

Occasione e scopo della Lettera ai Romani, vagliando le opzioni

[Cf. *Lat* 75 (2009) 567-587]

1. Il *Romans Debate*

Specialmente negli ultimi quarant'anni c'è stato un acceso dibattito tra gli studiosi sugli intenti di Paolo nello scrivere la Lettera ai Romani.¹ Niente del genere è avvenuto per gli altri suoi scritti che - diversamente da Rm - sono diretti a comunità da lui fondate;² in quelli infatti emerge chiaramente che egli si trova ad affrontare questioni e problematiche specifiche presenti in quelle chiese: semplificando un po', si può dire che ai Tessalonicesi scrive per confortarli della morte di alcuni dei loro membri morti dopo la sua partenza, ai Corinti specialmente per cercare di risolvere il problema delle divisioni interne, ai Filippesi per esortarli ad avere un comune sentire in Cristo per lottare unanimi contro gli avversari, ai Galati per difendere la verità del vangelo dagli attacchi dei giudaizzanti, a Filemone per raccomandare lo schiavo Onesimo.

Nel caso di Rm manca innanzitutto il pregresso rapporto diretto, dal momento che Paolo finora non è mai stato a Roma, e - certamente anche di conseguenza - il quadro situazionale dei destinatari risulta molto più sfumato, i non numerosi indizi presenti nella lettera non consentono di tracciare delle linee ben marcate, le ricostruzioni del *setting* storico-congiunturale rimangono spesso a livello ipotetico; nemmeno l'applicazione di molteplici approcci ermeneutici, ognuno dei quali può senz'altro illuminare l'uno o l'altro aspetto ancora in ombra, a tutt'oggi ha contribuito ad allargare il consenso tra gli studiosi sul (o sui) perché Paolo abbia composto e inviato uno scritto del genere.³

Chi si accinge a tentare una risposta in questo campo, si trova ad affrontare le classiche questioni inerenti l'autore, i destinatari e il testo (genere letterario e contenuti).

¹ Cf. K.P. DONFRIED (ed.), *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*, Hendrickson, Peabody 1991 (la prima parte del volume riprende gli studi fino al 1976, la seconda fino al 1990); Donfried riassume i punti su cui si è andato allargando il consenso (cf. *The Romans Debate*, LXIX): Rm è indirizzata a credenti che si trovano in una particolare situazione storica (non è un trattato o una lettera circolare); lo scritto riflette una configurazione comunitaria in "chiese domestiche", che vivevano al loro interno una certa polarizzazione dovuta a diversi atteggiamenti e dipendenze nei confronti del giudaismo; Rm 16 fa parte integrante della lettera; un intento principale è quello di definire la relazione tra giudei e gentili nel piano salvifico di Dio; c'è la tendenza ad ampliare il consenso sul fatto che non è possibile parlare di un unico scopo; cf. inoltre J.C. MILLER, *The Romans Debate: 1991-2001*, in *CurrResBibStud* 9 (2001) 306-349; una più recente presentazione delle principali ipotesi, in A.A. DAS, *Solving the Romans Debate*, Fortress, Minneapolis MN 2007, 9-52.

² Romans «has thus revealed less of the secret of its occasion than has any other authentic letter of Paul»: così scriveva nel 1969 G. KLEIN, *Paul's Purpose in Writing the Epistle to the Romans*, in DONFRIED (ed.), *The Romans Debate*, 29-43, ivi 29 (orig. München 1969).

³ A. REICHERT, *Der Römerbrief als Gratwanderung: Eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, 58.

Nel caso di Rm è soprattutto la seconda questione che si rivela complessa, tenendo presente che specialmente in questo caso c'è il rischio da una parte di voler ricavare troppo da una *mirror reading* del testo,⁴ dall'altra di causare un corto circuito al momento di mettere insieme i dati ricavabili nella maggior parte da quanto Paolo scrive nella lettera e gli elementi esterni che derivano da ricostruzioni storiche ambientali di tipo socio-religioso.⁵

In effetti, il problema ermeneutico fondamentale, a cui per primo ha tentato di rispondere Baur, inaugurando così la moderna ricerca storica su Rm, riguarda l'identità etnico-confessionale dei destinatari;⁶ Rm infatti presenta quella che è stata chiamata già all'inizio del secolo scorso una «doppia caratteristica»,⁷ cioè da una parte è costituita da un lungo argomentare su temi che per essere compresi presuppongono un uditorio giudaico o giudaizzante (come la giustizia salvifica basata sulla fede e non sulle opere, il ruolo della Legge mosaica, la funzione di Israele nella storia della salvezza),⁸ dall'altra a più riprese si rivolge chiaramente a destinatari di origine gentile.⁹

Sulla composizione etnica della/e comunità cristiana/e di Roma non abbiamo dati sicuri;¹⁰ l'unica cosa ormai acquisita storicamente è che il cristianesimo romano nasce e si sviluppa per un certo tempo nell'alveo del giudaismo della città, senza distinguersi ancora come una realtà a se stante rispetto ad esso, almeno fino all'editto di Claudio che nel 49 d.C. cacciava i giudei per dei tumulti

⁴ Come se nello scrivere Paolo reagisse unicamente in modo speculare a istanze, obiezioni o difficoltà provenienti dai destinatari e/o oppositori: si rischia così di sminuire l'originalità e la validità universale dei contenuti, in molti casi chiaramente debordanti la questione specifica.

⁵ Questi sono secondo A.J.M., WEDDERBURN, *The Reasons for Romans*, T. & T. Clark, Edinburgh 1988, p. 64, i tre criteri per una adeguata ricostruzione della concreta situazione che sta alla base della lettera ai Romani: 1) la situazione proposta è plausibile di per sé? Fornisce un quadro coerente della vita della comunità cristiana in quel posto? 2) tale quadro è compatibile con quanto conosciamo da altre fonti sulla storia della chiesa delle origini? È analogo a qualcos'altro che sappiamo è accaduto nella chiesa di quel tempo? 3) Si accorda con quanto dice il testo di Paolo? Ha senso in quel contesto?

⁶ F.C. BAUR, *Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde. Eine historisch-kritische Untersuchung*, in *TZTh* 3 (1836) 59-178 (repr. Hendrickson, Peabody 2003); egli ritiene che la chiesa romana sia composta da giudeo-cristiani (in senso etnico) che Paolo con la sua lettera intenderebbe distogliere da ogni particolarismo giudaizzante per farli aprire all'universalismo del vangelo. Per dei destinatari esclusivamente di origine giudaica è anche T. FAHY, *St Paul's Romans Were Jewish Converts*, in *ITQ* 26 (1959) 182-191.

⁷ «Doppelkarakter», in P. FEINE, *Der Römerbrief*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1903, 1, definizione poi diffusa soprattutto con W.G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Quelle & Meyer, Heidelberg¹⁶1964, 221.

⁸ Tanto da far considerare la lettera un *dialogus cum Iudaeo*, come la definì J. JEREMIAS, *Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen*, in *Studia paulina, in honorem J. de Zwaan*, De Erven F. Bohn N.V., Harlem 1953, 143-157, 157.

⁹ Cf. 1,5-6; 1,13; 11,13 (ma anche 9,3; 10,1-2; 11,17-24). A partire dallo studio di Elliott si è fatta spazio la considerazione che Rm tenderebbe principalmente a combattere il vanto dei gentilo-cristiani nei confronti di Israele, così da potersi definire una lettera *contra gentiles*, cf. N. ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans. Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*, Academic Press, Sheffield 1990.

¹⁰ Cf. la discussione in R. PENNA, *Giudaismo, paganesimo e pseudo-paulinismo nella questione dei destinatari della Lettera ai Romani*, in S. CIPRIANI (ed.), *La Lettera ai Romani ieri e oggi*, EDB, Bologna 1995, 67-85.

che c'erano stati *impulsore Chresto*;¹¹ sappiamo anche che al tempo di Nerone il distacco si era già consumato (nel 64 d.C. ad essere accusati dell'incendio di Roma furono solo i cristiani), probabilmente risaliva ad alcuni anni prima, già al tempo in cui fu redatta Rm, dal momento che in essa non c'è nulla che faccia pensare che i suoi destinatari frequentino ancora la sinagoga.¹²

Che i destinatari siano tutti credenti in Cristo non ci sono dubbi; che ce ne siano provenienti dal gentilesimo, nemmeno; che ce ne siano di stirpe giudaica invece è stato messo in questione;¹³ inoltre è andata sempre più rafforzandosi la convinzione, fino a diventare praticamente certezza, che ce ne siano provenienti dal gruppo dei proseliti, simpatizzanti e/o timorati di Dio, cioè da gentili che erano divenuti credenti in Cristo dopo che erano stati attratti dal giudaismo e in gradi diversi avevano orbitato intorno alla sinagoga.¹⁴ Se si ammette la presenza, seppur minoritaria, di cristiani di stirpe giudaica (ed è questa l'opinione della maggior parte dei commentatori¹⁵), resta nel campo delle congetture cercare di stabilire delle percentuali.¹⁶

Una testimonianza preziosa sulla configurazione della/e comunità cristiana/e della capitale dell'Impero – e sullo scopo principale della lettera! - ci viene dal commentario dell'Ambrosiaster,

¹¹ Uno status quaestionis in J. ENGBERG, *Impulsore Chresto. Opposition to Christianity in the Roman Empire c. 50-250 AD*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2007, in particolare, 90-106.

¹² Un forte argomento per affermare che i cristiani di Roma ormai si radunavano non in sinagoghe ma in case private (le cosiddette "chiese domestiche" viene da Rm 16 (cf. 16,5.10.11.14.15); «La prima data sicura [per la separazione della chiesa dalla sinagoga] è la lettera ai Romani: al più tardi al tempo della sua composizione ... il cristianesimo romano si presenta ormai sciolto dall'unione con le sinagoghe», così P. LAMPE, *Die stadtrömische Christen*, 9. Cf. inoltre K. P. DONFRIED - P. RICHARDSON (edd.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 1988; S., SPENCE, *The Parting of the Ways. The Roman Church as a Case Study*, Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 5, Peeters, Leuven 2004. Di diverso avviso M.D. NANOS, *The Mystery of Romans. The Jewish Context of Paul's Letter*, Fortress, Minneapolis 1996, per il quale i destinatari di Rm sarebbero dei credenti in Cristo che ancora facevano parte delle comunità giudaiche della capitale, sicché Paolo esorterebbe soprattutto quelli di origine gentile a sottomettersi alle autorità sinagogali (queste sarebbero le "autorità" di cui si parla in Rm 13,1-7); i "deboli" di 14,1ss sarebbero giudei non credenti in Cristo; per una critica approfondita alle tesi di Nanos, cf. DAS, *Solving the Romans Debate*, 115-148.

¹³ Per un uditorio composto interamente da gentile-cristiani, cf. S.K. STOWERS, *A Rereading of Romans*, Yale University Press, New Haven-London 1994; ultimamente, DAS, *Solving Romans Debate*.

¹⁴ Già nel 1867 veniva avanzata l'ipotesi che i cristiani di Roma siano dei proseliti, cf. W. BEYSCHLAG, *Das Geschichtliche Problem des Römerbriefes*, in *ThStK* 40 (1867) 627ss; citato da R. PENNA, *L'interesse per il contesto storico della lettera ai Romani da Origene ai nostri giorni*, in V. SCIPPA (cur.), *La Lettera ai Romani. Egesi e teologia*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli 2003, 15-32, 24. Per una rassegna sull'argomento, cf. I.H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, Princeton 1993; B. WANDER, *Timorati di Dio e simpatizzanti. Studio sull'ambiente pagano delle sinagoghe della diaspora*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.

¹⁵ Cf. BARRETT, 22; CRANFIELD I,28; DUNN I,xlv; FITZMYER, 79; HAACKER, 11; SCHREINER, 13; PITTA 26; da ultimo R. JEWETT, *Romans*, Fortress Press, Minneapolis, MN 2007, 70.

¹⁶ Come fa P.F. ESLER, *Conflitto e identità nella lettera ai Romani. Il contesto sociale dell'epistola di Paolo*, Paideia, Brescia 2008 (orig. Minneapolis, Fortress 2003), 152: «la percentuale complessiva di giudei può essere stata vicina al 50%». Preferisce lasciare aperta la proporzione R. PENNA: «la chiesa di Roma doveva sicuramente avere una composizione mista; ma è difficile stabilire delle percentuali», ID., *Lettera ai Romani, I. Rm 1-5*, Dehoniane, Bologna 2004, 31; egli inoltre presenta una serie di obiezioni nei confronti di chi dà per scontata una maggioranza di gentili (26-27).

forse un giudeo convertito, che scrive nel IV secolo da Roma; egli ci fornisce informazioni di tipo storico-teologico, dal punto di vista di chi dall'interno esprime l'autoconsapevolezza che quella chiesa aveva riguardo alle proprie origini:

«Ai tempi degli apostoli alcuni giudei abitavano a Roma. E, fra costoro, quelli che avevano creduto insegnarono ai Romani a conservare la legge pur professando Cristo (*ut Christum profitentes, legem servarent*) ... Costoro dunque che credevano provenendo dal giudaismo e pensavano in maniera impropria intorno a Cristo (*improbe sentientes de Christo*) erano pronti a dire che la legge doveva essere conservata, come se in Cristo non ci fosse la salvezza piena (*quasi non esset in Christo salus plena*) ... E questi sono coloro che avevano sovvertito anche i Galati affinché, allontanandosi dall'insegnamento dell'apostolo, osservassero i riti giudaici. Perciò l'apostolo si adira con i Galati ... Con i Romani invece non dovette adirarsi, ma anzi dovette lodare la loro fede, perché, pur non vedendo né segni né miracoli né alcuno degli apostoli, avevano accolto la fede in Cristo sebbene in un senso falsato (*susceperant fidem Christ quamvis corrupto sensu*); infatti non avevano sentito annunciare il mistero della croce di Cristo ... L'apostolo impiega tutte le sue energie per toglierli dalla legge, perché "la legge e i profeti vanno fino a Giovanni", e per fissarli nella sola fede in Cristo (*in sola fide Christi*), e quasi contro la legge difende il vangelo, non distruggendo la legge ma antepoendo il cristianesimo (*non destruens legem sed praeferens christianismum*)...» (*In epist.ad Rom., ProI.*)¹⁷

Anche se siamo a distanza di tre secoli dal tempo della redazione di Rm, a queste informazioni va accordata una buona affidabilità: per quanto riguarda la connotazione confessionale della comunità originaria – al di là della origine etnica dei membri - emerge chiaramente che la loro ermeneutica dell'evento cristiano, specialmente nel suo rapporto con la Legge mosaica, era di tipo giudeo-cristiano, marcatamente diversa da quella tipica paolina.¹⁸ Questo dato d'altronde è confermato da altre fonti, successive a Rm e precedenti l'Ambrosiaster, come la lettera agli Ebrei, probabilmente indirizzata alla chiesa di Roma dopo il 70, la quale presenta chiaramente le categorie culturali del mondo giudaico (anche se l'intento è di mostrare come esse siano superate nell'evento Cristo), la lettera di Clemente degli anni 90 e lo scritto del Pastore di Erma, della prima metà del II sec., entrambe di coloritura giudeo-cristiana.¹⁹

¹⁷ Cf. A. POLLASTRI (cur.), *Ambrosiaster, Commento alla Lettera ai Romani*, Città Nuova, Roma 1984, 37-39.

¹⁸ Cf. a tal proposito gli studi di R. PENNA, *Configurazione giudeo-cristiana della chiesa di Roma nel I secolo*, in ID., *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Milano 1991, 64-76; e ID., *L'origine della chiesa di Roma e la sua fisionomia iniziale*, in *Lat 66* (2000) 309-322.

¹⁹ W.L. LANE, *Social Perspectives on Roman Christianity during the Formative Years from Nero to Nerva: Romans, Hebrews, I Cement*" in DONFRIED - RICHARDSON (ed.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, cit., 196-244.

L'altra grande questione, legata comprensibilmente a quella situazionale dei destinatari, è se Rm sia da considerare soprattutto un trattato teologico, in definitiva non dipendente dalle circostanze concrete dei cristiani di Roma, oppure se l'ampia argomentazione in realtà sia legata alla situazione dei destinatari, nel senso che intende affrontare questioni che toccano quella/e chiesa/e.

Effettivamente per secoli la Lettera ai Romani è stata considerata soprattutto un trattato cui attingere i contenuti teologici della fede cristiana, così ad esempio fece Agostino e tanti dopo di lui;²⁰ negli ultimi cinquant'anni, specialmente nel mondo protestante c'è stata la tendenza a considerarla, se non il compendio della teologia cristiana, almeno il sommario della teologia paolina.²¹ Questo filone ha delle affinità con le ipotesi di vedere in Rm una lettera circolare, scritta per i romani e per altri²² o l'espressione delle ultime volontà e testamento di Paolo.²³

Ma mentre questa tesi è stata in gran parte ridimensionata, o almeno la si è ritenuta insufficiente ad esprimere il tenore dello scritto,²⁴ la seconda, malgrado il grande sviluppo di studi che la prendono in considerazione, non appare ancora in grado di spiegare pienamente il grande argomentare di Paolo. Sembra dunque che nessuna delle due presa da sola sia in grado di risolvere il *Romans Debate*.

2. Le opzioni riguardo allo scopo e all'occasione di Rm

Una buona anche se non esaustiva panoramica delle principali possibilità di rintracciare le motivazioni di Rm, si trova nella raccolta di studi curata da K. Donfried (cf. nota 1 anche per ulteriore bibliografia). Alcune delle opzioni presentate nei vari contributi sono ben compatibili con

²⁰ Cf. AGOSTINO, *Opere esegetiche*, X,2, Città Nuova, Roma 1997, 506-565 e 678-721; si distingue per la sua pertinenza e profondità il commento teologico di Tommaso d'Aquino (cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla lettera ai Romani 1, I-VIII; 2, IX-XVI*, a cura di L. DE SANCTIS e M.M. ROSSI, 2 voll., Città Nuova, Roma 1994); Filippo Melantone nella prefazione ai suoi *Loci communes* definisce esplicitamente Rm come *doctrinae christianae compendium* (trad. italiana di L. Castelvetro, curata da S. Caponetto, *I Principii de la Theologia di Ippofilo da Terra Negra*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1992). Uno degli ultimi commentari che considera Rm un trattato teologico che ha poco a che fare con le circostanze di una comunità particolare, è quello di A. NYGREN, *Commentary on Romans*, Fortress Press, Philadelphia 1949 (egli praticamente trascurava quasi del tutto di commentare le parti iniziali e finali della lettera).

²¹ Cf. R.K. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1953, 1 (cf. in ital. Queriniana, Brescia 1985); da ultimo J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999 (orig. Edimburgh 1998).

²² Cf. T.W. MANSON, *St. Paul's Letter to the Romans - and Others*, in DONFRIED (ed.), *The Romans Debate*, 3-15 (pubblicato la prima volta in M. BLACK [ed.], *Studies in the Gospels and Epistles*, Univ. Press, Manchester 1962, 225-241).

²³ G. Bornkamm, *The Letter to the Roman as Paul's Last Will and Testament*, in DONFRIED (ed.), *The Romans Debate*, 16-28 (orig. ABR 11, 1963).

altre – tenendo presente d'altronde che è alquanto improbabile che Paolo avesse di mira un unico scopo²⁵ - tuttavia il *Debate* centrale riguarda l'individuazione dell'intento *principale* di Paolo, se ce n'è uno.

Innanzitutto, già da quanto detto si può distinguere due diversi possibili ordini di motivi, entrambi ricavabili quasi esclusivamente da quanto Paolo scrive nella lettera (oltre che da ricostruzioni storiche esterne ambientali di tipo socio-religioso): motivi che lo spingevano ad entrare in dialogo con quella comunità in base della sua situazione interna, questioni aperte a cui egli intende rispondere;²⁶ e motivi personali di Paolo, legati alla sua situazione attuale, che lo spingono ad entrare in contatto epistolare con i romani.

2.1. Motivi riguardanti la situazione dei destinatari

Per quanto riguarda i primi, il testo presenta almeno tre riferimenti a situazioni concrete, che si deve supporre che Paolo conoscesse, di fronte alle quali egli prende posizione.

2.1.1. Rm 14,1-15,13: i forti e i deboli

Il dato più evidente è quello che si trova in Rm 14,1-15,13 dove emerge una situazione di tensioni interne tra “forti” e “deboli”, del reciproco biasimo tra coloro che mangiano certi cibi e altri che non

²⁴ A parte il fatto che questi questi autori ritengono che Rm 16 originariamente non facesse parte della lettera (Manson pensa che Rm 16 sia un'aggiunta per adattare lo scritto alla comunità efesina), tutto sommato resta non spiegato perché i destinatari romani di Paolo avrebbero avuto bisogno di una tale lettera “circolare” o “testamento”.

²⁵ Mentre molti autori di commentari ritengono con Wedderburn che «no one, single reason or cause will adequately explain the writing of Romans» (WEDDERBURN, *The Reasons for Romans*, 5; così CRANFIELD, I,23-24; DUNN, I, lv-lviii ne indica tre, missionario, apologetico, pastorale, «all three of these main emphases and purposes hang together and indeed reinforce each other as a whole», lviii; SCHREINER, 19s.; PENNA, I, 49. La Reichert propone scopi diversi per ogni sezione della lettera, cf. REICHERT, *Der Römerbrief als Gratwanderung*, 145, 217-218, 312, 321), Jewett è convinto che «the concept of exigency in relation to the rhetorical purpose of a letter renders this implausible. Letter writers usually have a central goal in writing», JEWETT, *Romans*, 80.

²⁶ E ciò presuppone almeno due cose: che Paolo abbia una discreta conoscenza di quella comunità (cf. i molti nomi di cristiani di Roma elencati in Rm 16 che egli conosceva personalmente, specialmente Aquila e Priscilla incontrati a Corinto, cf. At 18,2); e che, oltre ad essere al corrente sulla sua attività missionaria, i destinatari gli riconoscevano un'autorità apostolica. A questo proposito non è da escludere dalle motivazioni contingenti – anche se non c'è riferimento esplicito nello scritto – che Paolo voglia rendere omaggio a quella comunità con uno scritto in cui espone l'evangelo (forse desiderato, almeno da alcuni?), di cui i destinatari si sarebbero sentiti onorati ed edificati (cf. la cornice epistolare: 1,1-15; 15,14-16,27).

li mangiano (14,2), tra coloro che osservano determinati giorni o tempi sacri e chi non li osserva.²⁷ A prima vista sembrerebbe rispecchiare la questione degli idolo-titi di 1Cor 8-10,30 (del poter mangiare o meno la carne offerta agli idoli e poi venduta al mercato), resa magari in termini più generali, tale da potersi applicare a posizioni polarizzate che possono riguardare un largo spettro di situazioni concrete all'interno della comunità. Ma a ben vedere la descrizione dei deboli risulta abbastanza accurata, mentre quella dei forti è precisata ulteriormente dal fatto che tra loro si annovera Paolo stesso (15,1); dunque tra i romani si tratta fondamentalmente della distinzione tra chi si sente legato ad alcune prescrizioni di matrice giudaica e chi si sente libero da esse,²⁸ perciò questioni concrete e precise di quella comunità, che probabilmente esistevano da tempo e di cui Paolo era stato informato.

Effettivamente diversi studiosi sostengono l'idea che con la sua lettera Paolo stia cercando di dirimere proprio questo conflitto, che minaccia l'unità della chiesa.²⁹

Il tentativo di identificare i forti e i deboli di cui si parla in questa sezione ha alimentato un ampio dibattito, con posizioni spesso discordanti;³⁰ mentre è stata giustamente messa in dubbio l'interpretazione tradizionale che vedeva nei forti i gentilo-cristiani e nei deboli i giudeo-cristiani,³¹ vari studiosi hanno concluso che non è possibile giungere ad una identificazione precisa.³²

²⁷ Cf. ultimamente i due contributi di A. PITTA, *I forti e i deboli nelle comunità domestiche di Roma*, e *I forti e i deboli e la Legge*, in ID., *Paolo, la Scrittura e la Legge*, EDB, Bologna 2009, rispettivamente 161-179 e 181-221 (rimandiamo ad essi per una bibliografia aggiornata).

²⁸ Cf. A. COLACRAI, *Forza dei deboli e debolezza dei forti. La coppia «debole-forte» nel Corpus Paulinum*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 474-477; PITTA, *I forti e i deboli nelle comunità domestiche di Roma*, 162, titola opportunamente il paragrafo dove elenca somiglianze e differenze: «Gli stessi mattoni, costruzioni diverse».

²⁹ Cf. P.S. MINEAR, *The obedience of faith: The purposes of Paul in the Epistle to the Romans*, SCM, London 1971 (a partire da questo studio inizia a farsi strada una lettura pienamente situazionale di Rm, basata principalmente su 14,1-15,13); W.S. CAMPBELL, *Why Did Paul Write Romans?*, in *ExpTim* 85 (1973) 264-269 (qui e in altri studi successivi inquadra tutta la lettera alla luce di questa tensione: [The letter was written because] «the liberal-minded Gentile Christian majority [the strong in faith] were unwilling to have fellowship with the conservative Jewish Christian minority [the weak in faith]», in ID., *Paul's Gospel in an Incultural Context: Jew and Gentile in the Letter to the Romans*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 1991, 21; N.T. WRIGHT, *The Climax of Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1991 (l'esortazione in 14,1-15,13 costituisce «the climax of the entire epistle», ivi 235); M. REASONER, *Strong and the Weak. Romans 14.1-15.13 in Context*, Cambridge University Press, Cambridge 1999 (riferendosi specialmente a questo brano: «Romans is an occasional Letter, then we have to read the whole Letter as such», 87); ESLER, *Conflitto e identità nella lettera ai Romani*, 404-422.

³⁰ In base a Rm 14,1-15,13 Watson deduce che ci dovevano essere due gruppi «separated by mutual hostility and suspicion over the question of the Law», da una parte i «deboli», legalisti la maggior parte di origine giudaica, dall'altra gentili formati nell'ottica paolina, i «forti»; la lettera avrebbe «the aim of converting the Jewish Christians to his point of view so as to create a single 'Pauline' congregation in Rome», cf. F. WATSON, *The Two Roman Congregations: Romans 14,1-15,13*, in *The Romans Debate*, 203-215, rispettivamente 206 e 207. Ma resta difficile immaginare che l'influsso di Paolo sia stato così incisivo tra i credenti di Roma già prima di averli incontrati e prima della lettera.

³¹ Cf. PITTA, *I forti e i deboli nelle comunità domestiche di Roma*, 168s, che tra l'altro fa notare che in 14,1-15,6 manca il binomio «giudeo-gentile» o «giudeo-greco» messo in risalto già nella *propositio* generale della lettera.

³² Cf. BORNKAMM, *Last Will and Testament*; E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, Eerdmans, Grand Rapids 1980, 366; R.J. KARRIS, *Romans 14:1-15:13 and the Occasion of Romans*, in *The Romans Debate*, 40-52; J.P. SAMPLEY, *The Weak and the Strong: Paul's Careful and Crafty Rhetorical Strategy in Romans 14:1-15:13*, in L.M. White & O.L. Yarbrough (edd.), *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Fortress Press,

Specialmente su questo brano si è concentrata l'attenzione di chi ha tentato di ricostruire la situazione storico-sociale affiancandola ai dati storici esterni; tra gli ultimi, Jewett (*Romans* 2007) condivide con molti altri autori la seguente visione delle cose, che - a parte lievi variazioni tra le posizioni degli studiosi - sembra ormai stia quasi per imporsi:

questa sezione presupporrebbe la situazione per cui tra l'editto di Claudio (49 d.C.) e il ritorno dei giudei e dei giudeo-cristiani alla sua morte (54 d.C.), nelle comunità cristiane di Roma i gentilo-cristiani (che non avevano dovuto lasciare la città) nel frattempo avevano assunto la leadership; ora i giudeo-cristiani non avevano più i ruoli guida di prima e rischiavano di essere emarginati: il conflitto tra forti (gentilo-cristiani emancipati dall'osservanza della Legge) e i deboli (prevalentemente giudeo-cristiani ancora legati almeno ad alcune pratiche giudaiche) sarebbe il risultato di questo sviluppo.³³

Ma questa ricostruzione, per quanto possa sembrare plausibile, poggia su dati incerti e la cui interpretazione non è affatto univoca; dà cioè per scontate delle cose che tali non sono: ad esempio che l'editto di Claudio interessò la totalità dei giudei, che Nerone revocò le misure antiggiudaiche del suo predecessore, che i cristiani di origine giudaica tornando trovarono delle comunità trasformate.³⁴

Meglio rimanere a ciò che è più solido storicamente e trattenersi dal cercare di riempire i "vuoti" con troppe congetture.

Ciò non deve tuttavia portare a diminuire la notevole importanza di Rm 14,1-15,13 nell'intero sviluppo della lettera e quindi nella ricerca delle motivazioni che hanno portato Paolo a redigerla, specialmente per le sue implicazioni riguardo alla Legge.³⁵

Paolo non interviene soltanto a raccomandare l'accoglienza reciproca tra chi la pensa diversamente su questioni di cibo o di calendario, al fine di salvaguardare l'unità, ma pone i contendenti di fronte a Cristo e alle implicazioni comunionali della sua morte e risurrezione *pro nobis* (cf. in specie 14,9.15; 15,7: «Per questo accoglietevi a vicenda, come anche Cristo accolse noi a gloria di Dio»):

Minneapolis 1995, 40-52. Cf. la discussione in PENNA, *Romani*, III, 142-145, che conclude: «la sola possibilità che rimane è di considerare la distinzione deboli/forti in senso etico, cioè trasversale ai gruppi etnici» (145).

³³ Cf. JEWETT, *Romans*, 59; DAS, *Solving the Romans Debate*, 201-202: «[Tra il 49 e il 64] la composizione delle chiese gentili aveva subito un cambiamento. Dal momento che altri gentili si erano uniti al movimento cristiano, molti nuovi convertiti non condividevano lo stesso apprezzamento per il giudaismo o i suoi costumi allo stesso modo come gli originari credenti in Cristo che frequentavano le sinagoghe. Molti gentili condividevano con la loro cultura una certa avversione per il giudaismo in quanto religione straniera, una religione di quelli che erano stati conquistati e sottoposti a occupazione» (202).

³⁴ Cf. la critica puntuale in PENNA, *Romani*, I, 26-27; ed anche in PITTA, *Romani*, 24.

³⁵ «La difficile partita vera e propria della lettera si chiude con Rm 14,1-15,13»; [nel percorso della Legge in *Romani*] «riteniamo che il filo d'Arianna, da tenere ben saldo, sia quello che emerge dal conflitto tra i forti e i deboli in Rm 14,1-15,13», PITTA, *I forti e i deboli e la Legge*, rispettivamente 184 e 219.

se la giustificazione si estende a tutti, tanto al giudeo prima, quanto al greco, a maggior ragione chi si ritiene di essere tra i forti, deve farsi carico delle infermità dei deboli.³⁶

Nonostante la sua rilevanza e la connessione con la tematica generale della lettera, c'è da chiedersi tuttavia se tale questione possa essere stata sufficiente da sola a giustificare tutta la lunga argomentazione precedente: in effetti è difficile immaginare che essa, con tutti i suoi risvolti teologici e antropologici di portata tutt'altro che contingente, sia servita soltanto da introduzione e fondazione alla soluzione di questo pur importante problema locale, che in più non viene menzionato prima della fine dello scritto.³⁷

2.1.1.1. Il contributo di A.A. Das, *Solving the Romans Debate* (2007)

A.A. Das, nel suo *Solving the Romans Debate* (2007), riprendendo una tesi di un suo ex-professore, P.J. Achtemeier,³⁸ intende dimostrare che l'uditorio di Rm è composto esclusivamente da credenti provenienti dal gentilesimo; dopo aver esaminato praticamente tutte le proposte in campo nel *Romans Debate* (26-52), prende in considerazione dapprima i dati interni alla lettera che possano contribuire a disegnare il quadro identitario (53-148) e poi analizza ancora una volta i dati storici esterni, di tipo socio-religioso che sono a disposizione (149-202); infine prova a rileggere Rm (in particolare Rm 7 e 11,25-27) con questo uditorio "decodificato" (203-260). Nella conclusione (261-264) egli riprende tutti i punti toccati nei capitoli precedenti, concentrandosi sulla questione dell'uditorio, che egli considera ormai risolta.

Anche se si accogliesse la sua proposta (che in realtà presenta in particolare il punto debole della ricostruzione ipotetica di cui si diceva sopra), e quindi considerata chiarita l'identità dei destinatari, non sarebbe ancora risolta la questione principale del dibattito: il suo *Solving the Romans Debate*, in realtà non coglie pienamente l'obiettivo, dal momento che non spiega chiaramente *the reason/s of Romans* come ci si sarebbe aspettato. Ci sono un paio di passaggi in cui vi accenna, ma senza fare ulteriori precisazioni; una volta quando trae le conclusioni dopo l'analisi dei dati storici e la ricostruzione del *setting* ipotetico (vedi sopra, e nota 33): «Tale crisi di identità e tensione riguardante la relazione tra credenti in Cristo e il giudaismo è la questione vera e propria [*is the very issue*] che Paolo affronta nella lettera ai Romani» (p. 202); un'altra volta dopo essersi soffermato

³⁶ Cf. PITTA, *I forti e i deboli nelle comunità domestiche di Roma*, 169.

³⁷ Cf. PENNA, *Romani*, I, 46.

³⁸ Cf. P. J. ACHTENMEIER, *Unsearchable Judgments and Inscrutable Ways: Reflections on the Discussion of Roman*, in E. Johnson - D.M. Hay (edd.), *Pauline Theology IV, Looking Back, Pressing On*, SBLSS 4; Scholars, Atlanta 1997, 3-21.

sul tema dei “deboli” e dei “forti” (14,1-15,6), quando dichiara: «il suo scopo è quello di facilitare una sana relazione nella comunità cristiana di Roma tra i gentili che non osservavano la Legge e i gentili che la osservavano» (p. 114).

2.1.2. Rm 13,1-7: l'obbedienza alle autorità

Un altro problema che Paolo affronta e che può rappresentare un'ulteriore motivazione per voler influire sui destinatari, è quello riguardante il rapporto con le autorità costituite, in 13,1-7. Paolo chiede il rispetto e l'obbedienza verso di esse in quanto stabilite da Dio; tale esortazione può significare che ci dovevano essere contestazioni o atteggiamenti ostili verso le autorità, oppure ha lo scopo di voler prevenire che ne nascessero, per non attirarsi da parte di esse delle malversazioni inutili. Tuttavia il discorso si riduce in fondo ad un breve passaggio, all'interno di un più ampio discorso parenetico.

2.1.3. La diffamazione di Rm 3,8

Un motivo sicuramente più forte del precedente, tanto da richiedere una trattazione molto sviluppata dottrinalmente, lo troviamo in 3,8, dove Paolo lamenta di essere calunniato da alcuni, sicuramente facenti parte dei cristiani di Roma: «Perché non dovremmo fare il male affinché ne venga il bene, come veniamo calunniati e come alcuni dicono che noi sosteniamo? ma per costoro la condanna è giusta».

È uno spiraglio interessante sulla comunità romana. Paolo evidentemente è a conoscenza che a Roma la sua predicazione - almeno da alcuni - viene un po' travisata.³⁹ Questi calunniatori, sia che fossero contro Paolo, o che fossero più “paolini” di lui - nel senso che estremizzavano il suo insegnamento fino a distorcerlo - spacciavano per predicazione paolina questo assioma dal tenore fortemente lassista: «facciamo il male perché ne venga un bene»; ma attribuire questo a Paolo significava portare indebitamente alle estreme conseguenze il suo vangelo della libertà cristiana. Paolo rigetta subito e in modo netto tale caricatura del suo insegnamento esprimendo un giudizio negativo nei loro confronti; la questione sarà poi ripresa in 6,1 («Che diremo dunque? Dobbiamo

³⁹ Cf. R. PENNA, *I diffamatori di Paolo in Rm 3,8*, in ID., *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Milano 1991, 135-149.

rimanere nel peccato perché abbondi la grazia?»⁴⁰ e trattata per tre capitoli: effettivamente tale diffamazione rischiava di minare alla base l'evangelo paolino della grazia.

2.1.4. Per fornire un fondamento apostolico?

Da ultimo, per completezza va menzionata anche l'ipotesi formulata da G. Klein, secondo la quale Paolo con la sua lettera intenderebbe fornire ai romani una fondazione apostolica, finora mancante, dal momento che quella comunità (e Klein fa notare che nel prescritto per questo manca la parola 'chiesa') non era stata edificata da nessun apostolo (cf. altrove il riferimento paolino: 1Cor 3,1.10-17). Tale fondazione sarebbe avvenuta appunto predicando loro il vangelo e con una futura visita (cf. 1,13-15; 15,20).⁴¹ Ma gli argomenti sono deboli: Paolo non indica mai, nemmeno indirettamente, che questo sia lo scopo; inoltre la parola 'chiesa' compare, seppur alla fine, nel cap. 16, e non è un'eccezione, dal momento che anche in Filippesi non compare nel prescritto per indicare quella comunità, ma verso la fine (4,15).

2.2. I motivi riguardanti la situazione personale di Paolo

Per quanto riguarda i motivi soggettivi, riguardanti cioè la situazione di Paolo nel momento in cui scrive, come premessa occorre ricordare le difficoltà che poco tempo prima egli si è trovato a dover affrontare con le chiese della Galazia, che correvano il rischio di venire distolte dall'ermeneutica paolina del vangelo e cooptate a quella giudaizzante; quell'esperienza lo aveva spinto a prendere una posizione fortemente polemica verso la Legge e le pratiche giudaiche che entravano in concorrenza con Cristo stesso; in Rm con più pacatezza e profondità riprende alcuni di quei temi, adattati ora per una chiesa che fin dalla sua nascita ha avuto un'impronta giudeo-cristiana. Da questa chiesa Paolo è conosciuto soltanto di fama, non di persona, quindi si poneva la necessità che egli si presentasse, che soprattutto presentasse la propria ermeneutica del vangelo.

⁴⁰ Secondo Pitta la diceria di Rm 3,8 cadrebbe nel *vacuum* senza essere più ripresa da Paolo, cf. PITTA, *I forti e i deboli e la Legge*, 189.

⁴¹ KLEIN, *Paul's Purpose*, 39ss. Una versione modificata della tesi di Klein si ritrova in Jervis, per la quale Paolo con la sua lettera starebbe soprattutto esercitando il suo mandato apostolico per incoraggiare i romani ad entrare nella sua orbita apostolica attraverso l'ascolto della sua predicazione, cf. L.A. JERVIS, *The Purpose of Romans. A Comparative Letter Structure Investigation*, Academic Press, Sheffield 1991, 163-164.

2.2.1. Il desiderio di visitarli per condividere i doni

Il motivo più semplice e immediato lo troviamo in 1,13: «Difatti non voglio che ignoriate, fratelli, che più volte mi sono proposto di venire fino a voi, anche se finora mi è stato impedito, per ottenere qualche frutto anche tra di voi così come tra gli altri Gentili (ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν)» (cf. anche 15,22-23). Questo “tra voi” va inteso in senso locale, “tra voi” in quanto abitanti di Roma,⁴² globalmente considerati come Gentili, non in quanto facenti parte dei gentili; anche perché altrimenti si andrebbe contro il principio di Paolo di predicare là dove ancora il Vangelo non è stato ancora annunciato (cf. Rm 15,20-21).

2.2.2. La missione in Spagna

In 15,24.28.29 Paolo esprime di nuovo il suo desiderio di andare a Roma, ma anche la sua volontà di andare in Spagna,⁴³ dopo aver annunciato il vangelo da Gerusalemme all’Illiria (15,19) avendo l’intento di predicare solo là dove Cristo non è stato ancora nominato (15,20): « [24] quando andrò in Spagna... spero infatti, passando, di vedervi e di essere opportunamente inviato da voi fin là (ὕψ’ ὑμῶν προπεμφθῆναι ἐκεῖ), sicuro di essere prima un po’ appagato da voi... [28] ... partirò, passando da voi, per la Spagna. [29] E so che venendo da voi arriverò con la pienezza della benedizione di Cristo».

Ebbene, c’è chi pensa che tutta la lettera abbia come intento principale quello di cooptare i romani per la missione in Spagna;⁴⁴ per questo lo scritto inciterebbe all’unità e all’accoglienza reciproca tra le varie correnti che stavano in tensione tra loro (giudeo-cristiani e gentilo-cristiani), cosicché siano

⁴² Cf. anche in 1,6: [ἔθνη] ἐν οἷς ἔστε καὶ ὑμεῖς (e non: ἐξ ἐθνῶν come in Rm 9,24), nel senso di «in mezzo ad esse [gentili] ci siete anche voi»; così i commentari di MICHEL 42; CRANFIELD I,67s; WILCKENS I,67; STUHLMACHER 22; HAACKER 28, PENNA, I, 30.104; inoltre M. KETTUNEN, *Der Abfassungsweg des Römerbriefes*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1979, 40-43; ESLER, *Conflitto e identità nella lettera ai Romani*, 144-147. Per un senso partitivo («di esse fatte parte anche voi»), insieme a molti altri commentatori, DAS, *Solving the Romans Debate*, 54-60, che però non prende in considerazione i due controargomenti forniti da Rm 9,24 e 15,20.

⁴³ È difficile stabilire se poi Paolo è veramente andato in Spagna. La notizia più antica è quella di Clemente Romano, nella sua *lettera ai Corinti*, cap. 5, dove si dice che «giunse al confine dell’occidente»; può trattarsi di un’iperbole per dire che giunse fino a Roma. Eusebio di Cesarea, *Storia Eccl.* 3,1 tratta dei territori dove arrivarono gli apostoli, ma non menziona la tradizione di un viaggio di Paolo in Spagna.

⁴⁴ Cf. Soprattutto JEWETT, *Romans*, p. 3: «I view the argument of this letter as an attempt to persuade Roman house and tenement churches to support the Spanish mission» (cf. anche p. 44.79.80.88); la sua ipotesi era parzialmente contenuta in ID., *Romans as an Ambassadorial Letter*, in *Int* 36 (1982) 5-20, poi sviluppata in ID., *Paul, Phoebe, and the Spanish Mission*, in J. NEUSNER et Alii (edd.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, Fortress Press, Philadelphia 1988, 142-161. Tale idea sostanzialmente era già di D. ZELLER, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1973, 38-77.

pronti insieme ad affiancare Paolo nella sua missione in Spagna,⁴⁵ procurandogli tutto il supporto necessario,⁴⁶ in questo caso molto più ingente rispetto alle missioni svolte finora.⁴⁷

Per quanto possa essere stata importante la missione in Spagna, in ogni caso la lettera nel suo insieme non si spiega come preparazione a tale obiettivo: Paolo vi accenna soltanto brevemente alla fine, e tutta la grande argomentazione teologica svolta nel corpo della lettera non presenta connessioni evidenti con questo intento.⁴⁸ Invece può ben essere che tale intento fornisca l'occasione immediata per presentarsi a questa comunità, con cui comunque già da tempo intendeva incontrarsi (cf. 1,13; 15,22-23). La lettera in questo senso, poteva ben funzionare come precorritrice dell'Apostolo, come avanguardia della sua venuta.

2.2.3. L'imminenza del viaggio a Gerusalemme

Un motivo importante può essere stato l'imminenza del viaggio a Gerusalemme (ricordiamo che quando Paolo scrive, con molta probabilità si trova a Corinto, alla fine del cosiddetto "terzo viaggio missionario", cf. Rm 15,25-26 e At 20,2-3a) dove intende recarsi per consegnare i proventi della colletta raccolta in Macedonia e in Acaia (non si nomina la Galazia) in favore dei poveri di quella comunità; evidentemente Paolo intuisce le difficoltà che dovrà incontrare a Gerusalemme; in Rm 15,30-31 si legge: «[30] Ma vi esorto, fratelli, per il Signore nostro Gesù Cristo e per l'amore dello Spirito, a lottare con me (συναγωνίσασθαί μοι) nelle preghiere a Dio in mio favore, [31] affinché venga sottratto agli infedeli che sono in Giudea e il mio servizio verso Gerusalemme sia ben accetto ai santi [di quella comunità]». Paolo chiede preghiere perché possa scampare dagli avversari giudei che vogliono eliminarlo e perché la chiesa gerosolimitana accetti la colletta (l'accettazione della quale implicitamente avrebbe significato anche il riconoscimento delle chiese da lui fondate); in effetti c'era il rischio che a causa di pregiudizi nei suoi confronti l'avrebbero rifiutata.

⁴⁵ La Reichert avanza l'ipotesi che Paolo, di fronte all'incertezza di poter portare a termine il suo progetto di visitare i cristiani di Roma, scrive loro per guadagnarli alla sua causa e così eventualmente al suo posto possano portare avanti il suo impegno missionario; per questo espone loro ampiamente il suo vangelo (cf. REICHERT, *Der Römerbrief als Gratwanderung*, 221.248.321.333. ecc.)

⁴⁶ Il verbo προπέμπω in 15,24 (al passivo: προπεμφθήναι), lett. "mandare in avanti," ma può anche significare "accompagnare" nel senso di assistere con cibo, soldi e mezzi (cf. Bauer-Danker s.v.).

⁴⁷ A questo servirebbe anche la richiesta di supporto per Febe (16,2) in ciò che ella può aver bisogno: proprio in vista della missione in Spagna [cf. JEWETT, *Paul, Phoebe, and the Spanish Mission*, in J. NEUSNER et ALII (edd.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, Fortress Press, Philadelphia (1988) 142-161; e ID., *Romans*, 89-91]. Jewett dedica molto spazio a descrivere le difficoltà che avrebbe incontrato Paolo rispetto alla situazione socio-culturale nella Spagna romana, specialmente il fatto che non sono attestate comunità giudaiche fino al III-IV sec. d.C., cui normalmente Paolo si rivolgeva arrivando in luoghi non ancora evangelizzati (ID., *Romans*, 74-79).

⁴⁸ Difficilmente sostenibile l'affermazione che «Rom 9-11 is crucial for Spanish mission, because God does not abandon people even when they reject impartial righteousness» (Ibid., 88).

Alcuni enfatizzano al massimo questa motivazione fino a considerarla primaria: Paolo scriverebbe alla Chiesa di Roma “perché Gerusalemme capisca”, quasi per chiedere alla Chiesa giudeo-cristiana di Roma di intercedere per lui di fronte a quella di Gerusalemme, chiesa alla quale sarebbe molto affine come impostazione confessionale e sulla quale potrebbe esercitare un influsso decisivo in suo favore. La lettera rappresenterebbe anche già il discorso di difesa che Paolo intende fare di fronte alla chiesa di Gerusalemme.⁴⁹

Non ci sono tuttavia elementi validi che dimostrino tale collegamento tra la Chiesa di Roma e quella di Gerusalemme, anzi, alla fine degli Atti (28,21) i Giudei di Roma dicono di non aver avuto informazioni, circa Paolo, dalla Giudea. Inoltre, se questo era l'intento di Paolo, probabilmente egli avrebbe ricordato l'accordo che era stato raggiunto nell'assemblea di Gerusalemme riguardo al suo apostolato tra gli incirconcisi (cf. Gal 2,1-10). Infine bisogna riconoscere che diverse sezioni della lettera poco si adatterebbero ad un discorso di difesa da fare a Gerusalemme (cf. ad es. i capp. 12-16; in specie 14,1-15,13 avrebbe suscitato risentimento).

3. La rilevanza della *propositio* (Rm 1,16-17) per l'intento di Rm

Dopo aver esaminato il punto di vista dei destinatari e quello del mittente, rivolgiamo l'attenzione specifica al testo: qual è lo scopo che il testo si prefigge?

Quando si tratta di focalizzare l'intento fondamentale di uno scritto, in casi come questo, in cui lo esso in qualche modo deve rimpiazzare il discorso orale persuasivo, è di grande utilità tenere presente i modelli della retorica letteraria, che in questi ultimi trent'anni, in modo sempre più raffinato, sono stati fruttuosamente applicati alle lettere paoline. Tra i risultati acquisiti, il più utile è senz'altro quello dell'individuazione di *propositiones*: la *propositio* indica la tesi da dimostrare, e insieme fa scattare l'argomentazione avente lo scopo di esplicitarla e giustificarla. La *propositio* a sua volta può avere delle tesi secondarie (*subpropositiones*) che riprendono e spiegano la tesi principale, permettendo di sviluppare l'argomento progressivamente in tappe ben definite. Se Rm

⁴⁹ Cf. J. JERVELL, *The Letter to Jerusalem*, in *The Romans Debate*, 53-64 (orig.: *StTh* 25 [1971] 61-73): «The essential and primary content of Romans (1,18-11,36) is a reflection upon its major content, the 'collection speech' or more precisely, the defense which Paul plans to give before the church in Jerusalem... Paul has only one objective: to ask the Roman congregation for solidarity, support, and intercession in his behalf» (ivi 56). Anche Wilckens nel suo commentario dà grande importanza a questa motivazione, cf. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer; 1. Röm 1-5*, Benziger, Neukirchen-Vluyn 1978, 44-46.

1,16-17, come ormai quasi tutti i commentatori ammettono,⁵⁰ è la *propositio* principale dello scritto paolino,⁵¹ che regge l'articolazione della Lettera, è soprattutto ad essa (e alle sua ripresa mediante *subpropositiones*) che occorre volgere l'attenzione per conoscere la *intentio auctoris*, per sapere che cosa Paolo intende mostrare e trasmettere.

I vv. 16-17 presentano innanzitutto il concetto di “evangelo”, a causa del quale si dichiara pronto ad andare a Roma (1,15). In effetti si deve constatare che almeno fino a tutto il cap. 11,⁵² è di questo che si tratta: tutta l'articolazione successiva svilupperà e illuminerà ciò che in questi due vv. è detto in modo estremamente denso, stringato, addirittura ellittico:

«[16] Infatti non mi vergogno dell'evangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede (εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι): tanto del Giudeo, prima, quanto del Greco (Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι).

17 la giustizia di Dio, infatti, in esso si rivela di fede in fede, come sta scritto:

Il giusto per fede vivrà (δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται) [Ab 2,4]».

La figura retorica della litote, “non mi vergogno” (v. 16a), attraverso la negazione del suo contrario, vuole esaltare il concetto positivo che c'è sotto e quindi esprimere certamente che per Paolo l'evangelo è qualcosa di cui va fiero e per cui è pronto a mettersi in gioco totalmente; in più il verbo ἐπαισχύνομαι (unica altra volta in Paolo in Rm 6,21: «di quelle cose ora vi vergognate») sembra essere un termine tecnico usato dalle prime generazioni cristiane per esprimere il coraggio nel confessare la fede in situazioni di persecuzione, di ostacolo o prova (Mc 8,38 e par.).

Non è fuori luogo pensare che Paolo con questa espressione voglia alludere ad alcune persone o correnti interne al cristianesimo romano di cui egli suppone un'avversione nei suoi confronti (cf. Rm 3,8; 16,17-18), per assicurare che egli non ha nessun timore verso di loro.⁵³

È vero che tali riferimenti sono piuttosto generici perché da essi si possa già cogliere qualche tratto di destinatari specifici o di una concreta situazione locale di cui non ha ancora parlato, tuttavia non

⁵⁰ Del tutto insufficiente l'attenzione di Esler a questi versetti, nonostante contengano l'annuncio di ciò che verrà sviluppato nella lettera e che egli definisce centrale nel problema dei destinatari, l'identità “giudeo-greco” e la relativa tensione tra questi due poli, cf. ESLER, *Conflitto e identità nella lettera ai Romani*, 175-177.

⁵¹ Cf. J.-N. ALETTI, *La Présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance*, in *Bib 71* (1990) 1-24; già individuata da M.J. LAGRANGE, *Saint Paul Épitre aux Romains*, Paris 1950 (1916), XXXVI: «Dunque, Paolo stesso ci ha fatto conoscere il suo tema in una vera *propositio* secondo i precetti della retorica antica».

⁵² cf. ALETTI, *La Présence d'un modèle rhétorique en Romains*, p. 15: «l'influence de Rm 1,16-17 semble bien s'étendre à toute l'épître». In effetti anche la sezione parenetica (12,1-15,13) non fa che indicare come il cristiano, in quanto giustificato gratuitamente mediante la fede, è chiamato a tradurre l'evangelo della giustizia salutare di Dio nel proprio vissuto, a diventare ciò che corrisponde già alla sua identità più profonda.

⁵³ Cf. FITZMYER, *Romans*, 255, che riporta una citazione di Michel (O. Michel, *Der Brief an die Römer*, 14. ed. (1. 1955, 86): «he shrinks neither from Jewish Christians who may slander him, nor from charismatics who may look down upon him».

va sottovalutata la possibilità, vista la natura incoativa tipica della propositio, di intravedervi questioni specifiche che tratterà più avanti.

Di tale evangelo aveva già detto qualcosa poco prima: che è “di Dio” (1,1) e del “figlio suo” (1,9); esso non si riduce ad un messaggio, ad una trasmissione di informazioni positive, ma è un annuncio che si fa evento, è potenza (di Dio) in azione *per la salvezza*, è questo lo scopo del suo dispiegamento (non per la perdizione!), come analogamente aveva scritto ai Corinzi parlando della “parola della croce” (1Cor 1,18: «per coloro che si perdono è stoltezza, ma per coloro che si salvano, per noi, è potenza di Dio»); tale evento salvifico si realizza al momento dell’annuncio per chiunque lo accoglie; la stessa espressione (εἰς σωτηρίαν) viene usata in Rm 10,1.10 riguardo alla salvezza futura di Israele (cf. 11,26) e quindi di chiunque faccia la confessione di fede cristologica; e questo è detto già in modo netto, παντὶ τῷ πιστεύοντι: la salvezza vale per chiunque e per ognuno ed ha come condizione unicamente (ed esclusivamente) l’atto del credere; già si intravede ciò che sarà poi sviluppato a partire da 3,21 (cf. 3,28; 4,3-5), la fede sola quale alternativa alla Legge e alle sue opere. La totalità dei beneficiari è poi espressa dal punto di vista giudaico con il binomio “giudeo-greco” (cf. v. 14, il punto di vista era quello ellenistico, “greco-barbaro”), che ritorna poi più volte nella lettera (2,9.10; 3,9; 10,12), e il modo di dirlo esprime da una parte un di più del giudeo (πρῶτον, cf. 3,1: τὸ περισσόν), basato sulla elezione di Dio e sul ruolo storico-salvifico di Israele (cf. poi capp. 9-11), dall’altro stabilisce una sostanziale, e inaudita (dal punto di vista giudaico) uguaglianza con il greco; non c’è più differenza, come affermerà anche in seguito (cf. Rm 3,22; 10,12; 9,24): l’evangelio pone su un piano di parità giudei e gentili, con l’implicazione sottintesa che l’innalzamento del gentile fa risultare in qualche modo l’abbassamento del giudeo.

Fa quindi la sua comparsa il termine chiave della lettera, *la giustizia di Dio*, è essa che si rivela nell’evangelio; il sintagma (nel NT solo in Paolo: Rm 1,17; 3,5.21.22.25.26; 10,3bis; 2Cor 5,21) sta in parallelo con il v. 16b, “potenza di Dio” (per la salvezza), e già questo è un indizio per ciò che intende Paolo.⁵⁴ Molto probabilmente i destinatari avevano già una certa precomprensione della giustizia di Dio, legata alla Legge e all’imparzialità della retribuzione divina (ed è questa che Paolo

⁵⁴ Cf. ad es. G. PULCINELLI, «È stata manifestata la giustizia di Dio». *L’interpretazione di Rm 3,21-22 e la sua funzione nel contesto*, in *Lat* 64/1 (1998) 7-47 (special. 19-36). L’espressione va interpretata non soltanto attraverso l’analisi semantica sullo sfondo biblico, che di fatto fa emergere la modalità salvifica dell’agire divino, ma in particolare osservando la sua funzione nell’argomentazione di Rm: Paolo non ne dà una definizione, ma a partire da questa prima menzione, da cui si intuisce comunque già la sua portata positiva in connessione con la fede, lascia poi emergere progressivamente tutte le sue componenti, in particolare la sua imparzialità e “graziosità” nel giustificare chiunque crede (cf. 3,21-26).

lascia emergere in 1,18-3,20),⁵⁵ mentre Paolo la connette sorprendentemente alla fede (in Cristo) e alla imparzialità della giustificazione per grazia (specialmente 3,21-4,25).

Questo è, formulato sinteticamente e strategicamente, l'evangelo che Paolo intende presentare a dei credenti che erano impostati prevalentemente su un'ermeneutica di stampo giudeo-cristiano, che conoscevano per sentito dire l'ermeneutica paolina, e rischiavano anche di travisarla (cf. 3,8); lo svolgimento successivo ne rivelerà tutte le varie sfaccettature e in particolare il risvolto concreto per i suoi destinatari.

Un filo conduttore ben rintracciabile è dunque l'affermazione della parità esistente tra giudei e gentili, e quindi dell'universalismo connesso inscindibilmente con l'evangelo.

Al di là della loro composizione interna, se effettivamente c'erano più credenti provenienti dal gentilesimo che dal giudaismo, a fare problema, cioè concretamente a generare delle tensioni, evidentemente doveva essere l'attitudine nei confronti della Legge (3,8 e poi capp. 6-8) e il ruolo di Israele nella storia della salvezza (Rm 3,1 e poi i capp. 9-11).

In effetti, ed è qui che potrebbe avvantaggiarsene il *Romans Debate*, questi versetti della *propositio* andrebbero tenuti in maggior conto; essi non sono importanti soltanto in vista degli sviluppi argomentativi interni alla lettera, ma anche nei riguardi della situazione storica della/e chiesa/e di Roma: «L'enunciazione paolina, di fatto, contesta uno dei presupposti correnti tra i cristiani romani, contrastando la resistenza (dei conservatori) ad accettare che Dio abbia dimostrato la sua giustizia senza più tenere conto dello statuto particolare di Israele».⁵⁶

In base a quanto detto si può dunque concludere che a fornire l'occasione concreta di scrivere la lettera ai Romani in quel frangente siano state varie istanze, in cima a tutte l'intenzione di recarsi da loro a Roma subito dopo la programmata visita alla chiesa di Gerusalemme; tale circostanza, con le difficoltà che si potevano prevedere, spingevano Paolo a ripensare e a formulare in modo più argomentato e preciso la sua ermeneutica del vangelo, specialmente riguardo al rapporto Legge-Cristo. Lo scritto, in questo senso, oltre a chiedere preghiere ai romani per la riuscita di questa visita, funziona anche da test preparatorio per misurarsi con dei destinatari che condividevano in gran parte l'ermeneutica giudeo-cristiana coltivata a Gerusalemme.

⁵⁵ Cf. J.-N. ALETTI, *La giustizia divina in Rm. La posta in gioco dell'assenza di una definizione*, in ID., *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Borla, Roma 1997, 245-262.

⁵⁶ PENNA, *Romani*, I, 132.

Al centro di tale vangelo c'è la rivelazione della giustizia salvifica di Dio in Gesù Cristo, di fronte alla quale sono posti su un piano di uguaglianza giudei e gentili, tutti resi partecipi, unicamente mediante la fede in Cristo, del disegno divino inclusivista e universale (cf. la *propositio*). Questa rivelazione costituisce il fondamento su cui il credente in Cristo costruisce il proprio vissuto e lo spinge a praticare concretamente l'accoglienza reciproca anche tra chi si pone con atteggiamenti diversi di fronte alle pratiche giudaiche legate alla Legge (cf. Rm 14.1-15,13).

La lettera serve perciò sia come autopresentazione autentica (anche contro alcune dicerie che la distorcevano), sia come apripista alla venuta dell'apostolo, che intende farsi aiutare da loro per compiere il suo mandato missionario nella restante terra pagana di Spagna.