

Il καυχάομαι nella Lettera ai Romani: un contributo aggiornato per la soteriologia paolina

The καυχάομαι in the Epistle to the Romans:
An Updated Contribution to Pauline Soteriology

El καυχάομαι en la carta a los Romanos:
Una contribución actualizada a la soteriología paulina

Anna Maria Borghi

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale

Milano, Italia

srannaborghi@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0003-2429-0030>

Sommario: Nell'articolata analisi della tesi di dottorato (2021), l'autrice era pervenuta a rintracciare nel καυχάομαι l'iscrizione del profilo fondativo dell'identità credente, che Paolo dispone in una sorta di percorso testuale lungo Rm 1-5. L'articolo presenta la sintesi della ricerca precedente, riaprendo il confronto con i contributi successivi alla sua stesura ed in particolare con quelli della prospettiva di *Paul within Judaism*. Il dialogo con il recente studio di John M.G. BARCLAY, *Paul and the Power of Grace*, in sede conclusiva conferma il guadagno dell'indagine in ordine agli sviluppi della soteriologia paolina.

Parole chiave: καυχάομαι, lettera ai Romani, soteriologia paolina.

Abstract: In her detailed doctoral thesis (2021), the author had managed to discover in the καυχάομαι the inscription of the constitutive profile of the identity of the believer, which Paul gives in a kind of textual path along Rom 1-5. The article presents the synthesis of the previous research, reopening the comparison with the contributions since its writing and in particular with those from the perspective of *Paul within Judaism*. The dialogue with John M.G. BARCLAY's recent study, *Paul and the Power of Grace*, in the concluding section confirms the gain of the inquiry with regard to developments in Pauline soteriology.

Keywords: καυχάομαι, Epistle to the Romans, Pauline soteriology.

Resumen: En el análisis articulado de la tesis doctoral (2021) la autora había logrado identificar en el *καυχάομαι* la inscripción del perfil constitutivo de la identidad del creyente, que Pablo ordena en una especie de recorrido textual a lo largo de Rom 1-5. El artículo presenta el resumen de las investigaciones anteriores, reabriendo la comparación con las contribuciones posteriores a

su redacción y, en particular, con las realizadas desde la perspectiva de *Paul within Judaism*. El diálogo con el reciente estudio de John M.G. BARCLAY, *Paul and the Power of Grace*, confirma en la conclusión la ganancia de la investigación con respecto a los desarrollos de la soteriología paulina.

Palabras clave: *καυχάομαι*, carta a los Romanos, soteriología paulina.

A distanza di circa tre anni dalla pubblicazione della mia tesi di dottorato —*Il vanto nella Lettera ai Rm: un profilo dell'identità credente* (Dissertatio 31), Milano, Glossa, 2021— accolgo la richiesta e la sfida di ripresentarne gli esiti e gli eventuali sviluppi, anche alla luce di ulteriori contributi successivi alla sua pubblicazione.

In realtà sulla base di una ricognizione bibliografica, mi sembra di poter rilevare che in termini generali il tema del vanto continui a non riscuotere particolare interesse diretto nella ricerca recente, che al più lo intercetta e segnala a latere di altri percorsi d'indagine. Sarà piuttosto interessante riaprire un confronto soprattutto all'interno degli orientamenti attuali degli studi paolini, lì dove se non altro gli autori accennano alla questione di nostro interesse.

Fornirò pertanto una sintetica presentazione della mia ricerca, che chiaramente non potrà godere dell'ampia e dettagliata argomentazione di cui era provvista la pubblicazione, arricchita dal confronto con i contributi non ancora disponibili al momento della sua stesura, in particolare la "riapro" al confronto con l'orientamento che sembra interessare il dibattito più recente.

1. LA TESI NEL CONTESTO DELLA RICERCA

L'articolata analisi è pervenuta a rintracciare nel *καυχάομαι* —lessico tipicamente paolino all'interno del Nuovo Testamento¹— l'iscrizione del profilo fondativo dell'identità credente, nella

¹ I lessemi in questione sono il verbo *καυχάομαι* e i due sostantivi *καύχημα* e *καύχησις*, che globalmente ricorrono 64 volte nel Nuovo Testamento, di cui ben 58 volte nelle lettere paoline.

forma di un percorso testuale dalla contestazione, esclusione e smentita del vanto del Giudeo in Dio e nella Legge, alla dichiarazione del vanto del credente in Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo, che l'Apostolo Paolo dispone in Rm 1-5. Tale profilo del *καυχάομαι* risulta nuovo rispetto alle sue consuete interpretazioni.

La prima di queste fa capo alla cosiddetta prospettiva classica, originata in Lutero e raccolta da Bultmann², per il quale il vanto ha un profilo tipicamente antropologico. Esso esprime l'atteggiamento peccaminoso del cuore umano di ostentare davanti a Dio le proprie prestazioni per guadagnarsi autosalvezza, atteggiamento tipicizzato nel Giudeo che, adempiendo la Legge, presume di una giustizia propria. Paolo criticherebbe il presupposto legalismo giudaico, affermando che la giustizia è per fede ed annullando così il vanto automeritorio del Giudeo.

Il secondo principale orientamento fa capo alla cosiddetta *New Perspective* su Paolo, che si radica nel cambio di paradigma interpretativo del giudaismo avviato da Sanders³. Egli smantella la caricatura del giudaismo come religione legalistica e lo ripropone quale nomismo del patto, modello di religione imperniato sull'iniziativa di Dio che gratuitamente elegge Israele, il quale è chiamato a rimanere nell'Alleanza osservando le Legge. Questo cambio di paradigma chiede una riconsiderazione globale della teologia paolina e delle sue tipiche categorie con cui la esprime, tra cui anche il vanto. L'esponente eminente di tale prospettiva è Dunn⁴, il quale riconsidera il vanto alla luce di un'interpretazione etnica: ciò che Paolo criticherebbe al Giudeo è la presunzione di un privilegio nazionalistico, in virtù della sua identità etnica, della sua

² Cf. in particolare: Rudolf BULTMANN, "*καυχάομαι*", in Gerhard KITTEL – Gerhard FRIEDRICH (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 1933-1979; tr. it., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1965-1992, vol. V, 289-312; ID., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr, 1948-1953.

³ Cf. in particolare: Ed Parish SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Pattern of Religion*, London, SCH Press, 1977.

⁴ Cf. in particolare: James D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh, T&T Clark, 1998; ID., *The New Perspective on Paul Collected Essay*, Tübingen, Mohr, 2005.

appartenenza ad Israele, che lo mantiene distinto e separato dal Gentile. La giustificazione per la fede e non per le opere della Legge, in particolare per quegli *Identity Markers* che ne manifestano anche una funzione sociale, intende smantellare il presupposto distintivo dei Giudei dai Gentili, che escluderebbe questi ultimi dall'universalità della salvezza, annunciata invece da Paolo nel suo vangelo.

Sono ravvisabili ulteriori linee di tendenza del dibattito, per lo più sorte a risonanza degli sviluppi della *New Perspective*.

Una prima linea di ricerca ripropone sostanzialmente il profilo antropologico del vanto della prospettiva classica, tra cui spicca il contributo di Gathercole⁵, per il quale l'esclusione del vanto è radicata nell'incapacità di osservare la Legge dovuta alla debolezza della carne. Anche il più recente studio di Bargellini⁶ —ancora indisponibile al momento della stesura della tesi— si potrebbe qualificare come una rivisitazione del vanto che conserva in ultima analisi un profilo antropologico e che Paolo sottopone ad una critica di matrice profetica⁷, perché generato dalla perversione umana di un cuore incirconciso ed idolatrico. Il Giudeo di Rm 2,17-29 rappresenta quindi tutto il popolo di Israele, il cui cuore è indurito e ostinato dall'idolatria della Legge, che si manifesta nel suo vanto e perverte il rapporto con Dio. "Il vanto escluso in 3,27 è il vanto idolatrico di 2,27.23, e va inteso secondo il seguente schema: il cuore incirconciso trasforma le opere della legge in idoli. Solo la fede ottiene perciò la giustificazione che estromette il vanto idolatra"⁸, come potrebbe essere quello di Abramo davanti a Dio (Rm 4,2), che

⁵ Simon J. GATHERCOLE, *Where Is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2002. Cf. anche: Donald A. CARSON – Peter T. O'BRIEN – Mark A. SEIFRID (eds.), *Justification and Variegated Nomism: The Complexities of Second Temple Judaism*, vol. I (WUNT 140), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001; Id., *Justification and Variegated Nomism: The Paradoxes of Paul*, vol. II (WUNT 181), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

⁶ Francesco BARGELLINI, *Vanto idolatrico in Paolo. Il rapporto tra cuore ostinato, idolatria e vanto nella letteratura paolina* (Dissertatio 27), Milano, Glossa, 2020.

⁷ In particolare cf. Ger 7; 9,22-25; Ez 36; Is 48 e Mi 3,11; nonché Dt 10,16-17; 29,18: cf. BARGELLINI, *Vanto idolatrico*, 159-160. 167-168.

⁸ BARGELLINI, *Vanto idolatrico*, 234.

invece è esemplarmente smentito⁹. Unicamente in un cuore rinnovato dallo Spirito, liberato dall'idolatria, come è quello del credente in Rm 5,1-11, è possibile un vanto cristico, teocentrico e non antropocentrico¹⁰.

Diversi autori, pur provenendo da approcci anche distanti, ripropongono invece il profilo etnico del vanto della *New Perspective*, pur rinunciando di fatto ad una configurazione unitaria della teologia paolina¹¹.

Rimangono da esplorare due ulteriori sviluppi della ricerca più recente: la cosiddetta *Radical New Perspective* o —come viene autodesignata— *Paul within Judaism*¹², ed il tentativo di oltrepassare la dicotomia tra classica e *New Perspective* in maniera eminente condotto da Barclay¹³, che

⁹ Cf. BARGELLINI, *Vanto idolatrico*, 234-237.

¹⁰ Cf. BARGELLINI, *Vanto idolatrico*, 240-242.

¹¹ Indicativamente cf. Stanley E. PORTER, "Is There a Center to Paul's Theology? An Introduction to the Study of Paul and His Theology", in Id. (ed.), *Paul and His Theology*, Leiden – Boston, Brill, 2006, 1-19 (https://doi.org/10.1163/9789047411086_004); Heikki RÄISÄNEN, *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen, Mohr, 1987; Wayne A. MEEKS, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, CT, Yale University Press, 1983; Francis WATSON, *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; Philip F. ESLER, *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 2003; Robert JEWETT, *Romans* (Hermeneia), Minneapolis, MN, Fortress Press, 2007.

¹² Indicativamente cf. Caroline J. HODGE, *If Sons, then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, New York, Oxford University Press, 2007; Mark D. NANOS – Magnus ZETTERHOLM (ed.), *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis, Fortress Press, 2015; Matthew THIESSEN, *Paul and the Gentile Problem*, New York, NY, Oxford University Press, 2016; Mark NANOS, *Reading Paul within Judaism*, vol. I, Eugene, OR, Cascade Books, 2017; Id., *Reading Romans within Judaism*, vol. II, Eugene, OR, Cascade Books, 2018; Kathy EHRENSPERGER, "Die «Paul within Judaism» – Perspektive. Eine übersicht", *EvTheo* 6 (2020) 455-464 (<https://doi.org/10.14315/evth-2020-800608>); Paula FREDRIKSEN, "What Does It Mean to See Paul 'within Judaism'?", *JBL* 141 (2022) 359-380 (<https://doi.org/10.15699/jbl.1412.2022.9>).

¹³ John M.G. BARCLAY, *Paul & the Gift*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2015; Id., *Paul and the Power of Grace*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2020; faremo riferimento alla traduzione italiana: Id., *Paolo e la grazia* (Studi Biblici 211), Torino, Claudiana, 2022.

avevamo sommariamente presentato nella tesi e che in questa sede ci riserviamo di riprendere più avanti, dal momento che comprendono contributi non ancora disponibili al momento della sua stesura e che chiedono di essere a questo punto vagliati.

1.1. La plausibilità della tesi ed il suo metodo

Ciò che aveva fatto pensare alla plausibilità dell'ipotesi della ricerca condotta era una sostanziale irrilevanza riservata —pressoché dall'insieme delle prospettive— ad una valenza positiva del vanto in Cristo, che Paolo invece sembra comunque propiziare per i credenti¹⁴, nonché una certa affinità dello stesso lessico con altre categorie soteriologiche con cui Paolo descrive il loro statuto, come esito dell'agire di Dio in Cristo. Più precisamente abbiamo intuito, e poi verificato nei testi, il suo profilo fondativo inscritto particolarmente nella formula *καυχᾶμαι ἐν*, che nel complemento dichiara il fondamento relativo allo statuto soteriologico del credente.

Tale profilo innovativo si palesa accostando il testo nella sua forma attuale, cioè con un metodo sincronico che, alla luce dello statuto stesso del testo, è legittimato e precisato ulteriormente come pragmatico, che ne considera cioè l'intenzione comunicativa, persuasiva, trasformativa sul lettore¹⁵. Esso intende primariamente porre a rilievo come l'autore configuri un significato proprio del lessico all'interno del testo, piuttosto che concentrarsi prioritariamente sulla ricostruzione del "mondo" con cui l'autore interagisce, pur tenendolo certamente in conto.

¹⁴ Già SÁNCHEZ BOSCH aveva rilevato una certa valenza testimoniale positiva, ma l'estraneità dal dibattito recente ne richiede una rivisitazione: cf. Jorge SÁNCHEZ BOSCH, «*Gloriarse*» según san Pablo. *Sentido y teología de καυχᾶμαι* (AnBib 40), Roma, PIB, 1970.

¹⁵ Cf. Augusto BARBI – Stefano ROMANELLO (ed.), *La narrazione nella e della Bibbia*, Padova, Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, 2012; Massimo GRILLI – Maurizio GUIDI – Elzbieta M. OBARA, *Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2016; Stefano ROMANELLO, *Una parola che edifica* (cf. 2 Cor 12,19). *Saggi sulla dimensione retorico-pragmatica delle lettere paoline*, Milano, Glossa, 2021; Stefano DIDONÉ – Stefano ROMANELLO, *L'evento della Parola. Percorso di ermeneutica biblica* (Sophia Didachè Percorsi 17), Padova, Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, 2024.

Alla luce della qualifica degli scritti paolini, opportunamente identificati quali “*strumenti di comunicazione persuasiva* [nonché] lettere *occasionate*, dettate cioè dalla contingenza dei vari rapporti con le diverse comunità”¹⁶, occorre precisare ulteriormente l’approccio così da integrare la dimensione epistolografica con quella retorica. Esso prevede una previa analisi letteraria interna al testo così da ricostruire la disposizione¹⁷ dell’argomentazione, tendenzialmente articolata in unità letterarie che dispiegano progressivamente quanto asserito in proposizioni enunciative (*propositiones*).

Nel caso della porzione di testo (Rm 1–5) adeguatamente selezionata per la nostra indagine —alla luce di un preliminare rilevamento semantico-lessicografico dei lessemi del campo semantico del vanto— è stata innanzitutto individuata tale *propositio* in Rm 1,16–17¹⁸: “Io infatti non mi vergogno del Vangelo, perché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo, prima, come del Greco. In esso infatti si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: *Il giusto per fede vivrà*” (Rm 1,16–17). L’articolata esposizione, che ne scaturisce, conserva una prospettiva prioritariamente teologica sulla giustizia di Dio, che l’Apostolo non manca tuttavia di declinare nelle sue implicanze soteriologiche relative allo statuto dei credenti, significativamente indicati nel binomio Greco e Giudeo. A quest’ultimo è riservata una

¹⁶ Stefano ROMANELLO, *Paolo. La vita – Le lettere – Il pensiero teologico*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2018, 104.107 [corsivo dell’autore].

¹⁷ La cosiddetta *dispositio*, cioè quel “sistema di *relazioni letterarie* che ne configurano la coerenza [e ne veicolano] il *senso* o *contenuto*”: Stefano ROMANELLO, “Analisi Retorica”, in Rinaldo FABRIS (ed.), *Introduzione generale alla Bibbia*, Torino, Elledici, 2006, 665. Cf. Jean Noël ALETTI, “La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode”, *NTS* 38 (1992) 385–401 (<https://doi.org/10.1017/s0028688500021810>); ID., “Approccio retorico in esegesi e sua ricaduta teologica”, *Teologia (M)* 38 (2013) 575–588.

¹⁸ Per la precisione Rm 1,16–17 è *propositio* generale di Rm 1–4, da cui scaturisce una duplice *probatio* articolata su due *sub-propositio* (Rm 1,18; 2,21–22a); Rm 5,1–11 fungerà da cornice alla seconda parte della lettera (Rm 5–8) che scaturisce dalla seconda *propositio* in Rm 5,20–21. In questa sede non è certo possibile rendere ragione di tali asserzioni, per le quali rinviamo a BORGHI, *Il vanto*; ALETTI, *La Lettera ai Romani. Chiavi di lettura*, Roma, Borla, 2011.

certa qualche preminenza non ulteriormente qui dispiegata se non in quel *πρωτον*, in una cornice di palese equiparazione in più passaggi ribadita. Ad essa risulterà particolarmente funzionale il lessico del *καυχάομαι* che ricorre in *Rm* 1–5, dove Paolo dispone una sorta di percorso dal vanto contestato (*Rm* 2,17.23), poi escluso (*Rm* 3,27) e smentito per lo stesso Abramo (*Rm* 4,2) ad un vanto in Cristo propiziato per i credenti (*Rm* 5,2.11).

2. IL VANTO CONTESTATO: *RM* 2,17-29

Una prima parte dell'argomentazione sembra introdurre un elemento nuovo rispetto alla giustizia di Dio enunciata: quello della sua ira, che in *Rm* 1,18 può sorprendere il lettore: "Infatti l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia". Tale asserzione dispone la prima parte dell'argomentazione (*Rm* 1,18-32) nella forma di una *narratio* di azioni empie ed ingiuste alle quali Dio reagisce nella forma di un abbandono dei soggetti che le compiono (vv. 24a.26a.28b), a cui fa seguire le sanzioni ad essi riservate (vv. 24b-25; 26b-27; 28a.c-31). Dal campo semantico più frequente si evince che l'accusa è quella d'idolatria, alla quale accenna più esplicitamente il v. 23: "e hanno scambiato la gloria del Dio incorruttibile con un'immagine e una figura di uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili". Proprio l'allusione all'episodio del vitello d'oro (cf. *Es* 32; *Sl* 105,20 LXX) non consente un'identificazione univoca dei soggetti a cui è rivolta l'accusa e la minaccia dell'ira di Dio: di per sé i peccati menzionati sono tipicamente attribuiti dai Giudei ai pagani, ma l'appartenenza etnica di chi commette tali azioni rimane tacitata e non è pertanto precisabile con chiarezza.

Da *Rm* 2,1 Paolo cambia stile: si rivolge direttamente ad un interlocutore, un uomo generico, accusato di giudicare chi commette le azioni precedentemente elencate e ad un tempo di compierne di analoghe (*Rm* 2,1-8); la sua incoerenza sfuma ulteriormente l'incidenza della differente appartenenza etnica di colui che è "sotto la Legge" e colui che è "senza Legge", dal momento che il giudizio di Dio è in base alle opere effettive di

ciascuno (Rm 2,9-16). Una medesima costruzione¹⁹ caratterizza la pericope seguente (Rm 2,17-29): all'evidente incoerenza del soggetto interpellato (Rm 2,17-24), consegue l'irrilevanza dell'appartenenza etnica, indicata con la sineddoche circonscisione/incirconscisione (περιτομή/ἀκροβυστία), davanti al giudizio di Dio che è invece svolto secondo il criterio dell'interiorità (Rm 2,25-29). È ancora dalla forma della giustizia retributiva di Dio che Paolo desume l'equiparazione degli statuti etnici. A questo punto dell'argomentazione però l'interlocutore è identificato con colui che si fa chiamare Giudeo (σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ; Rm 2,17) e di lui Paolo contesta il vanto. Sostiamo su due elementi particolarmente significativi in ordine alla nostra ricerca e ai suoi più recenti sviluppi: chi è il soggetto in causa e quale vanto gli è contestato?

2.1. "Tu che ti fai chiamare Giudeo" (Rm 2,17): chi è costui?

2.1.1. *La prospettiva di Paul within Judaism*

Innanzitutto l'identificazione del soggetto chiede di considerare particolarmente un contributo recente di Rodríguez²⁰, successivo alla pubblicazione della tesi, il quale a sua volta ci permette di recuperare e approfondire il dialogo con quel filone di ricerca attuale summenzionato come *Paul within Judaism*, ed in particolare con il suo sviluppo in uno studio, che dichiaratamente vuole essere ripresa e allargamento²¹.

Di fatto non ci risulta che neppure all'interno di tale filone vi siano studi specifici, che dedichino un'attenzione rilevante alla questione del vanto; ci sono tuttavia alcuni cenni che lo inquadrano "nuovo" nel nuovo paradigma, che è quindi necessario tracciare seppure sommariamente.

¹⁹ Cf. Jean Noël ALETTI, *Israël et la Loi dans la Lettre aux Romains* (Lectio Divina 173), Paris, Cerf, 1998, 41-69; Id., *La lettera ai Romani*, 27-35.

²⁰ Rafael RODRÍGUEZ, "The Ἰουδαῖος in Romans: First to the Gentile-Become-Jew, Then Also to the Gentile-as-Gentile", CBQ 86 (2024) 124-143 (<https://doi.org/10.1353/cbq.2024.a918373>).

²¹ Cf. Rafael RODRÍGUEZ – Matthew THIESSEN (eds.), *The So-Called Jew in Paul's Letter to the Romans*, 1517 Media Fortress Press, 2016, 8. <[jstor.org/stable/j.ctt1b3t70f](https://www.jstor.org/stable/j.ctt1b3t70f)> [23 febbraio 2024].

Come recentemente ha ribadito Ehrensperger²², leggere *Paul within Judaism* significa riconoscere che non solo Paolo è un Giudeo e rimane tale, ma che anche il suo messaggio lo è e resta una delle voci del giudaismo del secondo tempo, che si sta interrogando su come i Gentili possano essere considerati giusti. Per Paolo infatti la novità è rappresentata dal fatto che alcuni non Giudei credono nell'unico Dio, segno evidente dell'inaugurazione del tempo messianico. Ma se costoro, in quanto non Giudei, non possono godere dell'Alleanza, come possono allora essere graditi a Dio? Devono forse diventare Giudei, abbracciare la Legge a partire dalla circoncisione? La questione, così ricentrata, riconsidera il dibattito relativo non tanto al giudaismo in sé o ad un'eventuale critica di Paolo ad esso, ma a quei Gentili già vicini al giudaismo, interessati ad esso ed eventualmente a quella sua forma che "maturerà" nel cristianesimo. Se per alcuni Giudei la via della conversione, cioè dell'osservanza della Torah a partire anche dalla circoncisione, è possibile per costoro, per altri Giudei —tra cui Paolo— i Gentili non sono tenuti ad abbracciare la Legge, ma sono resi giusti solo per la fede di Gesù. Diversamente, qualora costoro presumessero di farsi chiamare Giudei, sarebbero contestati da Paolo, esattamente come sembrerebbe dichiarare l'invettiva contro il sedicente Giudeo²³ di Rm 2,17. Ad essi —ai Gentili giudaizzati quindi— principalmente Paolo si rivolgerebbe in Romani. La radice di tale identificazione è nella tesi di Thorsteinsson²⁴, per il quale l'interlocutore unico di Romani è il Gentile: secondo quello che lo stesso Rodríguez chiama "principio generale di identità"²⁵, l'interlocutore fittizio cor-

²² Kathy EHRENSPERGER, "Paul, the Jewish Apostle to the Nations: Key Aspect of the Paul within Judaism Perspectives", *EarlyChrist* 14 (2023) 35-54 (<https://doi.org/10.1628/ec-2023-0005>).

²³ Cf. Matthew V. NOVENSON, "The Self-Styled Jew of Romans 2 and the Actual Jews of Romans 9-11", in RODRÍGUEZ – THIESSEN, *The So-Called Jew*, 133-162 (<https://doi.org/10.2307/j.ctt1b3t70f.9>).

²⁴ Runar M. THORSTEINSSON, *Paul's Interlocutor in Romans 2. Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography* (ConBNT 40), Stockholm, Almqvist & Wiksell, 2003.

²⁵ Rafael RODRÍGUEZ, "Romans 5-8 in Light of Paul's Dialogue with a Gentile Who «Calls Himself a Jew»", in RODRÍGUEZ – THIESSEN, *The So-Called Jew*, 106 (<https://doi.org/10.2307/j.ctt1b3t70f.8>).

risponde all'unico destinatario reale della lettera, che è per Romani appunto il Gentile giudaizzato.

Il suo peccato sarebbe infatti esposto in Rm 1,18-32: non di tutta l'umanità in generale Paolo sta parlando ma della condizione drammatica del Gentile che, non godendo dell'Alleanza, si ritrova sotto l'ira di Dio²⁶. Di lui ancora l'Apostolo argomenta in Rm 2,1-6: sarebbe sempre il Gentile giudaizzato quell'uomo generico accusato di giudicare altri —Gentili come lui— e di commettere le medesime azioni riprovevoli e meritevoli dell'ira di Dio. Un elemento inequivocabile per l'identificazione —a ulteriore conferma del principio di identità dell'interlocutore sovraesposto— sarebbe quel διό che introduce la pericope seguente dipendente, perché consecutiva, di Rm 1,18-32: se finora si è parlato dei Gentili, uno di essi non può che essere interpellato direttamente da Paolo nella forma di un interlocutore fittizio eppure corrispondente al destinatario reale della lettera, come vorrebbe la forma dello stile dialogico o diatriba in atto²⁷. E ancora quindi un Gentile giudaizzato sarebbe colui che addirittura si fa chiamare Giudeo di Rm 2,17-29.

La conferma extra-testuale addotta è l'attestazione dell'uso di "Giudeo" dal periodo asmoneo per indicare sia colui che lo è di nascita sia coloro che intendono diventarlo per scelta culturale e/o religiosa²⁸. Con questa medesima accezione Paolo utilizzerebbe il lessema in Rm 2,17, rivolgendosi così ai Gentili di Roma (tra cui i proseliti) nella figura dell'interlocutore fittizio. Quale sarebbe allora la sua colpa e, di conseguenza, il suo vanto contestato? Già Thorsteinsson aveva risposto:

Questo interlocutore, dunque, si ritiene al tempo stesso superiore e distinto dai pagani gentili di Rm 1,18-32. Egli crede che, adottando la Legge giudaica, sia diventato un Giudeo e quindi non rientri

²⁶ Cf. Magnus ZETTERHOLM, "The Non-Jewish Interlocutor in Romans 2,17 and the Salvation of the Nations. Contextualizing Romans 1,18-32", in RODRÍGUEZ – THIESSEN, *The So-Called Jew*, 39-58 (<https://doi.org/10.2307/j.ctt1b3t70f.5>).

²⁷ Cf. Runar M. THORSTEINSSON – Matthew THIESSEN – Rafael RODRÍGUEZ, "Paul's Interlocutor in Romans: The Problem of Identification", in RODRÍGUEZ – THIESSEN, *The So-Called Jew*, 20 (<https://doi.org/10.2307/j.ctt1b3t70f.4>).

²⁸ Cf. RODRÍGUEZ, "The Ἰουδαῖος in Romans", 124-126.

più nella descrizione del gentile idolatra e immorale. Ora si vanta dell'unico vero Dio, il Dio di Israele, e conosce la sua volontà e approva ciò che è eccellente. La sua conversione al giudaismo lo ha portato anche, come è comune tra i convertiti, a fare proselitismo tra coloro che rimangono nella condizione di gentili. Chi meglio di colui che era come loro prima di ricevere la vista, la luce e la conoscenza della Legge può predicare a loro?²⁹.

Ulteriormente precisa la sua colpa Thiessen³⁰, che intende chiarire le accuse a lungo dibattute di Rm 2,21-23: se l'interlocutore è il Gentile che crede di poter diventare Giudeo, la sua accusa è di "rubare" la Legge, che non gli appartiene, di "commettere adulterio" entrando in intimità con ciò che non è suo. La Legge è di Israele e l'atto stesso di volerla adottare da parte del Gentile, presumendo di sottrarsi così all'ira di Dio, è in sé "sacrilego" e colpevole. Così la contestazione della circoncisione manifesta nella carne, su cui si concentrano i versetti seguenti, è spiegata da Novenson³¹ alla luce della violazione della Legge che essa costituisce, se operata da un pagano: Paolo intima la circoncisione del cuore per il Gentile, "Giudeo in segreto", che solo in questo modo adempie la Legge e a sua volta "giudicherà" il Gentile giudaizzato, il "Giudeo esibito"³² che si fa chiamare Giudeo e che si fa circoncidere, il quale rimane invece nella condizione di peccato, sotto l'ira di Dio perché in realtà ha violato la Legge.

Per quanto non ci sia particolare sottolineatura relativa al vanto, lo si ricomprende all'interno del nuovo paradigma come

²⁹ THORSTEINSSON – THIESSEN – RODRÍGUEZ, "Paul's Interlocutor in Romans", 24 (traduzione nostra).

³⁰ Cf. Matthew THIESSEN, "Paul's So-Called Jew and Lawless Lawkeeping", in RODRÍGUEZ – THIESSEN, *The So-Called Jew*, 59-84 (<https://doi.org/10.2307/j.ctt1b3t70f.6>).

³¹ Cf. NOVENSON, "The Self-Styled Jew", 147-149. Anche Rodríguez nella sua monografia precedente afferma che l'accusa di trasgressione della Legge è relativa alla circoncisione del Gentile: Rafael RODRÍGUEZ, *If You Call Yourself a Jew: Reappraising Paul's Letter to the Romans*, Eugene, OR, The Lutterworth Press, James Clarke & Co Ltd., 2014, 59 <[jstor.org/stable/j.ctt1cgf6rb](https://www.jstor.org/stable/j.ctt1cgf6rb)> [9 aprile 2024].

³² Novenson riprende Arneson: cf. NOVENSON, "The Self-Styled Jew", 138.

contestato non in sè³³, ma per la trasgressione della Legge operata in particolare con la circoncisione che non compete, non spetta al Gentile: egli pone vana fiducia nella soluzione praticata e inconsistente, illegittimo —potremmo dire per riprendere il termine utilizzato— sedicente risulta pertanto il suo vanto. L'unica via del Gentile, per Paolo, non è la conversione al giudaismo ma la fede in Gesù: dal momento che egli pone la propria fiducia in altro, nello specifico nella Legge giudaica, vantandosi in essa, offende quell'unico Dio, di cui si vanta.

Questo nuovo paradigma risolverebbe anche alcuni nodi di Romani. Innanzitutto l'affermazione di Rm 3,9³⁴: "Che dunque? Siamo forse noi superiori? No! Infatti abbiamo già formulato l'accusa che, Giudei e Greci, tutti sono sotto il dominio del peccato". Essa è stata a lungo discussa relativamente all'individuazione del passaggio in cui sarebbe stata formulata l'accusa dei Giudei, mentre sarebbe chiaro che i pagani sono dichiarati sotto l'ira di Dio a partire da Rm 1,18-32. Se l'interlocutore chiamato Giudeo è invece il Gentile giudaizzato allora anch'egli è già stato dichiarato colpevole in Rm 2,1-3,8: per questo Paolo può proseguire dichiarando che nessuno —da intendersi quindi nessun Gentile e nessun Gentile giudaizzato— può essere giustificato dalle opere della Legge (Rm 3,19-20). Solo il Vangelo, solo la fede di Gesù, "senza Legge", rende giusti davanti a Dio, nucleo dell'argomentazione che Paolo svilupperà a partire da Rm 3,21.

Ma se questa è la via del Gentile, qual è quella del Giudeo? È ciò che Paolo affronterebbe in Rm 9-11, dove però il lessema Giudeo denota colui che è tale di nascita³⁵. La questione esaminata è quella relativa alla fedeltà di Dio alla sua elezione di Israele, che ha "inciampato" nella Legge perseguita come adempimento di opere e non come affidamento a Dio, che ha inviato il Messia: il rifiuto del vangelo di Paolo manifesta la chiusura di Israele, che non è stato in grado di cogliere il

³³ Cf. THORSTEINSSON – THIESSEN – RODRÍGUEZ, "Paul's Interlocutor in Romans", 24.26.

³⁴ Cf. Joshua D. GARROWAY, "Paul's Gentile Interlocutor in Romans 3,1-20", in RODRÍGUEZ – THIESSEN, *The So-Called Jew*, 85-100 (<https://doi.org/10.2307/j.ctt1b3t70f.7>).

³⁵ Cf. RODRÍGUEZ, "The Ἰουδαῖος in Romans", 130-131.

“τέλος” (Rm 10,4) della Legge nel Messia³⁶. Paolo tuttavia ribadisce che Dio non rigetta Israele, tanto da poterne dichiarare l’inclusione sotto la sua giustizia con il binomio già noto: “Poiché non c’è distinzione fra Giudeo e Greco” (Rm 10,12). Se pertanto in Rm 1–8 la referencia del primo elemento indica il Gentile giudaizzato, in Rm 9–11 denota invece quello di nascita. Solo a questo punto pertanto per il nuovo paradigma le appartenenze etniche sono livellate:

In Rm 1–8 il vangelo rivela la giustizia di Dio ad entrambi gentili-diventati-giudei (Ἰουδαῖος) e gentili come tali (Ἕλλην; 1,16) senza distinzione (2,9-10); infatti entrambi gentili-diventati-giudei (Ἰουδαῖοι) e gentili come tali (Ἕλλην) sono sotto il peccato (3,9), e il Dio di Abramo è Dio non solo dei gentili-diventati-giudei (Ἰουδαῖοι) ma anche dei gentili-in-quanto-tali (ἔθνη; 3,29). Forse la cosa più sorprendente (ma non lo è poi così tanto) è che Paolo non fa alcuna distinzione tra gentili ed “giudei” (3,22). Quando andiamo a Rm 9–11 entrambi gentili e “giudei” sono adottati nella famiglia di Dio (8,15) e tutto ciò che rimane da dimostrare è che i giudei (senza virgolette) non sono rigettati da Dio. In Rm 9,24 e 10,12 allora Paolo si riferisce ai giudei di nascita come Ἰουδαῖοι e fa il punto che tutti —gentili, “giudei” o giudei— che invocano il Signore saranno salvati, per questo non c’è distinzione tra loro (10,12)³⁷.

L’interpretazione prospettata dai diversi autori è nel suo insieme decisamente interessante, soprattutto nell’intento di ricollocare Paolo nell’alveo del giudaismo, evitando anacronismi e giustapposizioni con il cristianesimo distanti dalle sue stesse intenzioni. Tuttavia alcune premesse, per lo più extra-testuali, non sembrano sempre avere un riscontro indiscusso in Romani. In particolare l’identificazione dell’interlocutore fittizio quale unico soggetto del testo corrispondente al destinatario reale del medesimo sembra porre in campo premesse non negoziabili, quando in realtà si tratta di una strategia retorica funzionale a far procedere l’argomentazione e per questo di per sé “malleabile” relativamente alla sua identificazione: essa può essere anche differenziata nel corso del testo e può anche presumere di dar voce ad obiezioni non necessariamente

³⁶ Cf. NOVENSON, “The Self-Styled Jew”, 161-162.

³⁷ RODRÍGUEZ, “The Ἰουδαῖος in Romans”, 140-141 (traduzione nostra).

proprie del suo destinatario diretto dello scritto, ma necessarie allo sviluppo dell'argomentazione³⁸. Così come l'attestazione extra-testuale dell'uso dell'etnonimo "Giudeo" per denotare colui che intende diventarlo dal punto di vista culturale-religioso o sociale richiede una più precisa verifica intra-testuale.

In particolare ci sembra che una certa insistenza di Paolo relativa ad un'accezione universale dell'argomentazione in atto non giustifichi la restrizione al solo Gentile giudaizzato. In particolare ciò diventa palese soprattutto in un passaggio che si mostrerà strategico: "ogni bocca [...] il mondo intero (πάν στόμα [...] πᾶς ὁ κόσμος) [...] nessun vivente (πάντα σὰρξ)" di Rm 3,19.20, a cui segue: "per tutti quelli che credono. Infatti non c'è differenza (πάντας τοὺς πιστεύοντας, οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή)" di Rm 3,21, ulteriormente ripreso in Rm 3,23-24: "perché tutti hanno peccato (πάντες γὰρ ἥμαρτον) e sono privi della gloria di Dio ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Cristo Gesù". Per altro sembra proprio che Paolo calibri con accuratezza l'uso dell'aggettivo πᾶς per veicolare il progredire della sua argomentazione e che non mancheremo di segnalare, accompagnando la disposizione della lettera. Sembra che l'Apostolo sia impegnato a sostenere la necessità della fede di Gesù per tutti, che, senza distinzione etnica, sono debitori dell'opera salvifica in Cristo Gesù per far fronte all'ira di Dio che su tutti incombe, πρῶτον sul Giudeo che πρῶτον sembra doverne essere persuaso.

³⁸ Cf. anche Barclay che precisa che, se Paolo scrive in Romani e Galati a dei Gentili, parla però anche dei Giudei, distinguendo così tra destinatari e argomento: cf. BARCLAY, *Paolo e la grazia*, 224. Anche Campbell afferma la plausibilità che i destinatari della lettera ai Romani —nonché della missione stessa dell'Apostolo— siano i Gentili; tale identificazione non preclude tuttavia la possibilità che in alcuni passaggi dello scritto Paolo parli anche dei Giudei, a ulteriore riscontro della condivisibile convergenza di molti studiosi che riconoscono alla prima cristianità in Roma la qualifica di un fenomeno intra-giudeo: cf. William S. CAMPBELL, "The Addressees of Paul's Letter to the Romans: Assemblies of God in House Churches and Synagogues?" in Florian WILK-J. ROSS WAGNER, *Between Gospel and Election: Explorations in the Interpretation of Romans* 9–11. (WUNT 257), Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, 171-195.

Che effettivamente di lui si tratti emerge in particolare da alcuni riferimenti specifici letterari, nonché dall'andamento argomentativo della prima parte della *probatio*. Innanzitutto le accuse di incoerenza (Rm 2,17-24) sono intessute dell'autocoscienza giudaica della propria identità, significativamente vincolata alla Legge, che si esprime nei motivi del suo vanto. Il primo di essi coincide con l'interpellazione diretta del soggetto —“Ma se tu ti fai chiamare Giudeo (Εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπινομάζῃ)” — che introduce con la particella εἰ una protasi a cui non seguirà l'apodosi, iscrizione nel testo dell'incoerenza del soggetto. L'enfasi è esattamente sull'identità etnica e religiosa, che manifesta un certo senso di onore; per altro se si considera che per la prima volta il lessema appare dissociato dall'altra polarità del binomio —Greco— suggerisce la coscienza di una unicità, distintività che non è sconosciuta alla letteratura giudaica³⁹. Così gli altri motivi di vanto —la confidenza nella Legge, fonte della propria istruzione e corretto discernimento, nel rapporto privilegiato con Dio in virtù di essa, tanto da conoscerne la volontà— compendiano la presentazione dell'autocoscienza giudaica, in presunta posizione privilegiata rispetto al Greco davanti al giudizio di Dio in virtù della propria identità etnico-religiosa. Così anche le convinzioni che seguono (vv. 19-20) non fanno che dipingere, con chiare allusioni a passi anticotestamentari⁴⁰, la missione propriamente riservata ad Israele, insita nella sua elezione ed enfaticamente legata al possesso della Legge.

L'anacoluto del testo smaschera le contraddizioni di colui che non fa seguire alla propria identità e missione il compimento atteso del vissuto (vv. 21-23): la critica finale di trasgredire la Legge, causa del disonore provocato a Dio, compendia

³⁹ A mo' di esempio cf. 4 Esdra 6,55-58: “Tutte queste cose le ho dette di fronte a te, o Signore, perché tu hai detto che era per noi che avevi creato (questa) prima età, che invece le altre genti, nate da Adamo, non contavano niente, e che erano come uno sputo, e la loro quantità l'hai paragonata ad una goccia (che stilla) da un vaso. Ma ora, o Signore, ecco che queste genti che erano considerate un nulla ci dominano e ci calpestano, mentre noi, il Tuo popolo, che Tu hai chiamato (Tuo) primogenito, (Tuo) unigenito, pieno di zelo (per Te), il (Tuo) più caro — siamo consegnati nelle loro mani!”: traduzione da Paolo SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, Milano, TEA, 1993, 430.

⁴⁰ Is 42,6-7 LXX; Is 49,6 LXX; Sl 93,12 LXX.

le accuse che sono alla radice della contestazione del vanto che a nostro giudizio è pertanto effettivamente giudaico.

Se le considerazioni letterarie fanno propendere per l'identificazione del soggetto quale effettivo Giudeo, altrettanto emerge dall'andamento retorico dello scritto che stiamo rilevando. A tal proposito possiamo replicare all'accusa di una identificazione "a ritroso"⁴¹ del soggetto: è proprio una lettura "lineare" auspicata, che rispetta i silenzi dell'Apostolo a confermare la funzionalità della prima parte dell'argomentazione orientata a livellare gli statuti etnici e a volerne persuadere πρῶτον il Giudeo. La porosità⁴² delle appartenenze etniche inscritta in una non precisabile identificazione dei soggetti fino a Rm 2,17 consente infatti a Paolo di far convergere l'interlocutore con la propria posizione: la progressione retorica, e la sua interpretazione rispettosa del silenzio di Paolo, che solo passo dopo passo guadagna la fiducia dell'interlocutore fino a sorprenderlo implicato nell'accusa, conferma — a nostro giudizio — l'identificazione del soggetto che si fa chiamare Giudeo come tale. Pertinente a tal proposito l'individuazione di una sorta di "anthropologische Maske"⁴³ (maschera antropologica) di natura retorica che Paolo farebbe indossare al Giudeo in Rm 2,1 per condurlo progressivamente ad uno stato di accusa, che gli viene svelato solo quando ormai non può più sottrarsene e che è soprattutto ordinato all'annuncio della giustizia di Dio per la fede di Gesù, ancora una volta per tutti, Giudei e Greci (Rm 3,21-22). L'equiparazione degli statuti etnici davanti alla giustizia di Dio, correlato soteriologico di un quadro teologico, rimane quindi l'obiettivo della prima parte dell'argomentazione, il cui focus non è certamente una critica al giudaismo, ma l'annuncio della manifestazione della giustizia di Dio elargita a chiunque e nella medesima forma, senza presunzione da parte di nessuno, sia del Giudeo, sia dell'eventuale Gentile giudaizzato, persuaso così dell'inefficacia dell'eventuale ambizione di abbracciare lo status di Giudeo.

⁴¹ Cf. THORSTEINSSON – THIESSEN – RODRÍGUEZ, "Paul's Interlocutor in Romans", 8. 21.

⁴² Cf. ALETTI, *Israël et la Loi*, 54.

⁴³ Michael WOLTER, *Der Brief and die Römer* (EKKNT 6/1) Vluyn Ostfildern, Neukirchen, 2014, 164.

2.1.2. *La prospettiva di Windsor*

Alla luce di queste considerazioni apriamo un ulteriore breve dialogo con un altro contributo successivo alla stesura della tesi⁴⁴. Anche Windsor rivede la consueta interpretazione della pericope finalizzata a smascherare l'inefficacia della distintività giudaica davanti al giudizio di Dio, sostenendo che mentre gli interessi soteriologici sono ancora rilevanti in Rm 2,1-16, per Rm 2,17-29 sono in primo piano quelli pedagogici: Paolo si concentra sull'identità e sulla reputazione sociale del Giudeo che si presenta come educatore di altri, ma che —con le sue contraddizioni— smentisce l'efficacia di tale attività in ordine a portare la gloria di Dio tra le nazioni. Costui è il Giudeo che si vanta nella conoscenza di Dio attraverso la Legge, non solo per la propria confidenza escatologica, ma anche e più specificatamente qui, come base per educare altri (Rm 2,17-23). Paolo svilupperebbe pertanto l'argomento, focalizzandosi sull'efficacia dell'insegnamento del tipico Giudeo per risolvere i previ problemi dell'ira di Dio davanti alla stoltezza umana, alla debolezza e all'empietà, enucleati in Rm 1,18-32: il suo interlocutore rivendica di essere capace di risolvere tale questione attraverso un programma di educazione basata sulla Legge. Paolo però aveva enunciato che solo il suo Vangelo è risolutivo di questa situazione (Rm 1,16-17; 2,16). L'interlocutore sarebbe pertanto un Giudeo "alternativo", in diretto contrasto con il ministero apostolico di predicazione dell'Apostolo, il quale dichiara invece lodevole l'alternativa, "nascosta", escatologicamente concepita, identità giudaica.

Pur convergendo con Windsor nell'identificazione del soggetto quale effettivo Giudeo, ribadiamo che la posta in gioco anche della pericope di Rm 2,17-29 è soteriologica: l'incoerenza del Giudeo, relativa alla propria identità e missione tra i Gentili, svuota di efficacia la Legge su cui pone la propria fiducia davanti all'ira di Dio e lo pone nella medesima condizione del Gentile.

⁴⁴ Lionel J. WINDSOR, "The Name Jew and the Name of God: The Argument of Romans 2,17-29 in Light of Roman Attitudes to Jewish Teachers", *NoT* 63 (2022) 229-248 (<https://doi.org/10.1163/15685365-12341689>).

Ancora una volta Paolo sembra prioritariamente interessato a livellare gli statuti etnici; ed il lessico del vanto sembra propiziare adeguatamente tale obiettivo.

2.2. Quale vanto contestato?

Se quindi Giudeo è il soggetto interpellato, tentiamo di tracciare una prima linea di sintesi rispetto a quale possa essere il vanto contestato. La sua qualifica non mostra sentore antropologico; piuttosto si palesa di fatto come etnica: Paolo appare particolarmente impegnato a smantellare la presunzione del Giudeo di una condizione privilegiata in virtù della sua identità etnico-religiosa, peculiarmente caratterizzata dal possesso della Legge. Progressivamente egli viene infatti implicato nell'argomentazione fino alla sua interpellazione diretta al v. 17.23a: "Tu che ti fai chiamare Giudeo (Εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ), ti riposi sicuro sulla Legge e ti vanti in Dio [...] ti vanti nella Legge".

In questa prima fase dell'argomentazione il vanto del Giudeo in Dio e nella Legge è contestato non perché auto-meritorio, non perché in esso il Giudeo presuma di essere riconosciuto giusto perché adempie la Legge, anzi l'accusa a lui rivolta è esattamente quella di incoerenza, cioè di una trasgressione della Legge che gli sarebbe invece richiesta: "tu che ti vanti nella Legge, offendi Dio con la tua trasgressione della Legge (ὅς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι, διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάζεις: v. 23)".

La critica di Paolo non ha tuttavia neppure ragioni meramente etniche; essa affonda le radici nella manifestazione della giustizia retributiva di Dio imparziale e secondo le opere e i segreti dei cuori per tutti, alla luce della quale l'identità etnico-religiosa giudaica non ha rilievo soteriologico di privilegio. Anche Barclay sintetizza la propria prospettiva, precisando a proposito di Rm 2,17-25: "Dai tempi di Agostino questo testo è stato interpretato erroneamente come critica all'arroganza giudaica; di fatto vi si tratta della tragedia di scoprire che la legge non è un antidoto efficace al peccato"⁴⁵.

⁴⁵ BARCLAY, *Paolo e la grazia*, 132, nota 1.

La posta in gioco non è infatti primariamente ecclesio-logica-sociale ma soteriologica, tanto che Paolo sviluppa ulteriormente la questione ridefinendo i criteri dell'autentica circoncisione che ne è la cifra identificativa e che diventa individuabile a partire dall'interiorità, ravvisabile da Dio in chiunque compia la Legge.

Il primo passaggio, quello della contestazione del vanto del Giudeo nella Legge in Rm 2,17-29, è pertanto guadagnato come implicazione della giustizia retributiva di Dio. È dalla prospettiva teologica della giustizia di Dio che Paolo desume l'implicanza soteriologica dell'equiparazione degli statuti etnici: Giudeo e Greco sono nella medesima condizione davanti alla giustizia di Dio, o meglio ancora a questo punto dell'argomentazione alla sua ira. E presumibilmente di questo $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ deve esserne persuaso il Giudeo, che può presumere un privilegio nel possesso della Legge, senza farvi corrispondere un'effettiva osservanza.

Comprensibile diviene infatti la domanda che, riprendendo il dialogismo pur senza interlocutore diretto, introduce il passaggio seguente (Rm 3,1-20), sul vantaggio del Giudeo: "Che cosa dunque ha in più il Giudeo? E qual è l'utilità della circoncisione?" (Rm 3,1). La risposta — "Grande, sotto ogni aspetto. Anzitutto perché a loro sono state affidate le parole di Dio" (Rm 3,2) — è evocativa di quel $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ ⁴⁶ della *propositio* (1,16), preminenza qui concessa ma riservata ad un profilo storico⁴⁷, riconosciuto come eminente ma sotto un certo profilo inutile, ininfluente, non incompatibile cioè con l'equiparazione davanti alla giustizia di Dio, o meglio ancora davanti alla sua ira. Solo l'estesa catena di citazioni bibliche (Rm 3,10-18)⁴⁸ consente però a Paolo di fondare — solo a questo punto — l'universalità della condizione umana sotto il peccato (Rm 3,9), sfuggendo all'accusa riservata a colui che giudica (Rm 2,1). Come già segnalavamo tale progressione retorica

⁴⁶ Cf. l'enfasi creata dalla paranomasia con $\tau\rho\acute{o}\tau\omicron\nu$ e dal fatto che la sequenza attesa non segua il $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ μὲν.

⁴⁷ L'aoristo ἐπιστεύθησαν circoscrive ad un'azione puntuale il vantaggio del Giudeo.

⁴⁸ Cf. già in Rm 3,4 una citazione implicita del SI 115,2 LXX ed esplicita del SI 50,6 LXX.

è iscritta anche nell'uso accorto dell'aggettivo $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$ ⁴⁹: presente fin dal Rm 1,16, riappare immediatamente in Rm 1,18 e poi ancora in Rm 1,29 per segnalare una totalità di azioni malvagie ed ingiuste, non di soggetti che non sono però individuabili con certezza né per numero né per appartenenza etnica. In Rm 2,1 un soggetto generico ἄνθρωπε $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$ viene minacciato in virtù dell'unico criterio del giudizio divino che sono le opere (Rm 2,6), applicato su chiunque, Giudeo o Greco, indistintamente: ἐπὶ $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$ αν ψυχὴν ἀνθρώπου (Rm 2,9). Sembra quindi esserci anche un certo numero di soggetti —alcuni dei quali come il soggetto di Rm 2,1 compiono il male, altri invece che operano il bene— che restano etnicamente indistinguibili, perché il criterio dell'interiorità (Rm 2,16.29) non consente di dirimerne l'appartenenza ai Giudei o ai Greci. Quando poi l'accusa è diretta al Giudeo (Rm 2,17-29) Paolo sembra reticente nell'uso dell'aggettivo $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$, che viene taciuto; così come in Rm 3,3 esplicitamente precisa che “alcuni” (τινες) furono infedeli. Il salto qualitativo⁵⁰ dell'universalità sotto il peccato è svolto solo a partire dall'attestazione scritturistica introdotta in Rm 3,4 e poi ulteriormente sviluppata in Rm 3,10-18. Su tutti, solo a questo punto, incombe la giusta ira di Dio, ed ancora una volta sembra che sia innanzitutto (πρῶτον) il Giudeo a dover esserne persuaso: “quanto la Legge dice, lo dice per quelli che sono sotto la Legge” (ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ: 3,19). E a questo si aggiunga l'esplicita sottolineatura dell'irrelevanza soteriologica della Legge in ordine alla giustificazione.

Ma tale drammatico scenario —tipicamente enfaticizzato nella *peroratio* di Rm 3,19-20 dell'intera prima parte dell'argomentazione germinata in Rm 1,18— è funzionale a disporre l'ascoltatore all'annuncio della giustizia di Dio “ora” rivelata in Cristo, davanti alla quale nuovamente tutti, Giudei e Gentili, si ritrovano nella medesima condizione —questa volta “graziosa”— di poter avere accesso a tale dono per la fede di Gesù Cristo.

⁴⁹ Cf. ALETTI, *Israël et la Loi*, 62-65.

⁵⁰ Cf. ALETTI, *La Lettera ai Romani. Chiavi di lettura*, 24.

3. IL VANTO ESCLUSO: RM 3,27-31

È ciò che Paolo enuncia a partire dalla seconda parte della *probatio* che germina dalla *subpropositio* di Rm 3,21-22a: “Ora invece senza Legge è stata manifestata la giustizia di Dio testimoniata da Legge e Profeti, giustizia di Dio per mezzo della fede di Gesù Cristo per tutti coloro che credono”. La svolta escatologica⁵¹ inaugura il disvelamento di quella giustizia di Dio enunciata nella *propositio* generale della lettera e qui ripresa e fonda ancora una volta l’equiparazione di tutti nella condizione di giustificati, più volte ribadita⁵². Eppure Paolo introduce anche degli elementi di novità rispetto a quella prima enunciazione. Innanzitutto pone in primo piano la Legge, categoricamente ininfluyente dal punto di vista soteriologico (“senza Legge”) per quanto non compiutamente liquidata (“testimoniata da Legge e Profeti”), indice di un’articolata ermeneutica della stessa. Solo il regime della fede è l’esclusiva chiave d’accesso alla nuova condizione di giustificati per l’inclusione di tutti e ne costituisce il livello fondativo, escluso a qualsiasi altro principio, compresa la Legge. La principale novità della pericope è tuttavia inscritta nella triplice attestazione del rifermento a Gesù Cristo (vv. 22.24.26): è lui ora la mediazione personale della giustizia di Dio, decisamente disomogenea rispetto a quella strumentale della Legge. Paolo non entra nel merito alla questione cristologica; piuttosto il profilo preminente rimane ancora quello teologico della giustizia di Dio precisata per mezzo di asserzioni, costruite con un intreccio di metafore⁵³, che forniscono uno stile solenne almeno fino al v. 26.

⁵¹ Diversi elementi testuali la veicolano: il *vuvì δὲ* iniziale che segna una cesura anche temporale con ciò che precede, il perfetto passivo *πεφάνερωται* che suggerisce di un evento compiuto, con effetti tutt’ora operanti, così come il parallelismo antitetico dei vv. 25-26, iscrizione dell’antinomia dei due tempi della giustizia divina: cf. Stefano ROMANELLO, “La giustizia di Dio in Rm 1,16–4,25: concezioni in conflitto?”, *Ricerche Storico Bibliche* 1-2 (2002) 269.

⁵² Cf. il pleonastico v. 22, accanto al v. 23 che ribadisce la condizione sotto il peccato, per enfattizzare la medesima condizione “graziosa”.

⁵³ Per Gignac sono metafore: *ἀπολύτρωσις*, *ἰλαστήριον*, *πίστις*, *αἷμα* e *πάρεσις*, costruite a “grappe” (grappolo): Alain GIGNAC, “Pour renouveler la lecture de Rm 3,21-26. Poésie et poétique métaphorique”, in Cilliers BREYTENBACH (ed.), *God’s Power for Salvation: Romans 1,1–5,11* (Colloquium Oecumenicum Paulinum 23), Leuven, Peeters, 2017, 138.

Dal v. 27 viene ripreso un certo dialogismo, costruito ancora una volta attorno al lessico del vanto: “Dove sta dunque il vanto? È stato escluso. Da quale Legge? delle opere? No, ma per mezzo della legge della fede” (Ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως).

Dalla manifestazione della gratuita giustizia di Dio in Cristo, dal profilo dell’argomentazione che permane teologico, ancora in maniera deduttiva⁵⁴, Paolo procede all’inappellabile esclusione esplicita e definitiva del vanto: l’aoristo passivo del verbo ἐξεκλείσθη rimanda ad un evento puntuale del passato che, dal contesto, non può che riferirsi all’evento-Cristo.

Che del vanto giudaico ancora si tratti sembra piuttosto ineccepibile: l’impiego strategico di tale lessico consente non solo un riepilogo di quanto già esposto, ma una progressione dell’argomentazione. Essa è ulteriormente costruita attorno alla polisemia del lessema νόμος, che denota nella prima accezione la Legge mosaica, di cui si enfatizzano le opere, plausibilmente anche per richiamare il principio di contestazione del vanto nella sua precedente occorrenza (Rm 2,17-29), e nella seconda il più generico “principio” (come accadrà anche in Rm 8,2). La figura retorica dell’antanaclasi⁵⁵ iscrive nel passaggio logico del testo quello soteriologico della nuova condizione dei credenti davanti alla gratuita giustizia di Dio manifestata ora in Cristo, che la disposizione argomentativa sta dispiegando anche attraverso il lessico del vanto⁵⁶.

Neanche in questo passaggio emerge sentore di un vanto “genericamente antropologico” o meramente etnico. Piuttosto l’intento persuasivo di Paolo rimane quello di chiarire ancora una volta le implicazioni soteriologiche per tutti, indipendenti quindi dalla qualifica etnica, indipendenti in particolare dalla Legge, “ora” osservata o meno, perché in ogni caso svuotata

⁵⁴ Cf. la congiunzione inferenziale οὖν.

⁵⁵ ROMANELLO, *La giustizia di Dio*, 272.

⁵⁶ Queste considerazioni possono rispondere anche alla singolare soluzione di Rodríguez di attingere al significato positivo che il *καυχάομαι* ha nella LXX per dare ragione del passaggio di Rm 3,27, in cui ci si chiederebbe quale sia il beneficio della Torah per l’interlocutore Gentile con cui Paolo riprende il dialogo: RODRÍGUEZ, *If You Call Yourself a Jew*, 85-88.

di efficacia soteriologica; nella nuova era inaugurata dall'evento Cristo essa è infatti riservata unicamente alla "legge della fede", cioè alla gratuita relazione personale "per mezzo della fede di Gesù Cristo", unico "propiziatorio" (ἱλαστήριον: Rm 3,25) stabilito da Dio, efficace per tutti.

Paradossalmente se anche il Giudeo dovesse smarcarsi dall'accusa precedente di trasgressione della Legge, anche in virtù delle purificazioni che la Legge stessa prevede in caso di peccato, non perverrebbe comunque ad una giustizia davanti a Dio, dal momento che essa si è manifestata per la fede di Gesù, per tutti coloro che credono.

Alla luce della manifestazione escatologica della giustizia di Dio in Cristo, decade ogni preminenza etnico-religiosa: sembra essere questo l'interesse prioritario dell'argomentazione paolina, non una critica al giudaismo.

4. IL VANTO SMENTITO PER ABRAMO: RM 4,1-25

Una fittizia obiezione smentita al v. 31, tipica ancora del dialogo che caratterizza la pericope, chiude la sezione e ad un tempo apre a quella seguente (Rm 4,1-25), nella quale Paolo è impegnato a sostenere la coerenza dell'agire di Dio mostrando che fin dall'inizio, fin da Abramo, Egli giustifica per la fede, secondo quanto la Scrittura attesta⁵⁷.

L'unità e l'integrità della pericope sono facilmente ravvisabili dal momento che l'argomentazione è costruita attorno alla figura di Abramo. La sua funzione è quella di confermare originariamente la giustizia di Dio — "senza Legge [...] testimoniata dalla Legge" (3,21-22a)— della *subpropositio* da cui

⁵⁷ L'interpretazione che Paolo fornisce della figura di Abramo scaturisce dalla novità dell'evento escatologico di Cristo che ridefinisce e dilata la promessa stessa, distante da alcune interpretazioni giudaiche coeve, che generalmente vedono Abramo come modello di obbedienza, che in qualche modo vincola la promessa da parte di Dio: cf. il recente contributo di Carlo LEMBO, *Un adempimento oltre la promessa. L'interpretazione della Scrittura in Rm 1,16-4,25* (Supplementi alla Rivista Biblica 68), Bologna, EDB, 2021.

dipende⁵⁸: essa si dà fin nella sua forma originaria in modo gratuito, senza computare opere. L'articolata argomentazione procede con il ricorso alla Scrittura (vv. 4-8)⁵⁹ che attesta, essa stessa, la giustizia accreditata per la fede e "senza Legge" anche ad Abramo, padre di tutti coloro che, Giudei e Greci, come lui credono⁶⁰.

Per questo anche qualora egli avesse opere delle quali vantarsi, "davanti a Dio" tale vanto è comunque smentito —*ἔχει καύχημα· ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν* (Rm 4,2)— perché

⁵⁸ Tale posizione non è unanimemente condivisa: per alcuni studiosi Rm 4 dipende da 3,27 e quindi conferma la smentita del vanto giudaico, per altri da 3,31 e quindi conferma la Legge. Per una riassuntiva presentazione delle diverse soluzioni rinviamo al recente contributo di Aernie, anch'esso seguente alla pubblicazione della tesi: Jeffrey W. AERNIE, "Abraham's Paternity and God's Promise: Another Look at the Contest and Syntax of Romans 4.1", *JSNT* 45 (2022) 217-238. Egli per altro, connette Rm 4,1 a Rm 4,16-22 come risposta a "cosa Abramo abbia scoperto rispetto alla sua azione secondo la carne (Ismaele) e alla azione di Dio secondo la promessa (Isacco)": Abramo scopre di essere padre di una famiglia umana generata unicamente dalla promessa di Dio, capace di far nascere vita dalla morte. Relativamente al tema del vanto di fatto rimanda alla tesi di GATHERCOLE, *Where Is Boasting?*, 225, nota 20. Anche un altro contributo successivo alla tesi riprende l'analisi della pericope: Sam WALDRON, "Paul's Use of Genesis 15 in Romans 4:3", *The Master's Seminar Journal* 32 (2021) 115-130: la citazione di Gen 15,6 in Rm 4,3 serve a Paolo per polemizzare contro la visione giudaica a lui coeva —che l'autore attesta con diversi rimandi alla letteratura giudaica— di un Abramo obbediente a Dio. Paolo risponde a tale interpretazione, dichiarando che la sua giustificazione è solo per la fede e non per le opere, e conseguentemente ne smentisce il vanto, a conferma di quello escluso in Rm 3,27 da cui dipende.

⁵⁹ Si tratta di una *gezerah shawah* tra Gn 15,6 LXX e Sl 31,1-2 LXX: cf. G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrash*, München, Beck'sche, ⁸1992; tr. it., *Introduzione al Talmud e al Midrash* (Tradizione d'Israele 10), Roma, Città Nuova, 1995, 33-34.326-328; Pasquale BASTA, *Abramo in Romani 4. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo* (AnBib 168), Roma, PIB, 2007. Ciò permette a Paolo di porre in relazione la gratuità dell'accreditamento della giustizia per la fede di Abramo, che non ha opere perché non circonciso, con la gratuità dell'accreditamento del perdono di Davide, peccatore sotto la Legge.

⁶⁰ Per Rodríguez la figura di Abramo rimanda a quel "giudeo interiore", non circonciso, a cui dovrebbe opportunamente aspirare il Gentile giudaizzato, interlocutore di Paolo: cf. RODRÍGUEZ, *If You Call Yourself a Jew*, 89-94.

la morfologia della Sua giustizia segue un codice ben diverso da quella commerciale del calcolo, del “salario” (μισθός) inteso come “debito” (ὀφείλημα), come dovuto; essa è declinata secondo la logica della gratuità e del dono, κατὰ χάριν, fin dall’inizio accessibile per la fede. Anche per Abramo le opere vengono escluse a livello istitutivo, fondativo della giusta relazione con Dio: destituite non perché automeritorie o separanti ma perché Dio non le computa. Anche per lui, e quindi fin dall’origine e originariamente —cioè sempre— solo l’agire gratuito di Dio è fondativo, istitutivo della giusta relazione e all’origine della promessa, antitetica alla Legge, che svilupperà nella seconda parte della sezione (Rm 4,13-22).

E tale principio “originario” della fede di Abramo non riguarda solo la sua vicenda, ma qualifica il profilo della sua paternità ed è quindi unico criterio della sua discendenza, ancora una volta indipendente da quello etnico e ad esso preminente. È quanto Paolo svolge particolarmente nella pericope dei vv. 9-12: il “quando” della circoncisione, identificata come “sigillo” (σφραγίς: v. 11) nella carne della giustificazione per la fede e non sua condizione, permette a Paolo di sviluppare il carattere fondazionale di Abramo in ordine alla sua discendenza, segnalato in quel “progenitore” (προπάτωρ) iniziale relativo al “noi” credente. E se il προπάτωρ fu giustificato per la fede, non diversamente potrà essere per la sua discendenza, πατρὸς per il Giudeo — potremmo asserire allusivamente ritornando alla tesi inizialmente enunciata da Paolo. In tale senso concordiamo con Barclay che dichiara: “Il ruolo di Abramo è *programmatico*: la sua storia non soltanto inaugura la storia della famiglia abramitica ma anche ne dà il tono; fa capire che appartenere a questa famiglia è confidare nel dono incongruo e nella potenza di Dio”⁶¹.

I vv. 22-25, ricapitolando l’argomentazione, coinvolgono e incoraggiano il lettore⁶², per il quale è la medesima forma gratuita della giustificazione per la fede. Definitivamente

⁶¹ BARCLAY, *Paolo e la grazia*, 138.

⁶² Aletti preferisce individua in questi versetti una *ḥatima*, ordinata ad aprire alla speranza, piuttosto di una *peroratio* vera e propria: cf. ALETTI, *Israël et la Loi*, 96-97.

equiparati sono gli statuti etnici anche dal punto di vista dell'appartenenza alla discendenza di Abramo, segnati tutti da sempre e per sempre da quella gratuità dell'agire di Dio *κατὰ χάριν*, la medesima "grammatica" inscritta e manifestata nell'evento-Cristo (Rm 3,24: *δωρεάν τῇ αὐτοῦ χάριτι*), che l'attestazione della Scrittura conferma. Se alla Legge è riconosciuto valore attestativo, non è tuttavia riconosciuta la valenza soteriologica a livello fondativo, istitutivo della relazione con Dio, ove essa è e resta inefficace. È ancora una volta solo la fede il criterio esclusivo di accesso alla giustizia di Dio e all'appartenenza alla discendenza di Abramo, criterio ad un tempo inclusivo di tutti, Gentili e Giudei.

Il percorso testuale del lessico del vanto giudaico ha completato la traiettoria dalla sua contestazione —inizialmente in virtù dell'incoerenza nella trasgressione della Legge—, alla sua esplicita esclusione e poi smentita non perché in sé antropologicamente negativo o etnicamente distintivo e quindi escludente alcuni, ma perché soteriologicamente inconsistenti data la forma della giustizia di Dio, gratuita, senza Legge, senza opere, fin dall'inizio, fin da Abramo, e "ora" per la fede di Cristo Gesù. L'ulteriore passaggio di smentita del vanto è quindi ancora una volta desunto come corollario soteriologico di un principio teologico, che configura l'identità credente a livello fondativo indipendente dalla qualifica etnica. Fin dall'origine Dio predilige la forma della *relazione personale* per la fede, ben diversa dal *dispositivo strumentale* (delle opere) della Legge.

L'argomentazione teologica sulla giustizia di Dio con implicazioni soteriologiche relative a ciò che costituisce il fondamento identitario del credente sembra compiuta.

Dal livello fondativo, istitutivo della relazione con Dio, ormai dato per appurato⁶³, a partire da Rm 5 Paolo inizia a guardare più direttamente alle implicanze per i credenti e imbastisce la seconda fase o *probatio* della lettera, dal profilo prioritariamente soteriologico (Rm 5–8), con la pericope che funge da "cornice": Rm 5,1-11.

⁶³ Cf. l'aoristo dei verbi *δικαιόω* (Rm 5,1.9) e *καταλλάσσω* (Rm 5,10.11).

5. IL VANTO IN CRISTO DEL CREDENTE: RM 5,1-11

Proprio in tale passaggio Paolo non ha di fatto reticenze ad usare ancora il lessico del vanto, che in effetti poi verrà tacitato plausibilmente perché ne ha esaurita la funzionalità, perché ormai sarà dato per assodato del tutto il livello fondativo.

Appare pertanto necessario considerare anche quel vanto positivo spesso trascurato dall'attenzione complessiva degli studiosi. Esso ricorre per tre volte (vv. 2.3.11), accanto ad altre categorie soteriologiche di partecipazione che da questo passaggio in poi iniziano ad essere accumulate per descrivere lo statuto soteriologico dei credenti. Anche solo indicativamente si pensi all'essere in pace con Dio, all'aver accesso alla grazia, all'amore riversato nei cuori per mezzo dello Spirito, al tema della riconciliazione, così come anche il lessico del *καυχᾶσθαι*, che esplicitamente nomina la *persona* del Signore nostro Gesù Cristo come mediazione del vanto in Dio, ben diverso dalla corrispettiva *mediazione strumentale* della Legge per il vanto giudaico. Per altro l'ultima occorrenza si presenta a compendio delle altre e della cornice, nella forma di una sorta di formula "confessionale" — "ci vantiamo in Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo (*καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*)" — come una sorta di ribadita dichiarazione della χάρις dell'evento-Cristo a fondamento paradossale⁶⁴ del proprio statuto e garanzia nel presente della gloria escatologica, perfino nelle circostanze di tribolazione (vv. 2-3), che potrebbero assurgere ad obiezione della stessa.

In tal senso il lessico del *καυχᾶσθαι* recupera e conferma come costitutivo dell'identità credente anche la categoria dell'onore, così stimato nel contesto culturale dell'epoca, ridefinendolo nei termini cristologici di una gloria escatologica in Cristo⁶⁵.

Il "soggetto" delle ricorrenze è il "noi-credenti" che sembra assorbire ora il binomio precedente Giudeo-Greco, per quanto la formulazione "ci vantiamo in Dio per mezzo di Gesù

⁶⁴ Paradossale perché si tratta del dono di una relazione personale, che certamente non si può "possedere".

⁶⁵ Cf. Álvaro PEREIRA DELGADO, *Sintassi della salvezza in Rm 5,1-11*, in *Epistolario paolino: Lettere ai Galati e ai Romani. Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura*. Roma 23-27 gennaio 2017 (@biblicum 3), 281-311.

Cristo" del "noi" richiami l'analoga del "vanto in Dio e nella Legge" del Giudeo: all'interno del percorso testuale non può che alludervi ad offrirsi come alternativa positiva, soluzione costruttiva di ciò che l'argomentazione fin qui ha decostruito. Ciò che si rende palese è la sostanziale differenza e disomogeneità tra la *mediazione strumentale* della Legge e la *relazione personale* per la fede di Cristo Gesù, che istituisce e costituisce il fondamento dello statuto del credente: solo la fede portata da Gesù Cristo⁶⁶ è unica ed esclusiva *struttura salvifica* e palesa l'irrelevanza soteriologica della Legge.

Il credente, indipendente dalla propria identità etnico-religiosa di provenienza, dichiara la gratuità preminente dell'agire di Dio, quella "morfologia originaria" dell'agire di Dio rivelato e partecipato in Cristo a fondamento del proprio statuto davanti a Dio in virtù della fede, statuto dall'eminente qualità relazionale.

Ed è appunto questo che Paolo iscrive ancora una volta nel lessico del *καυχάομαι* che, dal punto di vista semantico, enuncia la dimensione del "far affidamento", del "poggiare su un fondamento" (espresso nel complemento del verbo) ed il dichiararlo ad altri in un certo senso in una sorta di "formula confessionale".

Certamente la sua traduzione italiana con "vantarsi" mostra perplessità, avendo il lessico italiano una sfumatura di per sé negativa anche per la sua radice etimologica nel latino *vanitare* ("essere vano"); essa è per altro lontana da quella greca: "gridare forte – parlare – chiamare" per la quale spesso la LXX ha reso con *καυχάομαι* verbi del campo semantico della lode, dell'esultanza. Come anche un recente studio di Lee⁶⁷ ha confermato, avrebbero radici nella LXX le traduzioni "imbarazzate" del *καυχάομαι* positivo con "esaltare", "celebrare", per lo più in inglese con "rejoice" dell'ambito culturale. Ma tali "soluzioni" non trovano nell'argomentazione ragioni sufficienti e soprattutto non rendono ragione fino in fondo della portata del lessico emersa invece dall'itinerario testuale rintracciato.

⁶⁶ Cf. Roberto VIGNOLO, "La fede portata da Cristo. «Πίστις Χριστοῦ» in Paolo", in Giacomo CANOBBIO (ed.), *La fede di Gesù. Atti del convegno a Trento il 27-28 maggio 1998*, Bologna, EDB, 2000, 49-50.

⁶⁷ John H. LEE, "The Meaning of *καυχᾶσθαι*: A Linguistic-Stylistic Approach", *Filología Neotestamentaria* 33/53 (2020) 37-49.

6. IL CONTRIBUTO DELLA RICERCA ALL'INTERNO DELLA SOTERIOLOGIA PAOLINA: UN GUADAGNO CONFERMATO

Il percorso individuato certamente non rappresenta l'intento preminente di Paolo in Romani, eppure lo comprende come suo corollario: già in forma di litote l'idea del vanto è inscritta nella *propositio* della lettera —“non mi vergogno infatti del vangelo” (Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον: Rm 1,16)— e ritorna, come abbiamo potuto constatare, in passaggi strategici dell'argomentazione, attraversando una fase *destruens* di un certo vanto contestato, escluso e smentito per il Giudeo ad una fase *construens* di un altro vanto dichiarato senza esitazione per il credente. È dal profilo teologico dell'argomentazione relativo alla forma della giustizia di Dio che Paolo desume implicazioni soteriologiche relative allo statuto dei credenti, più precisamente al suo livello fondativo che è unicamente e per tutti nella forma della relazione personale per la fede cristologica.

In ultima analisi pertanto da un lato il nuovo profilo del *καυχάομαι* recupera sia la sottolineatura della preminenza della grazia dell'agire di Dio, della sua forma gratuita come fondativa dalla prospettiva classica, sia la dimensione etnico-religiosa-sociale che ne è implicata, per quanto certamente non sorgiva, dalla *New Perspective* e ne mostra la pertinenza ad affacciarsi a considerazioni sintetiche relative alla soteriologia paolina.

È relativamente a questo profilo più sintetico che consideriamo particolarmente propizio il confronto con il recente studio di Barclay, *Paolo e la grazia*, successivo alla stesura della tesi. Il presupposto della ricerca parte da un'altra angolatura: non si tratta di un'indagine sul *καυχάομαι*, ma piuttosto su un altro nucleo preminente della teologia paolina, la *χάρις*. Esso riprende e prosegue lo studio precedente —*Paul & the Gift*— con il quale avevamo già “dialogato” e trovato diversi elementi di convergenza. Per l'autore il profilo della *χάρις* è in un certo senso poliedrico, mostra diverse “perfezioni”⁶⁸, non

⁶⁸ Cf. BARCLAY, *Paolo e la grazia*, 39-45.

tutte messe a fuoco contemporaneamente a con il medesimo peso. Paolo —voce tra le molteplici del giudaismo a lui coevo— sottolinea l'incongruità della grazia, del dono, il suo non considerare cioè il merito o la capacità del ricevente, pur rimarcando l'efficacia trasformativa che esso mette in atto in chi lo riceve. Queste premesse che accompagnano l'analisi dei testi consentono all'autore di pervenire a conclusioni relative al dibattito sulla soteriologia paolina alle quali converge in qualche modo anche la nostra ricerca.

In particolare relativamente alla prospettiva protestante, Barclay riconferma la centralità della grazia, sebbene ne precisi anche la qualità trasformativa, che invece è stata considerata spesso problematica: "si è messo in evidenza come per Paolo il dono *incondizionato* —dato in assenza di merito e senza riguardo per il merito— non sia anche *incondizionale*, nel senso che non si attende un ritorno"⁶⁹. La radicalizzazione della grazia come incongrua fa sì che anche le opere —specifiche giudaiche o generali— siano considerate una forma di merito irrilevanti davanti ora al dono di Cristo, definitivo e capace di superare così la distinzione tra Giudei e Gentili. Ed il lessico del vanto, che noi abbiamo indagato, coerentemente dichiara escluso ogni presunto privilegio etnico alla luce della medesima forma gratuita dell'agire di Dio in Cristo, istitutivo della relazione con chiunque. Ad un tempo anche Barclay, pur riconoscendo l'importanza dell'interesse al contesto storico di Paolo e al suo influsso sociale, sottolineato dalla *New Perspective*, ribadisce che la radice della critica di Paolo al giudaismo nazionalista è cristologica e non ecclesiologica, sociale⁷⁰.

Da ultimo se Barclay condivide interamente la prospettiva che "Paolo sia nel giudaismo", non per questo ritiene che per l'Apostolo Cristo sia irrilevante per la salvezza dei Giudei: egli infatti ribadisce che neppure Israele "ora" (cf. Rm 2,21) può pensarsi senza Gesù Messia e in Rm 9–11 dichiara che per tutti è il suo vangelo⁷¹, anche per Israele che è chiamato a riconfigurarsi in termini radicali senza presupporre una via

⁶⁹ BARCLAY, *Paolo e la grazia*, 213.

⁷⁰ Cf. BARCLAY, *Paolo e la grazia*, 221.

⁷¹ Cf. BARCLAY, *Paolo e la grazia*, 224.

propria senza Cristo, senza una preminenza che anche l'itinerario testuale di Rm 1-5 inscritto nel lessico del vanto ha decostruito⁷². Per questo dichiara, conformemente ai guadagni della nostra ricerca che alcuni passi della lettera tra cui Rm 2,17-29,

sono stati abusati dai cristiani per affermare che i giudei commettono un gigantesco peccato di arroganza, esclusivismo e vanteria boriosa, mentre è intento di Paolo mostrare che anche la torah, la difesa più forte contro il Peccato, è fallita e che solo la grazia data agli *ingiusti* è commisurata alla profondità del problema umano⁷³.

D'altro lato ci pare di poter confermare che l'autentico guadagno di novità della ricerca sia l'aver posto a rilievo il significato proprio inscritto nel lessico del vanto nel quale Paolo configura il *fondamento relazionale-personale dell'identità credente* nella forma di un percorso testuale, che fa progredire l'argomentazione. In essa Paolo è impegnato a persuadere i suoi lettori di ieri e di oggi del suo vangelo che sta annunciando e di cui non si vergogna o si può vantare (Rm 1,16-17): Dio ha rivelato la Sua gratuita giustizia per la fede in Cristo, unica mediazione personale per tutti, unico costitutivo fondativo dell'identità credente indipendente da qualsiasi altro elemento che presumesse una valenza soteriologica. Non sussiste altra configurazione fondativa dell'identità credente che non sia quella di una disposizione ad una relazione di affidamento da persona (credente) a persona (Dio) per mezzo di una persona

⁷² Tali considerazioni potrebbero sfumare l'identificazione dei destinatari della lettera ai Romani con i soli Gentili. La questione è articolata e non è possibile né specificatamente pertinente in questa sede entrarvi nel merito in maniera dettagliata; l'argomentazione pare tuttavia mostrarsi interessata a porre entrambe le componenti etniche della comunità a confronto con la rivelazione della giustizia di Dio in Cristo. Paolo non si limiterebbe a parlare ai Gentili dei Giudei, come sostengono BARCLAY e CAMPBELL (cf. nota 38), ma sembra impegnato a sollecitare entrambi a riconfigurare la propria identità credente "ora" alla luce della "fede di Gesù" (cf. Rm 3,21-22).

⁷³ BARCLAY, *Paolo e la grazia*, 224.

(Gesù Cristo), alla cui forma pasquale tale dinamica relazionale progressivamente configura⁷⁴.

Così è anche per il lettore attuale, che si lascia raggiungere dallo scritto dell'Apostolo ed esporre ad esso perché possa essere persuaso di quella medesima affidabilità dell'amore di Dio in Cristo, tale da lasciarsene riconfigurare l'esistenza e dichiararla nel vanto.

⁷⁴ In termini analoghi anche Barclay sottolinea che il dono è Cristo, la sua stessa persona e la possibilità della relazione personale con lui, "una relazione integrale che trasforma l'io al livello più profondo e in tutte le sue dimensioni": BARCLAY, *Paolo e la grazia*, 193.