

COMMENTARIO PAIDEIA

Nuovo Testamento

6.1

COMMENTARIO PAIDEIA

NUOVO TESTAMENTO

6

Richard N. Longenecker

Lettera ai Romani

I

Introduzione
e commento ai capp. 1-4

PAIDEIA EDITRICE

LETTERA AI ROMANI

Richard N. Longenecker

Volume I

Introduzione
e commento ai capp. 1-4

PAIDEIA EDITRICE

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Longenecker, Richard N.
Lettera ai Romani / Richard N. Longenecker
Volume 1: Introduzione e commento ai capp. 1-4
Torino : Paideia, 2023
2 volumi ; 22 cm – (Commentario Paideia. Nuovo Testamento ; 6.1)
1. – 639 p. – 22 cm
ISBN 978-88-394-0995-9
1. Bibbia. Nuovo Testamento. Lettera ai Romani – Commenti
227.107 (ed. 23) – Bibbia. Nuovo Testamento. Lettera ai Romani.
Commenti

ISBN 978 88 394 0995 9

Titolo originale dell'opera:
Richard N. Longenecker
The Epistle to the Romans
A Commentary on the Greek Text
(The New International Greek Testament Commentary)
Traduzione italiana di Franco Bassani
© W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Mich. 2016
© Claudiana srl, Torino 2023

PREMESSA

La lettera di Paolo ai credenti in Gesù di Roma ha sempre goduto di grande considerazione nella chiesa cristiana. Di fatto essa è stata lo scritto neotestamentario del quale si sono tessute le lodi maggiori in tutto il corso della storia cristiana, e ciò perché l'epistola si è mostrata in grande misura il cuore del pensiero, della vita e della predicazione cristiana.

VITALITÀ DELLA LETTERA AI ROMANI PER LA RELIGIOSITÀ E LA PRATICA CRISTIANE

Incapace di aver ragione della propria dipendenza sessuale, nel 386 Agostino si converte a Cristo alla lettura di *Rom.* 13,13b-14: «non nelle orge e nell'ebrietà, non nell'immoralità e nella sfrenatezza sessuale, non nella discordia e nella gelosia. Ma rivestitevi del Signore Gesù Cristo senza pensare a come soddisfare i desideri della vostra natura peccaminosa». Più tardi, nel 400, parlando dell'esperienza della sua conversione alla lettura di questo passo, scriveva: «non lessi oltre e non ne ebbi bisogno; di colpo, al termine della frase, una luce chiara m'inondò il cuore e tutte le tenebre del dubbio svanirono».¹

Nel 1515 Martin Lutero trova nella dottrina di Paolo della «giustizia di Dio» e della «giustificazione in virtù della fede» in *Rom.* 1,17 il catalizzatore della sua rinascita spirituale, la porta aperta al «paradiso», una «via al cielo», quindi l'inizio della sua rivoluzione religiosa – che com'è noto si risolse nella riforma protestante. Il giovane monaco agostiniano riflette a fondo, costernato e addolorato, sul significato dell'espressione *iustitia Dei* della sua Bibbia latina (in greco l'espressione suona *δικαιοσύνη Θεοῦ*, resa al meglio con «rettitudine di Dio»). Tempo dopo, nel 1545, ricordando il risultato delle sue lotte spirituali e giunto a una comprensione più precisa del passo (con la traduzione del latino *iustitia Dei* nel testo, e tra parentesi il greco *δικαιοσύνη Θεοῦ*) Lutero scriveva:

Ero stato afferrato da un intenso desiderio, certo sorprendente, di conoscere Paolo nella lettera ai Romani, ma fino ad allora aveva costituito un ostacolo... una sola parola... «giustizia di Dio», che... avevo imparato a inten-

¹ Aug. *Conf.* 8,12,29; cf. 9,2.

dere filosoficamente, come la giustizia formale... per la quale Dio è giusto e punisce i peccatori e gli ingiusti. Ma io che, benché vivessi come monaco irreprensibile, mi sentivo peccatore davanti a Dio con la coscienza estremamente inquieta, né potevo nutrire la fiducia di placarlo dandogli soddisfazione con le mie opere riparatrici, non amavo, anzi odiavo questo Dio giusto che punisce i peccatori, e mi indignavo contro Dio... Ciò nondimeno bussavo insistentemente alla porta di quel passo [Rom. 1,17], ardentemente desideroso di sapere che cosa Paolo volesse dire.

Finché... a furia di riflettere giorno e notte, rivolsi la mia attenzione al nesso delle parole, cioè «la giustizia di Dio è rivelata in esso [nell'evangelo], come sta scritto: Il giusto vivrà per fede». A quel punto cominciai a comprendere che la giustizia di Dio è quella per la quale il giusto vive per il dono di Dio, cioè per la fede..., per mezzo dell'evangelo è rivelata la giustizia di Dio..., per la quale Dio misericordioso ci giustifica mediante la fede... Allora mi sentii letteralmente rinato e introdotto attraverso porte spalancate nel paradiso stesso... Immediatamente dopo l'aspetto di tutta la Scrittura mi apparve ben diverso... A quel punto, quanto grande era stato l'odio con cui prima avevo odiato l'espressione «giustizia di Dio», altrettanto grande fu l'amore con cui ora esaltavo quell'espressione, divenuta per me dolcissima. Così quel passo di Paolo fu per me davvero la porta del paradiso.¹

Il 24 maggio 1738 John Wesley, avendo sentito qualcuno leggere la prefazione alla lettera ai Romani di Lutero alla Aldersgate Street Mission di Londra, scriveva nel suo diario:

[Quella sera] erano le nove meno un quarto, mentre [Martin Lutero] raccontava del cambiamento che Dio opera nel cuore per mezzo della fede in Cristo mi sentii stranamente riscaldare il cuore. Sentii che per la mia salvezza la mia fiducia era in Cristo, in Cristo soltanto: ebbi la certezza che egli aveva eliminato i miei peccati, anche i miei, e mi aveva salvato dalla legge del peccato e dalla morte.²

Nel 1918, infine, Karl Barth, allora giovane pastore svizzero, racconta nella prefazione al *Römerbrief* della sua reazione personale a Romani con queste parole:

Il lettore scoprirà da sé che è stata scritta col senso gioioso della scoperta. La voce potente di Paolo fu per me nuova, e se lo fu per me, indubbiamente lo fu anche per altri

che è oggi la risposta di molte persone quando per la prima volta leggono Romani attentamente.³

¹ [Tr. P. Ricca.] Cf. M. Luther, *Preface to Latin Writings*, in *Luther's Works* xxxiv, 336 s.; v. anche Idem, *Table Talk*, in *Luther's Works* liv, 193. 309. 442.

² J. Wesley, *Journal and Diaries*, 1. (1735-38), in *Works of John Wesley* xviii, Nashville 1988, 249 s. ³ K. Barth, *Epistle to the Romans*, 2.

CENTRALITÀ DELLA LETTERA AI ROMANI
PER LA TEOLOGIA CRISTIANA

La lettera ai Romani è stata essenziale anche per la formulazione e la proclamazione della dottrina cristiana nel corso di tutta la storia della chiesa. A riguardo di Romani, nel 1540 Giovanni Calvino scriveva:

tra molte altre considerevoli virtù, l'epistola ne ha una in particolare, che non è mai stata compresa a sufficienza, questa: pervenuti a una vera comprensione di questa epistola, abbiamo una porta aperta a tutti i tesori più profondi della Scrittura.¹

Nel 1886 Charles Bigg, allora Regius Professor di storia della chiesa all'Università di Oxford, scriveva che «le reazioni a Paolo segnano le epoche critiche della teologia e della chiesa»;² e a conclusione del capitolo dedicato a «I presupposti della storia del dogma», Adolf Harnack riprendeva la tesi del Bigg e la sviluppava come segue:

Chi scrivesse la storia del dogma, narrandola come storia delle reazioni paoline verificatesi nella chiesa è certo che toccherebbe veramente quelli che con frase moderna si sono chiamati i ricorsi della storia. Marcione dopo i Padri Apostolici; Ireneo, Clemente ed Origene dopo gli Apologisti; Agostino dopo i Padri della chiesa greca; i grandi Riformatori del Medioevo, da Agobardo a Wessel nella chiesa medioevale; Lutero dopo gli Scolastici; Giansenio dopo il Concilio di Trento: ovunque, chi produsse in quest'uomini la riforma fu Paolo. Il paolinismo ha dimostrato di essere veramente nella chiesa un fermento, lievito, e perciò anche un fermento per la storia del dogma, quantunque dello stesso non sia mai stato una base. A quella guisa che ebbe questo significato in Paolo stesso e quanto al cristianesimo giudaico, così ha continuato l'opera sua attraverso tutta la storia della chiesa.³

Ci si può ovviamente chiedere se Marcione alla metà del secondo secolo o Giansenio agli inizi del diciassettesimo, abbiano effettivamente segnato dei «ricorsi» nella storia del cristianesimo; così come si può discutere se per la teologia della chiesa il pensiero di Paolo sia servito unicamente da «fermento» e mai da «principio»; come anche è lecito domandarsi perché Giovanni Crisostomo e i suoi colleghi della fine del quarto secolo e degli inizi del quinto non siano menzionati nell'elenco di Harnack. Resta in ogni caso vero che in qualsiasi tempo e in qualsiasi luogo

¹ J. Calvin, *Theme of the Epistle of Paul to the Romans*, in *Calvin's New Testament Commentaries* VIII, 5.

² C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford 1886, rist. 1913, 53.

³ A. Harnack, *Manuale di storia del dogma I* (Edizione del centenario), Brescia 2012 (ediz. or. Mendrisio 1912), 155.

in cui le lettere di Paolo vennero studiate attentamente, ciò accadde nella chiesa in qualche periodo di rinnovamento, di riforma, di rivoluzione.

Per la lettera di Paolo ai cristiani di Roma tutto ciò vale in modo particolare. «Di fatto», come a ragione Joseph Fitzmyer ha osservato, «è per così dire possibile scrivere la storia della teologia cristiana esaminando il modo in cui la lettera ai Romani è stata interpretata».¹

DIFFICOLTÀ DELLO STUDIO DELLA LETTERA AI ROMANI

Nonostante il prestigio di cui gode nella chiesa e l'importanza che ha per il pensiero, la vita e la predicazione cristiane, fra tutte le lettere neotestamentarie Romani è probabilmente quella più difficile da esaminare e interpretare. Non si può certo dire che sia uno scritto semplice. Nell'inverno del 394/395 Agostino iniziò a scrivere un commento a Romani, ma dopo aver commentato i primi sette versetti del primo capitolo,² si sentì incapace di procedere oltre, dicendo che il progetto era troppo grande per lui e che voleva tornare a compiti più facili.³ Agli inizi del XVI secolo, così scriveva Erasmo nell'introduzione alla sua *Parafrasi della lettera ai Romani*: «La difficoltà di questa lettera è pari e quasi superiore alla sua utilità!» – citando sia Origene sia Gerolamo, fra i primi Padri della chiesa che pure avevano trovato la lettera eccessivamente difficile da comprendere.⁴ Come Erasmo osservava, questa difficoltà può attribuirsi a tre cause: 1. lo stile del «discorso» o del linguaggio usati, perché «in nessun luogo l'ordine del discorso è più confuso, in nessun luogo il discorso è più spezzato per effetto della trasposizione di parole, in nessun luogo il discorso è più incompleto per l'assenza di apodosi»; 2. l'«oscurità delle cose, difficili da mettere in parole», o il contenuto della lettera stessa, perché «nessun'altra lettera è intralciata da passi ostici tanto frequenti o spezzata da lacune più profonde»; 3. il «frequente e repentino cambio di persona» o di posizione da parte dell'autore, che ora pensa ai giudei, ora ai gentili, ora agli uni e agli altri; talvolta si rivolge ai credenti, talaltra ai dubbiosi; in un punto riveste la parte del debole, nell'altro del forte; talvolta quella del pio, talaltra quella dell'empio».⁵

Quando delle lettere di Paolo 2 Pt. 3,16 afferma che «contengono cose dure da comprendere, che a propria rovina ignoranti e incerti stravolgono, come fanno con le altre Scritture», offre una testimonianza eloquente dell'atteggiamento disuguale della chiesa: profondo rispetto per le

¹ Fitzmyer, *Romans*, XIII.

² Cf. Aug. *In Rom. imperf.*, PL 35, 2087-2106.

³ Cf. Aug. *Retract.* I,25.

⁴ Erasmus, *Opera* VII, 777.

⁵ Erasmus, *Opera* VII, 777 s.

lettere di Paolo in generale (e di Romani in particolare), ma anche consapevolezza delle difficoltà reali quando si cerca di comprenderle, così come della possibilità di gravi fraintendimenti. Nonostante tutta l'immediatezza e la chiarezza apparenti, nessun altro scritto neotestamentario presenta difficoltà maggiori quanto a «stile», «posizione» e «uditario» (per richiamare i tre tipi di difficoltà di Erasmo) di quante ne mostri Romani. Così come nessun altro scritto nel N.T. mette alla prova l'interprete con tanti problemi di provenienza, intenti, natura, tradizioni riprese, genere retorico, modi di persuasione, tipo, stile e struttura epistolari, svolgimento dell'argomentazione ed esegesi quanto Romani. Ciò nondimeno, nonostante tutte le difficoltà e i problemi, nessun'altra lettera nel N.T. è importante quanto Romani per il pensiero, la religiosità e la vita dei cristiani; per la teologia, la prosperità e il ministero della chiesa cristiana; per la riforma e il rinnovamento della dottrina e la prassi ecclesiali, per la riforma e il rinnovamento che devono costantemente essere portati avanti nella chiesa di ogni tempo, luogo e situazione. È quindi compito di qualsiasi commentatore che oggi lavori su questa importantissima lettera del N.T. cercare di mettere in chiaro un'interpretazione appropriata di quanto sta scritto, curando sempre di non trascurare il lavoro dei commentatori che l'hanno preceduto, e al tempo stesso di essere informato sugli studi e gli spunti importanti che gli interpreti di oggi gli offrono; di essere critico, chiaro e costruttivo nell'analisi di ciò che sta scritto, ma anche sensibile al suo lato etico; di indicare una rotta per il futuro che possa promuovere una comprensione migliore e una contestualizzazione più pertinente dell'insegnamento di questa che è la più celebre delle lettere di Paolo.

INDICE DEL VOLUME

7	Premessa
7	Vitalità della lettera ai Romani per la religiosità e la pratica cristiane
9	Centralità della lettera ai Romani per la teologia cristiana
10	Difficoltà dello studio della lettera ai Romani
15	Abbreviazioni e bibliografia
65	Introduzione
65	1. La lettera ai Romani e le altre lettere di Paolo
69	2. Problematiche critiche principali nello studio della lettera ai Romani
85	3. Peculiarità esegetiche del commento
87	4. Peculiarità tematiche del commento
95	5. Tradizione del testo
	LETTERA AI ROMANI
111	<i>Sezioni di apertura della lettera</i>
113	I. Saluti (1,1-7)
171	II. Rendimento di grazie (1,8-12)
199	<i>Sezioni del corpo della lettera</i>
200	A. Apertura del corpo della lettera
205	III. Breve introduzione alla missiva protrettica di Paolo (1,13-15)
219	B. Parte centrale del corpo della lettera
220	IV. Sezione I. Giustizia, fedeltà e fede (1,16-4,25)
225	<i>Parte prima della sezione I</i> (1,16-3,20)
228	1. Enunciazione della tesi su giustizia, fedeltà e fede (1,16-17)
267	2. L'ira di Dio per la ribellione, l'idolatria e la dissolutezza umane (1,18-32)

- 314 3. La condanna di Dio per chiunque abbia peccato
è giusta e imparziale (2,1-16)
- 375 4. Denuncia dei giudei e delle loro mancanze (2,17-29)
- 412 5. Condizione dei giudei davanti a Dio (3,1-20)
- 469 *Parte seconda della sezione I* (3,21-4,25)
- 479 6. Sviluppo, dimostrazione e illustrazione
dell'enunciazione della tesi (3,21-31)
- 567 7. Abramo, esempio di giustizia e di fede (4,1-24)
- 637 8. Conclusione: confessione protocristiana di principio
(4,25)
- Excursus
- 243 «Giustizia di Dio» e «giustizia» in Paolo
- 451 La «legge», «opere della legge» e «la nuova prospettiva»
- 519 Tre questioni esegetiche e tematiche di particolare importanza
in *Rom.* 3,25a

INTRODUZIONE

L'edizione di commenti biblici è sempre stata, e sempre sarà, un aspetto importante dell'esperienza cristiana, risultato dell'interazione di cuore e intelletto, religiosità e ricerca. Ed è anche da dire che ogni volta che la chiesa si è resa conto di disporre di un corpus di testi biblici «stabiliti in modo più critico»; di avere la fortuna di possedere traduzioni migliori di tali testi; di trovarsi rigenerata da nuovi metodi d'interpretazione cristiana; di essere minacciata da un insegnamento difforme dalla norma e/o confusa da metodologie varie e da ideologie tra loro concorrenti – com'è accaduto varie volte nella sua storia e come ancora oggi accade – è tornata ai suoi scritti fondazionali del passato e ha prodotto un rigoglio di commenti biblici, superiore a quanto ci si sarebbe potuti attendere. In tali momenti si è messo mano alla composizione di commenti biblici non solo nel desiderio di ottenere una spiegazione migliore di ciò che in origine è stato detto e inteso dagli autori biblici, ma anche nella speranza di suscitare nella comunità cristiana circostante un certo consenso a riguardo del significato dei loro contenuti, a come questi debbano incidere oggi sul pensiero e le azioni, e a riguardo dei modi in cui ai giorni nostri l'evangelo cristiano possa essere contestualizzato nel modo più efficace. Tutti questi fattori e queste ambizioni sono ciò che motiva l'autore del commento alla lettera ai Romani che qui si pubblica.

I. LA LETTERA AI ROMANI E LE ALTRE LETTERE DI PAOLO

La lettera di Paolo ai cristiani di Roma è per certi versi molto simile agli altri scritti paolini neotestamentari, ma per molti altri è anche affatto diversa – in particolar modo per natura, strutture e varie forme di argomentazione.

I. *Natura della lettera ai Romani*

Tra il II e il XVIII secolo della storia cristiana la differenza di opinioni relativamente alla natura di Romani fu qualcosa di più o meno ignoto, poiché nei primissimi tempi i cristiani consideravano la lettera un «compendio della dottrina cristiana» (come Filippo Melantone la definiva) –

quando non un profilo pressoché esaustivo dell'insegnamento di Paolo, ragione per la quale veniva comunemente considerata una, per così dire, prima teologia sistematica della chiesa cristiana. Quando Romani fu vista in questo modo, capitò spesso di chiedersi «perché le altre lettere di Paolo (con la possibile eccezione di Efesini) non sono come Romani?». Negli ultimi due secoli, tuttavia, ci si è interessati sempre più alle circostanze storiche in cui Paolo ebbe a scrivere ai credenti in Gesù di Roma e a Romani come lettera, non come compendio né trattato teologico – col risultato che quantomeno nella ricerca si è giunti a considerare ciò che è scritto in Romani sullo sfondo soprattutto della situazione e delle circostanze. Una volta che s'iniziò a vederla come vera lettera, la domanda che ci si pose era spesso capovolta: «perché Romani non è allora come le altre lettere di Paolo?».

Oggi spesso fra i cristiani più zelanti si pensa ancora, come si sa, a Romani come a un compendio di dottrina cristiana, in particolare fra quanti la leggono soltanto per devozione, per ragioni teologiche o omiletiche, oppure in qualche altro tipo di «risposta del lettore». Allo stesso modo non pochi fra gli studiosi odierni continuano a considerare Romani una ricapitolazione in certo senso dell'insegnamento di Paolo, quantunque non si miri a trascurarne le circostanze storiche né la particolarità dell'esposizione. Fra questi c'è chi pensa che la lettera sia stata scritta anzitutto come circolare inviata alle varie chiese istituite dall'apostolo per ricordare loro l'essenza del suo evangelo, e in un secondo momento mandata (con debito cambiamento dell'indirizzo e forse con qualche variazione redazionale) ai cristiani di Roma. Altri ancora fra quanti vedono in Romani una ricapitolazione dell'insegnamento dell'apostolo, pensa che nella sostanza la lettera sia stata scritta prima dell'ultimo viaggio di Paolo a Gerusalemme, e che quindi in origine sia stata concepita come qualcosa di simile alle «ultime volontà e al testamento» di Paolo, prima della decisiva (e piuttosto disastrosa) visita alla capitale d'Israele – e che in seguito le fosse stata data una veste epistolare in modo da poter essere inviata come lettera ai credenti in Gesù a Roma. Altri ancora propende per vedere in unità cospicue del corpo principale di Romani delle raccolte di vari documenti – sermoni, indirizzi, e/o trattati, in estratto o ripresi in misura relativamente integrale –, da Paolo già utilizzati in situazioni diverse nelle sue puntate missionarie rivolte ai gentili nelle regioni orientali dell'impero romano, che poi sarebbero stati inviati ai cristiani di Roma in forma epistolare per fornire ragguagli a riguardo della natura della predicazione di Paolo, immettendo in tal modo la lettera nell'orbita della missione al mondo gentile e alla ricerca di sostegno per estensioni ulteriori della missione ai gentili nelle regioni occidentali dell'impero.

Oggi, tuttavia, negli studi si preferisce perlopiù non parlare di Romani come compendio della teologia o dell'insegnamento di Paolo. Una delle difficoltà maggiori di questo modo di intendere Romani è che nonostante la lettera sia il più lungo di tutti gli scritti pervenuti dell'apostolo, essa manca di una quantità di temi o delucidazioni che dalle altre lettere paiono essere stati affatto capitali nel pensiero e nella predicazione di Paolo – primi fra tutti la discussione sulla risurrezione dei credenti in Gesù, nelle lettere precedenti argomento della massima importanza (spec. *1 Tess.* 4-5; *2 Tess.* 2; *1 Cor.* 15), e il modo di considerare la cena del Signore, tema di grande interesse quando Paolo scriveva ai suoi convertiti di Corinto (cf. *1 Cor.* 11,17-34). Nell'esegesi odierna Romani viene invece vista come lettera scritta nel contesto di una situazione storica reale, da leggere quindi come espressione della natura occasionale di una vera lettera e della situazione dialogica che l'ha dettata. È per questo che negli studi odierni su Romani si mira anzitutto a mettere in chiaro la natura della problematica o delle problematiche che dovevano interessare le comunità cristiane di Roma – teologiche, etiche o culturali, sia dettate da fattori esterni sia sorte all'interno – per poi spiegare lo scritto Paolo in modo da illuminarne la natura apologetica e polemica, astenendosi appunto dal considerare la lettera una semplice esposizione.

2. *Struttura e argomento della lettera ai Romani*

A riguardo della struttura e dell'argomento di Romani ci s'interroga sempre più circa questioni che hanno a che vedere con quella che è stata definita la natura «duale» o «duplice» della lettera – ossia il fatto d'essere indirizzata a un gruppo in particolare, e tuttavia molti suoi argomenti siano esposti nella forma di una dissertazione o trattazione più generale. In tal senso spesso ci si chiede perché la sezione iniziale di 1,1-15 e quella conclusiva di 15,14-16,27 ricordino tanto da vicino una lettera e facciano grande uso di stilemi epistolari del tempo, mentre la corposa sezione centrale di 1,16-15,13 nelle sue quattro parti principali ricorda più la dissertazione o la trattazione (o una raccolta di dissertazioni o trattazioni), in cui gli stilemi epistolari che vi compaiono sono scarsi – o vi si trovano tutt'al più ai margini, tanto da poter essere considerati accessori? Altri formula la domanda in questo modo: perché nella sezione iniziale e in quella finale di Romani si parla in termini tanto espliciti delle intenzioni di Paolo con la sua lettera e i suoi piani di viaggio immediati, come se la lettera andasse letta tutta sulla base delle circostanze, mentre l'unità centrale della lettera, sia per i tratti dottrinari sia per quelli parentetici, richiama una quantità di temi ed espressioni che compaiono in al-

tre lettere di Paolo e sembra far pensare che quantomeno l'unità centrale sia da comprendersi in termini più generali? Altri ancora si chiede perché la sezione iniziale di 1,1-15 e quella finale di 15,14-16,27, come pure l'indirizzo specifico in 11,13 («parlo a voi, gentili»), affermino tanto espressamente che l'apostolo sta scrivendo a gentili, mentre le due sezioni teologiche di 1,16-4,24 e 9,1-11,36, come anche parte di ciò che compare nella sezione etica di 12,1-15,13, presentano argomentazioni formulate in termini giudaici o cristiani giudaici e di tenore distintamente giudaici?

Domande analoghe possono essere sollevate quando si consideri la forma e la struttura della lettera di Paolo a Roma: qual è il nocciolo della lettera, quale ne è la sostanza? sta nella sua proclamazione della «giustizia di Dio» e della «giustificazione in virtù della fede» di 1,16-17 e quindi più compiutamente nello sviluppo, nell'elucidazione e nell'illustrazione della tesi programmatica in 3,21-4,25? oppure invece l'essenziale della lettera è da individuare nella seconda sezione del corpo centrale della lettera, in 5,1-8,39, dove vengono sviluppati un annuncio di «pace» e «riconciliazione» con Dio, il discorso sulla «morte» a causa di Adamo e il dono della «vita eterna» mediante Gesù Cristo e la rappresentazione di rapporti culminanti nell'essere «in Cristo», nell'essere «nello Spirito» e in Cristo che è «nel cristiano», che Dio ha «adottato» nella sua famiglia? oppure ancora il motivo centrale della lettera sta nella sua delucidazione dei rapporti tra Israele e la chiesa cristiana in 9,6-11,36? – o forse nelle sue esortazioni etiche, che trattano dell'«obbedienza di fede» (per l'espressione cf. 1,5) in 12,1-15,13? oppure nella pericope 15,14-32 a conclusione del corpo della lettera, detta anche «parusia apostolica», che ricapitola i desideri e le richieste di Paolo? Se poi in una delle sezioni indicate si individua quella che rappresenta il motivo centrale della lettera e dove quindi si esprime l'intento principale della lettera di Paolo, ci si dovrà chiedere in quale rapporto stanno con questa sezione principale le altre sezioni della lettera; o, per formulare la domanda in modo diverso, come collegare le esposizioni del «corpo centrale» della lettera – compreso tra 1,16 e 15,13, si articola in una quantità di sottosezioni che danno l'impressione per così dire di unità in sé compiute – con quello che può definirsi il tema su cui la lettera s'impenna o che della lettera è il motivo centrale?

Le domande riportate sopra affrontano questioni molto importanti; si è cercato di delinearne la problematica e di indicarne soluzioni in un nostro studio pubblicato di recente: *Introducing Romans. Critical Issues in Paul's Most Famous Letter*.¹ Qui basti precisare che di quanto è esposto

¹ Cf. R.N. Longenecker, *Introducing Romans*, capp. 10 e 11, pp. 353-466.

in questa breve introduzione, nel saggio indicato si fornisce una trattazione molto più approfondita, e che molti problemi qui sollevati sono affrontati anche nelle esposizioni esegetiche di questo commento.

2. PROBLEMATICHE CRITICHE PRINCIPALI NELLO STUDIO DELLA LETTERA AI ROMANI

Qualsiasi lettore attento di Romani che affronti lo studio della lettera si trova di fronte tutta una serie di questioni critiche. Qui si enucleeranno le problematiche più rilevanti articolandole sotto tre titoli: «questioni perlopiù non contestate»; «questioni risolte di recente»; «questioni tuttora largamente controverse», e indicando nell'esposizione i punti che fungeranno da guida agli sviluppi esegetici argomentati nel commento.

1. *Questioni perlopiù non contestate*

Le questioni riguardanti la paternità, i destinatari, l'occasione e la datazione relativa di Romani sono spesso parse piuttosto facili da risolvere, dal momento che l'autore della lettera (Paolo) e i suoi destinatari (i cristiani di Roma) sembrano assai chiaramente identificati in 1,1-15, mentre l'occasione (una lettera in sostituzione ma anche in preparazione di una visita) e il momento della sua stesura (al termine dell'attività missionaria di Paolo nella parte orientale dell'impero romano, immediatamente prima della sua visita finale a Gerusalemme) sembrano alquanto chiaramente indicati in 15,23-29. Negli ultimi due secoli di studi neotestamentari su questi temi si sono prese com'è noto molte posizioni contrastanti; oggi nella ricerca su questi punti piuttosto elementari il consenso è sufficientemente saldo.

Come che sia, nell'ultimo secolo molte di queste problematiche fondamentali di base sono state portate a una sottigliezza estrema, e oggi le si devono affrontare in termini per così dire più articolati. Riguardo all'autore, ad esempio, è da tener conto anche della parte che Terzio (cf. 16,22) e Febe (cf. 16,1-2) ebbero nella composizione, nella consegna e nella plausibile spiegazione personale della lettera di Paolo – come pure del possibile coinvolgimento di altri credenti in Gesù delle comunità cristiane di Corinto con il suo porto a Cencre. Allo stesso modo, a proposito dei destinatari oggi si pongono sempre più domande come queste: i destinatari delle lettere erano credenti in Gesù gentili o giudei, oppure la chiesa di Roma era composta sia di credenti gentili sia di credenti giudei – e se sotto l'aspetto etnico era mista, in quale proporzione lo fu? come e quando fu fondata la chiesa a Roma? qual era allora la situazione dei

giudei a Roma, sul piano non soltanto giuridico e sociale ma anche religioso? qual era allora la situazione dei cristiani a Roma sotto l'aspetto non solo etnico, ma anche organizzativo, sociale e teologico? quale rapporto pensava di avere Paolo con i credenti in Gesù di Roma, che non aveva mai incontrato? quale rapporto pensavano di avere con Paolo i cristiani di Roma, quasi nessuno dei quali aveva mai incontrato Paolo?

E si può sollevare tutta una serie di domande a proposito dell'occasione e della datazione relativa dello scritto di Paolo ai cristiani di Roma. La maggior parte di queste domande attiene a questioni inerenti alla cronologia paolina, il che comporta che si chiarisca il rapporto fra ciò che Paolo scrive nelle sue lettere dell'orientamento del suo ministero e ciò che Luca racconta dell'apertura missionaria di Paolo nel suo secondo volume, i cosiddetti Atti degli Apostoli; e riguarda ciò che è possibile stabilire sulla base della lettera stessa a proposito del periodo in cui Paolo scrisse ai cristiani di Roma e dell'intento o degli intenti che lo animavano nei loro confronti.

Molto di quanto è possibile affermare su questi problemi si trova esposto nel mio *Introducing Romans*, e altro sarà detto nel commento; qui sia sufficiente dichiarare che si è convinti che Paolo è l'autore di Romani; che si è sufficientemente certi che nella composizione, consegna e chiarimento della lettera intervennero anche Terzio e Febe, in vari modi e in varia misura; che si considera con favore la possibilità che alcuni capi delle comunità cristiane di Corinto e Cencre abbiano fornito un certo contributo alla composizione della lettera, e in particolare che ebbero occasione di ascoltare e confrontarsi con almeno qualche unità della lettera quando queste furono lette in anteprima in loro presenza. Se una datazione precisa della stesura per mano di Paolo della lettera ai Romani si è rivelata alquanto sfuggente, variando dal 47 al 59 d.C., l'inverno 57/58 pare corrispondere meglio a tutti i dati desumibili dalla lettera stessa, dagli Atti e da fonti esterne disponibili, e per questo nel commento si darà per acquisita l'attendibilità in generale di questa datazione.

2. *Questioni risolte in tempi recenti*

Nel corso del secolo e mezzo passato, negli studi una grande quantità di tentativi si è interessata a problematiche attinenti all'integrità di Romani, chiedendosi se il testo greco attuale contenga glosse copistiche o interpolazioni posteriori che richiederebbero d'essere espunte dalla lettera o certe altre annotazioni non richiedano invece d'essere recepite, e se la lettera canonica attuale si trovi nella forma in cui venne in origine scritta o se debba essere ricostruita in qualche altro modo. Tutte le questioni e

le soluzioni avanzate a riguardo dell'integrità sono il risultato di studi comparativi e valutativi della tradizione testuale ricostruita di Romani. Fortunatamente negli ultimi centocinquant'anni circa si è maturata una visione considerevolmente migliore della storia del testo neotestamentario (compreso quello di Romani), così che molte delle problematiche sollevate dalla critica in passato a riguardo dell'integrità dell'epistola sono state sostanzialmente risolte.

Glosse e interpolazioni. Vengono chiamate glosse singole parole, espressioni o affermazioni che compaiono ai margini o tra le righe dei manoscritti; parole estranee o esterne al testo che vi sono incorporate sono definite interpolazioni, e poteva anche capitare che i copisti scrivessero glosse nel testo, e allora si parla di interpolazioni. Per tutto ciò i termini «glossa» e «interpolazione» vengono spesso utilizzati in modo in qualche modo intercambiabile.

Poiché interpolazioni introdotte da autori più recenti in scritti già circolanti sono nell'antichità qualcosa di assai comune, poiché le glosse copistiche sono piuttosto comuni nei manoscritti biblici pervenuti e poiché una quantità di passi di Romani non soltanto è di difficile interpretazione ma anche suona oscura o contraddittoria, nel secolo e mezzo trascorso si sono sviluppate argomentazioni che portano a vedere un gran numero di glosse o interpolazioni nel testo di Romani – nel presupposto quindi di essere in grado di distinguere ciò che fu in origine scritto da Paolo da recensioni posteriori di tal tipo.

In passato non sono purtroppo mancati commentatori che di fronte a difficoltà d'interpretazione troppo spesso o si liberarono del problema semplicemente definendo la parola, l'espressione o il passo in esame una glossa o un'interpolazione, espungendolo quindi dal testo, oppure accolsero nel testo qualche lezione marginale pervenuta, giustificando con ciò la propria interpretazione. Residui di pratiche simili continuano anche oggi in ambienti diversi, nonostante le argomentazioni sollevate contro una incorporazione su larga scala di glosse o interpolazioni nel testo di Romani sulla base di una supposta «miglior comprensione» della tradizione testuale del N.T. si siano dimostrate per i più molto più convincenti delle ipotesi a loro favore. Oggi negli studi si è di gran lunga più disposti a riconoscere la possibilità di difficoltà e oscurità – anche di contraddizioni – nell'interpretazione di Romani di quanto non lo si fosse negli studi delle generazioni precedenti, spiegando i casi di questo tipo sia con la logica di Paolo un po' involuta, sia con la visione sbagliata degli interpreti di ciò che Paolo avrebbe dovuto dire, sia con entrambi gli aspetti, ma non come glosse né interpolazioni testuali anzitutto.

I
SALUTI
(1,1-7)

1 Paolo, servo di Cristo Gesù, chiamato da Dio a essere apostolo e messo da parte per l'evangelo che è da Dio, 2 che egli aveva promesso in anticipo per mezzo dei suoi profeti nelle sacre Scritture – 3 l'evangelo che concerne suo figlio,

che era disceso da David

per quanto attiene alla sua generazione umana;

4 designato figlio di Dio con potenza

per quanto attiene al suo spirito [o «allo Spirito»] di santità,
mediante la risurrezione dai morti:

Gesù Cristo nostro Signore.

5 Per mezzo di lui abbiamo ricevuto la grazia speciale di Dio dell'apostolato per portare all'obbedienza che nasce dalla fede tutti i gentili a vantaggio del suo nome, 6 tra i quali anche voi siete i chiamati da Dio ad appartenere a Gesù Cristo.

7 A tutti quelli in Roma, che sono amati da Dio e chiamati suo popolo santo: grazia a voi e pace da Dio nostro Padre e dal Signore Gesù Cristo.

1. La sequenza Χριστοῦ Ἰησοῦ è suffragata da Ψ^{10} e dall'onciale B, come anche dal minuscolo 81 (categoria II), dalle versioni $it^{ar, mon}$ $vg^{ww, st}$ e da Ireneo e Origene^{2/3}. La sequenza Ἰησοῦ Χριστοῦ compare invece in Ψ^{26} e negli onciali \aleph A D^{abs1} G P Ψ , come pure nei minuscoli 33 1175 1739 (categoria I) e 256 1506 1881 1962 2127 2464 (categoria II), nelle versioni $it^{b, d, g, o}$ vg^{cl} $syr^{p, h, pal}$ e Ireneo^{lat mss} Origene^{1/3} Crisostomo Teodoro Ambrosiaster Gerolamo Agostino^{5/14}. Occorrenze analoghe del nome Χριστοῦ Ἰησοῦ col sostantivo ἀπόστολος s'incontrano in 1 Cor. 1,1; 2 Cor. 1,1; Ef. 1,1; Col. 1,1; 1 Tim. 1,1; 2 Tim. 1,1 (cf. anche Film. 1, sia pure con δέσμιος, e Fil. 1,1, sia pure con δοῦλοι); mentre Ἰησοῦ Χριστοῦ compare con ἀπόστολος in Gal. 1,1 e Tit. 1,1 (cf. anche 1 Tess. 1,1 e 2 Tess. 1,1, benché in questi saluti «Gesù Cristo» compaia nell'indirizzo alla «chiesa dei Tessalonicesi» come quella che è «in Dio Padre e nel Signore Gesù Cristo»). Per Rom. 1,1 la documentazione testuale è abbastanza equamente distribuita tra queste due lezioni, anche se, in base a Ψ^{10} e B, entrambi del IV secolo, è da preferire il nome Χριστοῦ Ἰησοῦ.

3. La lezione τοῦ γενομένου prevale di gran lunga nella tradizione testuale greca. L'onciale 61 del V secolo (rispecchiato anche in sy^p) legge tuttavia τοῦ γενομένου, ma questa lezione è frutto probabilmente di errore uditivo o di considerazioni cristologiche seriori.

4. *Vetus Latina*, *Vulgata* di Gerolamo e qualche autore latino hanno reso il participio ὀρισθέντος col latino *praedestinatus*, leggendo quindi «colui che fu predestinato». Ciò fa pensare che il testo greco da loro usato leggesse τοῦ προορισθέντος. Più plausibilmente, tuttavia, nella resa *praedestinatus* in luogo di *destinatus* o *definitus*,

è da vedere il tentativo di attenuare la percezione di qualsiasi accezione «adozionista» in ὀρισθέντος, in tempi in cui questo divenne un problema teologico.

7a. Il nesso ἐν Πώμῃ è ben suffragato da P¹⁰, 26^{vid} e dagli onciali S A B C D^{abs1} P Ψ, come pure dai minuscoli 33 1175 1739 (categoria 1) e 81 256 1506 1881 1962 2127 2464 (categoria 11). È rispecchiato nelle versioni it^{ar}, b, d, o vg syr^p, h, pal cop^{sa}, b^o, ed è avvalorato da Origene^{gr}, lat Crisostomo Teodoro Ambrosiaster. Alcuni manoscritti (G 1739^{mg} 1908^{mg} it^g Origene), tuttavia, omettono ἐν Πώμῃ, «sia per effetto del caso nella trascrizione, sia più plausibilmente come espunzione intenzionale a dimostrazione che la lettera ha validità generale non locale.¹

7b. L'espressione ἀγαπητοῖς θεοῦ è ampiamente suffragata da P¹⁰, 26 e dagli onciali S A B C P Ψ, come anche dai minuscoli 1739 (categoria 1) e 81 1962 2127 (categoria 11). È anche rispecchiata nelle versioni it^{dem}, x, z vg syr^p, h, pal e in Origene^{gr}, lat Ambrosiaster Agostino. La variante ἐν ἀγάπῃ θεοῦ è meno attestata (onciale G, versioni it^{ar}, d^r, g, Ambrosiaster Pelagio), con qualche testimonianza latina in cui si combina ἐν ἀγάπῃ θεοῦ con ἐν Πώμῃ e quindi si legge «a tutti coloro che sono a Roma [qui sunt Romae] nell'amore di Dio [dilectis / in caritate Dei]». L'omissione di ἀγαπητοῖς θεοῦ nel testo greco del codice di Beza (D 06) e nel minuscolo 1915 è probabilmente accidentale.

7c. La sequenza largamente attestata χάρις ὑμῖν καὶ εὐρήνη è invertita in sy^p in εὐρήνη καὶ χάρις ὑμῖν. Per la sequenza e l'uso correnti in Paolo v. sotto, al v. 7.

Per i greci una lettera iniziava con un preambolo costituito da una formula di saluto: «a (mittente) a b (destinatario)», oppure talvolta «a b da a», unita al saluto χαίρειν (lett. «rallegrarsi» o «essere lieto»; colloquialmente «benvenuto», «buon giorno», «salve»; nell'uso epistolare: «saluti»). Talvolta al saluto era unito un augurio di salute come ὑγιαίνειν (lett. «essere in buona salute»; nell'uso colloquiale ed epistolare: «buona salute»): χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν («saluti e buona salute»).

Conformemente alle consuetudini del tempo, anche Paolo inizia la sua lettera ai cristiani di Roma con l'indicazione della propria identità come mittente (v. 1), dell'identità dei cristiani di Roma come destinatari (v. 7a), e con un saluto (v. 7b) – il tutto considerevolmente ampliato e integrato con precisazioni teologiche peculiari. La struttura fondamentale ternaria, unitamente alla comparsa della formula con εὐχαριστῶ all'inizio di 1,8, a indicare in tal modo l'inizio in questo punto della sezione del «rendimento di grazie», indica molto chiaramente che in 1,1-7 deve essere individuato il saluto di Romani.

Nella lettera ai Romani il saluto è nello stile (la λέξις) «corrente» (εὐρομένη) della prosa spontanea del greco parlato della koinè, non in quello «prosodico» (ἐν περιόδῳ) o «compatto» (κατεστραμμένη) della prosa colta che si legge negli scritti degli autori greci classici.² Nel testo greco il saluto di 1,1-7 è un'unica frase, i cui membri sono tenuti insieme da

¹ Metzger, *Textual Commentary*, 446.

² La nomenclatura è aristotelica (*Rhet.* 3,9,1409ab).

una serie di proposizioni relative e dalla giustapposizione degli elementi. Questo saluto di Paolo è più lungo del preambolo di qualsiasi lettera greca pervenuta – come pure del saluto di ogni altra lettera paolina. La ragione più ovvia di questa estensione è che Paolo ha aggiunto altro materiale in ciascuna delle unità usuali che compongono il saluto della lettera antica. Ma più importante è che nella lettera ai Romani il saluto è tanto lungo perché in esso l'apostolo fissa in pochi termini e in forma per certi versi criptica una serie di punti salienti che riprenderà più avanti nella lettera – indicando in tal modo alcuni degli interessi principali del suo scritto, anticipando aspetti degli intenti primari che lo hanno spinto a scrivere e alludendo a temi che intende sviluppare più compiutamente nel seguito della lettera.

Di fatto il saluto di Romani, pur sembrando costruito in modo del tutto semplice e formulato in modo abbastanza lineare, è una delle sezioni di densamente stipate, che contiene alcune delle formule teologiche di maggior peso in tutte le lettere di Paolo – e per questo una delle pericopi maggiormente discusse. Non solo si può dire che «negli ultimi anni si è scritto più su questo [passo, in particolare 1,3-4] che su ogni altro testo del Nuovo Testamento»,¹ ma anche che in anni recenti si è scritto sul saluto di 1,1-7 più (o almeno quanto) che su ogni altra sezione delle lettere di Paolo. Senza cercare di entrare in tutte le discussioni o di mettere ordine in tutta la documentazione addotta a supporto di ciascuna ipotesi avanzata, sarà quindi necessario affrontare con attenzione tutti i temi che compaiono nel saluto; indicare quanto basta le principali tra le ipotesi avanzate a mo' di spiegazione; esporre quanto è possibile avvalorare a riguardo dei punti salienti che Paolo tocca in un saluto tanto lungo e altamente significativo.

1a. Il nome greco Παῦλος significa in senso proprio «poco» o «piccolo». Da giudeo della tribù di Beniamino (cf. *Fil.* 3,5), l'autore della lettera ai cristiani di Roma portava orgogliosamente il nome del primo re di Israele, Saul, beniaminita. Da cittadino romano (cf. *Atti* 16,37-38; 25,10-12) Paolo avrebbe dovuto avere tre nomi: il *nomen* del clan o della famiglia, preceduto dal *praenomen* personale e seguito dal *cognomen*, usato più comunemente. Greci e altri provinciali che in un modo o nell'altro avevano ottenuto la cittadinanza romana mantenevano di solito come *cognomen* il nome greco, al quale aggiungevano *praenomen* e *nomen* romani – dove l'ultimo era di solito quello della persona cui dovevano la cittadinanza. Nel N.T. non compaiono né il *praenomen* né il *nomen* di

¹ Così Martin Hengel in *Son of God*, 59 (a riguardo di 1,3-4).

Paolo. Da missionario cristiano ai gentili egli pare essersi servito unicamente del nome greco Paolo, che in quanto *cognomen* romano sarebbe risultato accetto sia a greci sia a romani, senza alcuna differenza di etnia, nazionalità, famiglia o condizione sociale.

I Padri della chiesa, come Gerald Bray ha osservato, «provarono per il nome stesso di Paolo una curiosità particolare e cercarono di capire perché fosse stato cambiato da quello di Saulo».¹ Vi fu chi affermava che il suo nome venne cambiato quando Cristo lo affrontò sulla via di Damasco, come raccontano gli *Atti* in 9,1-30, ma l'ipotesi veniva ritenuta di solito inverisimile, poiché nel secondo volume di Luca il nome «Paolo» non emerge che in *Atti* 13,9. Per analogia con Simon Pietro in *Mc.* 3,16 par. (cf. anche *Mt.* 16,16-18a), il Crisostomo pensava che Dio gli avesse cambiato nome al momento della sua «ordinazione» di cui si parla in *Atti* 13,2-3.² Pelagio era dell'opinione che Paolo avesse preso un nome nuovo quando «avanzò nelle virtù», e scriveva che

è da supporre che fece questo alla maniera dei santi. Quando avanzavano nelle virtù ci si rivolgeva loro con un nome diverso, così che fossero nuovi anche nel nome, come ad esempio Abramo, Sara e Cefa.³

I Padri latini affermavano spesso che l'apostolo fu chiamato Paolo perché all'inizio dei suoi viaggi missionari, avendo convertito Sergio Paolo, proconsole o governatore di Cipro, assunse come nome «Paolo», allo stesso modo in cui i sovrani solevano aggiungere ai loro titoli i nomi dei popoli vinti.⁴ A riguardo di tutte queste ipotesi, Adolf Deissmann per parte sua faceva opportunamente osservare che in *Atti* 13,9 nell'affermazione «Saulo, chiamato anche Paolo» ὁ καὶ «non consente altra supposizione se non che prima di giungere a Cipro egli si chiamasse *Saulos Paulos*»; che Luca «usa l'uno o l'altro nome a seconda del campo dove il suo protagonista si affatica» e che nella missione ai gentili Paolo si pensava come «Παῦλος ὁ καὶ Σαῦλος – un uomo che tribola per il futuro e per l'umanità pur essendo figlio di Beniamino e contemporaneo dei Cesari».⁵

Molto spesso i Padri della chiesa si limitavano a osservare che nella Scrittura non pochi ricevettero da Dio un nome nuovo o furono cono-

¹ Cf. G. Bray (ed.), *Ancient Christian Commentary*, VI. *Romans*, 2.

² Chrys. *In Act. Hom.* XXVIII, PG 60, 209, ad *Atti* 13,9.

³ Pelagio, *Ad Romanos*, PL 30, 645, con allusione a *Gen.* 17,5 e *Gv.* 1,42.

⁴ Così ad esempio Hier. *Vir.* III. 5 (PL 23, 646); cf. anche Aug. *Conf.* 8,4 e v. *Spir. et Litt.* 7,12 e *Serm.* 279,5. 315-317.

⁵ A. Deissmann, *Saulus Paulus*, in *Bible Studies*, 313-317.

sciuti con nomi nuovi attribuiti loro,¹ e molti altri ebbero di fatto due o anche tre nomi.² Ne conclusero che per i giudei era abituale avere due o tre nomi – attribuiti dai genitori, da Dio o da altri; per affetto, in senso onorifico o peggiorativo. A proposito del nome Paolo, nella prefazione al commento a Romani, Origene ad esempio scrive che

era uso degli ebrei avere due o tre nomi; davano nomi diversi a una stessa persona. Ci pare si accordi con questa usanza che Paolo sembri avere un secondo nome e che, finché fu ministro del suo proprio popolo, fu chiamato Saulo, che era probabilmente il nome datogli dai genitori, mentre quando scrisse leggi e comandamenti per i greci e altri gentili, venne chiamato Paolo. Quando la Scrittura dice: «Saulo, chiamato anche Paolo» [Atti 13,9], fa capire che il nome Paolo non gli veniva dato per la prima volta ma era già abituale.³

Atti 22,28 racconta che Paolo affermava d'essere cittadino romano per nascita, e ciò presuppone che prima che egli nascesse fosse stata accordata alla famiglia (di Tarso) la cittadinanza romana – forse durante uno di quegli accomodamenti costituzionali dei Seleucidi con Roma, che dovevano probabilmente prevedere l'accoglimento in qualità di cittadini romani di giudei di alto rango.⁴ È pertanto del tutto plausibile che i genitori gli avessero attribuito alla nascita il *cognomen* Paolo, al tempo nome greco corrente, destinato a essere il suo nome d'uso fra i gentili, mentre Saulo fu il nome che ricevette per essere usato tra i giudei. Il N.T. non accenna mai al nome personale (*praenomen*) di Paolo né al suo nome di famiglia (*nomen*) – nomi che presumibilmente gli vennero dati dai genitori alla nascita, essendo nato cittadino romano –, così come non indica mai i nomi personali o di famiglia di funzionari romani come Agrippa, Felice, Festo e Gallione, né i nomi personali o di famiglia di cristiani giudei come Crispo, Giusto, Rufo e Silvano, che probabilmente avevano tutti non solo un *cognomen*, ma anche *praenomen* e *nomen*.

Immediatamente dopo essersi designato col *cognomen*, nel saluto di Romani Paolo si qualifica con maggior abbondanza di particolari che nel saluto di qualsiasi altra sua lettera – prima come δούλος Χριστοῦ Ἰη-

¹ Per esempio ad Abramo venne dato il nuovo nome Abraamo, a Sarai quello di Sara, a Giacobbe quello d'Israele; Simone divenne Pietro e i figli di Zebedeo divennero noti come «figli del tuono».

² Ad esempio Salomone, chiamato anche Iedidia in 2 Sam. 12,25; Sedecia, chiamato anche Mattania in 2 Re 24,17; Uzzia, chiamato anche Azaria in 2 Re 15,1; Matteo chiamato anche Levi in Lc. 5,27 e Taddeo chiamato Lebbeo in Mt. 10,3, così come altri nei libri dei Giudici, Samuele e Re, dei quali si parla con doppio o triplo nome.

³ Origene, *Ad Romanos*, PG 14, 837 s.

⁴ Cf. W.M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, 169-186.

σοῦ; poi come κλητὸς ἀπόστολος; infine come ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ. Questi tre modi di presentarsi non sono da intendersi come meri abbellimenti enfatici in cui si esprimerebbe l'esuberanza del Paolo che si presenta a una chiesa che non ha fondato e a cristiani che non conosce di persona (almeno in maggioranza). Al contrario, dal momento che nel saluto delle sue altre lettere neotestamentarie Paolo fornisce di se stesso soltanto descrizioni alquanto brevi – e, più importante, dal momento che queste descrizioni paiono avere particolare attinenza con le situazioni che si trova davanti quando attende a ciascuna delle altre lettere (in *1 Cor.* 1,1; *2 Cor.* 1,1; *Gal.* 1,1; *Ef.* 1,1; *Col.* 1,1; *1 Tim.* 1,1; *2 Tim.* 1,1 e *Tit.* 1,1 si qualifica ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ; in *Fil.* 1,1 parla di sé e di Timoteo come δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ; in *Tit.* 1,1 si presenta come δοῦλος θεοῦ e ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ; in *Film.* 1 come δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ; mentre nei saluti di *1* e *2* Tessalonicesi non si incontra nulla di simile) –, pare verisimile che qui, nelle definizioni che dà di sé in *Rom.* 1,1, Paolo conformi il suo discorso alle opinioni dei destinatari e con la mente a determinate loro apprensioni a riguardo della sua persona e del suo statuto.¹

1b. δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, «schiavo/servo di Cristo Gesù», potrebbe essere una semplice espressione di umiltà. Già Origene scriveva che «non sarebbe sbagliato» intendere l'espressione in tal senso, perché,

se in *Rom.* 8,15 Paolo dichiara: «Non riceveste lo spirito di schiavitù per ricadere nel timore, ma riceveste lo Spirito di figliolanza, in virtù del quale gridiamo: Abba, Padre!», in *1 Cor.* 9,19 dice anche: «Benché fossi libero da tutti gli uomini, mi sono fatto schiavo di tutti» – indicando con ciò di servire Cristo non in spirito di schiavitù ma in spirito di adozione, perché il servizio di Cristo è più nobile di ogni libertà.²

Altri ha supposto che poiché più avanti nella lettera Paolo parla anche dei cristiani in generale come di coloro che sono «schiavi di Dio» (cf. 6, 22: δουλωζέντες τῷ θεῷ), l'espressione δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ può essere interpretata nel senso che Paolo si mette sullo stesso piano di altri cristiani.³ Oppure si può pensare che l'espressione esprima la sottomissione totale e la dedizione assoluta di Paolo a Cristo Gesù, che in quanto

¹ Come altrove in Romani in passi ovvi come 1,16 e 2,16; cf. anche i cenni autobiografici in *Gal.* 1,1.10.11-12; *1 Cor.* 15,8-10 e *Fil.* 3,4-7.

² Origene, *Ad Romanos*, PG 14, 837-838.

³ Così ad esempio Zahn, *An die Römer*, 28 s.; Lagrange, *Aux Romains*, 1 s.; cf. anche Barrett, *Romans*, 16: «Paolo esordisce presentandosi come cristiano, prima di continuare con la sua condizione e la sua vocazione particolari».

suo signore è padrone assoluto della sua vita – e questo è il senso di quando parla di schiavitù in 6,16-22,17.¹ O, in senso più particolare, può essere un'espressione coniata da Paolo stesso per il saluto di *Rom.* 1,1 (e anche di quello in *Fil.* 1,1) in antitesi all'appellativo romano «schiavi della *familia Caesaris*», con cui erano noti schiavi e liberti della casa imperiale, dando in tal modo voce a una dedizione superiore, a un signore più grande e a una famiglia più importante, in quanto cristiani, di quanto non fosse qualsiasi lealtà politica – specialmente rivolgendosi a credenti in Gesù a Roma (forse anche a Filippi), dei quali alcuni potrebbero essere stati membri della casa imperiale (o quantomeno a conoscenza di un simile appellativo imperiale).²

Tuttavia nel saluto di Romani (e di Filippesi) in *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* non va visto semplicemente un'espressione di umiltà, un modo con cui identificarsi con i destinatari, una dichiarazione di dedizione personale a Cristo o una formula coniata da Paolo antitetica a qualche appellativo imperiale romano corrente – per quanto valida e difendibile possa essere ciascuna di queste ipotesi. È più probabile che nella formula si debba vedere l'espressione della consapevolezza profetica di Paolo,³ e che in *Rom.* 1,1 egli se ne serva scrivendo ai cristiani di Roma, che sarebbero stati in grado di dividerne il retroterra e il senso biblici.⁴ Se nell'A.T. «servo di Jhwh» (*'bd jhwh*) è sovente attribuito in senso onorifico alla nazione d'Israele,⁵ a vari capi della nazione, come Mosè, Giosuè e David,⁶ al popolo di Dio in generale,⁷ vi è utilizzato anche per designare i profeti di Dio che ne proclamavano e mettevano in atto i principi⁸ e per il «servo del Signore» promesso nei canti del servo in Isaia.⁹

La spiegazione migliore del senso di *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* in *Rom.* 1,1 sta probabilmente nelle immagini e nelle parole che Paolo usa in *Gal.* 1,15-16a, quando parla di Cristo che lo affrontò sulla via di Damasco: Dio «mi mise a parte dalla nascita», «mi chiamò in virtù della sua grazia» e «si compiacque di rivelare in me il figlio suo, affinché lo predi-

1 Cf. ad esempio Fitzmyer, *Romans*, 231.

2 Così M.J. Brown, *Paul's Use of δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ*.

3 Cf. Sandnes, *Paul – One of the Prophets?*, spec. 146-153.

4 Cf. anche il mio *Introducing Romans*, 55-91.

5 Cf. ad esempio *Sal.* 136,22; *Is.* 41,8-9; 43,10; 44,1-2.21; 45,4; 48,20; 49,3.

6 Cf. ad esempio *Gios.* 1,2; 14,7; 24,29; *Giud.* 2,8; 2 *Sam.* 7,5; 2 *Re* 18,12; *Sal.* 89,4; *Is.* 37,35; si noti anche l'intitolazione di *Sal.* 18.

7 Cf. ad esempio *Sal.* 34,23; 113,1; *Is.* 54,17; 56,6; 65,8-9.13-15; 66,14.

8 Per esempio 2 *Re* 9,7; 17,23; *Esd.* 9,11; *Is.* 20,3; 44,26; 50,10; 63,17; *Ger.* 7,25; 25,4; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4; *Am.* 3,7; cf. anche le lamentazioni nelle preghiere di *Esd.* 9,11 e *Dan.* 9,6.

9 Cf. *Is.* 42,1-4; 49,5-7; 52,13-53,12.

cassi tra i gentili». Termini e linguaggio usati da Paolo ricordano la chiamata di certi profeti dell'A.T. (cf. *Ger.* 1,5) come pure quella del servo di Jhwh (cf. *Is.* 49,1-6). Qui Paolo si presenta come profeta in un modo che in generale non sarebbe stato probabilmente compreso da cristiani gentili e che per questo per ragioni circostanziali nella maggior parte delle altre lettere neotestamentarie di Paolo non s'incontra, ma che certo sarebbe stato capito e condiviso dai cristiani di Roma, di etnia sia giudaica sia gentile, imbevuti com'erano di insegnamenti veterotestamentari –, come presumibilmente sarebbero stati compresi, quantomeno fino a un certo punto, dai gentili convertiti da Paolo nella provincia della Galazia, influenzati sfavorevolmente da «giudaizzanti» che screditavano Paolo e la sua missione profetica.

È per queste ragioni che nell'epistolario di Paolo è nel saluto di Romani in 1,1 e nel richiamo autobiografico di Galati in 1,10 che la qualificazione profetica di «servo di Cristo Gesù» è dichiarata a chiare lettere (cf. anche le immagini di *Gal.* 1,15-16a e l'uso del plurale *δοῦλοι* in *Fil.* 1,1). La locuzione compare anche nel saluto di *Giac.* 1,1; 2 *Pt.* 1,1 e *Gd.* 1, in lettere del Nuovo Testamento in cui probabilmente si devono vedere scritti specificamente cristiani giudaici. La sola vera differenza – anche questa di grande importanza – da registrare nell'uso paolino di questa designazione profetica in Romani e in Galati (forse anche in Filippesi), come pure negli autori delle lettere cristiane giudaiche menzionate, è la sostituzione di «Cristo Gesù», «Gesù Cristo» o semplicemente «Cristo» nel posto riservato di solito al solo Jhwh.

Spesso si è affermato che nelle lettere di Paolo il diverso ordine dei nomi *Χριστὸς Ἰησοῦς* o *Ἰησοῦς Χριστός* non abbia un significato particolare, dal momento che entrambe le formule, insieme al *Χριστός* a sé stante, nelle sue lettere si trovano ovunque.¹ La documentazione manoscritta a riguardo delle due lezioni, come si è osservato (sopra, note al testo), è abbastanza bilanciata, anche se sulla base di \mathfrak{P}^{10} e del codice Vaticano (onciale B 03) qui si propende perlopiù per *Χριστοῦ Ἰησοῦ*. Altrove nel Nuovo Testamento si preferisce usare il doppio nome «Gesù Cristo» (47× circa) anziché «Cristo Gesù» (7× circa). Paolo pare invece preferire «Cristo Gesù» (80× circa) a «Gesù Cristo» (25× circa) – anche se, com'è noto, il computo preciso dipende in grande misura da aspetti come l'autenticità delle singole lettere paoline; dalla lezione appropriata ai singoli casi; dalla presenza della formula in un escerto di provenienza confessionale protocristiana ripreso da Paolo, oppure in parti di mano dell'apo-

¹ Cf. ad esempio Lietzmann, *An die Römer*, 23; Murray, *Romans*, 1, 2 n. 1; Hengel, *Erwägungen zum Sprachgebrauch von Χριστός bei Paulus*, 137.

stolo. In Paolo, inoltre, lo schema sembra essere che quando è questione del mandato divino a essere ministro fra i gentili, Paolo ne parla di solito come di ministero per conto di «Cristo Gesù» (come qui in 1,1) o di «Cristo» (come in *Gal.* 1,10); quando invece è questione dei credenti che sono incorporati «a» (εἰς) o «in» (ἐν) Cristo, la formula è sempre «Cristo Gesù» o «Cristo». Tutto ciò fa pensare che se «Cristo Gesù», «Gesù Cristo» e «Cristo» erano spesso usati da lui in modo intercambiabile come nomi propri, per Paolo Χριστός recava ancora in sé la connotazione del titolo «messia».¹ Ciò sembra particolarmente evidente nella lettera a Roma, come mostrano in particolare da una parte l'uso di «il Cristo» (ὁ Χριστός) in 9,5, in un contesto in cui il nome preceduto dall'articolo significa senza dubbio «il messia d'Israele», dall'altra l'uso della stessa forma con l'articolo in 15,3 e 7, dove «il Cristo» (ὁ Χριστός) compare nell'unità conclusiva della serie di esortazioni a riguardo di «forti» e «deboli» in 14,1-15,13.

1c. κλητός ἀπόστολος è il secondo modo in cui Paolo si presenta in 1, 1. Come William Sanday e Arthur Headlam hanno fatto osservare, l'aggettivo sostantivato κλητός (da καλεῖν, «chiamare», «designare»)

è un'altra idea che risale all'Antico Testamento. I servi eminenti di Dio diventano tali in forza di una chiamata esplicita. Esempi tipici ne sono Abramo (*Gen.* 12,1-3), Mosè (*Es.* 3,10), i profeti (*Is.* 6,8.9; *Ger.* 1,4.5, ecc.). Il verbo καλεῖν figura in un passo molto significativo, *Os.* 11,1 [LXX]: ἔξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ. Alla forma particolare κλητός non si potrebbe trovare niente di più simile agli «ospiti» (κλητοί) di Adonia (*1 Re* 1, 41.49 [LXX]).²

Sanday e Headlam proseguono con osservazioni del tutto opportune: con il suo uso del termine san Paolo si colloca sul medesimo piano dei grandi santi dell'Antico Testamento e al tempo stesso dei dodici che sono stati «chiamati» espressamente da Cristo (*Mc.* 1,17; 2,14 e parr.). Il medesimo nesso κλητός ἀπόστολος compare in *1 Cor.* 1,1 [anche se qui, ovviamente, per i suoi convertiti gentili di Corinto Paolo deve esplicitare la connotazione biblica di κλητός con l'aggiunta διὰ θελήματος θεοῦ], ma non è usata altrove né da san Paolo né dagli altri apostoli. In queste due lettere san Paolo rivendica la condizione di parità della propria chiamata (sulla via di Damasco; cf. anche *Atti* 26,17) con quella degli apostoli di un tempo.³

¹ Cf. ad esempio Sanday-Headlam, *Romans*, 3 s.; Käsemann, *Romans*, 5; Cranfield, *Romans* 1, 51; N.T. Wright, *The Messiah and the People of God*, 19-32; Moo, *Romans*, 41 n. 9. ² Sanday-Headlam, *Romans*, 4. ³ *Ibidem*.