

STRUMENTI

66

COMMENTARI



9. Walter BRUEGGEMANN, *Genesi*
10. Fred B. CRADDOCK, *Luca*
12. Charles COUSAR, *Galati*
13. William H. WILLIMON, *Atti degli apostoli*
15. J. Gerald JANZEN, *Giobbe*
17. Lamar WILLIAMSON JR, *Marco*
19. Terence E. FRETHEIM, *Esodo*
20. Thomas G. LONG, *Ebrei*
22. Walter BRUEGGEMANN, *I e II Samuele*
23. James LIMBURG, *I dodici profeti. Parte prima*
24. Dennis T. OLSON, *Numeri*
25. Joseph BLENKINSOPP, *Ezechiele*
26. Douglas R.A. HARE, *Matteo*
27. Carol M. BECHTEL, *Ester*
29. Paul D. HANSON, *Isaia 40 - 66*
31. Elizabeth ACHTEMEIER, *I dodici profeti. Parte seconda*
37. W. Sibley TOWNER, *Daniele*
38. Gerard SLOYAN, *Giovanni*
41. Robert W. JENSON, *Cantico dei Cantici*
42. P.D. MILLER, *Deuteronomio*
43. M.E. BORING, *Apocalisse*
44. Samuel E. BALENTINE, *Levitico*
46. J. Clinton MCCANN, *Giudici*
47. D. MOODY SMITH, *Le lettere di Giovanni*
48. E. BEST, *II Corinzi*
50. J.L. MAYS, *Salmi*
52. R.D. NELSON, *I e II Re*
55. L.G. PERDUE, *Proverbi*
56. M.A. THRONTVEIT, *Esdra e Neemia*
57. S.T. TUELL, *I e II Cronache*
58. William P. BROWN, *Qohelet*
59. F.W. DOBBS-ALLSOPP, *Lamentazioni*
60. Jerome F.D. CREACH, *Giosuè*
61. Christopher SEITZ, *Isaia 1 - 39*
62. Beverly ROBERTS GAVENTA, *I e II Tessalonicesi*
63. Richard B. HAYS, *I Corinzi*
64. Ralph P. MARTIN, *Efesini, Colossesi, Filemone*

Paul J. Achtemeier

ROMANI

Claudiana - Torino
www.claudiana.it - info@claudiana.it

Paul J. Achtemeier (1927-2013),

esperto di Nuovo Testamento, è stato professore di Interpretazione biblica presso l'Union Theological Seminary, in Virginia (Usa).

Questo volume è stato pubblicato con il contributo dell'8‰ della Chiesa evangelica valdese (Unione delle chiese valdesi e metodiste) cui va il nostro ringraziamento.

Scheda bibliografica CIP

Achtemeier, Paul J.

Romani / Paul J. Achtemeier

Torino : Claudiana, 2014

272 p. ; 24 cm. - (Strumenti. Commentari ; 66)

ISBN 978-88-7016-989-8

227.107 (ed. 22) 1 – Nuovo Testamento. Epistola ai Romani. Commenti

Titolo originale:

Romans

© John Knox Press, Atlanta, 1985

Per la traduzione italiana:

© Claudiana srl, 2014

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42

info@claudiana.it

www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

21 20 19 18 17 16 15 14 1 2 3 4 5 6

Traduzione: Francesca Carosio

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Stampatre, Torino

Sommario dell'opera

<i>Prefazione ai Commentari</i>	7
<i>Prefazione dell'Autore</i>	9
Parte prima	
La sovranità di Dio e il problema del passato: grazia e ira (Romani 1,1 - 4,22)	39
Parte seconda	
La signoria di Dio e il problema del presente: grazia e legge (Romani 4,23 - 8,39)	97
Parte terza	
La sovranità di Dio e problema del futuro: Israele e il progetto misericordioso di Dio (Romani 9,1 - 11,36)	161
Parte quarta	
La sovranità di Dio e i problemi del vivere quotidiano: la grazia e le strutture di vita (Romani 12,1 - 16,27)	203

Prefazione ai Commentari

Progettando questa serie all'interno della Collana «Strumenti» – il cui nome costituisce di per sé un programma editoriale – ci si è interrogati sulla necessità di pubblicare commentari biblici e su quale genere di commentario proporre ai lettori italiani.

Nel corso del tempo si sono susseguite numerose Collane di commenti alla Bibbia, tutte fortemente segnate dall'autore, dall'epoca e dallo stato della ricerca esegetico-teologica. Per limitarci all'ultimo secolo e all'ambito protestante – di cui bene o male siamo tutti figli – nello studio della Bibbia vanno ricordate le due grandi correnti, progressivamente allontanatesi in una dicotomia assai perniciosa per la vita della chiesa: quella che potremmo definire biblicistica e quella dell'esegesi storico-critica. Ambedue hanno generato commentari legati alla lettera del testo o alle ricerche esegetiche e storiche, concentrandosi in particolare l'una sull'elaborazione dei dati biblici e sul messaggio, la pietà e la spiritualità, l'altra su un'analisi puntuale di singoli versetti o termini, nello sforzo di comprenderne il senso all'interno del contesto storico e di renderlo attuale.

La nuova concezione della serie di commentari che qui proponiamo nasce in ambienti di lingua inglese, in particolare nordamericani, con l'intento di conciliare la grande tradizione dell'esegesi storico-critica con una proposta biblica – ma non biblicistica – capace di parlare alla spiritualità e alla sensibilità dei credenti del nostro tempo, e di integrare gli aspetti più propriamente teologici e omiletici articolando una riflessione di teologia biblica fortemente ancorata al testo della Bibbia. Tenta cioè di non disperdere i tesori di conoscenza storica ed esegetica, e al tempo stesso di rendere riconoscibili le diverse impostazioni teologiche dei singoli libri biblici in modo da valorizzarle e non ridurle a un denominatore comune, forzandole in

un appiattimento teologico illegittimo. L'unità nella diversità, infatti, non è soltanto un'esigenza sempre più sentita nella chiesa ma anche una caratteristica dei libri biblici.

Questa serie di commentari, di fatto saggi esegetici, propone ai lettori un'interpretazione – nel senso pieno del termine – dei libri della Bibbia. Un'interpretazione che coinvolge un testo, un interprete e un destinatario. In questo caso il testo coincide con ciò che è scritto nella Bibbia, intesa come letteratura del tempo «dei profeti e degli apostoli» che continua a informare, ispirare e guidare la vita di fede. Gli interpreti sono studiosi che cercano di dar vita a un'interpretazione al tempo stesso fedele al testo e utile alla chiesa. I destinatari sono quanti insegnano, predicano e studiano la Bibbia in seno alla comunità di fede: docenti, ministri, pastori, sacerdoti e studenti.

Il commento non propone una sua nuova versione del testo in esame, ma lascia al lettore la possibilità di seguire il ragionamento sulla sua personale versione della Bibbia, integrandola solo dove è strettamente necessario con piccole varianti che aiutano a comprendere il significato pieno dell'originale ebraico o greco. Il commento a ciascun testo biblico è stato articolato in base alle sue specificità nonché a quelle della sua esegesi, identificando passi di varia estensione considerati come unità dotate di senso compiuto, anziché procedendo versetto per versetto.

Si è inoltre considerato che i libri biblici differiscono, oltre che per carattere, contenuto e stile, per le modalità di utilizzo nella liturgia, nella dottrina e nella devozione della chiesa. Nel decidere approccio, taglio interpretativo e ampiezza del commento di ciascun libro, si è quindi tenuto conto delle peculiarità dei singoli testi e della loro funzione nella chiesa, consentendo a ciascun autore di elaborare lo schema più adatto alla propria interpretazione. Questo nell'intento di dar vita a un commentario a tutta la Bibbia che al tempo stesso spieghi e applichi alla quotidianità un'interpretazione relativa non solo al significato ma anche alla significatività dei testi biblici. Ogni commentario riflette l'approccio individuale dell'autore e la sua interpretazione della chiesa e del mondo: è una lettura del testo dei cui stimoli quanti lavorano all'interpretazione della Bibbia nella chiesa hanno vitale bisogno.

Domenico Tomasetto
Curatore della serie «Commentari»

Prefazione dell'Autore

Questo libro rappresenta il prodotto finale di un lungo periodo di riflessione sulla lettera di Paolo ai cristiani di Roma del I secolo. Queste riflessioni sono cominciate circa trent'anni fa quando cominciai a pensare seriamente alla mia tesi di dottorato e sono continuate con la stessa intensità fin da allora. La conseguenza è che sono molte le persone a cui sono dovuti i miei ringraziamenti per tutta la sapienza con la quale mi sono incontrato. Questa necessità è ancora più urgente dal momento che la natura della collana di commentari «Interpretation» in cui il libro è stato pubblicato in lingua originale non permette ai propri autori di indicare, nella forma di estese note a piè di pagina, tutti gli studiosi nei confronti dei quali l'autore è in debito. Per quanto la bibliografia alla fine del libro dia qualche piccola indicazione, l'assenza di riferimenti a libri in lingue straniere dà un'immagine distorta. Al lettore ben informato del dibattito corrente su Romani, sarà subito evidente il mio debito con gli studiosi di Paolo negli Stati Uniti e all'estero. Colgo quindi l'opportunità di questa prefazione per riconoscere il mio debito con la «corporazione» degli studiosi verso i cui lavori su Paolo, in generale, e su Romani, in particolare, sono incommensurabilmente debitore.

In aggiunta al debito nei confronti dei miei colleghi studiosi, ci sono altri che mi hanno aiutato nel concepire e nello scrivere questo libro. James Mays, il curatore generale di questa collana di commentari, mi è stato di incoraggiamento e di guida fin dal momento in cui ho cominciato a scrivere un commentario in una forma così diversa da quella solita e tipica per gli studiosi. Martha Aycock, impareggiabile bibliotecaria di riferimento dello Union Seminary, ha compiuto la sua solita impresa di rendersi indispensabile in un progetto come questo. Leander Keck ha condiviso con me le sue

idee durante la stesura del proprio lavoro su Romani e io ho approfittato enormemente della sua generosità e delle sue idee acute. Mia moglie mi ha sopportato pazientemente, dolcemente e generosamente mentre scrivevo questo libro e lo ha letto sia nelle prime sia nelle seconde bozze. Ho beneficiato grandemente dei suoi doni sia come studiosa sia come predicatrice. Molto di quanto c'è di buono in questo libro – e nulla di quanto c'è di sbagliato – è dovuto a quegli amici che mi hanno concesso il beneficio delle loro idee di studiosi e della loro lucidità di pensiero. A meno che non sia indicato diversamente, tutte le traduzioni sono di mio pugno e me ne assumo la responsabilità.

Infine, la dedica di questo libro sottolinea la mia gratitudine nei confronti di quegli studenti che, in tre diverse scuole teologiche negli ultimi venticinque anni, sono stati i miei compagni in questo viaggio di scoperta teologica. Le loro intuizioni, pazienza, supporto e acume da studiosi in sviluppo mi hanno aiutato grandemente a dare forma al mio stesso pensiero su Romani; e felicemente colgo questa opportunità di ringraziarli collettivamente. Aver avuto simili studenti è più di quanto ciascun docente abbia il diritto di aspettarsi.

*Questo libro è dedicato con riconoscenza agli studenti
del mio Seminario su Romani (1958-1983)
in compagnia dei quali ho imparato molto.*

L'evangelo e la grazia di Dio

Romani 3,21 - 4,22

Il significativo cambiamento di direzione che prende l'argomentazione a questo punto è segnalato dalle sue parole di apertura: «Ora però...» (3,21). Per i lettori già assillati da questa lettera, il cambiamento non giunge troppo presto. Abbiamo imparato che non possiamo guardare al nostro passato collettivo per trovarvi un qualche genere di conforto o di aiuto salvifico. Quali che siano stati i nostri antenati, sia giudei sia pagani, si sono distinti principalmente per la loro ostinata peccaminosità e per la loro ribellione contro Dio. Il nostro passato ci ha lasciato l'eredità di essere diventati inaccettabili a Dio a causa della nostra separazione da lui. La radice del nostro problema è la propensione umana a collocare delle non divinità al posto di Dio. Questa idolatria chiaramente implica il rifiuto del Creatore per una divinità più docile alla nostra volontà. Fondamentalmente, l'idolatria significa non credere che Dio sia il Dio giusto con cui vivere. La reazione di Dio a questa mancanza di fiducia in lui è stata quella di abbandonarci al nostro desiderio di avere come dio qualcos'altro rispetto a lui. Paolo ha definito questo nostro abbandono da parte di Dio «l'ira di Dio». La descrizione di una società in disfacimento (1,24-32) è così attuale da provocare un brivido anche al più incallito fra i lettori.

Noi ci troviamo di fronte a un problema. Come possono essere superate le conseguenze del rifiuto di Dio di cui noi siamo eredi, e alle quali partecipiamo in quanto eredi? Quale speranza c'è per creature che hanno rifiutato e si sono estraniato dal loro Creatore? Che cosa possiamo fare in questa situazione? Che cosa farà Dio in questa situazione?

La risposta è: Dio può mostrare chiaramente quale genere di Dio egli sia ed è in questa maniera che il potere della nostra ribellione viene distrutto. Una volta accaduto ciò, possiamo definitivamente porre termine a quella

ribellione e giungere a fidarci di lui. Questo è il motivo per cui Gesù, risposta di Dio al rapporto interrotto con le sue creature, è anche la nostra risposta. In Gesù, Dio dimostra di essere fedele alla sua creazione e ci invita a essere fedeli a lui. In Gesù, Dio mostra il suo desiderio di mantenere un rapporto positivo con l'umanità ribelle e di aprire una strada per questi ribelli affinché possano accedere a quel rapporto ponendo la fiducia in Dio che lo offre. In breve, la risposta di Paolo al nostro dilemma è Gesù Cristo, che è la dimostrazione della giustizia di Dio e la nostra speranza di ricevere giustizia (vedi 3,25b-26).

Inquadrando la discussione di questi versetti in questo modo, Paolo riprende lo stesso linguaggio utilizzato in 1,16-17, laddove era iniziata l'argomentazione. Qui, come là, avendo fondato giustamente il nostro rapporto con Dio sulla fiducia («giusto per fede») Paolo dimostra il significato universale dell'azione di Dio in Cristo.

3.1 Cristo e la risposta al peccato universale: fede universale (Romani 3,21-30)

Il fatto che questi versetti siano collocati dopo la discussione della ribellione umana e l'abbandono divino e riprendano i temi espressi in 1,16-17 è della massima importanza per comprendere dove Paolo vuole arrivare con questo testo. Per esempio, mettendo in contrasto (vedi il «Ora però» con cui inizia questa sezione) la giustizia di Dio in Cristo con l'abbandono dell'umanità al peccato da parte di Dio, Paolo dimostra chiaramente che la misericordiosa sovranità di Dio che era stata rotta dalla nostra idolatria è adesso restaurata. Di conseguenza, il desiderio di Dio di ristabilire un rapporto positivo con l'umanità ribelle (la sua giustizia per grazia) rappresenta il polo opposto alla sua ira punitiva sull'ingiustizia umana. Questo ci aiuta a definire la giustizia (vedi, sopra, «Riflessione: la giustizia in Romani», p. 73) come opposta all'abbandono dell'umanità ai suoi stessi vizi. Dio esprime nuovamente la propria fedeltà alla sua creazione, aprendo così all'umanità la strada per rientrare in un rapporto positivo con lui.

Un secondo tema che Paolo riprende da 1,16-17 e che è stato al centro dell'argomentazione fin da quel punto, è la portata universale dell'azione di Dio in Cristo. Si noti l'enfasi in 3,22 su *tutti* coloro che credono e l'ulteriore sottolineatura del fatto che «non c'è distinzione» (cioè, tra giudei e pagani) a questo proposito. Dal momento che tutti hanno peccato (v. 23), è chiaro che tutti devono essere resi giusti mediante Cristo. Questo è vero perché c'è un Dio soltanto per tutti gli esseri umani, giudei o pagani (v. 29). In Cristo, dunque, la distinzione religiosa tra giudei e pagani è stata annullata.

3. L'evangelo e la grazia di Dio (Rom. 3,21 - 4,22)

È proprio questa portata universale della buona notizia dell'evangelo che ha impegnato Paolo nella sua lettera fino a questo momento. Anzi, il significato universale dell'azione di Dio in Cristo va fino al cuore della comprensione di Paolo dell'evangelo. Quel significato universale significa che *nessuna* persona può sentirsi esente dal bisogno della generosa restaurazione divina della sua sovranità misericordiosa in Cristo, poiché nessuno è degno della bontà di Dio: non i giudei, nonostante la loro storia come popolo eletto; non i pagani, nonostante le loro indubbe realizzazioni morali (vedi Rom. 2,14-15). La portata universale dell'evangelo sottolinea il fatto che se *ciascuno* deve avere Dio come amico, sarà per pura grazia e niente altro. La portata universale significa anche che se noi non comprendiamo noi stessi – *qualunque persona* noi possiamo essere – come peccatori che separati dalla grazia di Dio non siamo in grado di cavarcela nel rapporto con noi stessi, con il proprio mondo o con il proprio Dio, noi fraintendiamo noi stessi e ci condanniamo a ripetere le stesse mancanze delle nostre stesse vite e il nostro mondo esattamente come hanno fatto i nostri antenati nel passato.

Questo è il punto che Paolo considera fondamentale in Romani. O si avrà un rapporto positivo con Dio in base alle sue condizioni, oppure non si avrà affatto alcun rapporto con lui. Un altro modo di esprimere questa portata universale dell'evangelo nella comprensione che ne ha Paolo è dire che o si viene resi giusti da Dio mediante la grazia o non si viene resi giusti affatto. L'ammissione di questo stato di cose e l'accettazione del dono dell'amicizia di Dio nei nostri confronti (grazia) è ciò che Paolo chiama «fede». La portata universale dell'evangelo, di conseguenza, significa che chiunque noi siamo, qualunque sia il nostro retroterra o qualunque cosa noi abbiamo fatto nel passato, o siamo salvati dalla grazia che ci accoglie nella fede o non siamo salvati affatto.

L'enfasi notevole sulla giustificazione per fede in questo testo si spiega anche con la comprensione paolina della portata universale dell'evangelo. È proprio questa giustificazione per fede che costituisce lo strumento per una partecipazione universale al nuovo rapporto con Dio, a essere messa a confronto con la legge che ha posto limiti razziali a quel rapporto. Questo è esplicitato al v. 30: quello che non fa la legge – applicarsi ugualmente a tutti – lo fa la giustificazione *per fede*. Eppure la giustificazione per fede non deve essere vista in totale discontinuità con quella legge. Anzi, tornando a un aspetto annunciato nella dichiarazione del tema dell'intera lettera in 1,2-4, Paolo, in questo momento, ha intenzione di spiegare proprio in che modo Israele, i suoi profeti e la sua legge, indicassero tutti l'atto finale di redenzione di Dio in Cristo (3,21b, 3,31 - 4,12).

E forse, più importante di ogni cosa, qui noi apprendiamo la risposta all'idolatria umana. Trovare la nostra via a Dio esclusivamente mediante un fiducioso affidamento a Cristo significa, alla fine, smettere di cercare di provare il nostro valore mediante le nostre realizzazioni nel creare nuove divinità. Nell'affidarci esclusivamente a Cristo, noi veniamo liberati dai no-

stri tentativi di renderci accettabili a Dio mediante la creazione di dèi a cui possiamo renderci accettabili. È proprio di questo genere di idolatria, che è fondamentalmente idolatria di sé (vedi la tentazione di Adamo: «sarete come Dio» in Gen. 3,5), ciò in cui vanno a finire tutti i tentativi di renderci accettabili per quanto facciamo («la salvezza mediante le opere della legge»). Essere in Cristo significa essere al di fuori di noi stessi, come dice Calvino, e questo è proprio ciò che la fede in Cristo, come offerta di grazia di Dio a noi, può significare. Questo in conclusione, è il tema attorno a cui ruota questo brano e, dal momento che questo è anche ciò attorno a cui ruota la fede cristiana, questo passo è di importanza centrale non soltanto per Paolo ma per tutto il Nuovo Testamento. Se, come ha osservato Lutero, Romani è l'evangelo più puro, il nostro brano è, per così dire, il Romani più puro. E possiamo aggiungere che il punto chiave di 3,21-30 è costituito dai vv. 25-26.

C'è stata discussione rispetto a come "leggere" questi due versetti. Per comprendere la faccenda, è necessario tradurre i versetti, indicando la logica del loro sviluppo. Tali indicazioni sono inserite fra parentesi tonde. Il v. 25 spiega Gesù Cristo «che Dio ha prestabilito pubblicamente come propiziazione, per fede, mediante la sua morte sulla croce, (prima parte) come segno della sua giustizia (un segno necessario) in quanto Dio aveva usato tolleranza verso i peccati commessi in passato, al tempo della sua divina pazienza, (seconda parte) come segno della sua giustizia nel tempo presente, affinché sia giusto e giustificante colui che ha fede in Gesù».

Il problema risiede nel rapporto tra la prima e la seconda parte: sono forse da comprendere come affermazioni parallele, che indicano entrambe la stessa realtà? In questo caso, la prima parte dell'affermazione sottolinea il fatto che la morte di Cristo in croce è il segno che dimostra che Dio è giusto, mentre la seconda parte dell'affermazione sottolinea il fatto che la morte di Cristo in croce mostra che, grazie alla fede in lui, Dio rende giusti anche noi. Oppure il contrasto deve essere rintracciato nelle espressioni «in passato» e «nel tempo presente», nel qual caso il confronto è tra la croce di Cristo come segno che anche nel passato, quando Dio ha usato tolleranza verso i peccati, egli era giusto e come segno che nel renderci giusti mediante la fede in Cristo Dio si rivela giusto anche nel presente.

Per quanto la sostanza di ciò che Paolo vuole dire non venga significativamente influenzata dalla nostra scelta, noi sceglieremmo la prima possibilità, cioè che le due frasi debbano essere interpretate come parallele, e debbano fornire insieme il pieno significato di che cosa è ciò di cui Cristo è il «segno» o, forse meglio, la «dimostrazione». In entrambi i casi, comunque, al v. 26 è evidente che Cristo rappresenta sia la giustizia di Dio, dimostrata nell'averci mandato Cristo, sia la nostra giustizia, resaci disponibile nella fede in lui. Da una parte, Gesù prova che Dio è giusto poiché egli è la dimostrazione della fedeltà di Dio alla sua creazione peccatrice, che alla fine egli non abbandonerà i suoi stessi progetti. E dall'altra, Gesù rende per noi possibile il fatto di diventare giusti aprendo per noi la possibilità di par-

3. L'evangelo e la grazia di Dio (Rom. 3,21 - 4,22)

tecipare al rapporto colmo di grazia di Dio con la propria creazione. Gesù realizza tutto questo permettendoci di confidare in lui piuttosto che in noi stessi per renderci accettabili a Dio. Gesù Cristo, dunque, è sia la giustizia di Dio sia la nostra, poiché mediante lui Dio ristabilisce la sua misericordiosa sovranità nei confronti della propria creazione ribelle.

Un'accettazione di questo tipo della sovranità di Dio mediante la fiducia cambia il modo in cui noi osserviamo il nostro mondo e l'essere umano nostro simile ricostruendo la nostra rete di relazioni basate sulla fiducia. Quel che noi siamo viene plasmato in maniera profonda da colui a cui diamo la nostra lealtà e fiducia come signore. Colui di cui accettiamo la sovranità determinerà non soltanto quanto crediamo rispetto a quel sovrano ma anche quanto noi crediamo rispetto a noi stessi e di conseguenza condizionerà il nostro rapporto con gli altri. Una nuova sovranità di conseguenza significherà un radicale ri-orientamento di ciò che crediamo e di conseguenza un radicale ri-orientamento dell'essenza intima del nostro essere. Con questo ri-orientamento del nostro atteggiamento verso noi stessi e verso il nostro mondo e la nostra radicale ri-valutazione di ciò che è degno di fiducia, si giunge a una revisione del nostro modo di agire nei confronti nostri e degli altri. Nel momento in cui questa nuova sovranità implica che noi non siamo più costretti a provare di essere degni di accettazione da parte di una divinità, sia quella divinità un idolo creato da noi stessi, sia Dio stesso, noi siamo liberi di aprirci agli altri e di trasformare il nostro interesse nei loro confronti.

Quando, di conseguenza, la misericordiosa sovranità di Dio spezza il circolo vizioso dell'auto-idolatria e l'intreccio di rapporti che questa ha portato con sé, siamo liberi di entrare in una nuova rete di rapporti motivati dalla gratitudine per la grazia piuttosto che dalla preoccupazione di sé. Un abbandono di questo tipo di una vecchia realtà e un ingresso in una nuova richiede senza dubbio che sia la potenza di Dio a compierla, e Paolo riprenderà più avanti proprio questo aspetto (capp. 5 - 8). Per il presente, Paolo si limita ad annunciare il cambiamento nella storia inaugurato dalla venuta di Gesù Cristo.

Data la natura di quei versetti non sorprende che siano stati considerati molto appropriati in occasione della domenica della Riforma. Assieme a certi testi come Abac. 2,1-4 e Giov. 8,31-36, questi versetti sottolineano la fedeltà di Dio verso tutti gli esseri umani e la libertà che una fedeltà di questo tipo rende loro possibile. Abac. 2,1-4 fornisce la risposta di Dio alla domanda sulla sua giustizia e sul suo controllo della storia. Dio garantisce a Israele che è in arrivo la prova che porta una risposta positiva e dichiara che quando giungerà, coloro che sono fedeli, o hanno fiducia in Dio piuttosto che in se stessi, vivranno in base a questa fedeltà e a questa fiducia. Questi versetti allora sottolineano il senso di questo testo in Romani: la fedeltà di Dio è il solo fondamento su cui si può basare qualsiasi rapporto positivo con lui. Diversamente l'orgoglio umano rende impossibile tale rapporto.

Un testo come quello di Giovanni parla della potenza creatrice della libertà, della verità incarnatasi in Gesù come Figlio di Dio. La conoscenza di questa verità rompe il potere schiavizzante del peccato e colloca l'essere umano nella libertà di un figlio di Dio. Secondo quella prospettiva, la predicazione nella domenica della Riforma ha la necessità di sottolineare la rinnovante libertà inerente all'azione di Dio in Cristo, una libertà che deve essere sempre nuovamente proclamata alle creature non ancora liberate dalla tentazione di porre le proprie priorità sopra quelle di Dio.

Un'altra sottolineatura inerente questi versetti riguarda la loro applicabilità universale. Essi sono indirizzati a tutta l'umanità. Non si dipende più dal possesso della legge o dall'appartenenza a una determinata etnia per beneficiare della fedeltà di Dio alle sue promesse. La promessa di vita contenuta nella legge, una promessa frustrata dal peccato, viene adesso offerta a tutti in Gesù Cristo. Egli è la prova della fedeltà di Dio e il mezzo della nostra fedele risposta alla grazia di Dio. Il grande rispetto che deve essere accordato alla legge, come vediamo espresso per esempio in Deut. 11,18-21, deve quindi essere ora accordato al Figlio di Dio, e alla notizia liberatrice che in lui Dio è fedele alle sue promesse di vita per tutta l'umanità. Questa notizia deve essere tenuta costantemente alla nostra attenzione. Non deve essere mai lontana dalla nostra vista, dai nostri rapporti o dalle nostre conversazioni con gli altri: è la chiave che apre alla vita con Dio.

Questa stupefacente autorità conferita al messaggio relativo alla fedeltà di Dio manifestata in Gesù Cristo si accompagna alla stupefacente autorità posseduta dallo stesso Gesù. Quell'autorità viene sottolineata in passi quali Mc. 1,27-28 o Mt. 7,28-29, ed essi dimostrano che l'intenzione dei racconti evangelici su Gesù è anche quella di rendere evidente che soltanto attraverso quest'uomo e le sue parole si può trovare un rapporto con Dio liberato dal potere distruttivo del peccato.

In questo contesto, il nostro testo di Romani ci fornisce il contenuto della parola di Dio in base a cui dobbiamo plasmare le nostre vite, cioè la fiducia nella fedele bontà di Dio nei nostri confronti come sue creature. Queste sono le parole che devono essere per sempre presenti ai nostri occhi e alle nostre menti ed esse rappresentano l'autorità su cui può trovare un fondamento la nostra vita: in Gesù Cristo, Dio ha mostrato la sua volontà di perdonare i nostri peccati, chiunque noi siamo, e di riammetterci nella sua comunione. La fiducia in questo genere di Dio permette a una vita di sopravvivere alle peggiori tormenti che si possano incontrare.

Il catechista troverà qui un'eccellente opportunità di aiutare i catecumeni a comprendere sia il significato della parola «giustizia», per come Paolo la utilizza in questa lettera, sia della portata universale dell'evangelo per come viene compreso da Paolo. La prima metà del testo (vv. 21-26) si presterà allo sviluppo del primo tema, la seconda metà (vv. 27-30) alla discussione del secondo. A causa di questa doppia sottolineatura, l'insegnante può decidere di dedicarvi più di un incontro. Comunque si svolga l'incontro è

importante il fatto che si comprenda che i due argomenti sono intimamente collegati, ed è proprio il fatto che la giustizia viene a noi mediante la nostra fiduciosa accettazione della sovranità di Dio in Gesù Cristo a permettere che essa sia disponibile per le persone di ogni tempo ed etnia. Allora, dal momento che l'evangelo è rivolto a tutti, l'accettazione di questo evangelo ci pone nell'obbligo di estendere la buona notizia a ognuno, dato che si intende che tutti debbano ascoltarlo e accettarlo. La portata universale dell'evangelo della giustizia di Dio mediante la fede in Gesù Cristo è dunque sia un dono sia un obbligo. È un dono aperto a tutti e nel contempo ci è fatto obbligo di annunziarlo ovunque.

Se l'incontro su questo testo avviene in un contesto di un più largo studio di Romani, può essere proficuo inoltre segnalare la continuità tra questa discussione sulla giustizia mediante la fiducia e il successivo discorso su Abraamo. Nel corso di questi versetti Paolo si è sforzato di enfatizzare il fatto che il nostro rapporto con Dio deve giungere mediante la fiducia in Gesù piuttosto che nella fiducia in quanto possiamo realizzare noi stessi seguendo la legge. Tutto ciò potrebbe dare l'impressione che la legge si contrapponesse (e si contrapponga tuttora) alla fede. Sembra anche gettare sotto una luce esclusivamente negativa «le opere secondo la legge». Ma la legge è veramente opposta alla fede dal momento che, come afferma il v. 30, il nuovo rapporto con Dio è aperto soltanto a coloro che hanno fiducia in Cristo, sia che essi siano sotto la legge (i circoncisi, i giudei) sia che siano fuori dalla legge (i non circoncisi, i pagani)? La legge perciò è annullata dalla fede? La risposta di Paolo potrebbe sorprenderci alla luce di 3,21-30 infatti essa è decisamente negativa. Ne vedremo le motivazioni al cap. 6.

Riflessione

Lo stile dialogico dell'argomentazione di Paolo

In Romani più che in qualunque altra delle sue lettere, Paolo porta avanti la propria argomentazione in forma di domanda e risposta. Si può vedere questa forma nell'argomentazione al cap. 2 ed è molto evidente in 3,1-8. Paolo ha continuato a utilizzare questa struttura retorica nei versetti conclusivi del cap. 3 e in quelli iniziali del cap. 4. Questa stessa struttura si ritrova nei capp. 6 e 7, ai versetti conclusivi del cap. 8 e nell'argomentazione contenuta ai capp. 9 - 11. Che cosa c'è dietro questo metodo argomentativo?

Gli studiosi che hanno cercato di rispondere a questa domanda hanno scoperto forme retoriche simili nella scrittura secolare dell'antico mondo mediterraneo. Forse l'esempio più antico si trova nei dialoghi che Platone ha scritto per celebrare la forma di insegnamento utilizzata dal suo maestro Socrate. Un'argomentazione di questo tipo – strutturata in domanda

e risposta – divenne popolare tra i maestri di filosofia nei secoli successivi e al tempo di Paolo sembra che fosse un modo abbastanza comune per portare avanti argomentazioni religiose e dibattiti filosofici. A questo genere di struttura è stato dato il nome di «diatriba», un termine tecnico che non contiene in sé le implicazioni negative che la parola è giunta ad avere nelle lingue moderne. Ci sono molti studi dedicati alla struttura formale di una diatriba e agli scopi impliciti del suo utilizzo. Alcuni studiosi sono giunti alla conclusione che rappresentasse in forma scritta il genere di dialogo che predicatori e filosofi di strada utilizzavano quando si presentavano nei luoghi di mercato delle antiche città e utilizzavano tale tecnica per persuadere della correttezza delle loro idee chiunque avesse l'intenzione di ascoltarli. Tale genere retorico suscita inevitabilmente obiezioni e opposizione da parte di coloro che si fermano ad ascoltare, come possiamo vedere al giorno d'oggi, per esempio, a Hyde Park a Londra o a Washington Square a New York. Questi studiosi concludono, di conseguenza, che quando Paolo ha utilizzato questa forma, egli aveva ben presente il genere di obiezioni che era abituato a ricevere da coloro che lo ascoltavano quando predicava l'evangelo nelle piazze o nei mercati delle città ellenistiche che aveva visitato.

Nel caso della Lettera ai Romani, questo potrebbe significare che, la domanda posta e le obiezioni sollevate devono essere comprese, nelle intenzioni di chi le propone, come fundamentalmente ostili al suo messaggio. Le domande che Paolo ha incluso rappresentano allora il genere di obiezioni che potevano essere state sollevate da coloro che si erano opposti o avevano rifiutato il suo evangelo. In questa linea, per esempio, la domanda contenuta nell'argomentazione di 3,1-8 potrebbe essere stata sollevata dai suoi avversari, forse giudei, che erano offesi dall'evangelo di Paolo e che tentavano di mostrare la debolezza dei suoi argomenti a favore di Cristo come dono di grazia di Dio per tutti i popoli, giudei come anche pagani. Questo potrebbe significare, a sua volta, che almeno questa parte di Romani fosse indirizzata contro gli oppositori giudei di Roma, che, come Paolo deve aver pensato, avrebbero sollevato obiezioni simili a quelle che egli aveva incontrato in altri posti. Lo scopo di Romani, di conseguenza, avrebbe potuto almeno suscitare un confronto. Paolo desiderava mostrare ai giudei di Roma che egli avrebbe potuto affrontare le loro obiezioni, privandoli perciò di ogni ragionevole fondamento di opposizione alla sua attività evangelistica.

Ulteriori ricerche hanno evidenziato, però, che la diatriba non rappresenta tanto la situazione di un predicatore di strada, che affronta le obiezioni dei suoi disturbatori, quanto piuttosto la situazione di una classe quando gli studenti pongono domande al professore nello sforzo di chiarire la loro comprensione. Mentre, come sa ogni professore, in qualche circostanza una classe possa essere caratterizzata da ostilità, normalmente le domande vengono sollevate non tanto per rifiutare quanto per comprendere, non tanto per obiettare quanto per chiarire. Se le cose stanno così, allora questa

3. L'evangelo e la grazia di Dio (Rom. 3,21 - 4,22)

impostazione ha delle implicazioni su quanto Paolo sta cercando di ottenere quando utilizza tale forma di argomentazione.

Se la forma retorica della diatriba era concepita non nel senso polemico bensì di istruzione, allora Paolo la utilizza in questa sua lettera alle chiese in Roma per far sì che i cristiani che già condividevano a grandi linee le sue idee, potessero approfondire la loro conoscenza, piuttosto che per confutare coloro che vi si opponevano. Paolo, allora, include questo tipo di domande, come fa per esempio in 3,1-8, non tanto per rispondere a obiezioni ostili quanto per rispondere al genere di domande che – in base a ciò che la propria esperienza missionaria gli aveva insegnato – le persone che desiderano migliorare la comprensione della propria fede tendono a sollevare. Questo si adatta molto bene con quanto Paolo dice sia rispetto alla motivazione di questa lettera sia riguardo alla visita a lungo desiderata che egli sarebbe finalmente in condizione di realizzare (vedi 1,11-12).

Se la diatriba è una forma retorica utilizzata con gli studenti piuttosto che con gli oppositori e se Paolo sta allora affrontando domande di una classe, come sta appunto facendo, piuttosto che le repliche dei disturbatori, questo ha anche qualcosa da dire sul suo atteggiamento nei confronti, fra l'altro, dei giudei di Roma. Se Paolo non sta cercando di provare che i suoi oppositori giudei sono in errore, forse egli non è così tanto ostile ai giudei e alla loro forma di religione come si è spesso supposto. Infatti, come dimostra l'ampia argomentazione in Romani, uno degli interessi di Paolo non era tanto quello di proteggere i cristiani dalle obiezioni dei giudei quanto quello di preservare agli occhi dei cristiani il valore della religione giudaica. Nell'unico riferimento esplicito ai giudei non credenti, che si troverà ai capp. 9 - 11, Paolo è senza dubbio conciliante nel tono e cortese nell'atteggiamento. Come rendono evidente questi capitoli, Paolo ha utilizzato uno stile argomentativo in forma di diatriba non a causa della sua cultura etnica ma piuttosto per la sua comprensione dell'evangelo. Di conseguenza, non dobbiamo rifiutare i riferimenti di Paolo al valore di Israele e il suo interesse per essi con la scusa che, dopo tutto, egli era un giudeo e allora Israele era importante per lui; ma noi non lo siamo e possiamo per questo ignorare senza alcun rischio quanto egli aveva da dire su tale questione. Piuttosto, quanto Paolo dice relativamente a Israele va al cuore della sua comprensione dell'evangelo e del progetto di salvezza di Dio per tutti i popoli e quindi dobbiamo considerarlo seriamente proprio per questa ragione.

Per ulteriori approfondimenti: Rudolf Bultmann ha scritto la sua tesi di dottorato su questo argomento nei primi anni del ventesimo secolo; e con la sua pubblicazione, questa tesi è diventata un testo di riferimento per molte decadi, purtroppo non è mai stata tradotta. Negli anni recenti, nuove ricerche hanno prodotto nuovi stimoli e interessanti risultati. Alcune delle discussioni possono essere ritrovate in DONFRIED 1977, in particolare il suo articolo *False Presuppositions in the Study of Romans* (pp. 120-148). Il migliore e più perfetto studio è stato fatto da STOWERS 1981, in particolar modo per-

tinente il cap. due, *Address to the Imaginary Interlocutor* anche se si troverà di grande soddisfazione un attento studio dell'intero libro.

3.2 Abraamo e gli annunci di fede (Romani 3,31 - 4,22)

Abbiamo molto da imparare da Abraamo, nostro padre nella fede. Apprendiamo da lui il genere di fede che adesso, mediante Cristo, è accessibile a tutti, sia giudei sia pagani. Poiché noi apprendiamo da Abraamo la vera natura della fede, possiamo anche imparare da lui la vera natura della legge. L'indizio di questo fatto va ritrovato nella vicenda storica di Abraamo, laddove la sua fedele obbedienza ha preceduto la legge e, anzi, nessuna cosa avrebbe potuto essere interpretata in relazione con la legge. Di conseguenza noi apprendiamo da Abraamo che la base e l'intenzione della legge è proprio quanto la fede richiede: l'obbedienza a Dio in quanto Signore. Come nell'Antico Testamento, così qui, la risposta di Abraamo a Dio indica la via d'uscita dalla giungla in cui l'umanità si è posta grazie alla propria ribellione idolatra. Abraamo, per Paolo, è sia il culmine di questa prima parte della sua lettera ai cristiani di Roma sia il segno della direzione che prenderà la successiva argomentazione. Vedremo come si svilupperà la materia.

È stato chiaro sin da 3,21-22 che Paolo sta ricapitolando la prima più grande parte della sua argomentazione in Romani. In questi versetti, Paolo ha ripetuto il pensiero della prima affermazione del tema della sua lettera (che troviamo in 1,2-4), allo scopo di mostrare in che modo in effetti Cristo era stato anticipato nella vicenda di Israele. Già a quel punto, si stava preparando il percorso per la discussione su Abraamo, il progenitore di Israele. In 3,21-26, Paolo riprende una discussione sui punti che aveva annunciato in 1,16-17, dove aveva avuto inizio la prima più grande parte della sua argomentazione. Ma dove viene citata la fede in Paolo, la legge non è mai troppo distante, e la sua discussione su legge e fede in 3,27-30 lo ha portato al v. 31 alla sua discussione su Abraamo.

3.2.1 Legge e fede (3,31 - 4,12)

Come prima, l'argomentazione di Paolo procede sulla base di una logica chiara e stringente. Se noi come popolo peccatore possiamo essere salvati soltanto dalla grazia manifestata in Cristo e accettata per fede (3,21-26), allora è chiaro che non abbiamo nulla da rivendicare rispetto alla nostra salvezza. Siamo stati salvati, come in effetti è stato, malgrado noi stessi, non sulla base di qualcosa che possiamo aver fatto. Perciò, dal momento che la salvezza è basata sulla grazia ricevuta per fede, essa non giunge per nessun

3. L'evangelo e la grazia di Dio (Rom. 3,21 - 4,22)

merito che possiamo aver guadagnato nei confronti di Dio per aver fatto quanto la legge richiedeva. Ciò ha anche reso impossibile per noi vantarci della nostra salvezza come se fosse un nostro successo (3,27-28). L'accenno al valore universale di Dio – egli è il Dio non solo di Israele ma di tutti i popoli (v. 29) – dimostra che Paolo ritiene che la salvezza sia basata sulla fede piuttosto che sulla legge, poiché la legge era in possesso di un popolo soltanto e, di conseguenza, se la salvezza fosse basata soltanto su quella legge sarebbe stata limitata soltanto a quel popolo. Comunque, dal momento che Dio è il Dio di tutti i popoli, non soltanto di coloro che hanno avuto la legge (Israele) la sua salvezza è offerta in maniera tale (mediante la fede) che tutti i popoli possano risponderci (3,29-30; vedi 1,16-17). Non mancano anche altri problemi rispetto al tentativo di trovare la salvezza mediante le opere della legge; e Paolo li affronterà nel corso della sua discussione su Abraamo.

Il filo dell'argomentazione che Paolo allora ha portato avanti già da tempo potrebbe abbastanza logicamente condurre alla conclusione che, dal momento che la fede, non la legge, è la via di salvezza, questi si trovano in totale opposizione l'uno con l'altro. Se il nostro rapporto corretto con Dio giunge mediante la fiducia in lui senza una qualunque opera della legge (3,28), non è forse chiaro che fede e legge non hanno nulla da spartire? La conclusione sembra chiara: legge e fede si contrappongono l'un l'altra nel progetto di Dio per la redenzione delle sue creature ribelli: quando abbiamo a che fare con la fede, abbiamo necessariamente cessato di avere a che fare con la legge. Eppure non è questa la conclusione che Paolo vuole tirare. Piuttosto, dice Paolo, la nostra analisi della fede ci permette, per la prima volta, di vedere qual è il vero fondamento della legge (3,31). Per spiegare perché le cose stanno così Paolo rivolge la sua attenzione alla figura di Abraamo.

Quando Paolo si richiama ad Abraamo come figura chiave nel progetto di salvezza di Dio, egli sta seguendo una linea di pensiero familiare ai suoi contemporanei giudei. Persino il linguaggio che Paolo utilizza dimostra che si sta inserendo in un ambito già da lungo tempo dibattuto e familiare a tutti coloro che si sono interessati all'azione redentiva di Dio. Abraamo era abitualmente citato come una persona che era considerata giusta davanti a Dio. Lo strano utilizzo di Paolo del verbo «trovare» [traduzione dell'originale greco, reso in italiano dal verbo «ottenere»: «Che diremo dunque che il nostro antenato Abraamo abbia ottenuto secondo la carne?» (N.d.R.)] in 4,1 rispecchia questo genere di discussioni (vedi Sir. 44,19; I Mac. 2,52). In questo passo, comunque, Paolo desidera chiarire un diverso punto su Abraamo. Diversamente da quanto pensavano i suoi contemporanei, i quali sottolineavano che la fedeltà di Abraamo nella prova e la sua lealtà verso il patto avevano indotto Dio a dichiararlo giusto, Paolo desidera affermare che Dio considerava Abraamo giusto (Gen. 15,6) prima che Abraamo fosse stato messo alla prova (Gen. 22) o circonciso (Gen. 17,10, vedi Gal. 3,17-18). Per questa ragione, Abraamo non ha nulla da vantare di fronte a Dio

(Rom. 4,2b) come se egli avesse ricevuto la propria giustificazione come ricompensa per qualcosa di giusto che egli avesse realizzato (Rom. 4,4). Il punto è che, se Abraamo fosse stato giusto a causa di qualcosa che avesse fatto (v. 2), avrebbe avuto qualche motivo per vantarsi; ma, dal momento che gli era stata donata la giustificazione prima di aver fatto qualcosa per meritarsela, non ha nessun motivo per vantarsi davanti a Dio.

Questo è un punto importante per Paolo, poiché costituisce il fondamento della sua argomentazione secondo cui la legge si basa sulla fede e punta a essa. La ragione, come abbiamo visto, è semplicemente che egli, come è evidente nella storia di Abraamo, ha avuto fiducia in Dio e per questo è stato riconosciuto giusto prima di aver dimostrato la propria obbedienza con l'accettazione della circoncisione (Gen. 17,10) o che la sua fedeltà venisse messa alla prova (Gen. 22), atti che Dio avrebbe potuto considerare degni di ricompensa (Rom. 4,9-10). Al contrario, dal momento che Abraamo venne riconosciuto giusto prima di questo tipo di azioni (Gen. 15,6), la sua giustificazione è basata sulla fede piuttosto che su opere di obbedienza. E questo è il motivo per cui Paolo dice che la fede non distrugge la legge, ma piuttosto, per la prima volta, mostra che cosa essa sia veramente. Come Abraamo era giusto per fede prima che fosse data la legge, così la stessa legge è preceduta da e si appoggia sulla fede. Abraamo, di conseguenza, è la chiave per comprendere il vero significato e il ruolo della legge di Dio.

Abraamo è di grande significato per un'altra ragione: è il portatore della promessa di benedizione di Dio per tutti i popoli (4,11-12); e questo significa semplicemente che adesso, se noi desideriamo aver parte in quella promessa di benedizione, dobbiamo riceverla mediante Abraamo oppure non la riceveremo affatto (vedi Gen. 12,2-3). Paolo è convinto di questo. Secondo Paolo, in realtà è stato proprio per rendere possibile che Abraamo fosse il nostro padre nella fede che Dio ha reso Abraamo giusto sulla base della sua fiducia (4,11b). Se noi non condividiamo la fede di Abraamo, non siamo suoi discendenti; se noi non siamo suoi discendenti, non possiamo condividere la benedizione promessa ai suoi discendenti. Ma si diventa discendenti di Abraamo, secondo Paolo, soltanto se si condivide la sua fiducia, non i suoi geni. I vv. 11-12 rendono tutto questo inevitabilmente evidente: si condivide il patrimonio di Abraamo soltanto condividendone la fede, oppure non lo si condivide affatto. Paolo comincia questo testo (4,1) riferendosi ad Abraamo come «nostro padre secondo la carne» e lo termina con un riferimento (v. 11) ad Abraamo come «padre di tutti coloro che credono». Questo dimostra chiaramente il movimento compiuto dall'argomentazione di Paolo in questi versetti.

C'è un ulteriore risvolto che deve essere ricavato dal fatto che Abraamo fosse stato benedetto prima di aver fatto una qualunque cosa degna di questa benedizione: il fatto che Dio, in realtà, «giustifica l'empio» (v. 5; lo scopo del v. 6 e la citazione dal Sal. 32,1-2 al v. 7 servono a rafforzare questo punto). A prima lettura, questa è un'affermazione inverosimile. Si potrebbe

3. L'evangelo e la grazia di Dio (Rom. 3,21 - 4,22)

facilmente reagire citando Prov. 24,24: «chi dice all'empio: "Tu sei giusto", i popoli lo malediranno, lo esecreranno le nazioni» (N.Riv.). Eppure, nei suoi momenti migliori, Israele sapeva di essere stato scelto non sulla base dei propri meriti ma della grazia di Dio. Deut. 7,7-8 lo evidenzia bene. Quanto Paolo sta facendo in questi versetti, allora, è ritornare alle radici della fede di Israele, per mostrare che Cristo, in realtà, portando a compimento la promessa fatta ad Abraamo ha portato a compimento non soltanto la lettera ma anche lo spirito della legge. Paolo qui ritorna a un elemento che ha dichiarato nel tema della lettera in 1,2-4: Cristo realizza quanto «era stato promesso prima di lui» (1,2) nell'Antico Testamento.

Tutto ciò ha un profondo significato per la nostra comprensione del modo in cui Paolo intende la legge. In se stessa, la legge non è il male; Paolo esplicherà questo pensiero più avanti (vedi 7,12, fra altre simili dichiarazioni). All'interno della struttura della fede, la legge è il dono di ordine fatto da Dio e, di conseguenza, un dono di grazia. Il problema della legge, per Paolo non risiede nella legge ma nel peccato e in ciò che il peccato compie mediante la legge. Analizzeremo nel dettaglio in che modo Paolo elabora questo aspetto nei capp. 6 - 7. Fondamentalmente, il problema è che il peccato utilizza la legge per convincerci che non abbiamo bisogno di affidarci alla grazia ma possiamo, in qualche modo, farcela per conto nostro, per così dire. Ci convince che possiamo, in qualche modo, stabilire il nostro merito così da non aver bisogno della grazia di Dio. Noi vogliamo quel «vantarsi davanti a Dio» a cui persino Abraamo non avrebbe potuto fare appello. Noi desideriamo la nostra salvezza come una ricompensa non come grazia. In breve, vogliamo fare quello che soltanto Dio può fare: fornire le basi per il nostro essere dichiarati giusti e per questo accettabili a Dio. Chiaramente, il fondamentale peccato di idolatria è di nuovo all'opera. Non è per caso che Paolo lo abbia identificato come radice di tutti i peccati in 1,23. L'idolatria è all'opera quando noi affermiamo di meritare la salvezza o neghiamo la presa rigida che il peccato ha su tutte le nostre capacità umane. È idolatria perché, nel fare questo, noi vogliamo un dio diverso dal Dio che conosciamo in Gesù Cristo.

Il catechista troverà in questo testo un'esemplificazione eccellente del modo in cui Paolo fa uso dell'Antico Testamento nella sua esposizione della fede cristiana. È molto istruttivo studiare particolarmente la storia di Abraamo nell'Antico Testamento e in modo approfondito i testi dai quali Paolo trae le citazioni (Gen. 15,5-6; 17,4-18; 18,11; 22,17-18; vedi anche Sal. 32,1-2). Nell'Antico Testamento, Abraamo è il nuovo inizio che Dio apre dopo la funesta descrizione dei continui peccati umani (Gen. 3 - 11). Analogamente, in Romani, Abraamo è il primo raggio di speranza nel mezzo dell'argomentazione di Paolo sulle terribili conseguenze dell'ira di Dio che la sua creazione si è attirata a causa della propria idolatria. Evidentemente, un esame della prospettiva biblica del progetto di salvezza di Dio per la propria creazione alterata e ribelle deve trovare Abraamo di grande signi-

ficato, e potrebbe essere molto utile lo studio del motivo per cui Abraamo è importante sia nell'Antico Testamento sia negli scritti di Paolo.

In una predicazione questo testo rappresenta un'occasione per proporre il problema relativo a ogni tentativo di cercare la salvezza nelle opere della legge. Continuare a confidare su queste opere significa confidare in noi stessi piuttosto che in Dio. Posto in altri termini, il problema della legge è il problema della nostra resistenza ad accogliere la generosità di Dio. Noi preferiremmo essere pagati per quanto meritiamo piuttosto che ricevere qualcosa che non abbiamo guadagnato. Gesù ha proposto una parabola che ha sottolineato la stessa questione rispetto ad alcuni operai che si risentirono per la misericordia e si aspettavano una grande ricompensa (Mt. 20,1-16). Come gli operai, noi ci lamentiamo della generosità nei confronti degli altri, ma portando il ragionamento ancora un passo oltre, ci lamentiamo anche della generosità nei nostri confronti. La ragione è chiara: se siamo accettabili a Dio soltanto a causa della sua grazia e non del nostro stesso valore, in definitiva noi non dobbiamo valere un granché. È proprio questa confessione a essere così difficile da fare da parte di ogni persona moderna autosufficiente. Ciò nonostante, direttamente in contrasto con tutte le nostre affermazioni di un nostro valore religioso davanti a Dio, troviamo il giudizio di Paolo su quell'esempio israelita di virtù, Abraamo: se Abraamo fosse stato giustificato dalle opere, egli avrebbe avuto motivo di vantarsi; ma poiché egli non è stato giustificato dalle opere, ma dalla grazia, non ha nulla di cui vantarsi di fronte a Dio (4,2). Abbiamo davvero molto da imparare da Abraamo, nostro padre nella fede.

3.2.2 Promessa e fede (4,13-22)

Diverse linee di grazia convergono in Abraamo: egli è l'origine della promessa di grazia di Dio a tutta l'umanità, la risposta di Dio alle devastazioni della malvagità delineate in Gen. 3 - 11. In Abraamo, Dio intraprende un nuovo inizio, chiamando Abraamo fuori dei suoi confini familiari e sicuri per iniziare un pellegrinaggio fondato sulla fiducia in Dio che lo ha guidato. Abraamo è il nuovo inizio poiché in lui diventa evidente il progetto di Dio di richiamare l'umanità peccatrice alla fiducia in lui. La risposta di Abraamo al Dio che lo ha chiamato, così come la fiducia che Dio potesse dargli un erede, dimostrano una fedeltà consona nei confronti di Dio, una fedeltà che risponde alla sua fedeltà nei confronti dell'umanità peccatrice e ribelle. Poiché Abraamo ha ricevuto la promessa di benedizione per tutta l'umanità, egli rivela anche il vero fondamento della legge di Dio quando è giunta, una legge basata sulla misericordiosa decisione di Dio di istruire il suo popolo eletto ad agire in maniera consona al popolo di Dio. Infine, era dal seme di Abraamo che venne il Redentore, un Redentore che morì per liberarci dal peccato e che è risorto dalla morte come realtà di un rinnovato

rapporto con Dio. Tutte quelle linee convergono in Abraamo. Poca meraviglia allora che Paolo rintracci in lui una chiave per comprendere il significato della grazia fedele di Dio e della nostra risposta appropriata.

Dai versetti precedenti in Romani (3,31 - 4,12) abbiamo imparato *che* Abraamo è nostro padre nella fede. In questi versetti (4,13-25) impariamo *in che modo* egli è nostro padre in tale fedeltà. Il nostro testo comincia con il citare la ragione per cui Abraamo, che ha avuto fede in Dio e che ha visto questa fede considerata come il mezzo per il corretto rapporto con Dio, può essere riconosciuto come padre di tutta l'umanità, giudei e pagani allo stesso modo (v. 12). La ragione: la promessa ad Abraamo è giunta come una parola di grazia, non come una esigenza della legge (v. 13, vedi v. 16). Se fosse giunta come una esigenza della legge e di conseguenza fosse dipesa dalla capacità di Abraamo di adempierla, si sarebbe potuta deteriorare, dal momento che la legge non può togliere di mezzo il nostro peccato, dal momento, cioè, che la legge non ha il potere di sostenere il rapporto che presuppone se le sue richieste devono essere soddisfatte (v. 15). Queste richieste non soddisfatte giustamente portano punizione (collera) nella loro scia. Questa promessa avrà una qualche possibilità di realizzazione soltanto se il rapporto, che Dio ha promesso di stabilire e mantenere con Abraamo e quindi con noi come discendenti di Abraamo nella fede, viene concepito in maniera tale che il peccato umano non ha possibilità di intaccarla.

Per garantire l'attuazione della promessa, allora, Dio la basa sulla grazia (v. 16a), una grazia che comprende tutti coloro che condividono la fiducia di Abraamo in quel Dio. La storia di Abraamo dimostra ampiamente perché quella fiducia non è mal riposta. Viene dimostrato nella nascita di Isacco, una nascita "impossibile" da un padre e da una madre anziani (v. 19). Questo dimostra semplicemente che Dio può creare qualunque cosa necessaria all'attuazione delle proprie promesse, anche se questo significa creare qualcosa laddove non esisteva nulla (v. 17). Di conseguenza non si potrà mai dimostrare come infondata la speranza che un tale Dio realizzerà le sue promesse, persino quando tutte le apparenze vanno contro di essa (v. 18).

Noi abbiamo, quindi, in Abraamo, un esempio di come la fiducia nella fedeltà di Dio deve essere vissuta, un'altra ragione per cui Paolo ha scelto di introdurre la sua figura a questo punto della lettera ai cristiani di Roma. Come Abraamo rende evidente (vv. 16-21), una fede di questo genere significa non rinunciare mai alla convinzione che Dio, in effetti, realizzerà quanto ha promesso (vv. 19-20). Significa non rinunciare a quella fede anche quando l'intera realtà visibile sembra indicare la follia di una fiducia di questo tipo. Significa confidare nei buoni fini di Dio anche quando i giornali quotidianamente urlano la certezza che il peccato governa il mondo e il male divampa incontrollato (v. 18). Forse più di tutto, significa dare spazio a Dio per operare, per realizzare le sue promesse. Talvolta si ha l'impressione che, mentre i nemici di Dio rispettano il suo potere persino nel cercare di

aggirarlo, gli «amici» di Dio dimostrano la loro sfiducia nella sua potenza e nella sua fedeltà nel tentare di realizzare al suo posto quanto, così sembrano pensare, egli stesso è incapace di realizzare. Perché così tante opere bene intenzionate terminano con risultati completamente opposti? Perché queste opere risultano essere come l'impaziente tentativo di Abraamo di prendere nelle sue proprie mani la faccenda di darsi un erede, cioè, per la nascita di un Ismaele, «tra gli uomini come un asino selvatico», la cui vita dovrà essere vissuta fuori posto, di fronte a «tutti i suoi fratelli» (Gen. 16,11-12)? Non è perché coloro che tentano di fare queste «buone opere» rifiutano di credere che il Dio che ha fatto la sua promessa di grazia realizzerà quella promessa in Gesù Cristo?

La fiducia, la fede che Abraamo dimostra altrove, al contrario, lascia spazio all'opera di Dio (Gen. 17,22). Una fiducia di questo tipo confida nel fatto che il Dio che fa la propria promessa è anche abbastanza potente da realizzarla, anche se nei modi e nei tempi che lui sceglierà (Rom. 3,20-21). Come dimostreranno i capp. 12 - 15, questa non è una chiamata al quietismo cristiano, come se i seguaci di Cristo non dovessero più intraprendere attività utili. Ma è una chiamata a realizzare queste buone opere in un contesto di fiducia nel Dio che basa sulla grazia le proprie promesse e le realizza nello stesso modo in Gesù Cristo. È questo genere di fiducia, conclude Paolo, che ha messo Abraamo sulla buona strada nel rapporto con Dio (v. 22).

È questo genere di fiducia che Dio ha cercato in Israele e che, come annunciano i profeti, non ha trovato. Il rifiuto di Dio da parte di Israele, che l'amava e che gli era fedele, è presentato in maniera precisa dal profeta Osea. La fiducia di Dio non è rifiutata soltanto con gli atti ma anche con parole vuote che non hanno alcuna realtà a sostenerla. Nonostante le dichiarazioni di Israele di fiducia nella misericordia di Dio, a cui ci si può affidare come alla pioggia primaverile (Os. 6,3) la realtà della fiducia è assente. Recitare i luoghi comuni della tradizione religiosa (Os. 6,1-2) non sarà sufficiente quando quello di cui si ha bisogno è una fiducia vera e di cuore. Anzi la fiducia che Israele dimostra dura quanto la nebbia mattutina o la rugiada notturna (Os. 6,4). È necessario piuttosto il genere di fiducia che Israele ha mostrato durante il suo periodo nel deserto, quando, secondo Osea, la sua risposta a Dio era perfetta e la sua obbedienza al volere di Dio era totale. L'assenza di una fiducia di questo tipo nell'Israele dei tempi di Osea fornisce un contrappunto al genere di fiducia che Paolo trova incarnato in Abraamo. La necessità di questa fiducia da parte del popolo di Dio è tanto forte adesso (Rom. 4,23-25) quanto lo era ai tempi di Paolo o a quelli di Osea.

Un simile richiamo alla fiducia nell'azione oltre che nella parola ha caratterizzato la vicenda di Gesù. Le condizioni per il discepolato in Mc. 8,31-38 mostrano quanto lontano tale fiducia deve voler andare per essere una fiducia genuina. L'opposizione delle autorità religiose a Gesù e la sua chiamata alla fiducia in Dio dimostrano quanto è duro trasformare in realtà questa fiducia. In realtà molti che si sono opposti a Gesù lo hanno fatto proprio per-

3. L'evangelo e la grazia di Dio (Rom. 3,21 - 4,22)

ché non hanno avuto fiducia nella promessa di grazia di Dio nei confronti di coloro che essi ritenevano indegni di quella grazia. Come nel brano di Osea, Mt. 9,9-13 ci fornisce un racconto di una mancanza di quella fiducia di cuore nel Dio misericordioso che Abraamo mostra in maniera così esemplare in Romani 4. Nel contesto di Matteo, richiedere misericordia piuttosto che sacrificio viene interpretato come la necessità di avere misericordia proprio nei confronti di coloro che ne hanno più bisogno, cioè, i peccatori. Una tale interpretazione è quasi esattamente equivalente all'affermazione di Paolo sul Dio che giustifica gli empi (Rom. 3,22b-23a) e mostra la stessa realtà che Paolo tratta nel nostro testo (v. 17), cioè, che Dio mostra misericordia dove non si è meritata nessuna misericordia, e che questo è il modo con cui egli chiama all'esistenza ciò che prima non esisteva.

Un'altro motivo per cui la storia di Abraamo è così appropriata per comprendere la fede cristiana risiede nel fatto che quando Dio crea un nuovo rapporto basato sulla grazia, egli chiama all'esistenza una comunione che prima non esisteva. Proprio come Dio, dall'origine più inverosimile – i corpi invecchiati di Abraamo e Sara – ha creato quanto prima non esisteva – un erede per le promesse fatte ad Abraamo – così Dio, dall'origine più inverosimile – le sue creature idolatre e ribelli – crea quanto prima non esisteva: «giustizia» cioè, un rapporto positivo con le sue creature sotto la sua signoria. In entrambi i casi, quello che Dio fece, fu fatto per vera e propria grazia; e in entrambi i casi l'unica risposta appropriata è la gratitudine che si realizza pienamente nella fede.

Il catechista che intraprende la presentazione di questo testo farà bene a leggere una traduzione che collega le sfumature delle espressioni greche di Paolo. Abraamo dovrà essere seriamente considerato come un esempio per i cristiani anche nel presente, come Paolo mostra chiaramente ai vv. 23-24. Qui, come nel caso di 3,31 - 4,12, la collocazione della storia di Abraamo in Genesi – dove Abraamo rappresenta il nuovo inizio di Dio nel suo rapporto con l'umanità dopo l'elenco delle azioni peccaminose contenute in Gen. 3 - 11 – offre l'opportunità di sottolineare l'importanza di Abraamo nell'Antico Testamento, un'importanza su cui anche Paolo continua a riflettere in questi versetti. Naturalmente l'ideale, per uno studio di Abraamo in Romani, è cominciare dove Paolo ha cominciato, con 3,31 e continuare in tutto il cap. 4, altrimenti il rischio è di smarrire il filo del suo ragionamento. Il fatto che la maggior parte dei temi chiave in Romani siano presenti in questo testo – l'anticipazione di Cristo nella storia di Israele nell'Antico Testamento; la giustizia per fede; Dio come Dio di misericordia; la priorità della grazia sulla legge; il significato della promessa – lo rende un'occasione particolarmente adatta per la comprensione della concezione paolina della fede cristiana.

Con il v. 22 Paolo conclude l'argomento che aveva cominciato in 3,31, cioè la dimostrazione che uno comprende correttamente la legge soltanto quando la comprenda a partire dal contesto della priorità della fede. La motivazione della legge data a Israele era di metterlo in grado di sostenere

un rapporto restaurato con esso da parte di Dio. Gli israeliti, a cui era stata concessa, erano discendenti di Abraamo. Eppure il rapporto a cui puntava la legge era stato stabilito con Abraamo in base alla fede piuttosto che alla legge. Di conseguenza, il rapporto precedente che la legge metteva in evidenza era un rapporto proclamato sulla base dell'affidamento fiducioso di Abraamo al Dio di misericordia. Per questo motivo Paolo sostiene che soltanto una conoscenza della fede ci permette di comprendere la vera realtà che è alla base della legge. Questo è il motivo per cui la legge non viene annullata, ma al contrario stabilita dalla realtà della fede (3,31). Chiarito questo punto, Paolo può spostarsi dal passato al presente, un cambiamento di prospettiva che egli annuncia in 4,23. L'argomentazione dei successivi quattro capitoli si inquadra in tale nuova prospettiva.

Indice

<i>Prefazione ai Commentari</i>	7
<i>Prefazione dell'Autore</i>	9
Introduzione	13
Lo sfondo del pensiero di Paolo	16
La forma del pensiero di Paolo	18
La storia come rapporto tra il Creatore e la creazione	27
Romani in quanto lettera	29
La struttura della Lettera ai Romani	31
La struttura di questo commentario	34
Parte prima	
La sovranità di Dio e il problema del passato: grazia e ira (Romani 1,1 - 4,22)	39
1. Introduzione e osservazioni iniziali (Romani 1,1-13)	43
2. L'evangelo e l'ira di Dio (Romani 1,14 - 3,20)	49
2.1 Peccato universale e sue conseguenze (Romani 1,14 - 2,16)	49
2.1.1 La reazione delle creature di fronte alla creazione: idolatria (1,14-23)	50
2.1.2 La reazione del Creatore di fronte all'idolatria: permissività (1,24-32)	54
2.1.3 Nessuno è escluso dal giudizio (2,1-16)	58
2.2 Compresi i giudei, nonostante la legge (Romani 2,17 - 3,8)	63
2.2.1 La legge e la condizione di svantaggio dei giudei (2,17-29)	63
2.2.2 La legge e la condizione di vantaggio dei giudei (3,1-8)	67
2.3 Conclusione: peccato universale (Romani 3,9-20)	71
Riflessione: la giustizia in Romani	73

3.	L'evangelo e la grazia di Dio (Romani 3,21 - 4,22)	79
3.1	Cristo e la risposta al peccato universale: fede universale (Romani 3,21-30)	80
	Riflessione: lo stile dialogico dell'argomentazione di Paolo	85
3.2	Abraamo e gli annunci di fede (Romani 3,31 - 4,22)	88
3.2.1	Legge e fede (3,31 - 4,12)	88
3.2.2	Promessa e fede (4,13-22)	92

Parte seconda

La signoria di Dio e il problema del presente: grazia e legge (Romani 4,23 - 8,39)

4.	Peccato e grazia: Adamo e Cristo (Romani 4,23 - 5,21)	101
4.1	Grazia attuale e riconciliazione (Romani 4,23 - 5,11)	102
4.2	Adamo e Cristo: disobbedienza e obbedienza (Romani 5,12-21)	107
5.	Peccato, grazia e legge (Romani 6,1 - 7,25)	115
5.1	Peccato e grazia (battesimo) (Romani 6,1-14)	116
5.2	Legge e grazia (schiavitù, bene e male) (Romani 6,15 - 7,6)	121
5.2.1	Grazia, peccato e schiavitù (6,15-23)	121
5.2.2	Legge, grazia e schiavitù (7,1-6)	125
5.3	Legge e peccato (dalla prospettiva della grazia) (Romani 7,7-25)	129
	Riflessione: la legge e la conversione di Paolo	136
6.	Lo Spirito e la certezza della grazia (Romani 8,1-39)	141
6.1	Lo Spirito e la carne (Romani 8,1-17)	142
6.1.1	Carne e Spirito: legge e vita (8,1-11)	142
6.1.2	Spirito di Dio e famiglia di Dio (8,12-17)	147
6.2	Lo Spirito e il futuro (Romani 8,18-30)	151
6.3	Lo Spirito e la certezza cristiana (Romani 8,31-39)	156

Parte terza

Sovranità di Dio e problema del futuro: Israele e il progetto misericordioso di Dio (Romani 9,1 - 11,36)

7.	Grazia di Dio e rifiuto di Israele (Romani 9,1-29)	165
7.1	Parola di Dio e popolo di Dio (Romani 9,1-13)	166
7.2	Grazia di Dio e popolo di Dio (Romani 9,14-29)	170
8.	Grazia, fede e scopo della fede (Romani 9,30 - 10,21)	177
8.1	Legge e fede (Romani 9,30 - 10,13)	178
8.2	Predicazione e fede (Romani 10,14-21)	183

9.	Israele e il suo futuro con Dio (Romani 11,1-36)	187
9.1	Israele e il progetto di Dio (Romani 11,1-12)	188
9.2	L'albero di ulivo: la storia della grazia (Romani 11,13-24)	192
9.3	Il progetto di Dio è grazia per tutti (Romani 11,25-36)	196
Parte quarta		
	La sovranità di Dio e i problemi del vivere quotidiano: la grazia e le strutture di vita (Romani 12,1 - 16,27)	203
10.	Grazia e comunità (Romani 12,1-21)	207
10.1	Lo strutturante potere della grazia (Romani 12,1-2)	207
10.2	Grazia e comunità cristiana (Romani 12,3-13)	208
10.3	Grazia e comunità civile (Romani 12,14-21)	212
11.	La grazia e lo stato (Romani 13,1-7)	215
12.	La grazia e il prossimo: amore in azione (Romani 13,8-14)	219
12.1	Il prossimo e la realtà dell'amore (Romani 13,8-10)	220
12.2	Il prossimo e il giorno che sorge (Romani 13,11-14)	222
13.	Grazia e unità nella fede: i deboli e i forti (Romani 14,1 - 15,13)	227
13.1	L'unità e il problema della propria giustizia (Romani 14,1-12)	228
13.2	L'unità e la priorità delle responsabilità sui diritti (Romani 14,13-23)	232
13.3	L'unità e lo spirito di servizio di Cristo (Romani 15,1-13)	235
14.	Grazia e progetto apostolico di Paolo (Romani 15,14-33)	241
	Riflessione: il cap. 16 e la lettera di Paolo a Roma	245
15.	Saluti e sintesi conclusiva (Romani 16,1-27)	251
	<i>Bibliografia</i>	255
	<i>Indice dei nomi</i>	261
	<i>Indice dei testi citati</i>	263