

## SE NON TUTTO ISRAELE È ISRAELE, PERCHÉ TUTTO ISRAELE SARÀ SALVATO? COME LA RETORICA EPISTOLARE FA LA DIFFERENZA

Antonio PITTA

**Adreça:** Pontificia Università Lateranense  
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4  
00120 CITTÀ DEL VATICANO

**E-mail:** [pitta@pul.it](mailto:pitta@pul.it)

### Resum

Un camp de batalla per a les diferents concepcions de salvació és la secció de Rm 9,1-11,36. L'autor aclareix el sistema argumentatiu o retòric subjacent, ja que, a primera vista, entre la *propositio* de Rm 9,6 i la de Rm 11,26, hi ha una contradicció: mantenint, per una banda, la distinció entre un Israel i un altre, i, per l'altra, que tot Israel serà salvat. Després d'una breu avaluació de les principals hipòtesis sobre ambdues *propositiones*, l'article aprofundeix l'ús d'evidències externes, l'estratègia retòrica, els principals sistemes argumentatius i la naturalesa teològica de la salvació d'Israel. S'arriba a la conclusió que la trama retòrica de Rm 9,1-11,36 demostra fonamentalment que la Paraula de Déu roman dempeus alhora que afirma la funcionalitat salvífica de la fe també per als gentils.

**Paraules clau:** soteriologia, teologia paulina, salvació, cristologia, revelació

### Abstract

*A particular battlefield for the different conceptions of salvation is the passage of Rom. 9.1-11.36. The author of this study clarifies the underlying line of argument or rhetoric, given that at first sight between the propositio of Rom. 9.6 and that of Rom. 11.36 there is a contradiction, whereby on the one hand the distinction between one Israel and another is maintained and, on the other, all Israel will be saved. Following a brief consideration of the main hypotheses on the two propositiones, the article examines the use of external evidence, rhetorical strategy, the main lines of argument and the theological nature*

*of the salvation of Israel. The conclusion is reached that the rhetorical strand of Rom. 9.1-11.36 fundamentally demonstrates that the Word of God remains in place while affirming the salvific function of faith for the Gentiles.*

**Key words:** *soteriology, Pauline theology, salvation, Christology, revelation.*

Un campo di battaglia per le diverse concezioni della salvezza è la sezione di Rm 9,1-11,36: per il manicheismo con i principi del bene e il male, per il calvinismo con la doppia predestinazione, per il giansenismo con la restrizione della salvezza ad alcuni e non a molti, per il *supersessionism* o la sostituzione d'Israele con la Chiesa, per il *Sonderweg* o la doppia via di salvezza per i credenti in Cristo e Israele, sino alla salvezza finale d'Israele come paradigma per quanti non hanno conosciuto il vangelo. Sufficiente è una panoramica sulla storia dell'interpretazione di Rm 9,1-11,36 per rilevare che è una delle sezioni più affascinanti e complesse della lettera e dell'intera teologia paolina, che ha creato e continua a suscitare accesi dibattiti.<sup>1</sup>

Non è nostra intenzione affrontare tutte le prospettive menzionate; cercheremo invece di chiarire il sistema argomentativo o retorico epistolare sottostante giacché, a prima vista, tra la proposizione di Rm 9,6 e quella di Rm 11, 26 si verifica un'eclatante contraddizione.<sup>2</sup> Come si può sostenere, nello stesso tempo, la distinzione tra uno e l'altro Israele (cf. Rm 9,6) e che tutto Israele sarà salvato (cf. Rm 11,26)? Si può asserire nella stessa sezione che soltanto un resto sarà salvato (cf. Rm 9,27) e alla fine che tutto Israele sarà salvato? Se la salvezza dipende dalla fede nella risurrezione di Gesù, il Signore (cf. Rm 10,9), è possibile pensare alla salvezza d'Israele senza Cristo? E se in Sion è posta una pietra d'inciampo (cf. Rm 9,33), come può venire da Sion il redentore (cf. Rm 11,26)? Gli interrogativi elencati hanno indotto alcuni studiosi a

1. La bibliografia su Rm 9-11 è sterminata e in continua evoluzione. Per un bilancio bibliografico e gli sviluppi nella sua storia dell'interpretazione su Rm 9-11 cf. la raccolta di contributi in C. GRENHOLM – D. PATTE (eds.), *Reading Israel in Romans. Legitimacy and Plausibility of Divergent Interpretations*, Harrisburg: Trinity Press International 2000; F. WILK – J. R. WAGNER (eds.), *Between Gospel and Election: Explorations in the Interpretation of Romans 9-11*, WUNT 257, Mohr Siebeck: Tübingen 2010.
2. Fra i contributi che hanno approfondito la sezione di Rm 9-11 con la retorica epistolare cf. J.-N. ALETTI, *Israël et la Loi dans la Lettre aux Romains*, LD 173, Paris: Cerf 1998; Id., «Romans 11. The Theological Relevance of the Arrangement», in *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul. Collected Essays. Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology*, SB 43, Roma: G&BPress 2012, 139-171; F. BELLI, *Argumentation and Use of Scripture in Romans 9-11*, AnBib 183, Roma: Gregorian & Biblical Press 2010; A. PITTA, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, LB NT 6, Milano <sup>5</sup>2017, 323-410; Id. *Paolo, la Scrittura e la Legge*, SB 57, Bologna: EDB 2008, 211-218.

sostenere l'inconsistenza e la contraddizione dell'argomentazione paolina in Rm 9-11.<sup>3</sup> Al massimo si è pensato a una soluzione tardiva e impreveduta, nel senso che, quando Paolo asseriva che non tutto Israele è Israele, non aveva ancora in mente la soluzione per cui tutto Israele sarà salvato.<sup>4</sup>

Dunque il titolo che abbiamo scelto mette il dito nella piaga sull'apparente incongruenza che attraversa la sezione di Rm 9-11. Dopo una breve valutazione delle principali ipotesi su Rm 9,6 e 11,26, approfondiremo l'uso delle prove esterne, scelte per supportare le due proposizioni, la strategia retorica, i principali sistemi argomentativi e la natura del mistero in cui è prospettata la salvezza d'Israele.

## 1. ISRAELE, IL POPOLO E I GENTILI

A tutt'oggi le due proposizioni di Rm 9,6 e 11,26 si trovano al centro del dibattito sulla sezione di Rm 9-11. Circa la prima proposizione possiamo distinguere quattro ipotesi principali:

a) *Israele e la Chiesa*. La distinzione tra Israele e il vero Israele che sarebbe la chiesa è tradizionale. Oggi tale distinzione non è più seguita sia perché Paolo non applica mai alla chiesa il termine «Israele», sia perché della chiesa non si parla in tutta la sezione.

b) *Israele etnico o fisico e Israele spirituale*.<sup>5</sup> A prima vista, l'ipotesi sembra supportata da passi come 1Cor 10,18 in cui si accenna a Israele «secondo la carne». Tuttavia si può ben osservare che, sull'altro piatto della bilancia Paolo non colloca mai un Israele secondo lo Spirito o spirituale che sostituisca o assuma la preminenza su quello secondo la carne o fisico.

c) *Israele e i cristiani giudei e gentili*.<sup>6</sup> Da una parte si troverebbe l'Israele incredulo, dall'altra quello composto da giudei e gentili che hanno creduto in

3. Cf. H. RÄISÄNEN, «Römer 9-11: Analyse eines geistigen Ringens», *ANRW* 2.25.4 (1987) 2891-2939; J. C. BEKER, «Romans 9-11 in the Context of the Early Church», in *PSBSup* 1 (1990) 40-55; T. DONALDSON, «“Riches for the Gentiles” (Rom 11:12): Israel's Rejection and Pauls Gentile Mission», *JBL* 12 (1993) 81-98; J. LAMBRECHT, «Israel's Future According to Romans 9-11: An Exegetical and Hermeneutical Approach», *Pauline Studies*, BETL 115, Leuven: University Press 1994, 33-54.

4. Così ad esempio U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, EKK, Neukirchen-Vluyn: Benzinger-Neukirchener 1987, II, 263.

5. Così fra gli altri Moo, *Romans*, 573.

6. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato: Piemme 1999, 663.

Cristo. L'accento alla chiamata fra i giudei e i gentili in Rm 9,24 sembra favorire tale ipotesi. Ma in tal caso non si considera la distinzione tra giudeo e israelita che, come vedremo, per quanto siano familiari, andrebbero distinti.

*d) Israele etnico e il resto d'Israele.*<sup>7</sup> Poiché soltanto un resto sarà salvato ed è scelto per grazia (cf. Rm 11,4), questo si differenzia dalla maggioranza d'Israele. L'ipotesi è sostenibile, ma si scontra con la menzione del «resto» che nella sezione svolge una funzione positiva e non restrittiva, né negativa nei confronti di tutto Israele.

Anche la proposizione di Rm 11,26 riscontra diverse interpretazioni che possiamo concentrare in quattro ipotesi principali:<sup>8</sup>

*a) Tutto Israele salvato è composto dai giudei e i gentili che hanno creduto al vangelo.*<sup>9</sup> In concreto l'Israele salvato s'identificherebbe con la chiesa. Se da un lato, l'ipotesi prosegue nella traiettoria di Rm 9,24, dall'altra non considera che Paolo non utilizza mai il termine "Israele" per i gentili,<sup>10</sup> né per intendere la Chiesa.

*b) Tutto Israele salvato s'identifica con il resto d'Israele.*<sup>11</sup> Se l'ipotesi concorda con la prima parte di Rm 9,24, in cui si parla di quanti sono chiamati fra i giudei, entra in contraddizione con Rm 11,12 dov'è prevista la salvezza per la pienezza degli Israeliti.

*c) Tutto Israele salvato è quello storico.*<sup>12</sup> In questione non sarebbe la salvezza individuale, ma quella generale d'Israele. In realtà, in Rm 11,17-20 si tratta non soltanto d'Israele in generale, ma anche di quanti non hanno creduto al vangelo, sono stati recisi e saranno reinnestati.

*d) Tutto Israele salvato è il popolo di Dio nella sua totalità, senza escludere alcuno.* L'ipotesi era già sostenuta da Tommaso d'Aquino che commentava:

7. PENNA, *Romani*, 658.

8. Per una sintesi delle diverse ipotesi su Rm 11,26 cf. C. ZOCALI, «"And so all Israel will be saved": Competing Interpretations of Romans 11.26 in Pauline Scholarship», *JSNT* 303 (2008) 289-318.

9. Così già J. JEREMIAS, «Einige vorwiegend sprachliche Beobachtungen zu Röm 11, 25-36», L. DE LORENZI (ed.), *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, MRB 3, Roma 1977, 193-205 (in particolare p. 200); N. T. WRIGHT, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh: T&C Clark 1991, 246-251.

10. Così opportunamente ALETTI, «Romans 11», 153.

11. F. REFOULÉ, «"...Et ainsi tout Israël sera sauvé". Romains 11,25-32», LD 117, Paris: Cerf 1984, 181; ZOCALI, «"And so all Israel will be saved"», 303.

12. FITZMYER, *Romani*, 740; S. WESTERHOLM, «Pau and the Law in Romans 9-11», in J. D. G. DUNN, *Paul and the Mosaic Law*, Grand Rapids - Cambridge: Eerdmans 2001, 226.

«Omnis Israel salvus fiet; non particulariter sicut modo, sed universaliter omnes». <sup>13</sup>

Le diverse ipotesi avanzate dimostrano la complessità delle due ipotesi e che quanto meno non andrebbero interpretate in modo atomizzato o estrapolato dal loro sviluppo argomentativo, altrimenti è facile considerare Paolo contraddittorio o incoerente. Intanto poiché le due asserzioni sono accomunate dal termine «Israele», anzitutto sarebbe opportuno chiarire la posizione di Paolo nei confronti d'Israele. Ora le affermazioni autobiografiche di Rm 9,2-3; 10,1 e 11,1 lo vedono come *parte in causa* sulla salvezza d'Israele. Il che implica che i termini Israele e Israelita alludono al modo interno di considerarsi di quanti appartengono a Israele e sono rapportati a Dio. <sup>14</sup> In tal senso è ben visibile la differenza rispetto alla distinzione tra giudeo che, invece, allude all'identità religiosa di quanti sono nel giudaismo (cf. Gal 1,13) e si distinguono dai gentili. <sup>15</sup> In modo icastico potremmo asserire che Paolo non affronta la questione d'Israele da cristiano, ma da apostolo dei gentili per Israele (cf. Rm 11,13-14). <sup>16</sup>

Altrettanto opportuno è segnalare la differenza tra «popolo» (λαός) e «gentile» (ἔθνος) in Rm 9-11. Con il secondo termine Paolo allude alle nazioni o ai gentili che non appartengono a Israele. <sup>17</sup> Invece il termine «popolo» è, da una parte, usato raramente da Paolo, ad eccezione della nostra sezione, <sup>18</sup> dall'altra ricorre quasi sempre nelle citazioni della Scrittura. <sup>19</sup> Il fatto che soltanto in

13. Tommaso d'AQUINO, *Super epistulam ad Romanos lectura*, in *Super epistulas S. Pauli lectur*, R. CAI (ed.), Taurini 1953, § 916. Citato e condiviso, fra gli altri, da Penna, *Romani*, 778. Cf. inoltre R. H. BELL, *Provoked to Jealousy. The Origin and Purpose of Jealousy Motif in Romans 9-11*, WUNT 2/62, Tübingen: Mohr 1994 127-145.
14. Tratto posto ben in risalto da J. BARCLAY, «Israel, Christ, and the Creative mercy of God (Romans 9-11)», in *Paul and the Gift*, Grand Rapids: Eerdmans 2015, 520.
15. Sulle diverse accentuazioni tra Israelita e giudeo in Rm 9-11 cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh: T&T Clark 1998, 505.
16. Sul ministero di Paolo per la salvezza d'Israele in Rm 9-11 cfr. M. BAKER, «Paul and the Salvation of Israel: Paul's Ministry, the Motif of Jealousy, and Israel's Yes», *CBQ* 67 (2005) 469-484; J.-N. ALETTI, «Interpreting Romans 11:14: What is at Stake?», in P. SPITALER (ed.), *Celebrating Paul. Festschrift in Honor of Jerome Murphy-O'Connor O.P., and Joseph A. Fitzmyer, S.J.*, CBQ MS 48, Washington: CBAA 2011, 245-264.
17. Cf. l'uso di ἔθνος in Rm 9,24.30; 10,19.19; 11,11.12.13.13.24.
18. Cf. l'uso di λαός in Rm 9,25.25.26; 10,21; 11,1.2. Il termine tornerà in Rm 15,10.11. Al di fuori di Romani cf. le sporadiche frequenze di λαός 1Cor 10,7; 14,21; 2Cor 6,16; Tt 2,14.
19. Cf. Es 32,6b in 1Cor 10,7 (citazione diretta); Is 28,11-12 in 1Cor 14,21 (citazione diretta); Lv 26,11-12 in 2Cor 6,16 (citazione diretta); Os 2,25 in Rm 9,25 (citazione diretta); Os 2,1b in Rm 9,26 (citazione diretta); Is 65,2 in Rm 10,21 (citazione diretta); Sal 93,14 (LXX) in Rm 11,2a (eco); Dt 32,43b in Rm 15,10 (citazione diretta); e Sal 116,1 (LXX) in Rm 15,11 (citazione

Rm 11,1 utilizzi il sostantivo «popolo» con parole proprie è indicativo. Così con l'autorità della Scrittura, Paolo non trasferisce la cognizione del popolo da Israele alla chiesa; e tanto meno considera il popolo dei credenti in conflitto con Israele.<sup>20</sup> Emblematico a riguardo è l'uso della citazione diretta di Os 2,1.25 in Rm 9,25-26 dove, a prima vista, si potrebbe pensare al trasferimento del termine «popolo» da Israele ai gentili. Così Paolo si appropria delle due citazioni del profeta Osea: «Chiamerò mio popolo quello che non era mio popolo e amata quella che non (era) amata» (Rm 9,25 con la citazione di Os 2,25). E aggiunge la citazione diretta di Os 2,1 in Rm 9,26: «Voi non siete mio popolo, li saranno *chiamati* figli del Dio vivente». Intenzionale è l'inversione di Os 2,25 rispetto a Os 2,1 e la *gezerah shawah* o la connessione lessicale creata da Paolo stesso con il verbo «chiamare» (καλέω). Di per sé nell'originale della LXX, che è la versione più usata da Paolo, manca il verbo «chiamerò» (καλέσω),<sup>21</sup> inserito invece in Rm 9,25 per collegare la citazione di Os 2,25 a quella di Os 2,1 che riporta il verbo «saranno chiamati» (κληθήσονται). Tale isotopia lessicale gli permette di sostenere il versante positivo della chiamata per chi non è popolo del Signore e non quello negativo per chi non sarebbe più Suo popolo.

Una considerazione più appropriata sull'interpretazione della Scrittura in Rm 9,6-29 avrebbe evitato soprattutto la concezione della sostituzione, poiché Paolo non trasferisce la categoria del popolo da Israele alla chiesa, ma il popolo del Signore era e resta Israele, a cui sono relazionati i gentili e tutti i popoli del mondo (cf. Rm 15,11 con la citazione del Sal 116,1 (LXX)).

## 2. LA SCRITTURA E IL KERYGMA DELLA SALVEZZA

La sezione di Rm 9,1-11,36 non nasce in astratto o per riflessione teorica sulla salvezza d'Israele, ma scaturisce da un dato di fatto che Paolo si trova ad affrontare. Le comunità cristiane di Roma sono inserite nel giudaismo della

diretta). Sulle citazioni dell'AT e le relative modalità d'appropriazione nell'epistolario paolino cf. A. PITTA (F. FILANNINO – A. LANDI [coll.]), *Sinossi paolina bilingue*, Cinisello Balsamo: San Paolo 2013 46-113.

20. Con buona pace di quanti come W. KRAUS, *Das Volk Gottes: zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus*, WUNT 85, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1996, considerano la categoria del «popolo» come centrale nell'ecclesiologia paolina. In realtà bisogna attendere il passo di Tt 2,14 per riscontrare, per la prima volta, nelle lettere paoline l'accento al popolo che Gesù Cristo si è formato con il dono di se stesso.

21. Per Os 2,25 la LXX riporta il più neutrale «dirò» (ἐρῶ).

diaspora romana mediante il quale i gentili hanno aderito al movimento cristiano. In tale contesto andrebbero intese le asserzioni sull'apostolato di Paolo fra i gentili in vista della salvezza di alcuni del suo sangue (cf. Rm 11,14) e la richiesta fatta ai gentili di non vantarsi nei confronti dei rami d'olivo recisi (cf. Rm 11,20), giacché il Signore è capace di reinnestarli sulla loro radice naturale (cf. Rm 11,24).

Tuttavia, come al solito, Paolo assume le distanze dalla situazione storica che ha ingenerato la lettera ed estende la questione alla fedeltà della Parola di Dio (cf. Rm 9,6). Se una buona parte dei privilegi elencati in Rm 9,4-5, è condivisa dai gentili che hanno aderito a Cristo —si pensi alla gloria, la filiazione, le promesse e la paternità abramitica attribuite ai credenti nelle dimostrazioni precedenti— forse vuol dire che la chiesa ha preso il posto d'Israele? E come si spiega che nonostante tanti privilegi, che comprendono le alleanza, la legislazione o la Torah, e Gesù secondo la carne, la maggioranza degli Israeliti non ha creduto al vangelo? Dunque la posta in gioco principale di Rm 9-11 non è tanto l'incredulità di gran parte d'Israele, né soltanto «il mistero d'Israele» ma soprattutto la credibilità di Dio e della sua Parola.

Per affrontare tale questione capitale, Paolo si serve della Scrittura che, come abbiamo segnalato, svolge il ruolo dominante nella sezione. Focalizziamo ora l'attenzione sulle relazioni tra la Scrittura e la salvezza in Rm 9,1-11,36. La prima citazione si trova in Rm 9,26-27 dov'è riportato il passo di Is 10,22-23: «E Isaia grida per Israele: "Se il numero dei figli d'Israele (fosse) come la sabbia del mare, il resto sarà salvato: infatti, portandola a compimento e rapidamente, Dio realizzerà sulla terra la Parola"». <sup>22</sup> Paolo cita in forma esplicita o diretta il passo di Is 10,22-23 per sostenere che il resto non è scelto per escludere gran parte d'Israele, ma per garantire la fedeltà della Parola di Dio. In pratica la Scrittura dimostra che la Parola di Dio non è caduta invano perché s'è realizzata con il resto d'Israele. Pertanto soggetto agente per la salvezza del resto in Rm 9,6-29 non è Gesù Cristo, ma Dio.

La seconda citazione si verifica in Rm 10,13 con l'appropriazione del passo di Gioele: «Chiunque infatti invocherà il nome del Signore sarà salvato» (Gl 3,5a). Per adattare la citazione di Gioele a Rm 10,13 è utilizzato un sem-

22. La versione usata da Paolo è più vicina alla LXX che recita: «E se il popolo d'Israele diventasse come la sabbia del mare, un resto di loro sarà salvato: infatti portando a compimento e rapidamente la parola con giustizia, poiché Dio realizzerà la parola stabilita su tutta la terra». Il TM recita in modo diverso: «Poiché se (anche) il tuo popolo Israele sarà come la sabbia del mare, ritornerà in esso (solo) un resto: la distruzione stabilita che farà scorrere a fiumi la giustizia. Poiché il Signore יהוה degli eserciti distruggerà quanto stabilito in mezzo a tutta la terra».

plice γάρ; per il resto si tratta di una citazione indiretta che non si distanzia dalla LXX, mentre è diversa nel TM.<sup>23</sup> Anche in questo caso, soggetto sottinteso di «sarà salvato» (σωθήσεται) è Dio poiché la citazione è riportata subito dopo il motivo dell'imparzialità divina (cf. Rm 10,12; e in precedenza διαστολή Rm 3,22).

Segue il passo di Is 45,17a in Rm 11,26a: «E così tutto Israele sarà salvato». Questa volta si tratta di un'eco o una riverberazione della Scrittura con cui Paolo si appropria della citazione di Is 45,17a («Israele è salvato dal Signore con salvezza eterna») e l'adatta alla salvezza escatologica di tutto Israele. Di fatto mentre nell'originale della LXX è utilizzato il verbo «è salvato» (σώζεται) al presente indicativo,<sup>24</sup> Paolo ricorre al futuro «sarà salvato» (σωθήσεται). Inoltre Paolo aggiunge l'avverbio οὕτως (forse con accezione modale) e l'aggettivo πᾶς per rimarcare la salvezza non di una parte, ma di tutto Israele. Anche in questo caso, soggetto sottinteso della salvezza finale di tutto Israele è Dio e non Gesù Cristo, che realizzerà la salvezza del suo popolo.

L'ultima citazione dell'AT si riscontra subito dopo in Rm 11,26b-27: «Come è scritto: "Da Sion verrà il redentore, rimuoverà le empietà da Giacobbe. E questa (sarà) la mia alleanza con loro"». Torna una citazione diretta, tratta da Is 59,20-21a, nuovamente più vicina alla LXX che al TM. Questa volta però è dibattuta l'identità del «redentore» (ῥυόμενος): se Dio, Gesù Cristo o Dio per mezzo di Gesù Cristo. La maggioranza dei commentatori pensa a Gesù Cristo come redentore.<sup>25</sup> A ben vedere mentre nel passo di Is 59,20 si annuncia il redentore a *causa di o per* Sion (ἔνεκεν Σιών), in Rm 11,26b si dice che da Sion (ἐκ Σιών) verrà il liberatore. Il cambiamento è tutt'altro che «scialbo»:<sup>26</sup> a nostro parere è intenzionale e decisivo per la salvezza futura d'Israele, assicurata tra l'altro, dal fatto che il redentore non è mandato dall'esterno per Israele, ma sorge da Sion o dalla dimora stessa di Dio in Israele. Per questo è preferibile pensare all'azione redentrice di Dio per mezzo di Gesù Cristo, come d'altro canto è già avvenuto per l'io di Rm 7,24-25. Di fronte all'interrogativo su chi redimerà (ῥύσεται) l'ego dal corpo mortale, l'unica soluzione viene da Dio per mezzo di Gesù Cristo.

23. Così recita il passo di Gl 3,5a secondo il TM: «E sarà che chiunque invocherà il nome di YHWH scamperà».

24. Il TM di Is 45,17a riporta il verbo «salvare» alla terza persona del perfetto niphāl.

25. Cf. fra gli altri, BAKER, «Paul and the Salvation of Israel», 482.

26. Così invece PENNA, *Romani*, 779.



Pertanto le diverse forme di citazioni sulla salvezza in Rm 9,1-11,36 evidenziano il ruolo preminente di Dio per la salvezza di chiunque crede e invoca il suo nome: una salvezza garantita nel presente dal «resto», che giunge a compimento quando tutto Israele sarà salvato. A prima vista, tranne che per il possibile coinvolgimento di Rm 11,26b, Gesù Cristo non è menzionato per la salvezza d'Israele.

In realtà, su questo versante subentra la seconda prova esterna di capitale importanza per Rm 9,1-11,36 che è la confessione di fede di Rm 10,9: «Perché se confesserai con la tua bocca Signore Gesù e crederai con il tuo cuore che Dio lo risuscitò dai morti, sarai salvato». La maggioranza degli studiosi concorda sulla natura prepaolina di Rm 10,9.<sup>27</sup> Altrove abbiamo proposto quattro criteri per identificare i frammenti prepaolini nelle sue lettere: originalità semantiche, anomalie contestuali, peculiarità sistemiche e retroterra semitico.<sup>28</sup>

Anzitutto dal versante semantico il verbo «confessare» (ὁμολογέω) si trova soltanto in Rm 10,9.10 per le lettere autoriali, mentre ricompare nella seconda tradizione paolina di 1Tm 6,12; Tt 1,16.<sup>29</sup> Inoltre se si passa direttamente dal versetto precedente al seguente, il dettato fluisce in modo lineare, senza subire menomazioni: «Invece che cosa dice: “La parola è vicina a te, nella tua bocca e nel tuo cuore”, questa la parola della fede che predichiamo... Con il cuore infatti si crede per la giustizia e con la bocca si confessa per la salvezza» (Rm 10,8.10). Dunque, la confessione nella signoria di Gesù e nella sua risurrezione è inserita per reinterpretare secondo la prospettiva cristologica il passo di Dt 30,14 in Rm 10,8: «Vicina a te è la parola, sulla tua bocca e nel tuo cuore». Dal punto di vista sistemico, originale è non tanto che Gesù sia riconosciuto come Signore, senza menzionare «Cristo», né che non sia citato il valore salvifico della sua morte, ma la sequenza per cui si passa dalla confessione con la bocca alla fede con il cuore e dalla Signoria di Gesù alla sua risurrezione come condizioni per essere salvati. A rigore di logica la sequenza dovrebbe essere inversa: poiché Dio ha risuscitato Gesù e lo ha reso Signore, si crede prima con il cuore e quindi si confessa con la bocca. Infine il legame

27. Cf. fra gli altri P. MÜLLER, «Der Glaube aus dem Hören. Über das gesprochene und das geschriebene Wort bei Paulus», in L. BORNAMM – K. DEL TREDICI – A. STANDHARTINGER (eds.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring Dieter Georgi*, NTSup 74, Leiden: Brill 1994, 405-442; R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, *Gli inizi*, I, Cinisello Balsamo: San Paolo 1996, 196.

28. A. PITTA, «Born from the Seed of David and instrument of mercy: Nature and function of Rom 1, 3b-4a and 3,25-26a», di prossima pubblicazione.

29. Altrove Paolo preferisce il verbo composto ἐξομολογέω, mutuato dall'AT (cf. Rm 14,11; 15,9), che peraltro si trova nel frammento prepaolino di Fil 2,6-11 (v. 11).

tra Dt 30,14 in Rm 10,8, la confessione nella signoria di Gesù e la salvezza attribuita a Dio orientano verso l'ambiente giudaico palestinese o della vicina diaspora siriana in cui il frammento deve essere sorto e condiviso.

Tuttavia se la natura prepaolina di Rm 10,9 è riconosciuta, resta da spiegare il ruolo che svolge nella dimostrazione di Rm 9,30-10,21: perché il frammento è collocato nella parte dedicata alla relazione tra la Legge e Cristo per la giustizia di chiunque crede? A nostro parere il ricorso alla confessione di fede nella signoria e la risurrezione di Gesù serve per dimostrare che se, a prima vista, la dinamica di Rm 9,30-10,21 procede dalla Legge a Cristo (cf. Rm 10,4), in realtà Paolo segue l'itinerario inverso: da Cristo alla Legge, per cui egli è la via di salvezza, prevista dalla Legge stessa. Un procedimento di estrema importanza per la funzione di Rm 9,30-10,21 negli sviluppi argomentativi della sezione. In tale prospettiva il verbo «sarai salvato» in Rm 10,9 non ha semplicemente valore gnomico o logico, corrispondente al presente: la confessione nella signoria e la risurrezione di Gesù garantirebbe l'attuale salvezza. Piuttosto in questione è la salvezza che deriva dalla fede per compiersi nell'eschaton.

Pertanto è imprescindibile il congiungimento tra le due prove esterne di cui Paolo si serve in Rm 9,1-11,36: la Parola di Dio non è venuta meno perché, tra l'altro, fine della Legge è Cristo per la giustizia di chiunque crede. Una maggiore focalizzazione sulle prove esterne, utilizzate in Rm 9-11, avrebbe evitato la concezione del *Sonderweg* o della doppia via di salvezza.<sup>30</sup> Tuttavia se non ci sono due vie di salvezza, ma la fede in Cristo è la condizione per essere salvati, diventa ancora più acuta la questione su quale e come Israele sarà salvato. In altri termini perché Paolo non asserisce in modo esplicito che soltanto credendo in Cristo Israele sarà salvato?<sup>31</sup>

### 3. RETORICA EPISTOLARE IN Rm 9-11

La sezione di Rm 9-11 non è un'appendice, né per inverso, l'apice della sezione kerygmatica di Rm 1,18-11,36, ma con le sezioni precedenti contribuisce a

30. La doppia via di salvezza per Rm 9-11 è stata sostenuta fra gli altri da C. PLAG, *Wege zum Heil. Eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11*, Stuttgart: Calwer 1961, 49-61; F. MUSSNER, «"Ganz Israel wird gerettet werden" (Röm. 11.26). Versuch einer Auslegung», *Kairos* 18 (1976) 245-253; ID., *Il popolo della promessa*, Roma: Città Nuova 1982. *Deo gratias*, oggi è poco seguita dagli studiosi.

31. Questa è una trappola in cui cadono diversi studiosi. Cf. ad esempio, BAKER, «Paul and the Salvation of Israel», che commenta: «Although not explicit, the salvation envisaged is surely Christocentric: Christ the redeemer at the *Parousia* turning to faith in Christ». La conclusione è quanto meno affrettata, se non impropria.

sviluppare la tesi generale di Rm 1,16-17 incentrata sull'evangelo per la salvezza di chiunque crede.

Gran parte degli studiosi suddivide la sezione in tre parti, rapportate fra loro in forma circolare: (a) la Parola di Dio non è venuta meno (cf. Rm 9,6-29); (b) Cristo, fine della Legge (cf. Rm 9,30-10,21); e (a'); Dio non ha ripudiato il suo popolo (cf. Rm 11,1-36). Tale disposizione può essere condivisa, in linea generale, poiché nella prima e nella terza parte l'attenzione si concentra sulla relazione tra Dio e Israele, mentre nella seconda subentra il rapporto tra Cristo e la Legge per la giustizia di chiunque crede. Tuttavia tale composizione concentrica non risolve l'apparente contraddizione tra Rm 9,6 e 11,26; anzi se la parte mediana è la principale, si può ben sostenere che l'Israele salvato sarà soltanto quello che crederà in Cristo per la giustizia, confermando una delle ipotesi summenzionate e che identifica tutto Israele con giudei e gentili che hanno creduto in Cristo. A ben vedere, la sezione di Rm 9-11 procede secondo una strategia retorica epistolare in cui il bandolo dell'intricata matassa è tenuto dalle tre tesi o *propositiones* principali che cadenzano l'argomentazione, secondo il seguente prospetto:

- (1) Esordio (Rm 9,1-5);
- (2) Prima dimostrazione: la Parola di Dio non è caduta invano (Rm 9,6-29); tesi principale (v. 6);
- (3) Seconda dimostrazione: fine della Legge è Cristo per la giustizia di chiunque crede (Rm 9,30 – 10,21); tesi principale (Rm 10,4);
- (4) Terza dimostrazione: Dio non ha ripudiato il suo popolo (Rm 11,1-25); tesi principale (v. 2a);
- (5) Il mistero (Rm 11,26-36).

Sofferamoci brevemente sulla strategia retorica posta in atto da Paolo. Anzitutto è scioccante l'esordio di Rm 9,1-5 poiché se nell'epilogo di Rm 8,31-39 Paolo aveva dichiarato che nulla e nessuno potrà separare i credenti dall'amore di Cristo, ora giunge a sostenere che preferirebbe essere anatema da Cristo per i suoi fratelli e connazionali (cf. Rm 9,2-3). Il notevole contrasto era già stato evidenziato da Giovanni Crisostomo: «Che cosa dici, Paolo? Di essere separato da Cristo? Dal tuo amato? Da colui dal quale né regno, né geenna ti aveva separato, né cose pensate, né qualunque altra realtà, da costui ora stai chiedendo di essere separato?»<sup>32</sup>

32. Giovanni Crisostomo, *Commentarius in epistulam ad Romanos* 16,1, in PG 60,361-682.

Inoltre, se buona parte dei doni elencati in Rm 9,4-5 è condivisa dai credenti in Cristo, qual è la loro utilità per Israele? Soltanto storica o anche funzionale alla salvezza d'Israele e dei gentili? La prima dimostrazione di Rm 9,6-29 è guidata dalla tesi di Rm 9,6: la Parola di Dio non è caduta invano o, in positivo, rimane valida perché non tutti coloro che sono da Israele, sono Israele. Quanto distingue Israele da Israele non è l'etnia, la discendenza o il merito, ma la promessa (cf. Rm 9,4.8.9), l'elezione (cf. Rm 9,11)<sup>33</sup> e la chiamata (cf. Rm 11,29).<sup>34</sup> Dunque in questione in Rm 9,6-29 non è la predestinazione e tanto meno una parte d'Israele separata dall'altra, ma la fedeltà di Dio e della sua Parola.<sup>35</sup> Per questo Paolo non si sofferma sul negativo di ciò che non è Israele, ma sottolinea che l'identità d'Israele si fonda sulla promessa, la chiamata e l'elezione. E contro diffusi fraintendimenti, è bene rilevare che l'elezione è funzionale alla chiamata e non il contrario.<sup>36</sup> Tant'è che l'elezione si fonda non sulle opere, ma sulla chiamata divina (cf. Rm 9,11) e Dio ha chiamato fra i giudei e i gentili (cf. Rm 9,24). Tuttavia in Rm 9,6-29 Paolo procede per estremizzazione e parzialità, nel senso che per sottolineare la permanenza della Parola di Dio non s'attarda sulle responsabilità e le risposte umane, ma sull'azione sovrastante di Dio.

Fosse stata conferita più attenzione alle dinamiche tra chiamata ed elezione si sarebbe evitata l'idea della doppia predestinazione che non è quanto Paolo dimostra in Rm 9,6-29. Piuttosto non tutto Israele è Israele perché l'elezione di una sua parte è funzionale alla chiamata di tutto Israele.<sup>37</sup> A K. Barth spetta il grande merito di aver intuito la posta in gioco in Rm 9,6-29 e posto in crisi la doppia predestinazione: «Esaù, nella sua totale problematicità, vive di Giacobbe; egli è Esaù soltanto in quanto non è Giacobbe... Giacobbe è l'Esaù invisibile, Esaù è il Giacobbe visibile».<sup>38</sup>

La parte dedicata alla distinzione tra Israele e Israele prepara quella sulla relazione tra Cristo e la Legge in Rm 9,30-10,21, che è la parte principale

33. Della ἐκλογή Paolo tornerà a parlare in Rm 11,5.7.28. Sul ruolo centrale dell'elezione nell'argomentazione di Rm 9,6-29 cf. fra gli altri H. M. LÜBKING, *Paulus und Israel in Römerbrief. Eine Untersuchung zu Römer 9-11*, Frankfurt: P. Lang 1986, 61-66.

34. Cf. l'uso di καλέω in Rm 9,7.12.24.25.26. Lo stesso verbo è stato utilizzato prima in Rm 4,17; 8,30.30.

35. Così giustamente DUNN, *Theology of Paul*, 501.

36. La distinzione e relazione tra elezione e chiamata in Rm 9-11 è stata ben dimostrata da J.-N. ALETTI, *La Lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma: Borla 1997, 164-168.

37. Anota bene DUNN, *Theology of Paul*, 512: «The fact that he exercised mercy to Israel and had hardened Pharaoh meant that "Israel" was defined as the recipient of God's mercy, not that Israel determined the exercise and limits of God's mercy».

38. K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, G. Miegge (tr.), Milano: Feltrinelli 21993, 324.329.

della sezione. La connessione tra la tesi generale di Rm 1,16-17 e la principale di Rm 10,4 chiarifica il ruolo che Rm 9,30-10,21 svolge nell'economia della lettera. Se il vangelo è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede (cf. in Rm 1,16), Cristo è fine della Legge per chiunque crede (cf. παντι τῷ πιστεύοντι Rm 10,4). La ripresa di «per chiunque crede» (παντι τῷ πιστεύοντι) in Rm 1,16 e in 10,4 e la corrispondenza tra «per la salvezza» (εἰς σωτηρίαν) di Rm 1,16 ed «per la giustizia» (εἰς δικαιοσύνην) di Rm 10,4 conferma che ci troviamo realmente di fronte alla tesi principale di Rm 9,30-10,21. E, dato ancora più importante dal versante contenutistico, la giustizia divina per chiunque crede ha una portata salvifica nella Lettera ai Romani.

Tuttavia la tesi di Rm 10,4 sviluppa un dato non espresso in Rm 1,16-17: la relazione tra la Legge e Cristo. La storia dell'interpretazione ha visto tre interpretazioni principali su «fine infatti della Legge Cristo» (τέλος γὰρ νόμου Χριστός): (1) Cristo come la fine o la cessazione della Legge;<sup>39</sup> (2) Cristo come il fine o il compimento della Legge;<sup>40</sup> (3) e Cristo come il e la fine della Legge.<sup>41</sup>

Ritengo che il valore positivo della relazione tra la Legge e Cristo sia preferibile per diverse ragioni. Anzitutto la legislazione e Gesù rientrano fra i doni d'Israele (cf. Rm 9,4-5): non si comprende perché tutti gli altri doni sono riconosciuti per Israele, mentre la legislazione dovrebbe essere abrogata. D'altro canto la questione sull'ipotetica abrogazione della Legge, mediante la fede, è stata già posta in Rm 3,31; e Paolo ha risposto con un perentorio «non sia mai», seguito dall'esplicita conferma della Legge. Infine poiché il passo di Rm 10,4 è la tesi principale di Rm 9,30-10,21, sia quanto precede, sia quanto segue evidenzia il percorso telico della Legge rispetto a Cristo. Non c'è dubbio che, poiché in Rm 10,5-21 Paolo punta sulla soluzione universale della giustizia per mezzo della Legge, esclude qualsiasi percorso alternativo rispetto a Cristo (cf. Rm 10,12). Tuttavia questo non implica l'abrogazione della Legge,

39. BELL, *Provoked to Jealousy*, 189-190; A. LINDEMANN, «Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz. Erwägung zur Auslegung und zur Textgeschichte von Röm 10,5», *ZNW* 73 (1982) 242; H. RAISÄNEN, *Paul and the Law*, WUNT 29, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1987, 175; F. REFOULÉ, «Romains X, 4. Encore une fois», *RB* 91 (1984) 350; E. P. SANDERS, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, SB 86, Brescia: Paideia 1989, 192; T. R. SCHREINER, *Romans*, ECNT 6, Grand Rapids 1998, 545; S. WESTERHOLM, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters*, Eerdmans, Grand Rapids: Baker 1988, 130.

40. Cf. BARCLAY, *Paul and the Gift*, 537; JEWETT, *Romans*, 619-620; L. KUNDERT, «Christus als Inkorporation der Tora», *TZ* 55 (1999) 76-87; C. T. RHYNE, *Faith Establishes the Law*, SBL DS 55, Chico: Scholars Press 1981.

41. J.-N. ALETTI, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, LD 173, Paris: Cerf 1998, 215-216; A. DAS, *Paul, the Law, and the Covenant*, Peabody: Hendrickson 2001, 252-253; WILCKENS, *Römer*, II, 217.

ma al contrario che la stessa Legge preveda la giustificazione mediante la fede. Le citazioni della Scrittura in Rm 10,5-21 e il frammento prepaolino di Rm 10,9, su cui ci siamo soffermati a proposito delle prove esterne, confermano che la Legge perviene al suo approdo e non alla sua fine con Cristo poiché essa stessa annuncia l'economia della giustizia per la salvezza di chiunque crede. E da ultimo, ma non per ultimo, mentre Paolo non relaziona mai il verbo «abrogare» alla Legge mosaica, altrove sostiene che la Legge e qualsiasi altro comandamento (non soltanto la Legge in quanto rivelazione) perviene al suo compimento nell'amore vicendevole (cf. Rm 13,8-10; Gal 5,13-15).

Consequenziale è la funzione di Rm 11,1-36 rispetto alle parti precedenti della sezione: se Israele si distingue per la chiamata elettiva e se Cristo è il compimento della Legge, Dio non ha ripudiato il suo popolo che ha preconosciuto (cf. Rm 11,2). Il filo conduttore principale di Rm 11,1-36 è tenuto dall'asserzione di Rm 11,2, preparata dalla domanda con lo stile della diatriba, se Dio abbia ripudiato il suo popolo (cf. Rm 11,1). Per dimostrare la fedeltà del Signore per il suo popolo, Paolo ricorre a due registri fondamentali: quella che J. Barclay chiama «incongruity»<sup>42</sup> e il paradosso.

Anzitutto l'incongruenza della grazia per cui «il resto» non è scelto per escludere la maggioranza d'Israele, ma affinché la bontà di Dio assuma il primato sulla momentanea esclusione di quanti non hanno creduto all'evangelo (cf. Rm 11,3-10). E sull'incongruenza della grazia e delle diverse vie si chiude la sezione: se a nessuno è concessa una relazione fondata sul *do ut des* con il Signore, è perché sono imperscrutabili le sue decisioni e impenetrabili le sue vie (cf. Rm 11,32-36).

Fra i due argomenti fondati sull'incongruenza della grazia, si delinea la paradossale relazione tra Israele e i gentili in Rm 11,11-24. Se la momentanea caduta e il decadimento d'Israele ha reso possibile la riconciliazione del mondo, quanto più la pienezza e l'accoglienza d'Israele sarà vita dai morti (cf. Rm 11,11-16). Dunque si tratta d'un inciampo e un decadimento non definitivi, ma funzionali e temporali. Ancora più paradossale è l'apologo dell'ulivo e dell'olivastro addotto in Rm 11,17-24. A prima vista sembra che Paolo ignori le regole elementari sull'innesto degli ulivi: i rami d'olivo s'innestano sulla pianta d'olivastro per bonificarla e produrre frutto. In realtà è ben consapevole che il processo esemplificato in Rm 11,17-24 è contro natura (v. 24); ed è su

42. BARCLAY, *Paul and the Gift*, 560-561. Con «incongruity» l'autore intende «a perfect gift could be figured as one given without condition, that is, without regard to the worth of the recipient» (p. 73).

tale anomalo innesto che si può pensare a un reinnesto e non a un'esclusione definitiva dei rami d'ulivo che sono stati tagliati.

Pertanto mediante i due registri dell'incongruenza della grazia e del paradossale interscambio tra Israele e i gentili, la sezione di Rm 11,1-36 dimostra che Dio non ha ripudiato il suo popolo. La fedeltà della Parola di Dio è, in concreto, fedeltà di Dio per il popolo che ha preconsociuto. Resta da stabilire la ragione principale per cui la sezione di Rm 9,1-11,36 si chiude con lo sguardo sul mistero (cf. Rm 11,25-36).

#### 4. IL MISTERO

In base al suo retroterra, il termine «mistero» è soggetto a diversi fraintendimenti, soprattutto per chi lo intende nel paradigma dei culti o delle religioni misteriche. In realtà, la cognizione paolina del mistero assume i caratteri propri dell'apocalittica<sup>43</sup> e della sapienza giudaica.<sup>44</sup> Per questo, codice fondamentale del mistero non è la divinazione, come per l'ambiente greco-romano, ma la Scrittura, che continua a dominare sino alla fine di Rm 9,1-11,36. E poiché si tratta di un disegno in evoluzione e non definito, comprende il duplice versante della rivelazione e del nascondimento.<sup>45</sup>

Anzitutto appartiene alla rivelazione del mistero l'incredulità di gran parte d'Israele all'evangelo, l'ingresso dei gentili e la salvezza finale di tutto Israele (cf. Rm 11,25-26). L'incredulità d'Israele non è definitiva e tanto meno escludente, ma è momentanea e funzionale all'ingresso dei gentili. Su tale funzionalità è importante rilevare non soltanto l'orizzonte negativo, per cui se non ci fosse stato l'indurimento d'Israele i gentili non sarebbero entrati, ma anche quello positivo della relazione tra Gesù Cristo e Israele in vista dei gentili. In

43. Sul retroterra apocalittico del mistero nelle lettere di Paolo cf. M. BOCKMUEHL, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, WUNT 36, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990; B. L. GLADD, *Revealing the Mysterion. The Use of Mystery in Daniel and Second Temple Judaism with Its Bearing on First Corinthians*, BZNTW 160, Berlin: W. de Gruyter 2008.

44. Sull'orizzonte sapienziale del mistero nelle lettere paoline cf. J.-N. ALETTI, «Sagesse et mystère chez Paul. Réflexion sur le rapprochement de deux champs lexicographiques», in J. TRUBLET (ed.), *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament. Actes du XV<sup>e</sup> Congrès de l'ACFEB (Paris 1993)*, LD 160, Paris: Cerf 1995, 357-384.

45. Sul duplice versante luminoso e numinoso del mistero nel NT e, in particolare, nelle lettere paoline cf. A. PITTA, «Tra rivelazione e nascondimento. Il Mistero nel Nuovo Testamento», in J. J. SILVESTRE – J. REGO (eds.), *Il mistero di Cristo reso presente nella liturgia*, Roma: EDUSC 2016, 13-28.

tal senso è chiarificante l'epilogo di Rm 15,7-13. Gesù Cristo si è fatto servo della circoncisione per confermare le promesse dei padri e i gentili glorificano Dio per la sua misericordia (cf. Rm 15,9). La stessa misericordia che attualmente è riversata sui gentili assume una portata universale (cf. Rm 11,32). Naturalmente con il termine «misericordia» Paolo intende l'elezione in vista della chiamata universale e non l'esclusione di alcuni. Per quanto gli israeliti increduli siano nemici a causa dei gentili che hanno aderito alla fede, secondo l'elezione restano amati a causa dei padri (cf. Rm 11,28).

Tuttavia proprio perché è in atto, il mistero comprende il risvolto del nascondimento, veicolato ancora una mediante la Scrittura. L'epilogo di Rm 11, 33-36 si chiude con le vie imperscrutabili del Signore che restano inaccessibili. Così Paolo si appropria delle domande di Giobbe e d'Isaia per sottolineare che non è la logica del merito quella che governa la salvezza finale, ma quella della conoscenza che Dio ha delle sue vie.<sup>46</sup> A prima vista eclatante è il contrasto tra la salvezza mediante la fede, la confessione nella risurrezione di Gesù e le vie imperscrutabili di Dio. Ma proprio in tale congiungimento il mistero comprende la rivelazione e il nascondimento del disegno divino.

In altri termini Paolo non sa e non s'azzarda a indovinare come tutto Israele sarà salvato, ma con la Scrittura alla mano è convinto che sarà salvato, nonostante l'incredulità al vangelo. La rivelazione del mistero non è un salvataggio *in extremis* perché non si trovano altre soluzioni sulla salvezza d'Israele, bensì è ciò che è possibile comprendere sulla condizione attuale d'Israele, confrontandola con quanto Dio ha già compiuto per il suo popolo.

Pertanto la via della salvezza in Cristo non è esclusiva, ma inclusiva delle vie imperscrutabili di Dio. La strategia retorica attuata da Paolo è fondamentale per comprendere le tensioni più che le contraddizioni sulla salvezza in Rm 9,1-11,36.

## 5. CONCLUSIONE

Quando le affermazioni di Paolo sulla salvezza sono estrapolate non tanto dal loro contesto quanto dalla sua strategia retorica epistolare, facile è tacciarlo di contraddizione o inconsistenza. Per colmare tali apparenti contraddizioni

46. Non a caso la citazione di Is 40,13 (LXX: «Chi ha conosciuto il pensiero del Signore e chi è diventato suo consigliere (tanto) che lo istruirà?») è menzionata in 1Corinzi 2 e in Romani 11, vale a dire dove Paolo accenna al mistero: come eco in 1Cor 2,16 e come citazione indiretta in Rm 11,34.



in Rm 9,1-11,36 si è ricorso spesso al non detto o all'argomento *ex silentio*, che è il più inadeguato, poiché proprio in questa sezione Paolo tratta in modo settoriale ed estremizzato la fedeltà della Parola di Dio, la relazione tra la Legge e Cristo e la fedeltà di Dio per il suo popolo. Non perché la dimostrazione di Rm 9,6-29 è segnata dalla distinzione tra Israele e Israele, è possibile giungere alla doppia predestinazione. E non perché la salvezza dipende dalla fede nella risurrezione di Cristo, l'Israele incredulo non sarà salvato.

Piuttosto l'intreccio retorico di Rm 9,1-11,36 dimostra anzitutto che la Parola di Dio rimane in piedi perché quanto identifica Israele è la promessa, l'elezione e la chiamata (cf. Rm 9,6-29). La Parola di Dio è valida perché Cristo è il fine o l'adempimento della Legge e non la sua fine (cf. Rm 9,30-10,21). E la Parola resta ferma perché Dio non ha ripudiato il suo popolo che ha riconosciuto. La via della salvezza per la fede nella risurrezione e la signoria di Cristo non viaggia accanto a un *Sonderweg*, ma include le vie imperscrutabili che soltanto Dio conosce. Ritengo che neanche l'idea una «posizione privilegiata» (*Sonderstellung*) spieghi a sufficienza il ruolo d'Israele nelle Lettere ai Romani: rischia d'isolare Israele dai gentili. Piuttosto soltanto la funzionalità salvifica in negativo, come in Rom 11,11-15, e in positivo, come in Rm 15,7-13, rende ragione del ruolo d'Israele verso i gentili: «Cristo divenne servo della circoncisione mostrare la fedeltà di Dio per consolidare le promesse di Dio e i gentili glorificano Dio per la sua misericordia» (Rm 15,8).