La città non è più la destinataria segreta, perché ad essere interpellati apertamente sono ora gli etnicocristiani di Roma. Adesso Paolo parla ufficialmente come apostolo dei gentili, vers. 13. E a partire dal vers. 17 si rivolge all'eticocristiano con il “tu”. La similitudine dell'oleastro e del ramo innestato deve trattenere l'eticocristiano dal disprezzare i giudeocristiani che – purtroppo – pensano ancora in termini legalistici. *Rom.* 11,17-24, che spesso è caricato ingiustamente di significato teologico e trattato emotivamente, è una sorta di *excursus*, nato da strategia retorica. E' evidente che in esso si comincia anche ad intravedere la tematica della controversia che sarà trattata nei capp. 14 e 15.

Ma quando Paolo in *Rom.* 11,25 e seg. confida ai cristiani di Roma il “mistero”, di come Dio salva tutto Israele, ossia per mezzo di un indurimento parziale, fino al momento in cui saranno entrate tutte le genti, l'espressione “tutto Israele sarà salvato” va in una duplice direzione. In primo luogo ai giudeocristiani è detto: il vostro popolo non è perduto. Agli etnicocristiani invece è detto: voi non siete gli unici eletti da Dio. E sulla scia di questa asserzione, per motivarla, Paolo riporta nuovamente una citazione, Isaia 59,20 e seg. Dunque la Scrittura stessa afferma che il Salvatore di Israele toglierà i peccati. L'enigma Israele è dunque un mistero, nel senso paolino del termine: è un mistero di Dio talmente grande, che concludendo la sezione riguardante Israele Paolo può esclamare in 11,33: “O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi ed inaccessibili le sue vie!”. Poi, ripetendo le parole di Isaia 40,13, si chiede chi mai conosca lo Spirito del Signore. E poiché egli possiede questo Spirito, conosce il mistero di Dio, il *mistero di Israele*. Già in *1Cor* 2,16 aveva citato questo stesso interrogativo, spiegando che poiché egli possedeva tale Spirito, era in grado di comprendere la *teologia crucis*. Dunque è lo stesso Spirito

quello in cui sia il mistero di Israele sia la *teologia crucis* divengono conoscenza spirituale del cristiano. La forza retorica di questa domanda viene rafforzata in *Rom.* 11,34 e seg. dai due interrogativi che seguono, tratti da *Giob.* 15,8 e *Ger.* 23,18. E la sezione *Rom.* 9-11 riguardante Israele non può che concludersi con una lode a Dio. L'amen che chiudeva i versetti iniziali della sezione, 9,5, trova corrispondenza nell'amen di 11,36. In senso retorico, entrambi gli "amen" hanno perfino funzione inclusiva. Con la dossologia finale Paolo accoglie i cristiani di Roma nell'amen che egli stesso pronuncia. Chi lo ha seguito lungo la sua argomentazione teologica non può che unirsi a lui nell'esprimere il suo amen al mistero di Dio.