

Paolo: teologia tradizionale, tecniche esegetiche sperimentate e novità della fede,
alla luce di Rm 4

[cf. *RSB* 1/2 (2010) 273-293]

Introduzione

La letteratura paolina è ovviamente un campo di ricerca privilegiato per trattare il tema del rapporto del NT con l'AT e in particolare il processo esegetico e l'ermeneutica credente delle Scritture ebraiche così come emerge dai testi neotestamentari.

L'evangelo di Dio che ha come oggetto Gesù Cristo, era stato già "promesso (προεπηγγέλματο) mediante i suoi profeti nelle sante Scritture", afferma Paolo nell'*incipit* della lettera ai Romani (1,1-2), secondo lui non è un *novum*, come se non ci fosse stato nulla di simile prima, ma le sue fondamenta sono nel passato d'Israele, ha avuto una preparazione, è stato pre-visto e pre-annunciato (Gal 3,8: προῖδοῦσα / προεπηγγέλματο), scritto prima (Rm 15,4: προεγράφη); e non soltanto Paolo, ma la chiesa primitiva condivide la convinzione che la morte e la resurrezione del Messia erano avvenute "secondo le Scritture" (1Cor 15,3.4). La dimensione ecclesiale trova poi il suo sviluppo a partire dal 'noi' dei credenti in Cristo ai quali ora è rivolto l'evangelo (cf. Rm 4,23; 15,4; 1Cor 10,11).

Se apriamo la Lettera ai Romani, si intravede subito come i riferimenti alle Scritture non soltanto accompagnano il procedere dell'argomentazione, ma costituiscono la sua stessa innervatura: così quando annuncia il tema principale (in 1,17, cita Ab 2,4), quando inizia a illustrare la rivelazione della giustizia di Dio (3,21), quando deve portare la prova più autorevole delle affermazioni sulla giustificazione per fede senza le opere (Rm 4), quando deve dimostrare come nonostante il rifiuto da parte d'Israele, la parola di Dio non è venuta meno (9,6s), quando infine vuole concludere in modo efficace l'intera argomentazione (15,9-12). Tutto questo fa intravedere la concreta possibilità di considerare l'ermeneutica paolina delle Scritture non soltanto un capitolo della sua teologia, bensì la via principale per giungere al cuore di essa.¹

¹ Sostengono che quella di Paolo sia 'teologia biblica', ad es. U. LUZ, "Paulinische Theologie als biblische Theologie", in M. KLOPPENSTEIN et alii, *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch*, Peter Lang, Bern-Frankfurt a.M. (1987) 119-147; H. HÜBNER, *Teologia biblica del Nuovo Testamento, II, La teologia di Paolo*, Paideia, Brescia 1999, 129-239; G. BARBAGLIO, "Paolo: i suoi scritti e le Scritture", *RSB* 12 (2000) 189-227, ivi 209-210. Propende invece per

Si comprende perciò perché, giustamente, il cantiere paolino del rapporto d'Apostolo con le *Scritture d'Israele*,² malgrado i numerosissimi apporti specifici, rimane sempre aperto; di fatto chiunque voglia confrontarsi seriamente con gli scritti paolini non può fare a meno di occuparsene; anche per tale motivo non è facile andare oltre un'ulteriore sintesi e sfuggire il rischio dell'accumulo.

In questo contributo, tenendo conto di quanto già positivamente acquisito e dovendo fare una scelta, si è preferito non riprendere – se non per l'indispensabile – i dati riguardanti il tipo di testo che aveva Paolo, l'elenco delle citazioni e allusioni bibliche,³ il modo in cui riporta (e spesso adatta) il testo, la frequenza nelle singole Lettere o loro sezioni, la preferenza paolina riguardo ad alcuni libri biblici, e nemmeno il complesso confronto tra l'esegesi paolina e quella moderna; per questo si rimanda soprattutto agli studi di Ellis, Koch, Hays, Stanley, Watson⁴. E a proposito dell'aspetto ermeneutico si segnala subito, anche per la ricca bibliografia aggiornata, il recente *status quaestionis* presentato da Pitta;⁵ mentre egli indica che uno dei più adeguati paradigmi ermeneutici con i quali Paolo rilegge la Scrittura resta quello condiviso dalla tradizione proto-cristiana della

una risposta negativa A. PITTA, "Ermeneutica paolina della Scrittura", *RSB* 19 (2007) 163-190, 163 [ora ampliato in ID., *Paolo, la Scrittura e la Legge*, EDB, Bologna 2009, 81-130].

² Tale dicitura è preferibile rispetto ad "Antico Testamento", perché tale non era considerato da Paolo (παλαια . διαθήκη di 2Cor 3,14 non ha il significato di "AT" distinto da un "NT" – che ancora non c'era – ma piuttosto "antica alleanza/disposizione" [sul tema del rapporto del NT con l'AT, cf. R. PENNA, "Appunti sul come e perché il Nuovo Testamento si rapporta all'Antico", *Bib* 81 (2000) 95-104]; ma anche a "Scritture ebraiche", perché nella maggior parte dei casi Paolo usava il testo greco (nemmeno si può dire semplicemente che la sua Bibbia è la LXX, sia perché a volte se ne distacca, sia perché ancora non era fissato un testo che corrisponde alla LXX come la conosciamo); se proprio si vuole, si potrebbe dire che il suo è un uso 'settantista', così D. MOODY SMITH JR., "The Pauline Literature", in D.A. CARSON - H.G.M. WILLIAMSON, *It is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars*, Cambridge University Press, Cambridge (1988) 265-291, ivi 273.

³ Nel *corpus* paolino ci sono circa cento citazioni esplicite dalle Scritture, più del novanta per cento nelle quattro lettere maggiori (1-2Cor, Gal e Rm); per un elenco cf. ad es. MOODY SMITH, "The Pauline Literature", pp. 268-272. Anche se tra le sette proto-paoline 1Ts e Fil non contengono citazioni dirette, esse presentano comunque un rilevante *background* anticotestamentario, non limitato al solo vocabolario (vera eccezione è Fm, ma comprensibile per la peculiarità dello scritto). Se poi si volessero aggiungere le numerose allusioni che sono disseminate negli scritti dell'apostolo, allora il quadro per una valutazione dei suoi argomenti teologici si arricchisce notevolmente, cf. spec. il lavoro di Hays del 1989 citato nella nota successiva.

⁴ E.E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament*, Baker Book House, Grand Rapids ³1991 (¹1957); D.A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, Mohr, Tübingen 1986; R.B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven, CT 1989 (ID., *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2005); C.D., STANLEY, *Paul and the language of Scripture: citation technique in the pauline epistles and contemporary literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1992 (ID., *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul*, T & T Clark, New York 2004); F. WATSON, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, T & T Clark International, London 2004. A livello di prima introduzione segnalo le pagine dedicate alle lettere paoline contenute in F. BELLI - I. CARBAJOSA - C. JÖDAR ESTRELLA - L. SÁNCHEZ NAVARRO, *L'Antico nel Nuovo. Il ricorso alla Scrittura nel Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 2008.

⁵ PITTA, "Ermeneutica paolina della Scrittura", cit..

‘promessa-realizzazione’,⁶ fa subito notare che in effetti la prospettiva paolina prevalente risulta di fatto invertita, cioè dall’adempimento alla promessa.⁷

Lo scopo che ci si prefigge è piuttosto quello di offrire dei punti di riferimento dell’ermeneutica paolina, cercando di situarla storicamente nel quadro del giudaismo e del primo cristianesimo, a partire da un sondaggio riguardante la metodologia esegetica di Paolo su un testo specialmente rappresentativo.

1. La metodologia esegetica⁸ di Paolo: era dotato di una formazione farisaico-rabbinica?⁹

Siamo consapevoli della difficoltà di stabilire quanto del rabinismo – le cui fonti più antiche non risalgono a prima della fine del II sec. – e in particolare la sua ermeneutica scritturistica, sia stato già presente nella prassi interpretativa di Paolo, e più in generale del cristianesimo primitivo.¹⁰

Sappiamo altresì che il rabinismo, come è andato costituendosi a partire dal 70 d.C., affonda le sue radici soprattutto nella corrente farisaica del giudaismo,¹¹ che è stata conosciuta e praticata dal Paolo precristiano (come lui stesso ammette in Fil 3,5: “... circonciso all’ottavo giorno, della stirpe d’Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da Ebrei; quanto alla legge, fariseo”).

Che Paolo fosse stato fariseo – oltre ad essere affermato da lui stesso - è attestato anche negli Atti degli Apostoli (At 22,3; 23,6; 26,5), in più lì si dice che era stato allevato a Gerusalemme ai piedi di

⁶ Cf. ancora recentemente T. SÖDING, "Verheißung und Erfüllung im Lichte paulinischer Theologie", *NTS* 46 (2000) 146-170.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 179; la sua conclusione: “L’ermeneutica paolina della Scrittura non è lineare né consequenziale, ma assume, come dato di partenza e imprescindibile, l’evento apocalittico della morte e risurrezione di Cristo, per interpretare la Torah e i Profeti. Così, nonostante il paradigma che procede dalle promesse all’adempimento, è l’adempimento che reinterpreta e rilegge, in modo nuovo e originale le promesse”, 189; cf. anche M. MÜLLER, "Christus als Schlüssel der biblischen Hermeneutik des Paulus", in U. SCHNELLE - T. SÖDING - M. LABAHN, *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge*, FS. H. Hübner zum 70. Geburtstag, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (2000) 121-139, ivi 124 (“soltanto nell’adempimento diviene visibile e comprensibile ciò che significava la promessa”).

⁸ Parlando della metodologia esegetica di Paolo dovremmo astrarre da quanto con questo termine intendiamo oggi, con l’adozione dichiarata di un sistema di criteri di interpretazione prestabiliti e riconosciuti; d’altronde Paolo non illustra mai in modo esplicito quale metodologia sta adottando.

⁹ Cf. J. NEUSNER, *The Rabbinic Tradition about the Pharisees before 70*, Brill, Leiden 1971; R. PENNA, "Un fariseo del secolo I: Paolo di Tarso", in *Id.*, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo MI (2001) 297-322; A. PITTA, "La formazione farisaica", in *Id.*, *Paolo, la Scrittura e la Legge*, EDB, Bologna (2009) 15-54. Un quadro generale sul fariseismo in rapporto alle origini cristiane in *Ricerche Storico Bibliche* 2 (1999).

¹⁰ Cf. ad es. J. NEUSNER, "Die Verwendung des späteren rabbinischen Materials für die Erforschung des Pharisäismus im 1. Jahrhundert n. Ch.", *ZTK* 76 (1979) 292-309.

¹¹ Cf. G. STEMBERGER, *Il Giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, Città Nuova, Roma 1991, 98-100, il quale vi riconosce anche una componente scribale.

Gamaliele (22,3); se è storicamente attendibile tale testimonianza lucana,¹² più difficile è stabilire se Paolo divenne in senso tecnico un maestro della Legge (νομοδιδάσκαλος, detto di Gamaliele in At 5,34) secondo l'impostazione ricevuta in quella scuola, configurabile in quello che soltanto dopo il 70 d.C. corrisponderà al rabbinato.¹³

Anche se Paolo in quel periodo non ricevette una formazione che lo rendeva in senso tecnico uno scriba o un rabbino (perché altrimenti avrebbe probabilmente aggiunto tale qualifica all'elenco delle sue prerogative giudaiche, in Fil 3,3-6), tuttavia dobbiamo almeno supporre che abbia ricevuto una profonda istruzione nel giudaismo di impronta farisaica (At 22,3: "allevato in questa città ai piedi di Gamaliele, istruito secondo l'accuratezza [πεπαιδευμένος κατὰ ἀκρίβειαν] della legge dei padri, pieno di zelo¹⁴ per Dio..."), dove sicuramente la Bibbia faceva da testo base. Da ebreo colto e zelante nel giudaismo, Paolo – con ogni probabilità già prima della svolta cristiana – oltre a conoscere bene le Scritture d'Israele, aveva certamente cognizione dei principi e delle tecniche interpretative di cui si servivano i suoi contemporanei. Naturalmente il suo modo di rileggere e interpretare il testo sacro, così come lo troviamo poi nei suoi scritti (a distanza di più di trent'anni da quella formazione e a una ventina dalla svolta di Damasco) sarà poi indubbiamente maturato, influenzato e sollecitato dalle esigenze apostoliche, soprattutto alla luce dell'evento Cristo.

In particolare, riguardo alle tecniche esegetiche, è appurato che Paolo procede sovente seguendo soprattutto le prime due delle sette regole di Hillel, così chiamate in quanto secondo la tradizione sarebbero state introdotte dal grande rabbi (morto intorno al 10 d.C., era il padre o il nonno di Gamaliele), in occasione di una discussione con i capi farisei del sinedrion:¹⁵ 1) l'inferenza dal minore al maggiore (*qal waḥomer*, "leggero e pesante"); 2) l'inferenza *ex analogia* (*gezerah*

¹² Cf. PENNA, "Un fariseo del secolo I", 302.

¹³ Per una risposta affermativa ad es. J. JEREMIAS, "Paulus als Hillelit", in E.E. ELLIS - M. WILCOX (edd.), *Neotestamentica et Semitica*. FS M. Black, T & T Clark, Edinburgh (1969) 88-94; M. HENGEL, *Il Paolo Precristiano*, Paideia, Brescia 1992, 111-115. Più propensi a vedere in At 22,3 soltanto un riferimento ad una generica rigorosa educazione nella purezza del giudaismo di stampo farisaico, K. HAACKER, "Zum Werdegang des Apostels Paulus. Biographische Daten und ihre Relevanz", *ANRW II* 26/2 Berlin-New York (1995) 815-938, ivi 852-860; PENNA, "Un fariseo del secolo I, 306-308.

¹⁴ Questa caratteristica dello "zelo" per Dio è da considerarsi come una tipica espressione della 'spiritualità' farisaica, la quale prende a modello fatti e personaggi determinanti per la storia d'Israele (Cf. Pincas in Nm 25,6-15; Elia in 1Re 18,40; 19,10.14; Mattatia in 1Mac 2,24-27.54-58), presente nel fariseo Paolo persecutore dei cristiani (1Cor 15,9; Gal 1,13-14; Fil 3,6) e che significativamente si ritrova poi anche in senso positivo nel Paolo cristiano (cf. 2Cor 11,2: "Ho per voi uno zelo che è come lo zelo di Dio"), nella sua dedizione totale alla causa di Dio, non più rappresentata dalla Legge, ma da Cristo e dal suo vangelo; cf. A.B. LUTER Jr., "gelosia, zelo", in G.F. HAWTHORNE - R.P. MARTIN - D.G. REID (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo MI (1999) 677-680; PENNA, "Un fariseo del secolo I", 308-310.312.

¹⁵ Si trattava di risolvere il caso giuridico della sovrapposizione del 14 Nisan con il sabato; episodio narrato in *jPesahim* 6,1,33a. Non è possibile stabilire con esattezza a quando risalga l'elenco completo delle sette regole; compaiono la prima volta nella Tosefta (composta non prima del 200 d.C., in *tSanh* 7,11; *Sifra* I.1.8^{A-H}); per una loro presentazione con esempi dalla letteratura rabbinica, cf. G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, Paideia, Brescia 2000, pp. 120-130; S. ZEITLIN, "Hillel and the Hermeneutic Rules", *JQR* 54 (1963) 161-173.

shawah, “uguale disposizione/designazione”); 3) la generalizzazione a partire da un passo biblico (*bin-jan 'ab*, “fondazione di una famiglia”); 4) come la precedente, a partire da due passi biblici; 5) dal particolare al generale e viceversa (*kelal u-perat u-perat u-kelal*); 6) la deduzione da un passo simile (*ke-yoze bo be-maqom aher*, “qualcosa di simile in un altro passo”); 7) la deduzione dal contesto (*dabar ha-lamed me-inyano*). A reggere le *middot* è il principio presupposto e non scritto, in base all’unità tra tutti gli scritti che le compongono, delle Scritture che interpretano se stesse.

Anche se alcune di esse condividono in buona parte una metodologia ermeneutica che era già propria della retorica greco-romana - come il *qal wa homer*¹⁶ che si rispecchia nell’analogo *a minori ad maius* (o secondo il principio generale di logica detto *a fortiori*)¹⁷ - altre sono specifiche dell’esegesi rabbinica, ed erano utilizzate ben prima che fossero sistematizzate; ad esempio è accertato che quella che soltanto più tardi verrà chiamata *gezerah shawah* è rintracciabile già in epoca pre-rabbinica, all’interno della stessa Bibbia ebraica,¹⁸ a Qumran,¹⁹ in 4Mac,²⁰ e nel NT.²¹ Per quanto riguarda Paolo, le tecniche interpretative che egli usa complessivamente non si distaccano da quelle rinvenibili in altri scritti giudaici coevi, come recenti studi hanno dimostrato.²²

¹⁶ Esempi di *qal wa homer* in Paolo: 2Cor 3,7-11; Rm 5,12-21.

¹⁷ E ciò ha fatto ritenere che sia difficile rintracciare degli esempi di esegesi paolina che siano veramente rabbinici, non riconducibili cioè a tecniche che abbiano già paralleli altrove; cf. in questo senso gli studi comparativisti di D. DAUBE, "Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric", *HUCA* 22 (1949) 239-264; S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission Belief and Manners of Palestine in the I Century B.C.E. - IV Century C.E.*, The Jewish Theological Seminary, New York 1950; P.S. ALEXANDER, "Quid Athenis et Hierosolymis? Rabbinic Midrash and Hermeneutics in the Graeco-Roman World", in P.R. DAVIES - R.T. WHITE (edd.), *A Tribute to Geza Vermes: essays on Jewish and Christian literature and history*, Academic Press, Sheffield (1990) 101-124; contrario all’ipotesi di una dipendenza dell’ermeneutica giudaica da quelle ellenistica ZEITLIN, "Hillel and the Hermeneutic Rules", 166.

¹⁸ M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon, Oxford 1985, 154-157; 157 n.36; 249 n.49 (si tratta dei testi di Nm 9,9-14 e 2Cr 30,2-3.25); 424; T. LORENZIN, "L’uso delle regole ermeneutiche *al tigré* e *gezerah shawah* nel Sal 18", in R. FABRIS, *Initium Sapientiae*. Scritti in onore di F. Festorazzi nel suo 70° compleanno, EDB, Bologna (2000) 83-93 (spec. 89-92).

¹⁹ Cf. E. SLOMOVIC, "Toward an Understanding of the Exegesis in the Dead Sea Scrolls", *RQ* 7 (1969) 3-15; J.

FITZMYER, "Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11", *JBL* 86 (1967) 25-41; M. RASTOIN, *Tarse et Jerusalem. La double culture de l’Apôtre Paul en Galates 3,6-4,7*, Pont. Univ. Urbaniana, Roma 2003, 133-139

²⁰ Cf. 4Mac 18,14-19 dove si mettono in serie dei passi biblici aventi in comune la stessa radice (ζωή-ζάω); cf. RASTOIN, *Tarse et Jerusalem. La double culture de l’Apôtre Paul en Galates 3,6-4,7*, 139-142.

²¹ Cf. E.E., ELLIS, *L’Antico Testamento nel primo cristianesimo: Canone e interpretazione alla luce della ricerca moderna*, Paideia, Brescia 1999, 161: "L’esegesi biblica della chiesa neotestamentaria mostra chiaramente il carattere giudaico del cristianesimo primitivo: esso impiegava metodi esegetici comuni al giudaismo e traeva prospettive e presupposti da sfondi giudaici"; il Documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (Città del Vaticano 2001), nel paragrafo intitolato *Metodi rabbinici nel Nuovo Testamento*, n. 14 nota 26, giustamente rintraccia la *gezerah shawah* nei brani di Mt 12,1-4; At 2,25-28; Rm 4,1-12; Gal 3,10-14.

²² Ad es. quello condotto da Shum sull’utilizzo del testo di Isaia in Romani, a Qumran e negli Oracoli Sibillini, S.-L. SHUM, *Paul’s Use of Isaiah in Romans: A comparative study of Paul’s Letter to the Romans and the Sibylline and Qumran Sectarian Texts*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002; dove conclude: "despite some dissimilarities shown in the way they utilized and handled the Isaianic material, Paul, the Qumran sectarians and the Sibyls basically shared the same interpretative traditions and techniques", 268. Riguardo specificamente al modo di citare, che rivela una evidente libertà nell’adattare adattamenti, esso non si discosta da quello dei suoi contemporanei giudei o greco-romani, come ha

Se una distinzione va fatta, allora può essere modellata su quella proposta da Brewer, il quale, prendendo in esame una serie di autori precedenti al 70 d.C. (ma non Paolo), distingue tra coloro che applicano un'esegesi di tipo 'scribale', da lui denominata *nomological exegesis*, che interpreta la Scrittura in modo letterale considerandola come una legge fissa e immutabile data da Dio (annovera tra loro Hillel, Shammai, Yohannan b.Zakkai), e quelli che applicano un'esegesi 'non-scribale', denominata *inspirational exegesis*, in quanto considera la Scrittura piuttosto come una profezia dinamica animata dallo Spirito, con un approccio meno vincolato alla letteralità e al contesto (tra questi ultimi egli inserisce gli scritti di Qumran, Filone e Giuseppe Flavio).²³ L'esegesi paolina, dal momento che non attinge direttamente dalla Torah le indicazioni etiche per le sue comunità, e per il fatto di adattare abbastanza liberamente le citazioni bibliche per le sue finalità argomentative, andrebbe in caso catalogata in questa seconda categoria.²⁴

Come sempre in questi casi, la cosa migliore è comunque quella di compiere dei sondaggi sui testi, per verificare o meno delle ipotesi, e in caso dedurre dei modelli generali.

2. Il caso di Rm 4: "Che dice infatti la Scrittura?" (4,3: τί γὰρ ἡ γραφή λέγει;)

Rm 4 è uno dei testi paolini che più si presta per indagare la metodologia esegetica e l'ermeneutica scritturistica di Paolo, sullo sfondo dell'esegesi giudaica coeva; in particolare è un *case test* molto adatto per riprendere quella questione mai completamente risolta, se cioè la modalità paolina di argomentare con la Scrittura sia da considerarsi fondamentale o solamente sussidiaria o addirittura strumentale;²⁵ allo stesso tempo si rivela uno dei più fecondi per trarre alcune direttrici fondamentali del pensiero biblico-teologico dell'apostolo;²⁶ il personaggio principale che viene

rilevato soprattutto Stanley nel suo studio del 1992 (cf. le sue conclusioni, STANLEY, *Paul and the language of Scripture*, 338.348).

²³ D.I. BREWER, *Technique and Assumption in Jewish Exegesis Before 70 CE*, Tübingen 1992; egli effettua questa distinzione individuando cinque concezioni ermeneutiche, le prime due comuni ad entrambi i gruppi: 1) la Scrittura è perfettamente coerente; 2) ogni suo dettaglio è significante; altre tre sono diverse, per l'esegesi scribale: 3) la Scrittura va letta secondo il contesto; 4) essa non ha un significato secondario; 5) c'è solo una forma valida di testo; per l'esegesi non-scribale: 3) la Scrittura può essere interpretata difformemente dal contesto; 4) essa ha significati secondari; 5) sono ammessi come ispirati anche testi varianti e traduzioni (ivi 216). Cf. l'analoga definizione di esegesi 'carismatica' in S.-K. WAN, "Charismatic Exegesis: Philo and Paul Compared", *Studia Philonica Annual* 6 (1994) 54-82.

²⁴ Così PENNA, "Un fariseo del secolo I", 316-320.

²⁵ Stanley conclude il suo più recente studio sulla retorica delle citazioni paoline affermando che Paolo avrebbe ceduto alla tentazione di strumentalizzare le Scritture ebraiche per i propri scopi: "Paul seems to have succumbed to that temptation [using Jewish Scriptures in a mercenary manner] by appealing to Scripture in support of a highly tendentious argument" (Id., *Arguing with Scripture*, 182).

²⁶ Un altro brano che si presta particolarmente a fare da test dell'ermeneutica paolina della Scrittura è 2Cor 3,1-18, a proposito del quale segnaliamo il sempre valido contributo di M.D. HOOKER, "Beyond the Things that are Written? Saint Paul's Use of Scripture", *NTS* 27 (1981) 295-309, ristampato in G.K. BEALE, *The right doctrine from the wrong*

chiamato in causa è oggetto della massima considerazione nell'ambito del giudaismo, già a partire dalla rilettura interna all'AT e poi negli scritti intertestamentari. Se si può usare la dicitura 'teologia tradizionale' per intendere il fondamentale *pattern* religioso che accomuna le varie correnti del giudaismo, senza dubbio essa ha in Abramo uno dei principali argomenti di approfondimento.²⁷

Prima di addentrarci nell'esegesi scritturistica paolina, per non rischiare di adottare prospettive unilaterali, è decisivo chiedersi a quale questione vuole rispondere Rm 4, qual è la sua finalità. Si sono date tante risposte, basate su vari criteri, semantici, contenutistici, strutturali, attanziali, ecc., che a loro volta hanno evidenziato ciascuna un qualche aspetto particolare, apportando contributi significativi per la comprensione del tessuto testuale.²⁸ Tuttavia quando si tratta di focalizzare l'intento fondamentale di una unità letteraria, in casi come questo, in cui lo scritto ha lo scopo di rimpiazzare il discorso orale persuasivo, è di grande utilità tenere presente i modelli della retorica letteraria. 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 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, come ormai tutti i commentatori ammettono, Rm 1,16-17 è la *propositio* principale dello scritto paolino, 3,21-22c è una sua chiara *subpropositio*,²⁹ che regge l'argomentazione di tutto il cap. 4.³⁰ In effetti in quella microunità Paolo fa delle affermazioni fortissime, con tratti paradossali e addirittura scandalosi agli orecchi di chi è ancorato al paradigma della Legge mosaica, e che necessitano assolutamente di un'adeguata dimostrazione.

texts?: Essays on the use of the Old Testament in the New, Baker Book House, Grand Rapids, MI (1994) 279-294; oppure i capp. 9 e 10 della Lettera ai Romani, oggetto della tesi di F. BELLI, di cui finora è uscito soltanto l'estratto, *L'argomentazione di Paolo e l'uso delle Scritture d'Israele in Romani 9-10*, PIB, Roma 2007.

²⁷ Il giudaismo contemporaneo con la figura di Abramo metteva in luce soprattutto temi come il monoteismo, l'alleanza, le virtù; cf. ad es. G.W. HANSEN, "Abraham in Jewish Literature", in ID., *Abraham in Galatians: epistolary and rhetorical contexts*, Academic Press, Sheffield (1989) 175-199.

²⁸ Sulla storia dell'interpretazione di Rm 4, con relativa bibliografia aggiornata, si veda ora l'eccellente panoramica in P. BASTA, *Abramo in Romani 4. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2007, 13-56.

²⁹ Su Rm 3,21-22 come ripresa della *propositio* di 1,16-17 e per una sua analisi dettagliata, cf. G. PULCINELLI, "È stata manifestata la giustizia di Dio". L'interpretazione di Rm 3,21-22 e la sua funzione nel contesto", *Lat* 64/1 (1998) 7-47.

³⁰ Se si dà rilevanza al fatto che fino alla fine del cap. 4 Paolo non ha dato spazio – a parte qualche rapido passaggio (3,24-25 e 4,25) – allo sviluppo dal dato cristologico contenuto nella *subpropositio* (3,22: δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), allora si può considerare il cap. 5 ancora come facente parte della *probatio* ad essa relativa; cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani, I. Rm 1-5*, EDB, Bologna 2004, 416.

In particolare, Paolo in 3,21 parla di ‘legge’ e ‘profeti’, un binomio che usa soltanto qui (in Rm 1,2 si dice che l’evangelo era stato preannunciato διὰ τῶν προφητῶν³¹), e sta ad indicare l’insieme delle Scritture ebraiche³²: Esse *continuano* a testimoniare: il participio presente μαρτυρουμένη esprime la perenne attualità della Scrittura.³³ È possibile che qui Paolo pensi ad Ab 2,4 citato nella *propositio* di 1,17; ma è soprattutto il preannuncio di quanto verrà esplicitato proprio nel capitolo 4: il fatto cioè che la giustizia di Dio proviene dalla fede, per tutti quelli che credono, senza (le opere della) Legge, è testimoniato dalla Scrittura. Rm 4,1-25 è in effetti la dimostrazione della tesi annunciata in 3,21-22c, che aveva avuto una prima espansione in 3,22d-26 (la giustificazione di tutti attraverso la morte redentrice di Cristo) e una seconda espansione in forma di diatriba, in 3,27-31 dove troviamo una serie di domande incalzanti che riflettono le forti obiezioni dell’interlocutore fittizio che finora ha seguito il discorso. Nei vv. 28-30 in particolare si riprendono i due punti principali della *subpropositio*: la giustificazione per fede senza le opere della Legge e la sua – connessa – portata universale.

Il culmine è raggiunto con l’enfasi sottintesa dall’ultima domanda-risposta (3,31): νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἰσχύνομεν. Paolo prevede ed esplicita strategicamente l’obiezione principale, che veniva spontanea dopo quanto ha appena affermato: dunque la Legge è esclusa dal processo teso all’ottenimento della giustizia?

Rigettando categoricamente tale possibile deduzione (μὴ γένοιτο), Paolo introduce la dimostrazione scritturistica: davvero non può rimandare oltre la *probatio* autoritativa di tali inedite affermazioni; finora la tesi era stata suffragata facendo riferimento all’evento redentivo cristiano e a ragionamenti diatribici, non ancora in base all’ultima istanza probatoria, costituita unicamente dalla Scrittura.³⁴

Dall’inizio della dimostrazione, in particolare al v. 2, si cominciano a delineare più esattamente le ragioni del ricorso proprio alla figura del προπάτωρ Ἀβραάμ: la sua vicenda deve fornire la dimostrazione della tesi-*propositio*, con le sue espansioni (3,22d-26 e 3,27-31), senza annullare il νόμος, anzi confermandolo (3,31).³⁵

³¹ La diversa funzione del riferimento alla Scrittura in 1,2 e in 3,21 è ben descritta da KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, 342-343.

³² Si ritrova anche altrove come perifrasi; come tale l’espressione bipartita del canone scritturistico ricorre in 2Mac 15,9; 4Mac 18,10; Prologo Sir 8; nel NT è abbastanza frequente: Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Lc 16,16 (parallelo di Mt 11,13); At 13,15; 24,14; 28,23; Gv 1,45. Il canone tripartito è presente in: Prologo Sir 1,24; Lc 24,44. Una formula simile è presente anche a Qumran: 1QS 1,3; 8,15-16; CD 5,21-6,1; 4QDibHam (=4Q504) 1-2 iii 12-13.

³³ Come sarà ben illustrato in 4,23-24. Soltanto qui (Rm 3,22) Paolo usa il verbo μαρτυρέω per indicare la testimonianza della Scrittura, e comunque esso indica anche altrove una dichiarazione solenne (Rm 10,2; 1Cor 15,15; 2Cor 8,3; Gal 4,15).

³⁴ Cf. BASTA, *Abramo in Romani 4*, 102.

³⁵ Cf. *Ibid.*, 107.

Ecco allora in Rm 4,3 la menzione esplicita delle Scritture, il τί γὰρ ἡ γραφή λέγει;³⁶ che riprende chiaramente il μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν del v. 3,21c.

2.1. La tecnica esegetica di Paolo: l'uso della *Gezerah Shawah* in Rm 4,1-8

Senza tema di smentite possiamo dire che sull'analisi del ricorso di Paolo alle Scritture ebraiche nel brano di Rm 4, in funzione della sua argomentazione, si sono raggiunti ormai dei punti fermi.³⁷

Anche se non si può definire Rm 4 un midrash in senso stretto, nessuno più mette in discussione il fatto che Paolo adotti qui un tipo di lettura midrashica della Scrittura;³⁸ in particolare è ampiamente riconosciuto il fatto che Paolo utilizzi qui una *gezerah shawah* (d'ora in poi GS).³⁹ Si tratta di un'inferenza *ex analogia* tra due o più citazioni della Scrittura aventi in comune una parola o una radice, in base alla quale si può interpretare un testo alla luce di un altro, in modo che se ne possono trarre dei significati non direttamente deducibili né dall'uno né dall'altro singolarmente, ma soltanto dal loro accostamento.⁴⁰

Che cosa spinge Paolo a far ricorso a questo tipo di accostamento? E perché proprio tra questi due brani, Gen 15,6 e Sal 31/32,1-2?

Paolo fa ricorso a questo accostamento di citazioni semplicemente per il fatto che non c'era nessun testo biblico che *da solo* potesse fornire la prova della legittimità delle sue affermazioni riguardanti la giustificazione in base alla fede sola senza le opere della Legge.

Tra le due citazioni scritturistiche in questione, i vv. 4-5 presentano l'esempio del salario dovuto a chi lavora - a chi compie le opere - contrapposto a chi non compie le opere, Paolo illustra così ciò che comporta l'atto di fede: mentre al compiere le opere corrisponde la ricompensa, al credere - cioè al non compiere le opere - corrisponde il dono gratuito della giustizia; in pratica mostra qui la differenza tra la comune concezione della giustizia retributiva, e quella giustizia

³⁶ Per l'uso di γραφή come Scrittura nella sua dimensione autoritativa, cf. R. PENNA, "Atteggiamenti di Paolo verso l'Antico Testamento", in ID., *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Milano (1991) 436-469, ivi 461-466.

³⁷ Il primo ad individuare una GS in Rm 4 fu J. JEREMIAS, "Paulus als Hillelit", 92-93; ora, oltre a BASTA, *Abramo in Romani 4*, cf. C. PLAG, "Paulus und die Gezera Schawa: Zur Übernahme rabbinischer Auslegungskunst", *Jud* 50 (1994) 135-140; J.-N. ALETTI, "Romains 4 et Genèse 17. Quelle énigme et quelle solution", *Bib* 84 (2003) 305-325; M.J. PORCHER, "Quelques considérations sur l'usage du Psaume 32 dans l'Épître aux Romains (Rm 4, 1-12)", *RevSR* 77 (2003) 552-564.

³⁸ Si adotta qui l'accezione comune del termine *midrash*, con il quale genericamente si intende l'attività di ricerca (dal termine ebraico, *darash*) e individuazione di un senso della Scrittura citata che va oltre quello immediato e ovvio di una prima lettura, con lo scopo di applicarlo alla situazione presente dell'ascoltatore (ascoltatori), con finalità edificante. Si rimanda agli studi di R. LE DÉAUT, "A propos d'une définition du midrash", *Bib* 59 (1969) 395-413; J. NEUSNER, *What is Midrash?*, Fortress Press, Philadelphia 1987.

³⁹ Cf. ora l'ottima panoramica in P. BASTA, *Gezerah Shawah. Storia, forme e metodi dell'analogia biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2006, spec. pp. 31-71.

assolutamente sorprendente, perché viene computata κατὰ χάριν, in base alla fede. Il v. 5 afferma anticipatamente quanto sta per dimostrare nel resto del capitolo, e fa vedere che sullo sfondo di tutto questo ragionamento c'è la questione prettamente teologica della definizione di Dio, della sua intima essenza, deducibile in base al suo agire nei confronti dell'uomo⁴¹, il suo procedere, da sempre connotato dalla grazia: Dio è "colui che giustifica l'empio"!

Ora il primo testo citato (già usato da Paolo in Gal 3,6⁴²) di per sé aveva già la potenzialità di parlare della giustizia che viene computata da Dio in base alla fede: ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Effettivamente è il primo testo che si incontra nella Bibbia in cui si parla della fede e in più dove la si connette alla giustizia.⁴³ Il problema è però costituito dal fatto che questo testo non dice nulla sull'assenza delle opere; anzi, sappiamo che il giudaismo tradizionale e contemporaneo, compreso il giudeo-cristianesimo (cf. Gc 2,21-23), leggeva lo stesso brano in modo diametralmente opposto,⁴⁴ sottolineando il ruolo decisivo dei meriti che Abramo aveva acquisito con la sua fedeltà e la sua obbedienza fattiva – considerate opere - dimostrate soprattutto nell'episodio del sacrificio di Isacco (Gen 22,1-18).⁴⁵ Un'altra possibile obiezione è quella riguardante la circoncisione: è vero che la fede gli venne accreditata a giustizia prima che venisse comandata la circoncisione (cf. Gen 17,10s) - e questo può essere un argomento formidabile - ma da quel momento in poi non diviene forse normativa per ottenere la giustificazione?

*

⁴⁰ Per le varie proposte di definizione, cf. ibid., 47-50; RASTOIN, *Tarse et Jerusalem. La double culture de l'Apôtre Paul en Galates 3,6-4,7*, 101-111.

⁴¹ E conseguentemente dell'uomo nei confronti di Dio, cf. v. 2: πρὸς θεόν / v. 17: κατέναντι θεοῦ / v. 20: δοῦς δόξαν τῷ θεῷ.

⁴² E abbinato per una GS con Ab 2,4, citato in 3,11; cf. ad es. il commento di A. PITTA, *Lettera ai Galati*, EDB, Bologna 1996, 173-177.186-187; e più recentemente, RASTOIN, *Tarse et Jerusalem. La double culture de l'Apôtre Paul en Galates 3,6-4,7*, 112-125.142-144.

⁴³ Per il frequente utilizzo di Gen 15,6 in scritti di epoca intertestamentaria, cf. M. OEMING, "Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des zweiten Tempels", *ZAW* 110 (1998) 456-477.

⁴⁴ L'esegesi classica sulla figura di Abramo, come accennato, tendeva invece a mettere in evidenza che la sua giustificazione era dovuta alle sue opere meritorie, in cima a tutte la prontezza a sacrificare Isacco (Gen 22); così il brano della lettera di Giacomo (Gc 2,20-24), che utilizza lo stesso brano di Gen 15,6 per affermare qualcosa che suona completamente l'opposto di quanto sostenuto da Paolo: "21 Abramo, nostro padre, non fu forse giustificato in base alle opere, avendo offerto il proprio figlio Isacco sull'altare? 22 Vedi che la fede agiva insieme alle sue opere e che fu perfezionata in forza delle opere. 23 Si compì così il brano di Scrittura che dice: *Credette Abramo a Dio, e ciò gli fu computato per la giustificazione* e fu chiamato amico di Dio. 24 Vedete che l'uomo viene giustificato in base alle opere e non soltanto in base alla fede". Su questo *topic* cf. J.-N. ALETTI, *La Lettera ai Romani e al giustizia di Dio*, Borla Roma 1997, 207-210; e il recente contributo di G.C. BOTTINI, "Gc 2,14-26: complemento del pensiero di Paolo sulla giustificazione per fede?", in N. CIOLA – G. PULCINELLI (edd.), *Nuovo Testamento: teologie in dialogo culturale*. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno, EDB, Bologna 2008, 411-418.

⁴⁵ Cf. i testi di Ne 9,7-8; Sir 44,19-21; 1Mac 2,52 ("Abramo non fu forse trovato fedele nella prova e non gli fu ciò computato a giustizia?"); cf. anche Sal 105/106,30-31 (qui la costruzione ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην viene applicata a Finees per il suo zelo); *Giub* 23,10; 24,11; CD 3,2-3. Per non considerare poi che quel brano di Gen inizia parlando proprio della ricompensa (Gen 15,1: μισθός), che già da sola rimanda ad una prestazione (forse non a caso il termine ritorna in Rm 4,4 nell'esempio del salariato). Un testo rabbinico particolarmente significativo, in cui la fede è vista come un merito a cui corrisponde una ricompensa, è il midrash *Mek.Ex.* 14,15 (cf. poi anche 14,31): "la fede con cui il loro padre Abramo ha creduto in me merita che io divida il mare per essi come dice la Scrittura: 'Ed egli credette nel Signore'". Per una rassegna di testi, cf. PENNA, *Lettera ai Romani, I.*, 372-373.

Riguardo alla prima questione: Perché proprio tra questi due brani e non altri?

Per riuscire a dimostrare che le opere – contrariamente alla visione allora consolidata - non hanno nessun ruolo nell’interpretazione di Gen 15,6, e che il credere di Abramo non può essere considerato un’opera cui corrisponde una ricompensa, Paolo gli accosta il brano del Salmo 31/32: ad un brano dalla Torah gli abbina uno dai profeti⁴⁶ (il giudaismo considerava Davide un profeta, così i salmi erano ritenuti letteratura profetica),⁴⁷ così si può vedere un riferimento ulteriore al μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, annunciato nella *propositio*.

Tra tutti i testi in cui ricorre non soltanto lo stesso verbo, λογίζομαι, ma anche lo stessa sequenza semantica di Gen 15,6: Dio + computa (λογίζομαι) o meno + all’uomo + ciò che ha fatto/creduto + in positivo o negativo,⁴⁸ Paolo reperisce nel Sal 31/32,1-2a quello che fa al caso suo (Rm 4,7-8, nessuna variazione rispetto alla LXX⁴⁹):

μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι·

μακάριος ἀνὴρ οὗ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν

(“Beati coloro ai quali sono state perdonate le colpe e ai quali sono stati ricoperti i peccati; beato l’uomo al quale il Signore non conterà il peccato”).

Con l’introduzione della citazione, “anche Davide *dice*”, si vuole indicare colui che è ritenuto autore del salterio, e allo stesso tempo richiamare il testo della Genesi prima citato, in cui si usa lo stesso verbo (λέγει).

Di fatto questo è l’unico testo in cui si afferma che Dio *non calcola* il peccato dell’uomo: lo stesso verbo λογίζομαι in Gen 15,6 e ora nel Salmo, ad indicare l’analoga azione positiva da parte di Dio, e cioè la giustificazione per grazia nei confronti di Davide (circonciso e soggetto alla Legge) al quale gratuitamente perdona il peccato, e nei confronti di Abramo (non circonciso, senza la Legge) al quale gratuitamente dà la giustizia in assenza di opere. A fare da collegamento tra le due citazioni, e insieme a fornire la prospettiva dalla quale ognuna chiarisce l’altra, è il v. 6:

⁴⁶ Questa strutturazione ricalca quella dell’omelia sinagogale (cf. STEMBERGER, *Il Giudaismo classico*, 129); non è l’unica similitudine di questo testo con il tipico midrash omiletico (cf. la ripresa della citazione principale nel corso e poi alla fine dell’omelia); se è possibile che Rm 4 supponga una omelia di Paolo sulla Scrittura ciò non significa che gran parte di Rm sia il risultato di due omelie [così invece R. SCROGGS, "Paul as Rhetorician: two Homilies in Rm 1-11", in R. HAMERTON-KELLY - R. SCROGGS, *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity*, FS W.D. Davies, Brill, Leiden (1976) 271-298].

⁴⁷ Analogamente a Paolo, la Tosefta dopo un passo della Torah (Es 34,6) cita Davide (Sal 116) con un canto di ringraziamento dei salvati (*tSanh.* 13,3); segnalato in HENGEL, *Il Paolo Precristiano*, 129.

⁴⁸ Nove casi in tutto nella LXX (altrimenti il verbo ricorre 79 volte): Lv 7,18; 17,4; Nm 18,27.30; Gb 31,27-28; Sal 31/32,1-2; 105/106,30-31; 1Mac 2,52; tranne il caso del Sal 31/32 tutti gli altri cioè che Dio computa sono le opere dell’uomo, secondo lo schema classico della retribuzione; cf. BASTA, *Gezerah Shawah*, 100.

⁴⁹ Secondo Stanley l’omissione dell’ultima parte del v. 2 (“e non c’è inganno nella sua bocca”) sarebbe intenzionale, per non suggerire una giustizia basata su virtù morali e quindi su opere, cf. STANLEY, *Paul and the language of Scripture*, 101; ma in questo caso ci sembra voler leggere troppe cose nell’intento paolino.

καθάπερ καὶ Δαυὶδ λέγει τὸν μακαρισμὸν τοῦ ἀνθρώπου ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων· (“così anche Davide afferma la beatitudine dell’uomo a cui Dio computa la giustizia senza le opere”).⁵⁰ Così nonostante nel salmo non si parli né di fede né di giustizia, ma di peccati perdonati, e in Genesi non si parli di peccati perdonati ma di fede e giustizia, le due situazioni vengono messe a contatto e, in base all’analogia, ciò che vale per l’una vale anche per l’altra.⁵¹ Non è soltanto il salmo che spiega il testo di Genesi ma anche Genesi che spiega il Salmo; ciò che le accomuna, al di là del verbo ‘computare’, è l’analogia situazione di ‘non-opera’, cioè il non avere meriti da far valere o diritti da accampare davanti a Dio, non Abramo per ottenere la giustizia, non Davide per ottenere il perdono⁵², entrambi dipendono dall’agire gratuito di Dio nei loro confronti; in questo modo Paolo mostra la corrispondenza tra la giustificazione e la remissione dei peccati (già presente in 3,23-24.25-26),⁵³ come atti di grazia da parte di Dio, e implicitamente indica la fede che cancella i peccati.

Come risolvere però l’obiezione a cui accennavamo prima, che potrebbe essere resa anche in questo modo: dal momento che Dio in Gen 17,10-14 ha comandato la circoncisione ad Abramo e alla sua discendenza (fino a minacciare di eliminare gli incircuncisi! cf. v. 14), non diveniva Abramo forse l’eccezione che confermava la regola? E i non giudei che aderivano alla fede non dovevano perciò passare attraverso la circoncisione per ottenere la giustificazione?

Anche se Paolo non affronta direttamente la questione - ad es. citando Gen 17,10-14 (allude solamente a Gen 17,11 in 4,11; e cita Gen 17,5 in 4,17) - ancora una volta la potenzialità della GS, in base al reciproco apporto interpretativo tra i due testi, permette di rispondervi almeno indirettamente:⁵⁴ come l’incircunciso Abramo, così il peccatore del Salmo, malgrado sia circonciso, non può far valere le sue opere per essere perdonato/giustificato: entrambi possono soltanto fare affidamento sulla liberalità e misericordia di Dio (e questo affidarsi, questo ‘credere’ non equivale affatto ad un’opera⁵⁵). In questo processo la circoncisione – che poteva essere considerata l’opera della Legge per eccellenza - non gioca dunque alcun ruolo; se infatti Abramo è stato giustificato

⁵⁰ Rispetto testo del Salmo che sta per citare Paolo apporta le seguenti modifiche: usa il più generalizzante ἄνθρωπος al posto del più connotato al maschile ἀνὴρ; impiega il più universalistico θεός al posto di κύριος (che nella LXX di solito traduce il tetragramma israelitico); infine il presente – indicante validità attuale e permanente - di λογίζομαι al posto del congiuntivo aoristo che, per la doppia negazione, ha valenza di futuro (cf. BDR § 365); cf. PORCHER, “Quelques considérations sur l’usage du Psaume 32”.

⁵¹ Per un approfondimento del funzionamento di questa GS paolina rimandiamo al cuore della dissertazione di BASTA, *Abramo in Romani 4*, pp. 146-182.

⁵² Per una descrizione della corrispondenza di situazione tra Abramo (non giudeo, senza la Legge) e Davide (giudeo, con la Legge) realizzate mediante la GS, cf. ALETTI, “Romains 4 et Genèse 17, spec. 321-322.

⁵³ Nel NT abbiamo l’abbinamento esplicito tra perdono dei peccati e giustificazione nel discorso di Paolo in At 13,38.

⁵⁴ Come ha ben mostrato ALETTI, “Romains 4 et Genèse 17”, 323.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, 321.

quando ancora era incirconciso, equiparato ai pagani peccatori senza la Legge e le sue opere,⁵⁶ allora la circoncisione non è condizione alla giustificazione, ma soltanto un sigillo, un segno successivo che attesta una giustizia già ricevuta gratuitamente da incirconciso (4,11).⁵⁷ Dunque i comandi di Gen 17,10-14 sono e restano non essenziali per ottenere la giustificazione, sia per il giudeo che per il non giudeo.

Certo, un giudeo osservante avrebbe avuto seri problemi ad accettare che proprio a partire dall'esempio di colui che più di tutti, in quanto capostipite, fu l'iniziatore della circoncisione, venisse attribuito ad essa un ruolo solamente secondario, e tuttavia doveva riconoscere che tale deduzione, basata sulla GS imbastita da Paolo, aveva la sua legittimità.

2.2. La Legge, in quanto disposizione divina contenuta nelle Scritture, viene confermata (cf. Rm 3,31)

Attraverso l'esempio di Abramo in Rm 4 Paolo dapprima sottolinea la modalità (4,1-8), il *come* si applica la giustificazione – senza le opere – e, a partire da 4,9 sottolinea il *quando* (4,9-12), se prima o dopo essere stato circonciso (essendo incirconciso condivideva lo stesso *status* dei pagani); e ciò per arrivare a indicare i destinatari, cioè tutti i credenti (4,13-25).

Che cosa ha ottenuto Abramo, antenato dei giudei secondo la carne (cf. 4,1)? Credendo ha ottenuto la giustizia, ma anche una paternità straordinaria, non limitata ai circoncisi, bensì allargata anche ai non circoncisi, per tutti quanti unicamente a partire dalle fede, affinché sia evidente che tutto ciò è secondo la grazia (cf. 4,16) e non secondo le opere (della Legge).

Se l'elezione e la promessa da parte di Dio precedono la circoncisione e la Legge, allora a contare non è la discendenza carnale, ma l'atto di fede: in questo modo le porte della salvezza risultano essere aperte per tutti, ebrei e gentili, che vengono così a costituire la discendenza innumerevole che era stata promessa al patriarca (cf. Gen 15,5).

La testimonianza della Scrittura (3,21c: μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, 4,3: τί γὰρ ἡ γραφή λέγει; 4,6: Δαυὶδ λέγει) presentata da Paolo attraverso l'applicazione magistrale della tecnica esegetica della GS a questi due testi, Gen 15,6 e il Sal 31/32,1-2a, attesta che con la

⁵⁶ “ce n'est pas l'acte de foi du patriarche qui est de soi typique, mais l'ensemble des données qui constituent la situation dans laquelle il se trouvait alors (son statut d'incirconcis, l'absence d'œuvres, sa foi, etc.) et qui est celle-là même des non juifs adhérant à l'Évangile”, *ibid.*, 323.

⁵⁷ Paolo si distanzia dal giudaismo che generalmente vedeva in essa il segno dell'alleanza (Gen 17,11), e tuttavia non la squalifica totalmente, riconoscendole il valore di convalida rispetto alla giustificazione. Sul tenore positivo della

giustificazione per fede, senza le opere, egli non si è inventato nulla, ma che era già stata vissuta dal grande patriarca, esempio per tutti.

In particolare, la sua trattazione della figura centrale di Abramo da un lato si pone come reinterpretazione originale, secondo lui la più importante e finora rimasta nascosta, la testimonianza cioè della giustizia salutare del Dio di Gesù Cristo a favore di tutti gli uomini, dall'altro come critica ed esclusione di altri significati correnti che ad essa si opporrebbero.⁵⁸

Con ciò il νόμος, in quanto disposizione divina contenuta nella Scrittura, non viene annullato, ma attraverso il recupero di significato operato da Paolo - rimasto finora ignorato dalla tradizione e reso accessibile negli ultimi tempi - risulta confermato (cf. Rm 3,31).

Un'ultima questione. Arrivando agli ultimi versetti del cap. 4 ci si potrebbe chiedere come mai finora si è dedicato così poco spazio all'argomento cristologico. Che la fede in Gesù crocifisso e risorto - originatasi a partire dall'incontro con lui sulla via di Damasco - sia all'origine anche di questi sviluppi del pensiero teologico dell'Apostolo non ci sono dubbi; fino a questo punto del ragionamento tuttavia l'orientamento cristologico di tale fede è rimasto praticamente assente (nei primi 4 capitoli, oltre al prescritto e all'accenno in 2,16, Cristo era stato menzionato soltanto in 3,21-26), e ciò vale tanto più nel cap. 4.

L'argomento cristologico non viene fatto valere intenzionalmente e strategicamente, perché al centro ci doveva essere la prova in base alla massima autorità, la sacra Scrittura, da cui anche l'evento Cristo riceve conferma. E ciò che qui si voleva mettere in evidenza era soprattutto la fede in sé come alternativa al regime delle opere in ordine all'ottenimento della giustizia; d'altra parte Paolo è stato fedele al senso del testo biblico citato, per cui non era possibile storicamente che Abramo credesse in Cristo.⁵⁹ Perfino negli ultimi versetti del capitolo, dove finalmente si ha l'applicazione del caso di Abramo ai cristiani, basata proprio sulla componente cristologica della fede (Rm 4,23-25), si evidenzia che, come quella di Abramo, la fede dei credenti dopo di lui è un credere "in Colui che ha risuscitato Gesù" (4,24), cosicché la direzione dell'atto di fede-fiducia da parte degli uomini non subisce una deviazione, ma una conferma e un rafforzamento: in definitiva è a Dio che Cristo rimanda.

circoncisione in Rm 4, cf. SÖDING, "Verheißung und Erfüllung im Lichte paulinischer Theologie", 162-163; BASTA, *Abramo in Romani 4*, 176-177.

⁵⁸ Cf. al riguardo le buone riflessioni conclusive di BARBAGLIO, "Paolo: i suoi scritti e le Scritture", 226-227.

⁵⁹ Cf. PENNA, *Lettera ai Romani*, I. 408.

Le tecniche esegetiche paoline, e lo si deduce dall'utilizzo della GS esaminata⁶⁰, presuppongono sì una notevole creatività e discrezionalità nel ricorrere ai testi biblici,⁶¹ ma non escono dal solco della comune prassi esegetica coeva (in Filone, a Qumran o in altri testi giudaici del tempo si possono riscontrare ciò che *per i nostri attuali criteri ermeneutici* appaiono sia come argomentazioni cogenti che argomentazioni insostenibili),⁶² e soprattutto non comportano una manipolazione della Scrittura:⁶³ rappresentano invece un riuscito tentativo di recuperare dei legittimi sensi del testo, finora inediti, che a loro volta permettono di dedurre che quanto da lui – e dai primi credenti cristiani – veniva sostenuto era già contenuto nelle Scritture ebraiche.

Il brano che abbiamo preso in esame è certamente peculiare e l'uso paolino delle Scritture d'Israele ha qui alcune caratteristiche che gli sono proprie, ma allo stesso tempo è in grado di offrire elementi che si rivelano utili sia per la conoscenza delle tecniche esegetiche sia per l'ermeneutica paoline in generale.

3. La rivelazione dell'evangelo di Cristo preannunciato nelle Scritture, è ora chiave ermeneutica per la loro piena comprensione

Le Scritture d'Israele, che sono al centro della fede e della teologia giudaiche praticate da Paolo fin dalla sua giovinezza, non gli forniscono soltanto un vocabolario o un linguaggio 'biblico', ma costituiscono il quadro concettuale di riferimento, quasi la condizione stessa del suo pensare, anche dopo la svolta esistenziale originata dall'evento di Damasco (che non a caso viene da lui compreso e descritto facendo ricorso al modello della chiamata dei grandi profeti, cf. il brano autobiografico di Gal 1,15-16, dove risuonano i testi di Isaia e Geremia⁶⁴).

⁶⁰ Altre GS rintracciabili nell'epistolario paolino: 1Cor 3,18-20; 9,9-10; Gal 3,6-14; Rm 9,12-13; 9,25-26; 9,27-29; 9,32-33; 15,9-12; altrimenti nel NT cf. Mt 12,1-4; At 2,25-28; cf. il caso controverso di Eb 7,1-25; secondo Aletti anche Gc 2,21-24 (cf. ID., *La lettera ai Romani e la Giustizia di Dio*, 209).

⁶¹ Il rabbinismo posteriore – probabilmente per mettere degli argini a ciò che poteva degenerare nella totale arbitrarietà – porrà regole molto più restrittive a questa libertà di interpretazione, cf. BASTA, *Gezerah Shawah*, 77-84.101-102.

⁶² Stanley nella conclusione del suo studio del 1992: "non c'è niente di particolarmente unico o anche al di fuori dell'ordinario nel modo con cui Paolo tratta il dettato delle citazione bibliche" (Id., *Paul and the language of Scripture*, 348). L'esegesi paolina condivide con quella qumranica specialmente l'aspetto dell'attesa escatologica, mentre è meno assimilabile a quella del successivo rabbinismo; Moody Smith individua almeno due divergenze con quest'ultima: a Paolo non interessa la dimensione legalistica e la connessa casuistica tipica del rabbinismo, enfatizza invece la dimensione storica e profetica della Scrittura, cf. MOODY SMITH JR., "The Pauline Literature", 277.

⁶³ Sulla legittimità del metodo esegetico paolino, cf. le buone riflessioni in BASTA, *Abramo in Romani 4*, 258-259.

⁶⁴ Il verbo καλέω e l'espressione ἐκ κοιτίας μητρόσ μου di Gal 1,15 si trovano in Is 49,1 (cf. le forme corrispondenti τίθημι ed ἐν κοιτίσ in Ger 1,5); mentre ἐν τοῖς ἔθνεσιν di Gal 1,16 ha il parallelo in Is 49,6 (il secondo canto del Servo) e Ger 1,5; per un riferimento paolino a Is 42 (primo canto del Servo), cf. spec. S. KIM, "Isaiah 42 and Paul's Call", in ID., *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Mohr Siebeck, Tübingen (2002) 101-127.

D'altronde la sua adesione a Gesù riconosciuto come Messia / *Christòs-Kýrios* non modifica la sua convinzione, ampiamente condivisa con il giudaismo coevo, che la Scrittura nella sua interezza procede da Dio stesso, e quindi possiede la somma autorità nel presentare la volontà divina. Considerata "parola di Dio" affidata ad Israele (cf. Rm 3,1), al pari dei suoi contemporanei di cultura giudaica,⁶⁵ Paolo le riconosce un valore di attualità per il presente – inclusa la sua dimensione escatologica (cf. 1Cor 10,11) - della vita comunitaria e individuale, ora però anche di coloro che dal gentilesimo aderiscono al Cristo (cf. il frequente riferimento al fatto che ciò è stato scritto 'per noi': 1Cor 9,10; 10,11; Rm 4,23s; 15,4). Di conseguenza è particolarmente Paolo, nell'ambito della chiesa nascente, a svincolare le Scritture ebraiche dalla loro connessione esclusiva con il giudaismo, e a farne un patrimonio per tutti, giudei e non.

La rilevanza della Scrittura nelle sue argomentazioni in ogni caso va ben oltre la presenza delle citazioni esplicite (come ben messo in evidenza da Hays attraverso il concetto di intertestualità), ed è essa stessa un orizzonte ermeneutico permanente nella sua predicazione dell'evangelo; al punto che esso potrebbe essere messo in questione, o travisato, senza il ricorso alla Scrittura.⁶⁶

Come controprova non c'è soltanto il fatto che quando Paolo presenta il kerygma da lui ricevuto dalla chiesa proto-cristiana, della morte e resurrezione *pro nobis* di Cristo, afferma che ciò avvenne *κατὰ τὰς γραφὰς* (1Cor 15,3.4),⁶⁷ ma anche che il ricorso alla Scrittura si fa massiccio proprio quando si tratta di dimostrare ciò che egli considera il cuore dell'evangelo: la rivelazione della giustizia di Dio e della connessa imparzialità di Dio nel fare grazia a giudei e pagani (cf. Rm 3,21-4,25; 9-11; Gal 3). Per il fatto che in Rm 3,21 la testimonianza della Scrittura viene invocata riguardo a questi temi fondamentali, essa può ben rappresentare il principio generale della concezione paolina della Scrittura in riferimento all'evangelo.⁶⁸

⁶⁵ Cf. T. SÖDING, "Heilige Schriften für Israel und die Kirche. Die Sicht des Alten Testament", in ID., *Das Wort vom Kreuz: Studien zur paulinischen Theologie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen (1997) 222-247; "Die 'Heiligen Schriften' sind für den Apostel inspiriertes Wort Gottes, das durch den Mund prophetisch begabter Menschen ergeht. Darin stimmt Paulus mit seinen jüdischen Zeitgenossen und mit den anderen neutestamentlichen Autoren überein", ivi 226.

⁶⁶ In questo senso può essere interpretata la *crux interpretum* di 1Cor 4,6: "Queste cose, o fratelli, le ho applicate a me e ad Apollo per vostro profitto, affinché in noi apprendiate a *non andare oltre quello che sta scritto ...*"; cf. SÖDING, "Heilige Schriften für Israel und die Kirche", 241-242; HOOKER, "Beyond the Things that are Written?", 280.

⁶⁷ La morte salvifica di Cristo, come categoria ermeneutica della Scrittura è sottolineata particolarmente da M. PESCE, "L'uso della Scrittura", in ID., *Le due fasi della predicazione di Paolo: Dall'evangelizzazione alla guida delle comunità*, EDB, Bologna (1994) 95-124, ivi 110-111 ("Il 'per noi' è chiave ermeneutica della Scrittura non solo come principio astratto, ma nell'effettiva interpretazione di testi biblici, come mostra Gal 3,22", 111); cf. anche WATSON, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, 19.

⁶⁸ Come mette in evidenza Koch, già a partire dal titolo del suo studio, KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, e poi spec. 344.

Riguardo a tale dimensione profetica delle Scritture, certamente Paolo condivide con la chiesa primitiva la convinzione che con Cristo è iniziata la realizzazione escatologica di ciò che esse profetizzavano per il futuro (cf. Rm 1,2; 2Cor 1,19-20), *in primis* la venuta del Messia e il compimento dei tempi, con la realizzazione del disegno salvifico di portata universale (mentre in Paolo si distingue il rilievo particolare all'inclusione delle genti, alla giustificazione per grazia dei credenti, ed altri temi specifici). Tuttavia la sua prospettiva è sensibilmente diversa ad es. da quella matteana,⁶⁹ lucana o giovannea.

Se si eccettuano i passi di 1Cor 15,3-5; Rm 1,2-4 (in cui per altro riprende tradizioni a lui precedenti), Gal 3,16 e pochi altri rapidi riferimenti di vario tenore (1Cor 5,7; 10,4; Gal 3,13; Rm 10,12-14; 15,3), Paolo non si rivolge alle Scritture per dare sostegno autorevole alla sua cristologia, né per provare la messianicità di Gesù o il valore salvifico della sua morte e resurrezione, che pure stanno al centro del suo evangelo;⁷⁰ riguardo a quest'ultimo aspetto, è degno di nota che Paolo per esprimere la redenzione che si realizza con l'evento Cristo trascuri quasi totalmente il sistema espiatorio veterotestamentario.⁷¹ In questo senso, pur essendo la sua comprensione delle Scritture complessivamente 'cristologica', non è tuttavia appropriato alla cristologia di Paolo catalogare il suo ricorso alle Scritture secondo lo schema 'promessa-adempimento' (ciò può valere semmai ancora per temi riguardanti alcuni aspetti del messaggio cristiano, come la questione del destino d'Israele, o l'attesa della parusia).

Una delle ragioni di questa – per noi forse sorprendente – reticenza di Paolo nell'addurre l'argomentazione scritturistica a sostegno della cristologia,⁷² può essere individuata nel suo intento (che abbiamo intravisto sopra per Rm 4, vedi quanto facevamo notare al punto 2.2.) di mostrare non tanto come le antiche promesse trovano realizzazione nell'evento cristiano, quanto piuttosto come Dio ha sempre agito così, come cioè il comportamento di Dio nell'oggi rispecchia quello che ha

⁶⁹ Paolo pur utilizzando il verbo πληρόω (2Cor 7,4; 10,6; Fil 1,11; 2,2; 4,18.19; Gal 5,14 (qui c'è l'adempimento del comandamento più che della Scrittura); Rm 1,29; 8,4; 13,8; 15,13.14.19), con esso non indica mai il compimento delle Scritture, quanto piuttosto l'agire etico del cristiano.

⁷⁰ Cf. la disamina dei passi in PENNA, "Atteggiamenti di Paolo verso l'Antico Testamento", 442-445; toccano la questione SÖDING, T., "Heilige Schriften für Israel und die Kirche", 238-239; MÜLLER, "Christus als Schlüssel der biblischen Hermeneutik des Paulus", 127; ne tratta special., ma senza tentare delle risposte, N. WALTER, "Alttestamentliche Bezüge in christologischen Ausführungen des Paulus", in SCHNELLE - SÖDING - LABAHN, *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge*, cit., 246-271. Hays, annotando il fenomeno, ne trae impropriamente una indicazione a favore della sua tesi secondo la quale l'ermeneutica paolina sarebbe ecclesiocentrica, cf. HAYS, *Echoes of Scripture*, 85-86 [critiche a questa posizione spec. da J.A. SANDERS, "Paul and Theological History", in EVANS C.A. - SANDERS J.A. (edd.), *Paul and the Scriptures of Israel*, Academic Press, Sheffield (1993) 52-57].

⁷¹ Sul concetto di espiazione in Paolo, cf. G. PULCINELLI, *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, San Paolo, Cinisello Balsamo MI, 2007.

⁷² Pesce tende a spiegarla indicando che tali argomentazioni erano utilizzate soprattutto nel momento dell'evangelizzazione, mentre le lettere paoline sono destinate alla cura di comunità già evangelizzate, cf. PESCE, "L'uso della Scrittura", 119.

tenuto nel passato, in continuità con il suo disegno iniziale.⁷³ Alla luce di Rm 4 la Scrittura attesta che Dio fin dall'inizio aveva stabilito che attraverso Abramo - e la sua discendenza, cioè Gesù Cristo, cf. Gal 3,16 - la figliolanza e la benedizione giungesse a tutte le genti; che la giustificazione del giudeo e del non-giudeo - come per il patriarca - non passasse attraverso la Legge con le sue opere, ma unicamente attraverso la fede, per grazia.⁷⁴

È un dato concordemente accettato e tante volte ripetuto che la fede cristiana di Paolo determina la sua ermeneutica delle Scritture, o ne costituisce addirittura il criterio fondamentale: effettivamente non c'è dubbio che l'incontro con Cristo abbia comportato un *reset* anche - e soprattutto - nella sua comprensione delle Scritture; e tuttavia va subito precisato che tale dato non andrebbe estenuato unilateralmente fino al punto da riconoscere un loro uso strumentale, per scopi unicamente polemici ed apologetici, o come conferma secondaria e tutto sommato dispensabile della cristologia.⁷⁵ Va invece tenuto assieme al processo inverso, quasi a comporre una circolarità ermeneutica, implicante reciprocità: non è soltanto la fede cristologica di Paolo (e della chiesa primitiva) ad illuminare il senso delle Scritture (senza che ciò assuma il tenore di una imposizione o forzatura al testo), ma sono esse a loro volta ad illuminare - anche - la sua cristologia.⁷⁶

L'evangelo di Gesù Cristo annunciato da Paolo - che ha scaturigine dall'incontro con lui sulla via di Damasco - costituisce dal punto di vista ermeneutico la chiave imprescindibile per la piena comprensione delle Scritture (cf. 2Cor 3,14 e poi 3,16: ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα "ma appena uno si rivolge al Signore, quel velo viene tolto"), e in questo senso la sua ermeneutica è 'apocalittica', disvela cioè il significato più vero soltanto alla luce di Cristo. Proprio la convinzione che in Cristo è ormai giunta la pienezza dei tempi (cf. Gal 4,4), permette di scoprire dei sensi che possono apparire nuovi, perfino controversi, che erano però

⁷³ A tale concetto di continuità accenna anche S. ROMANELLO, "Cristo fine della legge" (Rm 10,4). Ragioni di una comprensione dialettica delle Scritture d'Israele in Paolo", in S. Romanello - R. Vignolo (edd.), *Rivisitare il compimento: le Scritture d'Israele e la loro normatività secondo il Nuovo Testamento*, Glossa, Milano (2006) 91-120, 113-114.

⁷⁴ Come mette ben in evidenza Aletti: "quello che gli interessa non è il rapporto tra il meno perfetto del passato biblico e il più perfetto del presente salvifico, ma che la parola divina non sia venuta meno, che abbia agito sempre allo stesso modo - la fede senza la Legge" (ID., *La Lettera ai Romani e al giustizismo di Dio*, 218).

⁷⁵ Come si sa, era questa la posizione di A. VON HARNACK, *Das Alte Testament in den paulinischen Briefen und in den paulinischen Gemeinde*, Sitzungbericht der preuss. Akad. der Wissenschaft 1928, XII, Berlin 1928, influenzato dal marcionismo (il suo studio su Marcione ora anche in italiano, ID, *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero*, Marietti, Genova 2007, or. ted. Leipzig 1921).

⁷⁶ Cf. in questo senso le osservazioni di WATSON, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, 16-17 ("Without scripture, there is no gospel; apart from the scriptural matrix, there is no Christ. The Christ who shed light on scripture is also and above all the Christ on whom scripture simultaneously sheds its own light", 17; "Christ and scripture reciprocally interpret one another", 529).

presenti seppur finora in maniera nascosta, nella Scrittura. E proprio la GS, in virtù dell'applicazione del principio dell'analogia, si è rivelata particolarmente adatta per far emergere il senso finora nascosto nella Scrittura.

D'altronde Paolo non era il solo a ritenere che le Scritture contenessero significati nascosti: Filone con la sua allegoresi, Qumran con l'applicazione del *midrash peshet*; e poi anche l'esegesi rabbinica e gran parte di quella cristiana per diversi secoli condividevano la stessa convinzione (questa idea del significato nascosto nello scritto era diffusa specialmente nei testi apocalittici, come Daniele, cf. il concetto di *μυστήριον-rāz* in Dan 2,30);⁷⁷ per Paolo è in definitiva Cristo stesso il mistero nascosto da Dio lungo i secoli ed ora rivelato agli uomini (cf. 1Cor 2,7; Col 1,26). Non a caso nelle ultime righe della lettera ai Romani⁷⁸ si traccia la connessione tra il mistero e le Scritture d'Israele: “la rivelazione del mistero taciuto per secoli, reso noto adesso, per mezzo delle Scritture profetiche” (Rm 16,25b-26a); esse sono al servizio del mistero, della sua manifestazione nell'oggi del credente.

© Giuseppe Pulcinelli 2010

⁷⁷ Lo mette in luce special. HOOKER, "Beyond the Things that are Written?", 291-292.

⁷⁸ Anche se con buone ragioni – a partire dall'incertezza sulla collocazione testuale (tutti i maggiori commentari lo fanno notare) - l'autenticità paolina dei vv. 25-27 è discussa, non si può negare che essi contengono una sintesi adeguata del ruolo delle Scritture nella loro dimensione profetico-apocalittica rispetto all'evangelo predicato da Paolo.