

LA SALVEZZA NELLA LETTERA AI ROMANI: PARADOSSI E TENSIONI

Antonio PITTA

Adreça: Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 CITTÀ DEL VATICANO
E-mail: pitta@pul.it

Resum

La ponència tracta d'una temàtica central a la carta als Romans: la salvació de Déu, que s'expressa enmig de paradoxes i tensions argumentals. Presenta les diverses orientacions de la recerca bibliogràfica contemporània sobre la salvació, els models que s'han imposat majoritàriament i els èxits que s'hi ha produït. A continuació se centra en els diversos llenguatges implicats a les dinàmiques de la salvació, el seu rerefons i la manera com descriuen la salvació, limitant-se al llenguatge soteriològic en sentit estricte. Finalment focalitza l'atenció sobre les motivacions per les quals evangeli i salvació són més interdependents a Romans, que a les altres cartes.

Paraules clau: salvació, soteriologia, cristologia, Evangeli, gràcia.

Abstract

The article looks at a central theme in the Letter to the Romans: the salvation of God, which is expressed amidst paradoxes and logical tensions. It sets out the various trends apparent in a bibliography of contemporary research, the dominant approaches and the results that have been produced. It goes on to consider the variety of language involved in the dynamics of salvation, its background and the way it describes salvation, focussing on soteriological language in a strict sense. In conclusion, it concentrates on the reasons why gospel and salvation are more interdependent in Romans than in the other letters.

Key words: *salvation, soteriology, Christology, gospel, grace.*

Dall'inizio alla fine la tematica salvezza attraversa la Lettera ai Romani: è introdotta nella tesi generale (cf. Rm 1,16-17), a proposito dell'evangelo di cui Paolo non si vergogna perché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede (cf. Rm 1,16); e si chiude con la formula sulla morte di Cristo per il fratello nella fede (cf. Rm 14,15). Fra questi limiti, il linguaggio della salvezza coinvolge diversi termini, con i loro campi semantici, alcune formule sintattiche e metafore soteriologiche.

Poiché si tratta di una tematica centrale per Romani, cercheremo anzitutto di presentare i diversi orientamenti della ricerca bibliografica contemporanea sulla salvezza: quali modelli si sono maggiormente imposti e quali esiti hanno prodotto? Quindi ci soffermeremo sui diversi linguaggi coinvolti nelle dinamiche della salvezza: qual è il loro retroterra e come descrivono la salvezza? A riguardo tratteremo soltanto del linguaggio soteriologico in senso stretto e non di quello antecedente o consequenziale, come ad esempio la divinizzazione o la filiazione divina. Infine focalizzeremo l'attenzione sulle motivazioni per cui evangelo e salvezza sono così interdipendenti in Romani rispetto ad altre lettere paoline. Chi sono i soggetti e i destinatari della salvezza? Come e quando la salvezza si realizza?

1. LA SALVEZZA NEL CUORE DEL CANTIERE

Se la Lettera ai Romani è in un cantiere sempre aperto, nell'officina centrale si trova la questione della salvezza. Dal vaglio della bibliografia principale possiamo delineare sei traiettorie che, in modo assiomatico, possono essere così formulate:

a) La salvezza per mezzo della fede, senza le opere: è il principio classico della Riforma, ribadito da diversi contributi, fra cui quelli di D. J. Moo¹ e S. Westerholm.² L'accentuazione è posta sulla fede e opere, mentre che si tratti della fede di/in Cristo e delle opere della Legge è secondario.

b) La salvezza come partecipazione dell'essere in Cristo: è la traiettoria del partecipazionismo, inaugurata da A. Schweitzer³ e ripresa da K. Stendhal,⁴

1. D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans 1996.

2. S. WESTERHOLM, *Justification Reconsidered. Rethinking a Pauline Theme*, Grand Rapids: Eerdmans 2013.

3. A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1930.

4. K. STENDHAL, *Paul Among Jews and Gentiles and other essays*, Philadelphia: Fortress Press 1976.

che si è sempre più affermata con E. P. Sanders,⁵ J. D. G. Dunn⁶ ed N.T. Wright,⁷ secondo la nota *New Perspective*.⁸ Dopo diverse critiche, gli autori citati hanno cercato di equilibrare le relazioni tra il cratere dell'essere in Cristo rispetto a quello della giustificazione, ma resta la priorità del primo cratere sul secondo. In tale relativizzazione della giustificazione rispetto all'essere in Cristo si pone, fra gli altri, F. Pastor-Ramos.⁹

c) La salvezza in quanto irruzione che assume dimensioni cosmiche o universali e antropologiche: è la prospettiva apocalittica che, dal classico commentario a Romani di E. Käsemann,¹⁰ giunge ai contributi di M. C. de Boer,¹¹ L. E. Keck,¹² D. A. Campbell,¹³ B. R. Gaventa¹⁴ e, con alcune riserve, di J. P. Davies.¹⁵ Secondo tale paradigma l'accentuazione cade sull'escatologia apocalittica e sulle tensioni tra cosmologia e antropologia paolina.

5. E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Pattern of Religion*, Minneapolis: Fortress Press 1977; ID., *Paul, the Law and Jewish People*, Minneapolis: Fortress 1983.
6. J. D. G. DUNN, *Romans*, WBC 38A-B, Dallas: Zondervan 1988.
7. N. T. WRIGHT, *Justification. God's Plan & Paul's Vision*, Downers Grove: InterVarsity Press 2009.
8. N. T. WRIGHT, «Redemption from the New Perspective? Toward a Multi-Layered Pauline Theology of the Cross», in S. T. DAVIS – D. KENDALL – G. O'COLLINS (eds.), *The Redemption. An Interdisciplinary Symposium on Christ as Redeemer*, Oxford: University Press 2004, 69-100.
9. F. PASTOR-RAMOS, «Excurso: ¿Es la justificación el centro de la antropología de Pablo?», in *Para mí, vivir es Cristo. Teología de san Pablo*. Persona, Experiencia, Pensamiento, Anuncio, Estella: Verbo Divino 2010: «La idea básica que me gustaría transmitir es que, siempre a mi juicio, la justificación, tal como se expone en otros lugares del estudio, non es sino una de las varias formas con la que Pablo intenta describir la condición fundamental del ser humano en Cristo».
10. E. KÄSEMANN, *An die Römer*, Tübingen: Mohr (P. Siebeck) 1980.
11. M. C. DE BOER, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, JSNTSup 22, Sheffield: JSOT Press 1988.
12. L. E. KECK, «Jesus in Romans», *JBL* 108 (1989) 443-460.
13. D. A. CAMPBELL, *The Deliverance of God. An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*, Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans 2009.
14. B. R. GAVENTA (ed.), *Apocalyptic Paul. Cosmos and Anthropos in Romans 5-8*, Waco: Baylor University Press 2013; ID., «The Rhetoric of Violence and the God of Peace in Paul's Letter to the Romans», in J. KRANS – B. J. LIETAERT PERBOOLTE – P. B. SMIT – A. ZWIEP (eds.), *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology*. Studies in Honour of Martinus C. de Boer, SupNT 149, Leiden – Boston: Brill 2013, 61-75.
15. J. P. DAVIES, *Paul among the Apocalypses? An Evaluation of the 'Apocalyptic Paul' in the Context of Jewish and Christian Apocalyptic Literature*, LNTS 562, London – New York: Bloomsbury T&T Clark 2016. Fra le critiche principali avanzate, Davies contesta la netta opposizione tra visione puntuale dell'irruzione apocalittica e la storia della salvezza. Tuttavia il principale lato debole del contributo di Davies riguarda, a mio modesto parere, l'uso di materiale tardivo, come l'Apocalisse, per interpretare la prospettiva apocalittica di Paolo per testi come Rm 8,18-23.

d) L'alternativa tra l'evangelo e la salvezza secondo il culto delle diverse divinità, come Zeus e Asclepio, Iside e Osiride, dei re e imperatori divinizzati, in epoca imperiale, e l'evangelo per la salvezza in Romani. In questa traiettoria si collocano i contributi di J. Taubes,¹⁶ R. A. Horsley,¹⁷ N. Elliott,¹⁸ S. C. Keesmat¹⁹ e M. D. Litwa.²⁰

e) La salvezza non in astratto, ma in relazione alle situazioni contingenti che attraversano le comunità domestiche di Roma: sottolinea il cosiddetto *The Romans Debate*, inaugurato da K. P. Donfried.²¹

f) Infine la salvezza, considerata non in modo atomistico, né soltanto contingente, ma in dipendenza del sistema argomentativo sottostante: è la proposta di quanti proseguono con il metodo retorico letterario o epistolare di Romani.²²

Gli assiomi delineati rispondono a orientamenti generali poiché alcuni, come N. T. Wright, condividono la *New Perspective* e il confronto tra la Signoria di Cristo e il culto imperiale,²³ ed altri, come E. W. Stegemann, declinano il culto imperiale con l'apocalittica giudaica per interpretare la lettera.²⁴ Tuttavia rendono bene l'idea dell'attuale dibattito sulla salvezza in Romani.

16. J. TAUBES, *La teologia politica di san Paolo*, Milano: Adelphi 21997.

17. R. A. HORSLEY (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg: Trinity Press International 1997.

18. N. ELLIOTT, *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of Empire*, Minneapolis: Fortress 2008.

19. S. C. KEESMAT, «Reading Romans in the Capital of the Empire», in J. L. SUMNEY (ed.), *Reading Paul's Letter to the Romans*, SBL 73, Atlanta 2012, 47-64.

20. M. D. LITWA, *We are Being Transformed. Deification in Paul's Soteriology*, Berlin-Boston: W. De Gruyter 2012.

21. K. P. DONFRIED (ed.), *The Romans Debate*. Revised and Expanded Edition, Edinburgh: T&T Clark 21991 (la prima edizione è del 1977). L'influenza del *The Romans Debate* sull'interpretazione della lettera è in evoluzione. Fra i contributi più recenti cf. C. W. STENSCHKE, «Your Obedience is Known to All» (Rom 16,19): Paul's Reference to Other Christians and their Function in Paul's Letter to the Romans», *NT 57* (2015) 251-274.

22. J.-N. ALETTI, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma: Borla 1997; Id., *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul. Keys to Interpretation*, Studia AnB 5, Roma: G&BPress 2015; A. PITTA, *Lettera ai Romani*. Nuova versione, introduzione e commento, Milano: Paoline 2017. In tale tracciato cf. la lezione tenuta durante il convegno degli ex-alunni del Pontificio Istituto Biblico (23-27 Gennaio 2017), A. PITTA, «Retorica epistolare in Romani? Bilanci e prospettive», di prossima pubblicazione.

23. Cf. N. T. WRIGHT, «Paul's Gospel and Caesar's Empire», in *Pauline Perspectives. Essays on Paul 1978-2013*, Minneapolis: Fortress Press 2013, 169-190.

24. E. W. STEGEMANN, «Coexistence and Transformation: Reading the Politics of Identity in Romans in an Imperial Context», in K. EHERENSPERGER – J. B. TUCKER (eds.), *Reading Paul in Context: Explorations in Identity Formation, Essays in Honor of W. S. Campbell*, LNTS 428, London – New York: Bloomsbury T&T Clark 2010, 3-23.

2. I LINGUAGGI DELLA SALVEZZA IN ROMANI

Dal punto di vista propriamente lessicale, sulla salvezza in Romani risaltano anzitutto il sostantivo σωτηρία (cf. Rm 1,16; 10,1.10; 11,11; 13,11) e il verbo σώζω (cf. Rm 5,9.10; 8,24; 9,27; 10,9.13; 11,14.26).²⁵ Poiché si è giustificati e liberati dal peccato (cf. Rm 6,7.18.22; 8,2; 8,1) e dalla collera divina (cf. Rm 5,9) tale vocabolario si riferisce a situazioni urgenti per chi è salvato da un pericolo imminente o da una calamità.²⁶

Mutuato dal linguaggio forense, ma profondamente trasformato, è il vocabolario della «giustizia» a cui appartengono i sostantivi δικαιοσύνη (cfr. Rm 1,17; 3,21.22.25), δικαιοσύνη (cf. Rm 4,25; 5,18) e δικαίωμα (cf. Rm 1,32; 2,26; 3,16.18; 8,4), il verbo δικαιώω (cfr. Rm 3,24.26; 5,1; 8,30) e l'aggettivo δικαίος (cfr. Rm 3,26; 5,19). Anche se, per sottolineare l'universale imparzialità divina, Paolo accenna al giusto giudizio escatologico o alla δικαιοκρισία (Rm 2,5, *hapax legomenon* per il greco biblico) o al giudizio finale (cfr. Rm 2,16), centrale per l'evangelo in Romani è la portata salvifica della giustizia divina.²⁷

Alla soteriologia rinvia anche il vocabolario della liberazione e della libertà, espresso con il verbo ἐλευθερώω (cf. Rm 6,18.22; 8,2.21), il sostantivo ἐλευθερία (Rm 8,21) e l'aggettivo ἐλεύθερος (cf. Rm 6,20; 7,3). Assunto dall'ambito sociale e civile imperiale, tale linguaggio sottolinea la liberazione dal peccato per il servizio della giustizia (cfr. Rm 6,20).

Sinonimo del linguaggio della libertà è quello formulato con il verbo ρύομαι che assume portata redentiva in Rm 7,24 e 11,26, anche se è più raro. Con la citazione diretta di Is 59,20-21a in Rm 11,26b-27a il ρυόμενος corrisponde al *gō'el* o al redentore, cui spetta da responsabilità di riscattare chi, a diverso titolo, gli appartiene.

Originale è l'uso del linguaggio «diplomatico», espresso dal verbo καταλλάσσω (cf. Rm 5,10.10) e il sostantivo καταλλαγή (cf. Rm 5,11; 11,15): un

25. R. PENNA, «Peccato e redenzione. Una sintesi», in *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo: Paoline 1991, 379-394, distingue cinque ambiti concettuali della redenzione: l'ambito sociale della redenzione, come in Rm 3,24; dell'esperienza quotidiana, come per «salvare» in Rm 5,9; culturale, come per lo strumento di espiazione in Rm 3,25; delle relazioni interpersonali, come per la riconciliazione in Rm 5,10-11; e forense, con il linguaggio della giustizia/giustificazione, come per Rm 3,25.

26. Cf. C. SPICQ, «σώζω, σωτήρ, σωτηρία, σωτήριος», in *Note di Lessicografia neotestamentaria*, Paideia, GLNT S4*, Brescia 1994, 626-641.

27. Tratto evidenziato, fra gli altri, da A. B. DU TOIT, «Forensic Metaphors in Romans and their Soteriological Significance», in J. G. VAN DER WATT (ed.), *Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology*, SupNT 121, Leiden-Boston: Brill 2005, 243.

retroterra ben dimostrato soprattutto dai contributi di C. Breytenbach.²⁸ Vedremo come Paolo adatta, in modo del tutto originale, alle relazioni tra Dio e gli esseri umani tale vocabolario, già espresso in 2Cor 5,14-21.²⁹

Naturalmente non tutti i termini della soteriologia paolina ricorrono in Romani: si pensi al sostantivo σωτήρ, usato peraltro soltanto in Fil 3,20 per le lettere autoriali,³⁰ al verbo ἐξαγοράζω che richiama il riscatto degli schiavi (cfr. Gal 3,13; 4,5) e ad ἐξαίρεω nel frammento prepaolino di Gal 1,4 che sottolinea sull'azione violenta con cui Gesù Cristo ha strappato i credenti dal presente secolo malvagio. Tuttavia è indicativo che gran parte di tale linguaggio si concentri in Romani e attraversi la lettera per la sezione kerygmatica e quella esortativa o paracletica.

Circa le formule sintattiche, tipico è l'uso del verbo ἀποθνήσκω con la preposizione ὑπέρ e il genitivo della persona: Cristo «morì per gli empì» (Rm 5,6), «per noi peccatori» (Rm 5,8) e per il fratello nella fede (cfr. Rm 14,15).³¹ Dalla prospettiva teologica, Dio «lo consegnò (παρέδωκεν) per tutti noi» (Rm 8,32) e Gesù «fu consegnato (παρεδόθη, passivo con valore divino) a causa (διὰ) delle nostre trasgressioni e fu risuscitato a causa (διὰ) della nostra giustificazione» (Rm 4,25).³²

Riteniamo che dove tale «formula di donazione» è espressa con la preposizione ὑπέρ, assuma sempre valore di vantaggio o favorevole e non sostituti-

28. C. BREYTENBACH, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, WMANT 60, Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag 1989; Id., «Salvation of the reconciled (with a note on the background of Paul's Metaphor of Reconciliation)», in VAN DER WATT (ed.), *Salvation in the New Testament*, 271-286.
29. Sul linguaggio della riconciliazione interpretato secondo la prospettiva narrativa di Rm 5–8 cf. C. CONSTANTINEANU, *The Social Significance of Reconciliation in Paul's Theology. Narrative Reading in Romans*, LNTS 421, London – New York 2010.
30. Sull'evoluzione e il retroterra imperiale di σωτήρ nel NT cf. M. KARRER, «Jesus, der Retter (Sôtêr). Zur Aufnahme eines hellenistischen Prädikats im Neuen Testament», ZNW 93 (2002) 153-176.
31. Su tale formula soteriologica cf. F. PASTOR-RAMOS, *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo. Ensayo de teología paulina*, Estella: Verbo Divino 1991, 15-39; C. BREYTENBACH, «“Christus starb für uns”: zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten “Sterbeformeln”», NTS 49 (2003) 447-475; Id., «The “For Us” Phrase in Pauline Soteriology: Considering Their Background and Use», in VAN DER WATT (ed.), *Salvation in the New Testament*, 163-185. Per i diversi contesti in cui tale formula è utilizzata nell'ambiente greco-romano —politico, culturale, militare e funerario— cf. J. B. GIBSON, «Paul's “dying formula”: Prolegomena to an understanding of its import and significance», in S. E. MCGINN (ed.), *Celebrating Romans. Template for Pauline Theology. Essays in Honor of R. Jewett*, Grand Rapids – Cambridge Eerdmans 2004, 20-41.
32. Sulle ripercussioni della formula soteriologica di Rm 4,25 nell'economia della lettera cf. M. D. HOOKER, «Raised for our acquittal (Rom 4,25)», in R. BIERINGER – V. KOPERSKI – B. LATAIRE (eds.), *Resurrection in the New Testament*, BETL 165, Leuven: Peters 2002, 323-341.

vo:³³ Gesù non morì «al posto di», ma «per... altri».³⁴ A nota bene F. Pastor-Ramos: «Evidentemente ya es algo importante saber que Pablo pensaba en la muerte de Cristo con la dimensión de alteridad benéfica que aparece en ὑπέρ.»³⁵ Nella stessa traiettoria, la rara formula d'invio in Rm 8,3 assume portata salvifica, giacché Dio mandò suo Figlio nell'assimilazione piena della carne del peccato per sconfiggere il peccato nella carne.³⁶

A nostro parere tre metafore illustrano in modo plastico la salvezza in Romani: la redenzione, l'espiazione e/o lo strumento di espiazione e le sofferenze del parto. Proprio della ἀπολύτρωσις è la redenzione, compiuta con assoluta gratuità da Dio per mezzo di Cristo (cf. Rm 3,24). E i credenti gemono in attesa della redenzione finale con il compimento della filiazione divina inaugurata dallo Spirito (cf. Rm 8,23). A causa dell'azione divina nella redenzione e della gratuità del dono, l'ἀπολύτρωσις rinvia alla redenzione che lega Dio al suo popolo e non al pagamento di un riscatto che risulterebbe fuorviante per il contesto apocalittico di Rm 3,21-24³⁷ ed escatologico di Rm 8,23.

Unica per l'epistolario paolino è la metafora dell'ἰλαστήριον in Rm 3,25: rientra nel linguaggio culturale, quasi certamente mutuato da un frammento prepaolino,³⁸ sorto in una comunità cristiana di origine palestinese.³⁹ Sul significato di ἰλαστήριον il dibattito è ancora aperto: se alluda all'espiazione o

33. Sulle variazioni sintattiche per la «formula di donazione» nelle lettere paoline cf. M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia: Paideia 1988, 180-185.
34. Con buona pace di quanti come S. GATHERCOLE, *Defending Substitution: An Essay on Atonement in Paul*, Grand Rapids: Baker 2015, che include le asserzioni di Rm 5,6-8 nella prospettiva soteriologica sostitutiva.
35. PASTOR-RAMOS, *La salvación del hombre*, 19.
36. Sulle ragioni per cui sarebbe più consona rendere il sostantivo ὁμοίωμα in Rm 8,3 con «assimilazione» e non con «somiglianza» cf. A. PITTA, «The Degrees of Human Mimesis in the Letter to the Romans», in F. BIANCHINI – S. ROMANELLO (eds.), *Non mi vergogno del Vangelo, Potenza di Dio. FS. J.-N. Aletti*, AnBib 200, Roma: G&BPress 2012, 221-238.
37. La matrice AT e giudaica di ἀπολύτρωσις, da intendere come redenzione e non come manomissione degli schiavi, è stata tra l'altro ben evidenziata da D. F. TOLMIE, «Salvation as Redemption: The Use of "Redemption" Metaphors in the Pauline Literature», in VAN DER WATT (ed.), *Salvation in the New Testament* 247-263; V. P. CHIRAPARAMBAN, «The Background and Contextual Meaning of ΑΠΟΛΥΤΡΩΣΙΣ in Romans 3,24», in C. BREYTENBACH (ed.), *Paul's Graeco-Roman Context*, BETL 77, Leuven: Peters 2015, 471-485.
38. Sulla natura prepaolina di Rm 3,25-26a cf. fra gli altri EUN-GEOL LYU, *Sünde und Rechtfertigung bei Paulus. Eine exegetische Untersuchung zum paulinischen Sünderverständnis aus soteriologischen Sicht*, WUNT 2.318, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 69-75.
39. Di prossima pubblicazione cf. A. PITTA, «Born from the Seed of David and instrument of mercy: Nature and function of Rom 1,3b-4a and 3,25-26a», in occasione dell'ultimo *Colloquium Oecumenicum Paulinum* (settembre 2016).

allo strumento di espiazione.⁴⁰ Da parte nostra preferiamo la portata più ampia del termine, poiché mentre per l'espiazione il ruolo principale è svolto dal sangue, a prescindere dall'animale offerto (se di ovino o bovino), in Rm 3,25 l'attenzione si concentra sulla relazione tra Dio e Gesù Cristo, visto come paradossale strumento di espiazione.

Infine la metafora del parto, in vista della generazione escatologica, caratterizza la proposizione di Rm 8,22:⁴¹ tutta la creazione con-geme e con-soffre (συνωδίνει 8,22) per essere liberata dalla schiavitù della corruzione in vista della libertà della gloria dei figli di Dio (cfr. Rm 8,21). Tale metafora si spiega nell'orizzonte tipico della letteratura apocalittica giudaica, che vede l'irruzione del divino nel mondo e per la salvezza dell'uomo.

Sull'uso delle metafore salvifiche, in Romani, come per il restante epistolario paolino, è opportuno precisare che andrebbero interpretate per quel che affermano e non per ciò che non dicono. A Paolo non interessa specificare a chi, ma *per* chi o *a favore di chi* Gesù abbia pagato il riscatto per la salvezza. E se Cristo è posto pubblicamente come strumento di espiazione, non vuol dire che i credenti possono servirsi di lui per espia- re i propri peccati davanti a Dio. Piuttosto si tratta di un'espiazione inversa e paradossale che vede Dio stesso coinvolto per una salvezza universale e definitiva.⁴²

Pertanto ricco e diversificato è il linguaggio della salvezza in Romani: coinvolge diversi campi semantici; è ribadito con la formula di donazione per gli altri; ed assume metafore comuni nell'ambiente urbano delle prime comunità cristiane e, in rare occasioni, di tipo culturale. L'uso diffuso si declina con il peso specifico di alcune proposizioni che relazionano l'evangelo alla salvezza in Romani.

40. Cf. G. D. FEE, «Paul and Metaphor for Salvation: Some Reflections on Pauline Soteriology», in DAVIS – KENDALL – O'COLLINS (eds.), *The Redemption*, 43-67.

41. Sulla metafora apocalittica della generazione nel parto per la salvezza cf. J. P. DAVIES, «What to Expect when you're Expecting: Maternity, Salvation History, and the Apocalyptic Paul», *JSNT* 38 (2016) 301-315.

42. In seguito all'abbondante bibliografia secondaria su Rm 3,25 e l'espiazione paradossale, sorprende che alcuni, come J. WILLIAMS, «Violent Atonement in Romans: The Foundation of Paul's Soteriology», *JETS* 53 (2010) 579-99 possano asserire che «Jesus' death should be understood as a penal substitute in Rom 3:25», sino a sostenere l'espiazione violenta come fondamento della soteriologia paolina. Che la morte di Gesù sia stata violenta è un conto, ma che tale violenza sia il fondamento della soteriologia paolina è un altro. Invece sull'uso metaforico dell'espiazione in Rm 3,25 cf. fra gli altri J. B. GREEN, «Atonement in Romans», in J. L. SUMNEY (ed.), *Reading Paul's Letter to the Romans*, SBL 73, Atlanta 2012, 79-92.

3. EVANGELO E SALVEZZA

Quella della salvezza non è soltanto una delle tematiche che attraversa Romani, ma appartiene al centro dell'evangelo di cui Paolo non si vergogna e s'appresta a dimostrare. Il contributo della retorica epistolare ha indotto gli studiosi a riconoscere, con largo consenso, l'affermazione di Rm 1,16-17 come la tesi generale della lettera,⁴³ verso cui tende la sezione introduttiva precedente (cf. Rm 1,1-15) e da cui fluisce il *corpus* epistolare di Rm 1,18-11,36.⁴⁴ Rispetto alla prima relazione, è opportuno distinguere il tema generale della lettera, introdotto in Rm 1,3-4 che riguarda il Figlio di Dio, e la tesi di Rm 1,16-17. Accomunati dal sostantivo *δὲναμις*, il tema e la tesi generale esprimono la principale doppia verità che attraversa Romani: se il Figlio di Dio è nato dal seme di Davide ed è costituito come tale dalla risurrezione dei morti, come si relazionano la salvezza per chiunque crede (universalità) e la precedenza del giudeo nei confronti del greco o del gentile (particolarità)?

Alcuni studiosi rimarcano l'universalità della salvezza sulla priorità del giudeo, sottovalutando la precedenza del giudeo rispetto al greco. Il realtà tale priorità è storica ed è funzionale all'universalità della salvezza. Storica, perché ai giudei sono state affidate le parole di Dio (cf. Rm 3,2), a loro appartiene Gesù secondo la carne (cf. Rm 9,5) e Cristo si è fatto servo della circoncisione per confermare le promesse dei padri (cf. Rm 15,8). Nello stesso tempo si tratta di una priorità funzionale all'universalità della salvezza per chiunque crede, senza distinzione, e i gentili rendono gloria a Dio per la sua misericordia (cf. Rm 15,9).

La relazione tra la salvezza di chiunque crede e la giustizia di Dio, introdotta nella tesi generale è ripresa per essere approfondita nelle tre dimostrazioni successive della sezione kerygmatica. Dibattute sono le parti che compongono la sezione di Rm 1,18-11,36, soprattutto la funzione di Rm 5,1-21 rispetto al contesto. A causa della ripresa della tesi generale, nei gangli principali delle dimostrazioni successive, dell'uso della Scrittura, che svolge il ruolo principale, e dell'azione dello Spirito, riteniamo opportuno distinguere la rivelazione della collera e della giustizia divina (cfr. Rm 1,18-4,25), la giu-

43. Fra i primi a rilevare la *propositio* principale in Rm 1,16-17 cf. G. A. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill – London: University of North Carolina 1984, 153-154.

44. Si deve ad J.-N. ALETTI il merito di aver conferito importanza alle *propositiones* principali e secondarie per interpretare la Lettera ai Romani, «La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance», *Bib* 71 (1990) 1-24; Id., *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris: Du Seuil 1991, 36.

stificazione per la fede in vista della speranza della gloria (cfr. Rm 5,1-8,39) e la fedeltà della Parola di Dio per la giustizia di chiunque crede (cfr. Rm 9,1-11,36).⁴⁵

La prima sostanziale ripresa di Rm 1,16-17 si verifica con Rm 3,21-22a che specifica la portata salvifica della giustizia di Dio: è rivelata senza la Legge, ma per grazia, assume un'estensione universale e si è realizzata mediante «la fede di Gesù Cristo» (v. 22). Non è questo il luogo per affrontare il decennale dibattito sul significato di πίστειος Ἰησοῦ Χριστοῦ in Rm 3,22 o di πίστειος Ἰησοῦ in Rm 3,26. Mi sembra, comunque, opportuno rilevare che il verbo πιστεύω è attribuito ai credenti in Rm 3,22 e, per inverso, non è mai usato non soltanto in Romani, ma in tutto l'epistolario paolino per Gesù Cristo. Peraltro la dimostrazione che si snoda da Rm 3,21-22a insiste sulla fede di Abramo che gli fu accreditata per la giustizia e non sulla fede/fedeltà che Gesù ebbe durante la sua vita terrena.

Certo sorprende che, dopo aver introdotto la portata salvifica dell'evangelo in Rm 1,16-17, Paolo non passi subito alla giustificazione per fede in Rm 3,21-4,25, ma si soffermi sulla rivelazione della collera divina in Rm 1,18-3,20. Purtroppo sussistono ancora diversi fraintendimenti sulla funzione della sezione dedicata alla collera divina: il riconoscimento universale del peccato sarebbe condizione necessaria, senza la quale non si potrebbe affermare la giustificazione in Cristo.⁴⁶ In realtà, l'universalità del peccato è dimostrata non per sottolineare la colpevolezza umana in vista salvezza in Cristo, ma per escludere il fondamentale fraintendimento tra il vantaggio e il vanto:⁴⁷ che il vantaggio del giudeo sia inteso come vanto per cui si possa prescindere dall'universale salvezza per la fede in Cristo. E se nei paragrafi di Rm 2,17-29; 3,1-8 è preso di mira il giudeo, non è per una anacronistica forma d'antigiudaismo, ma affinché la Legge non sia vista come via di salvezza alternativa o concomitante rispetto a quella realizzata in Cristo.

La ripresa della tesi generale di Rm 1,16-17 prosegue con Rm 5,1-2, vale a dire con la tesi secondaria che introduce la sezione dedicata al paradossale

45. Per approfondimenti cf. A. PITTA, «Form and Content of the *Propositio* in Pauline Letters: the case of Rom 5.1-8.39», *RevB* 122 (2015) 575-591.

46. Cf. fra gli altri F. THIELMAN, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, NTS 61, Leiden: Brill 1989.

47. Così giustamente J.-N. ALETTI, «The Arrangement of Rom 1-3 and the Question of Justification», in *Justification by Faith*, 119-138, anche se l'autore preferisce parlare di «eccezione» del giudeo rispetto alla salvezza universale per la fede. Ritengo che, in adesione al linguaggio scelto da Paolo in Rm 3,1-8, sia meglio distinguere il vantaggio dal vanto: il primo è riconosciuto, mentre il secondo è decisamente negato in Rm 1,18-4,25.

vanto cristiano in Rm 5,1-8,39.⁴⁸ Finalmente i credenti possono vantarsi per la giustificazione in Cristo e l'accesso alla grazia, realizzato per la fede in Cristo, e sono in pace con Dio. La negazione del vanto in Rm 1,18-4,25 è controbilanciata dalla sua affermazione per quanti sono giustificati per la fede in vista della speranza. Il paragrafo di Rm 5,1-11 vede la maggiore confluenza del linguaggio salvifico in Romani, su cui torneremo. Intanto è importante rilevare che i contenuti salvifici di Rm 5,1-11 sono ripresi e sviluppati nei paragrafi successivi mediante il confronto tra Adamo e Cristo (cf. Rm 5,12-21) e con le consequenziali questioni diatribiche di Rm 6,1-7,25, sino al canto della liberazione compiuta dallo Spirito (cf. Rm 8,1-30). L'epilogo o la *perorazione* finale di Rm 8,31-39 sintetizza i motivi sviluppati nei paragrafi precedenti e li raccorda con il motivo giudaico dell'*aqedah* o del legamento d'Isacco in prospettiva teologica e cristologica (cf. Rm 8,32).⁴⁹

L'ultima sostanziale ripresa di Rm 1,16-17 si verifica con la tesi che introduce la sezione di Rm 9,1-11,36, vale a dire con la relazione tra il/la fine della Legge e Cristo per la giustizia di chiunque crede (cf. Rm 10,4). Torneremo sull'articolata e complessa sezione di Rm 9,1-11,36. Intanto è importante rilevare i diversi sistemi argomentativi con cui la salvezza è sviluppata nelle tre principali sezioni kerygmatiche della lettera. Con la prima dimostrazione (cf. Rm 1,18-4,25) si passa dall'esclusione del vanto (cf. Rm 1,18-3,20), per qualsiasi salvezza alternativa, all'affermazione della salvezza gratuita per la fede di/in Cristo (cf. Rm 3,21-4,25). A sua volta il paragrafo programmatico di Rm 5,1-11 innesta il confronto tra Cristo e Adamo (cf. Rm 5,12-21) e una serie di questioni consequenziali sul rapporto tra la grazia, il peccato e la Legge (cf. Rm 6,1-7,25). Infine nella sezione di Rm 9,1-11,36 la parte mediana di Rm 9,30-10,21 sul fine della Legge e Cristo per la giustizia di chiunque crede occupa lo spazio principale verso cui tende la parte dedicata alla fedeltà della Parola di Dio (cf. Rm 9,6-29) e da cui fluisce quella sulla fedeltà di Dio per il suo popolo (cf. Rm 11,1-36).

Pertanto la relazione tra il vangelo e la salvezza non soltanto è diffusa in Romani più che in altre lettere paoline, ma occupa i principali punti di svolta nella sezione kerygmatica. Contro coloro che esaltano la portata salvifica di Rm 5,1-8,39 rispetto alla sezione precedente e seguente,⁵⁰ riteniamo che ogni

48. Per le ragioni sulla tesi principale di Rm 5,1-2 cf. PITTA, «Form and Content of the *Propositio* in Pauline Letters», 575-591.

49. Cf. A. PITTA, «La funzione soteriologica di Isacco nell'epistolario paolino», in *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Casale Monferrato: Piemme 1998, 225-260.

50. Cf. in particolare D. A. CAMPBELL, *The Quest for Paul's Gospel. A Suggested Strategy*, JSNT SS 274, New York: T&T Clark 2005; Id., *Deliverance of God*. Cf. inoltre M. PRETORIUS, «The theological center of Pauline theology as it relates to the Holy Spirit», *HTS* 62 (2006) 253-262.

sezione di Rm 1,18-11,39 sviluppa, in modo diverso, la relazione tra vangelo e salvezza.

4. SOGGETTI E DESTINATARI DELLA SALVEZZA

Anche se Paolo spera di contribuire alla salvezza di quanti appartengono al suo popolo (cfr. Rm 11,14), protagonista assoluto per la salvezza è il Dio d'Israele.⁵¹ Da questo versante, la sua concezione è tipicamente giudaica e si differenzia dal contesto imperiale delle prime comunità cristiane che attribuiscono ruoli salvifici a diverse divinità e agli imperatori divinizzati in vita e dopo morte.⁵² Fra le fonti più note dell'ambiente imperiale, richiamiamo l'iscrizione di Priene: "Poiché la provvidenza che divinamente dispone la nostra vita... a noi e ai nostri discendenti ha fatto dono di un salvatore (σωτήρα) che mettesse fine e alla guerra e apprestasse la pace, Cesare una volta apparso superò le speranze degli antecessori, i buoni annunci di tutti (εὐαγγέλια)..." (OGIS 458).⁵³

Per sostenere l'origine divina della salvezza in Romani, Paolo ricorre prima di tutto alla Scrittura che gli permette di dimostrare che, mentre dalla Legge non sarà giustificata alcuna carne (cfr. la citazione indiretta del Sal 143,2 in Rm 3,20), Abramo fu giustificato per la fede (cf. Rm 4,1-2). E la giustificazione divina per la fede vale sia prima, sia dopo la promulgazione della Legge, come dimostra il caso di Davide, evocato in Rm 4,6-7.⁵⁴ Per questo non c'è prima la giustizia di Dio e, in seguito, la giustificazione, ma Dio è giusto nel momento in cui giustifica in modo gratuito e quanti sono dalla fede (cf. Rm 3,26). Significativo a riguardo è l'uso del verbo δικαιώω in Romani: quando è usato all'attivo e al passivo vede Dio come soggetto principale. Egli giustifica per grazia (cfr. Rm 3,23), per fede senza le opere della Legge (cf. Rm 3,24)

51. Per una visione generale cf. A. PITTA, «La 'teo-logia' nella soteriologia paolina», in O. F. PIAZZA (cur.), *Padre nostro... liberaci dal male*, Cinisello Balsamo: San Paolo 2000, 95-136.

52. Fra i recenti commentari R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, Minneapolis: Fortress Press 2007, 139 e M. WOLTER, *Der Brief an die Römer*, Teilband 1: Röm 1-8, EKK VI/1, Neukirchener Theologie, Neukirchen – Vluyn: Patmos Verlag 2014, 116, condividono la prospettiva polemica tra vangelo e salvezza per il culto imperiale e per Paolo in Rm 1,16-17.

53. W. DITTERNBERGER (ed.), *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, Lipsia: Hirzel 1903-1905, nr. 458.

54. Cf. a riguardo con il ricorso alla *gezerah shawah* o inferenza lessicale tra Gen 15,6 e il Sal 31,1-2 (LXX) i contributi di P. BASTA, *Abramo in Romani 4. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo*, AnBib 168, Roma: P.I.B. 2007; ALETTI, «The Justification of Abraham, the Model for All Justification Rom 4», in *Justification by Faith*, 139-170.

e, poiché è l'unico Dio, giustifica per fede la circoncisione e l'incirconcisione (cf. Rm 3,30). Dunque appartiene al disegno di Dio che ha giustificato coloro che ha chiamato (cf. Rm 8,30).

Tuttavia l'origine divina della salvezza è imprescindibile dal ruolo di Cristo. E per sottolineare tale funzione, Paolo ricorre a due frammenti di fede mutuati dalle prime comunità cristiane. Il frammento di Rm 3,25-26a gli permette di evidenziare che Dio ha posto pubblicamente Cristo Gesù come strumento di espiazione mediante la fede nel suo sangue per la dimostrazione della sua giustizia, dopo la dilazione dei peccati passati. I dettagli di tale frammento sono fra i più dibattuti della soteriologia paolina. In questa sede, a me preme sottolineare il ruolo attribuito a Gesù Cristo per la salvezza nelle prime comunità cristiane e per Paolo. Se è citato in Rm 3,25-26a è per escludere, secondo la fede condivisa, qualsiasi funzione salvifica della Legge. In altri termini se Dio stesso ha posto Gesù Cristo come strumento di espiazione è perché la redenzione avviene mediante Cristo e non con altri strumenti di espiazione. Il secondo frammento soteriologico si riscontra in Rm 10,9, che è una confessione di fede: alla sua natura e funzione nella sezione di Rm 9,1-11,36 dedicheremo la prossima lezione.

Dunque anche se il Paolo autoriale attribuisce soltanto a Dio l'origine della salvezza, è per mezzo di Cristo che salva dal peccato, dalla morte e dalla Legge, come dimostra l'epilogo di Rm 7,7-25. Di fronte all'Io che, in situazione disperata chiede d'essere redento dal corpo mortale, l'unica risposta viene da Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo (v. 25a). Il ruolo che Gesù Cristo svolge nella salvezza risalta per la formule di donazione a cui abbiamo accennato. Dio ha riconciliato il mondo umano mediante la morte del Figlio a vantaggio di chiunque (cf. Rm 5,6-11); e ha sconfitto il peccato nella carne, perché ha inviato suo Figlio in un'assimilazione piena della carne del peccato (cf. Rm 8,3).

Raro è il ruolo salvifico che Paolo attribuisce allo Spirito; e per Romani risalta all'inizio di Rm 8,1-30: la legge o il principio normativo dello Spirito (genitivo soggettivo), ha liberato il tu del credente dal principio attivo del peccato e della morte (cf. Rm 8,1-2).⁵⁵ Una liberazione che non termina con l'invio del Figlio di Dio, ma prosegue per quanti camminano (cf. Rm 8,4) e sono guidati dallo Spirito per essere figli di Dio (cf. Rm 8,14). Giustamente è stato rilevato il modello esodale con cui Paolo rilegge la relazione tra lo Spi-

55. Sull'accezione traslata di νόμος in Rm 8,2 per intendere il principio o la norma e non la Torah giudaica cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, «La carta a los Romanos», in *Escritos paulinos*, Estella: Verbo Divino 1998, 304.

rito, la liberazione e la filiazione divina dei credenti.⁵⁶ Liberati dal peccato e dalla morte, i credenti sono guidati dallo Spirito verso l'acquisizione piena della loro filiazione divina (cf. Rm 8,23).

Quanto ai destinatari, la salvezza assume una portata universale poiché Cristo è morto per gli empì nel tempo stabilito (cf. Rm 5,6). E se mediante un uomo il peccato è entrato nel mondo e per mezzo del peccato la morte, con un solo uomo si è riservata la giustificazione per la vita: è l'essenziale contenuto del confronto tra Cristo e Adamo (cf. Rm 5,12-21). Dalla singolarità salvifica per mezzo di Cristo si delinea l'universalità della grazia.

Per questo senza la redenzione per mezzo di Cristo l'Io non trova alcuna via d'uscita dalla condizione tragica di chi non compie il male che non vuole e conosce, bensì il male che non vuole.⁵⁷ Notevole è stata l'influenza del *simul iustus et peccator* sull'interpretazione di Rm 7,7-25. Tuttavia ritengo che la famosa pagina non si riferisca a Paolo —che non è mai stato in un tempo in cui viveva senza la Legge (in dissonanza con Rm 7,9)— e tanto meno al credente che sono stati liberati dal peccato e dalla morte, ma a chi non è in Cristo e non è in condizione di essere liberato dalla legge del peccato. L'intuizione geniale di Paolo per Rm 7,7-25 consiste essenzialmente nel valutare la condizione umana dell'Io senza Cristo dal Tu del credente che è stato liberato dalla legge o dal principio normativo del peccato. In caso diverso, tutte le questioni consequenziali di Rm 6,1–7,6 sull'incompatibilità tra i credenti e il peccato sono contraddittorie e inconsistenti.

L'universalità della salvezza permane nel disegno di Dio, delineato in Rm 8, 28-30, e prospetta non una doppia predestinazione, ma l'unica predestinazione con cui Dio chiama tutti ad essere conformi all'immagine del Figlio. Per questo, nel disegno divino coloro che sono stati giustificati sono tali per elezione e non per esclusione: torneremo sulla questione a proposito di Rm 9,1–11,36.

5. I PARADOSSI DELLA SALVEZZA

La soteriologia paolina in Romani è attraversata dal paradosso o dalla compresenza tra quel che sembra più logico e naturale e quanto è più inconcepibile.

56. Cf. in particolare J. M. SCOTT, *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of YIOTHESIA in the Pauline Corpus* (WUNT 2.48), Tübingen: Mohr Seebeck 1992.

57. Cf. A. PITTA, «The Poetics of Aristotle and the Hermeneutics of Rom 7,7-25. Towards a new interpretation?», in C. BREYTENBACH (cur.), *Paul's Graeco-Roman Context*, BETL 277, Leuven – Paris – Bristol: Peters 2015, 301-329.

bile, ma altrettanto reale.⁵⁸ Il paradosso salvifico risalta in tre passaggi decisivi della lettera. Anzitutto, all'inizio della rivelazione della giustizia divina emerge il paradosso della giustificazione gratuita senza la Legge e attestata dalla Legge e i Profeti (cf. Rm 3,21-22). A rigore di logica, se la Legge, in quanto Scrittura, testimonia la giustificazione divina, dovrebbe esserne lo strumento; e invece non contribuisce alla salvezza che si realizza soltanto mediante la redenzione in Cristo. Il paradosso diventa maggiore quando di fronte alla consequenziale domanda dell'interlocutore fittizio se la Legge sia abrogata, Paolo risponde con un perentorio «non sia mai!» e chiarifica che intende confermare la Legge (cf. Rm 3,31).

Tuttavia per sostenere tale paradosso, Paolo non s'appella più sulla Scrittura, giacché «maledetto è chi pende dal legno» (Dt 21,23, citato in Gal 3,13),⁵⁹ bensì sulla confessione di fede condivisa in Rm 3,25-26a che allude, con il linguaggio dell'espiazione, all'evento della croce quando Dio ha posto pubblicamente Gesù Cristo come strumento di espiazione per mezzo della fede nel suo sangue.⁶⁰ Così il paradosso perviene alla massima espressione, poiché non sono gli esseri umani che giungono alla salvezza mediante lo strumento, l'evento e il giorno dell'espiazione, ma Dio stesso giustifica rivelandosi giusto. La giustificazione salvifica non soltanto precede la giustizia divina, ma la realizza in modo definitivo, dopo la dilazione dei peccati passati. Si vede bene che, pur evocando l'evento dell'espiazione, Paolo ne capovolge la prospettiva: da Dio per mezzo di Cristo agli esseri umani e non il contrario.⁶¹

La salvezza paradossale è ripresa in Rm 5,1-11 con il motivo della riconciliazione. Se nelle relazioni diplomatiche tra persone e popoli in stato di guerra o d'inimicizia, chi è debole o in torto dovrebbe perorare la riconciliazione verso chi è più forte, semmai con il risarcimento del danno, nella prospettiva paolina Dio assume l'iniziativa di riconciliare gli esseri umani con se stesso

58. Per le diverse forme di paradosso nelle lettere paoline cf. PITTA, *Il paradosso della croce*, 399-412.

59. Sul capovolgimento dalla crocifissione per le proprie colpe a quella per i nostri peccati cf. P. BORG, «Crucified of His Sins – Crucified for our Sins: Observations on a Pauline Perspective», in J. FOTOPoulos (ed.), *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context, Studies in Honor of D. E. Aune*, SupNT 122, Leiden – Boston Brill 2006, 17-35.

60. Per una trattazione dettagliata con valutazione critica della bibliografia su Rm 3,25-26a cf. G. PULCINELLI, *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, Cinisello Balsamo: San Paolo 2007, in particolare pp. 263-367.

61. Più che di esclusione del linguaggio sacrificale nella soteriologia paolina, come invece sostiene B. H. MC LEAN, «The Absence of an Atoning Sacrifice in Paul's Soteriology», *NTS* 38 (1992) 531-553, nel caso di Rm 3,25-26a sarebbe opportuno parlare di espiazione inversa o appunto paradossale.

per mezzo di Gesù Cristo.⁶² Il paradosso giunge all'assurdo se si pensa che, a stento, si trova chi è disposto a morire per persone buone (cf. Rm 5,7). Invece nel momento stabilito, Cristo morì per gli empì. Conseguenziale è non soltanto che i credenti sono in pace con Dio, ma saranno salvati dalla collera finale per mezzo di Cristo (cf. Rm 5,9).

Il paradosso della salvezza perviene all'apice con l'invio del Figlio nell'assimilazione della carne del peccato per condannare il peccato nella carne (cf. Rm 8,3). Secondo la logica più elementare se uno vive in una carne di peccato non può escludere il peccato, ma ne è contaminato. Invece con l'invio del Figlio, Dio non soltanto ha condannato il peccato, ma ha inaugurato la via dello Spirito e della sua potenza normativa che esclude qualsiasi condanna per quanti sono in Cristo Gesù (cf. Rm 8,1-2). Questa volta la conseguenza principale coinvolge la Legge: la sua giusta esigenza si compie nei credenti, che sono finalmente liberati dalla legge o dal principio attivo del peccato. L'interscambio che risalta in Rm 8,3 riprende quello di 2Cor 5,21, per cui Dio fece peccato colui che non aveva conosciuto peccato, affinché i credenti diventassero giustizia di Dio in lui.

Le quattro proposizioni paradossali che abbiamo richiamato sono accumulate dall'azione gratuita di Dio, per mezzo di Cristo e il dono dello Spirito. E in quanto paradossi provocano il dilemma tra l'accoglienza o il rifiuto, senza ulteriori vie d'uscita. Vale la pena richiamare il lapidario commento di M. Lutero a tale paradosso nel suo *Commento ai Salmi* (1513-1515): «Questo è il grandioso mistero della grazia divina verso i peccatori: che con un mirabile scambio i nostri peccati non sono più nostri ma di Cristo, e la giustizia di Cristo non è più di Cristo ma nostra».

6. LA TENSIONE APOCALITTICA

Vista dal versante cronologico, in Romani la salvezza è declinata nel paradigma di un'originale apocalittica escatologica. Il termine «apocalittica» suscita sempre difficoltà ermeneutiche perché somiglia un contenitore in cui ognuno pone quel che più gli aggrada. Da parte nostra intendiamo conferire al termine una portata cronologica e dunque storico salvifica, che corrisponde al *καρπός* della morte e risurrezione di Cristo (cf. Rm 3,26; 5,6). Nell'evento pas-

62. Su tale paradosso commenta bene Breytenbach, «Salvation of the Reconciled», 284: «Only God's loving initiative could change that relationship from enmity to friendship, to be at peace with God (Rom 5:1)».

sato della morte e risurrezione di Cristo si è stati salvati (cf. Rm 8,24), giustificati (cf. Rm 5,1) e riconciliati (cf. Rm 5,10); e lo Spirito ha liberato i credenti dalla legge del peccato (cf. Rm 8,1-2). Il battesimo, inteso come partecipazione passata della morte di Cristo, in vista della condivisione della futura risurrezione (cf. Rm 6,3-11), conferma l'orizzonte apocalittico della morte di Cristo e dei credenti al peccato (cf. Rm 6,11) e alla Legge (cf. Rm 7, 1-6).⁶³

Tuttavia l'orizzonte apocalittico della salvezza non è rinchiuso nel passato, ma prosegue sino a presente. La portata della salvezza in Cristo vale per la giustificazione divina sino al momento presente (cf. il Rm 3,26). L'accesso alla grazia e alla riconciliazione divina non si realizza soltanto nel passato e il futuro, ma accade nella vita presente dei credenti (cf. Rm 5,1-2), che devono considerarsi morti alla Legge per appartenere a Cristo e alla novità dello Spirito (cf. Rm 7,3-6). Per questo le sofferenze del momento presente «non ostacolano» la partecipazione della gloria futura che sarà rivelata in noi (cf. Rm 8,18), anzi sono la condizione per partecipare alle sofferenze di Cristo, in vista della futura condivisione della gloria cf. Rm 8,17).⁶⁴ La metafora delle sofferenze per il parto, che abbiamo richiamato all'inizio, esprime la condizione attuale a cui è soggetta l'intera creazione che, a mio parere, include non soltanto il creato, ma l'intera umanità.⁶⁵

La tensione apocalittica approda nel compimento finale della salvezza, giacché «in vista della speranza siamo stati salvati» (cf. Rm 8,24) e la salvezza è più vicina ora di quando «iniziammo a credere» (cf. Rm 13,11). Convinti che sono stati riconciliati da Dio per mezzo della morte di Cristo, i credenti saranno salvati dalla collera divina mediante la vita di Cristo (cf. Rm 5,10). E la salvezza finale non riguarda soltanto coloro che sono in Cristo, ma coinvolge tutto Israele (cf. Rm 11,25).

Più che il paradigma del già e non ancora che sbilancia il peso sul secondo versante, risalta la tensione tra l'evento apocalittico della morte e risurrezione di Cristo e l'approssimarsi del giorno finale. In tale tensione fondamentale

63. Nonostante le corrispondenze tra la salvezza per i culti misterici e il battesimo, rilevate da A. J. M. WEDDERBURN, «The Soteriology of the Mysteries and Pauline Baptismal Theology», *NT* 29 (1987) 53-72 è peculiare di Rm 6,1-14 la relazione con il passato della morte di Cristo, in vista del futuro della partecipazione alla sua risurrezione.

64. Cf. A. GIENIUSZ, *Romans 8:18-30 "Suffering Does not Thwart the Future Glory"*, Atlanta: Scholars Press 1999.

65. Cf. in tale prospettiva J. LAMBRECHT, «Ecocentric or Anthropocentric? A Reading of Romans 8:15-25», in P. SPITALER (ed.), *Celebrating Paul: FS. In Honor of J. Murphy-O'Connor, and J. A. Fitzmyer*, CBA MS 48, Washington: CBAA 2011, 168-188.

sulla salvezza Paolo non è sistematico, poiché anche se i credenti saranno salvati dalla collera finale, tutti dovranno presentarsi davanti al tribunale di Dio (cf. Rm 14,10). Naturalmente la novità dell'evangelo non è nel giudizio finale per le opere di ognuno —che appartiene a patrimonio condiviso del giudaismo del secondo tempio e del primo movimento cristiano— ma dall'evento apocalittico della giustificazione e della redenzione che, iniziato nel passato, vale per il presente e tende verso il futuro. Da questo versante non è l'apocalittica, né l'escatologia a conformare la cristologia paolina, ma il contrario, poiché la sincronia cosmica della salvezza propria della letteratura giudaica del tempo, è trasformata nel ripensamento dell'irruzione che non riguarda soltanto il futuro, ma il passato in vista del presente e del futuro.⁶⁶

7. CONCLUSIONE

Questione capitale è la salvezza in Romani poiché è relazionata da una parte all'evangelo, di cui Paolo non si vergogna, è dall'altra alla dialettica tra il bene e il male. Una dialettica vista però non in astratto, né per riflessione metafisica, bensì in situazioni ecclesiali concrete che si trovano nel retroterra della lettera. Tuttavia Paolo si lascia irretire dalla diffamazione contro il suo evangelo, per cui bisognerebbe fare il male, trasgredendo la Legge, in vista del bene (cf. Rm 3,8) della grazia. Tanto meno affronta di petto e subito il conflitto tra i forti e i deboli sul bene compiuto e diffamato per questioni di purità alimentari (cf. Rm 14,16), ma si distanzia da tali situazioni per dimostrare le relazioni tra l'evangelo e la salvezza per chiunque crede.⁶⁷

Contro l'alternativa tra la giustificazione per la fede e l'essere in Cristo, il filo conduttore della salvezza relaziona l'uno all'altro cratere: si è giustificati per la fede e si è in Cristo per la gratuità della salvezza. L'orizzonte apocalittico svolge un ruolo decisivo in Romani, ma i paradossi e le tensioni segnalate evidenziano che non è l'irruzione dell'intervento di Dio a causare la salvezza in Cristo, ma il contrario. Per rispondere a situazioni reali, il linguaggio della salvezza assume categorie popolari e condivise fra Paolo e le prime comunità

66. A causa delle coordinate cronologiche coinvolte nella soteriologia paolina, ci sembra condivisibile la prospettiva narrativa con cui R. B. HAYS, «Christ died for the ungodly: narrative soteriology in Paul?», in *Horizons in Biblical Theology* 26 (2004) 48-68 rilegge la pericope di Rm 5,1-11: «Thus, the soteriological narrative of Romans 5 encompasses past, present and future» (p. 59).

67. Sul retroterra storico di Romani cf. A. PITTA, *Paolo, La Scrittura e la Legge*. Antiche e nuove prospettive, EDB, SB 57, Bologna 2009.

cristiane ma, a mio modesto parere, manca la polemica o il conflitto con i culti misterici e imperiali diffusi nell'ambiente del Mediterraneo. Il filo conduttore dell'evangelo per la salvezza di chiunque crede, introdotto nella tesi generale (cf. Rm 1,16-17), attraversa la parte kerygmatica ed approda in quella esortativa della lettera: è sostenuto con l'autorità della Scrittura e i frammenti di fede condivisi tra le prime comunità cristiane. Conseguenziali sono alcuni vettori meritevoli di approfondimenti. In Romani la salvezza non è mai individuale, neanche quando si parla dell'Io in condizione disperata,⁶⁸ ma della comunità dei credenti e di quella umana. Salvezza è nello stesso tempo salute perché non riguarda soltanto una parte, come l'anima, ma l'integrità della persona o la sua carne. E salvezza paradossale perché non è mai acquisita, né scontata, ma in costante tensione tra l'evento apocalittico e quello escatologico di quanto Dio ha realizzato per grazia in Cristo.

Se come ben sosteneva P. Althaus, «le più grandi ore della storia dello spirito cristiano sono anche le ore della lettera ai Romani»,⁶⁹ è perché di fronte agli urgenti interrogativi su quale, come e quando l'uomo si salva, i grandi pensatori della storia del cristianesimo si sono rivolti alla Lettera ai Romani.

68. Pace G. W. BURNETT, *Paul & the Salvation of the Individual*, BIS 57, Leiden: Brill 2001, 173-211, che pone l'accento sulla salvezza individuale soprattutto per Rm 7,7-25 ignorandone la funzione collettiva dell'Io.

69. P. ALTHAUS, *La Lettera ai Romani*, Brescia: Paideia 1970, 14.