

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

TERZA DOMENICA DI PASQUA

Non so se l'accostamento della *Lettura* (At 28,16-28) all'*Epistola* (Rm 1,1-16b) sia stato voluto perché nel *Canone* neotestamentario le due pagine stanno in continuità. Poco importa. Dal punto di vista tematico e teologico è un'opportunità da non lasciarsi sfuggire per introdurre il tema teologico dell'*attestazione scritturistica* a riguardo dell'identità di Gesù come viene sviluppata nel passo odierno del *Vangelo* (Gv 8,12-19): la comunione del Padre e del Figlio si attua in quell'unica storia di salvezza che attraversa la storia d'Israele e, tramite il corpo di Gesù, Crocifisso e Risorto, raggiunge tutte le genti per mezzo della predicazione di Paolo. «*La Scrittura, prevedendo che Dio avrebbe perdonato i pagani in base alla fede, preannunciò ad Abramo: In te saranno benedette tutte le genti. Di conseguenza, quelli che vengono dalla fede sono benedetti insieme ad Abramo, che credette*» (Gal 3,8-9).

La scelta intrigante delle tre letture è però un po' rovinata dal taglio discutibile di tutte e tre le pericopi: non riesco a trovare giustificazioni per l'esclusione di At 28,30-31 dalla *Lettura*, di Rm 1,16c-17 dall'*Epistola* e di Gv 8,20 dal *Vangelo*. Le eventuali ragioni liturgiche non sono sufficienti a scusare tali riduzioni indebite.

LETTURA: At 28,16-28 (+ 30-31)

Gli *Atti degli Apostoli* arrivano al termine. Paolo per due anni interi rimarrà a Roma in custodia cautelativa con un regime di arresti domiciliari. Ciò comporta la presenza continua di un soldato di guardia, ma anche il vantaggio di poter accogliere in casa tutte le persone che desidera, e così poter predicare e lavorare a servizio del vangelo.

Dopo il rocambolesco naufragio di Malta e la permanenza di circa tre mesi nell'isola per passarvi l'inverno, il passo odierno si colloca alla fine del racconto steso in prima persona plurale (v. 16), proprio nel momento in cui il gruppo apostolico entra nella città eterna.

¹⁶ Quando entrammo in Roma, fu concesso a Paolo^a di abitare per conto suo con un soldato che lo controllava.

¹⁷ Avvenne dopo tre giorni, che egli fece chiamare i notabili dei Giudei e, quando si radunarono, disse loro:

– Io, cari fratelli, pur non avendo fatto nulla contro il [nostro] popolo o contro le usanze dei padri, prigioniero sin da Gerusalemme, fui consegnato nelle mani dei Romani, ¹⁸ i quali, dopo avermi interrogato, volevano lasciarmi libero, perché non sussisteva in me alcuna accusa [meritevole] di morte. ¹⁹ Ma poiché i Giudei si opponevano, fui costretto ad appellarmi a Cesare, non

^a Il testo adottato (*ἐπετράπη τῷ Παύλῳ*) è attestato dai migliori manoscritti: P⁷⁴ N A B Ψ 048^{vid} 066 molti minuscoli, lezionari, versioni antiche e Crisostomo. Il testo più lungo, più ampiamente attestato è però meno accreditato: *ὁ ἑκατόνταρχος παρέδωκεν τοὺς δεσμίους τῷ στρατοπεδάρχῳ(-χη), τῷ δὲ Παύλῳ ἐπετράπη* (minuscoli, maggior parte dei bizantini, alcuni lezionari e alcune versioni antiche).

avendo però alcuna accusa ^b contro il mio popolo. ²⁰ Dunque, per questa ragione vi ho chiamato: per vedervi e parlarvi; infatti, a causa della speranza d'Israele sto sopportando questa catena.

²¹ Essi allora gli dissero:

– Noi non abbiamo ricevuto alcuna lettera sul tuo conto dalla Giudea né alcuno dei fratelli è venuto a riferire o a parlar male di te. ²² Ci sembra bene dunque ascoltare da te ciò che pensi: di questa setta, infatti, ci è noto che è contraddetta dappertutto.

²³ Fissato con lui un giorno, vennero da lui, nel suo alloggio, molti ai quali egli espose il regno di Dio, rendendo ad esso testimonianza e cercando di convincerli a riguardo di Gesù, partendo dalla legge di Mosè e dai Profeti, dall'alba al tramonto. ²⁴ Alcuni rimasero persuasi delle cose dette, mentre altri non credevano; ²⁵ essendo in disaccordo fra di loro, se ne andavano via, mentre Paolo diceva quest'unica parola:

– Parlò bene lo Spirito Santo, per mezzo del profeta Isaia, ai nostri^c padri dicendo:

²⁶ *Va' da questo popolo e di':*

Udrete, sì, ma non comprenderete;

guarderete, sì, ma non vedrete;

²⁷ *infatti il cuore di questo popolo si è ingrassato,*

e con gli orecchi a fatica ascoltarono e chiusero i loro occhi,

per non vedere con gli occhi e non ascoltare con gli orecchi

e non comprendere con il cuore e non convertirsi,

e non essere guariti!^d

²⁸ Sia dunque a voi noto che alle genti fu inviato questo annuncio della salvezza di Dio ed esse l'ascolteranno!^e [²⁹]

³⁰ Paolo poi trascorse due anni interi nella casa che aveva preso in affitto e accoglieva tutti quelli che venivano da lui, ³¹ annunciando il regno di Dio e insegnando senza alcun impedimento^f quanto riguardava il Signore Gesù Cristo con tutta franchezza.

^b Accettiamo *κατηγορεῖν* (N A B, molti manoscritti, lezionari e alcune versioni antiche). Altre lezioni: *κατηγορησαι* (cf Ψ minuscoli, la maggior parte dei bizantini, un lezionario e Crisostomo). Il testo lungo, riportato da pochi manoscritti e da qualche versione antica, è meno probabile: *κατηγορησαι ἀλλ' ἵνα λυτρώσωμαι τὴν ψυχὴν μου ἐκ θανάτου*.

^c Il testo non è così certo. Nestle-Aland, 28^a edizione, accetta *ὑμῶν* «vostri» (P⁷⁴ N A B Ψ molti minuscoli, lezionari, versioni antiche e padri), ma – nonostante tutto – io preferirei la lezione *ἡμῶν* «nostri» (molti minuscoli, la maggior parte bizantina, lezionari, versioni antiche e padri più qualificati, tra cui Crisostomo, Didimo, Ambrogio, Gerolamo, Pelagico e altri. La Siro-esaplare omette il pronome.

^d Pur essendo testo critico certo la forma *ἰάσσομαι*, non bisogna dimenticare che vi è anche la variante *ἰάσωμαι* al congiuntivo (E, tre minuscoli, una buona parte dei bizantini e la Vulgata).

^e Il v. 29 è omissa da P⁷⁴ N A B E Ψ 048 molti minuscoli e versioni antiche (un lezionario omette anche il v. 28). Hanno invece il v. 29: *καὶ πάντα αὐτοῦ εἰπόντος ἀπῆλθον οἱ Ἰουδαῖοι, πολλὴν ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς συζήτησιν* (con minori varianti): molti minuscoli, la maggioranza dei bizantini, alcune versioni antiche, Crisostomo e forse Cassiodoro (forse).

^f La forma con l'avverbio *ἀκωλύτως* è quasi certo (P⁷⁴ N A B E molti minuscoli, la maggior parte dei bizantini, molti lezionari). Concludono il libro degli atti con *ἀκωλύτως. ἀμήν* il maiuscolo Ψ, molti minuscoli, Crisostomo. Il testo lungo: *sine prohibitione dicens quia hic est Jesus filius dei per quem incipiet totus mundus iudicari* è criticamente debole (solo alcuni manoscritti della Vetus Latina, Vulgata e siriana).

Con l'ingresso nella città eterna termina il racconto nella forma del «noi» (v. 16) e il narratore è attento a sottolineare lo stato di semi-libertà di Paolo, che poteva abitare in un alloggio privato, pur essendo sorvegliato da un soldato di guardia. In altre parole, Paolo godeva della forma più lieve di carcerazione preventiva in attesa di processo, che si protrarrà per due anni interi in quella casa presa in affitto, potendo ricevere liberamente chi andava da lui (cf v. 30).

La sequenza finale si compone di tre scene (vv. 17-22. 23-28 e 30-31): per Luca è l'occasione di narrare con enfasi la fine della missione ai Giudei e l'inizio di una missione direttamente rivolta ai soli Gentili. Sembra che il racconto sia volutamente *troncato* da Luca: non si dice nulla né del processo davanti al tribunale dell'imperatore, né dell'esito del processo con quanto è avvenuto dopo. Solo dai fugaci accenni di At 9,16; 20,24s. 29 è possibile intuire che il processo romano di Paolo si sia concluso con la sua esecuzione capitale.

vv. 17-22: La prima scena si compone di due brevi discorsi, il primo di Paolo (vv. 17b-20) e il secondo dei capi dei Giudei romani (vv. 21b-22) insieme a due brevi annotazioni (vv. 17a e 21a).

L'iniziativa di Paolo è di assicurarsi l'appoggio dei notabili della comunità giudaica in vista del processo. Per questo il suo discorso è molto abile nel sottolineare che egli non ha mai detto né fatto nulla «contro il popolo o contro le usanze dei padri» e che i romani a Gerusalemme, dopo l'interrogatorio, avrebbero voluto lasciarlo libero ed è stato costretto ad appellarsi all'imperatore per l'atteggiamento ostile dei Giudei (della Giudea). La cosa comunque – dice Paolo per ingraziarsi i Giudei di Roma – non sarà utilizzata da lui per muovere alcuna accusa contro il suo popolo. Egli dunque è in catene «a causa della speranza d'Israele», in altre parole a causa della sua confessione messianica in Gesù di Nazaret. Bastano questi accenni dopo le apologie di Paolo già recensite in At 22-26.

La risposta dei notabili Giudei è poco credibile dal punto di vista storico, perché è difficile ammettere che i Giudei romani non sapessero nulla di quanto era successo a Gerusalemme. Ma ciò serve ai lettori degli Atti che ben conoscevano l'esito sfavorevole del processo romano contro Paolo: se alla fine l'apostolo ne uscì condannato, vuol dire che sono intervenuti altri fattori o da parte della comunità giudaica o da altrove.

In ogni modo, il primo incontro si conclude positivamente con la volontà di ascoltare Paolo sulle idee della «setta» (*αἵρεσις*) cui appartiene, che è già nota ai giudei romani, sia perché è già presente a Roma (cf l'inizio della Lettera ai Romani), sia perché è osteggiata dappertutto.

vv. 23-28: La seconda scena descrive anzitutto l'andamento di un altro incontro con un gran numero di Giudei (vv. 23-25a), i quali rimangono divisi dopo aver ascoltato le parole di Paolo. Soprattutto è importante il giudizio che Paolo dà di questa situazione alla luce della parola profetica di Is 6,9-10, con la decisione definitiva di rivolgere la propria missione ai pagani (vv. 25b-28).

Davanti a una rappresentanza qualificata della comunità giudaica di Roma, Paolo presenta il *suo* vangelo, analogamente a quanto aveva già fatto per la comunità giudeo-cristiana per via epistolare, scrivendo la più ampia e meditata lettera qualche anno prima del suo arrivo a Roma (da fissare poco prima dell'anno 60 o al massimo nel 60). Paolo si trova agli arresti domiciliari e non può recarsi in sinagoga. Ciò spiega come mai siano i Giudei a radunarsi in casa sua per ascoltare l'esposizione circa il Regno di Dio e la messianicità di Gesù: essa dura un'intera giornata, «dall'alba al tramonto», ed è tutta fondata sull'interpretazione delle Scritture, ovvero «la *tôrāh* di Mosè e i Profeti».

La proposta teologica di Paolo divide l'uditorio, come è sempre attestato negli Atti quando Paolo ha predicato nelle sinagoghe lungo i suoi itinerari "missionari". La particolarità sta nel fatto che Luca non presenta una "conversione" di una parte dei Giudei presenti, ma sottolinea che «se ne andarono via in disaccordo tra di loro» (v. 25).

Come nel discorso delle parabole (Mc 4,12; Mt 13,14-15 e Lc 8,10) e davanti all'incredulità dei Giudei, nonostante il grande numero di segni compiuti da Gesù (Gv 12,40), il testo scritturistico evocato è Is 6,9-10, un testo già in sé enigmatico e aperto a molte possibili interpretazioni. La versione del testo scelta da Luca per questo passo degli Atti è quasi del tutto fedelmente la versione dei LXX, in cui si accentua la responsabilità umana di chiudersi al messaggio proveniente da Dio per mezzo del profeta:

<i>Is 6,9-10 (LXX)</i>	<i>At 28,26-27</i>
<p>⁹ πορεύθητι καὶ εἰπὸν τῷ λαῷ τούτῳ Ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε καὶ βλέποντες βλέπετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε· ¹⁰ ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τοῖς ὠσίν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσίν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς.</p>	<p>²⁶ πορεύθητι πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον καὶ εἰπὸν· ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε καὶ βλέποντες βλέπετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε· ²⁷ ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τοῖς ὠσίν ... βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν· μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσίν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς.</p>

La versione dei LXX, che è seguita fedelmente in questo passo a differenza di Lc 8,10,¹ accentua la responsabilità umana nel rifiutare di ascoltare, vedere e comprendere il messaggio divino. È vero però che rimangono tante ambiguità, la principale delle quali è la sequenza dei verbi retti da *μήποτε* («affinché non»). La sequenza comprende anche il congiuntivo *ἐπιστρέψωσιν* («si convertano») a quanto pare. Ma comprende anche *ἰάσομαι* «io li guarirò», che ha tra i codici una lezione al congiuntivo («io li guarisca»)?

Nell'ottica degli Atti, il passo isaiano serve a rendere ragione del rifiuto dei Giudei di accogliere il messaggio di Paolo. Luca lo interpreta in modo provvidenziale, in quanto questo ha favorito l'apertura della missione verso i Gentili, una decisione ora *definitiva*: essa segna il "passaggio del Rubicone", che di fatto ha definitivamente segnato la storia della chiesa futura: le chiese paoline saranno sempre più comunità pagano-cristiane, perdendo ogni radicazione nel ceppo originario giudeo-cristiano. È il senso del v. 28, una parola profetica attribuita a Paolo, da porre in relazione con l'analogo *logion* di Gesù in Lc 21,24: «*Gerusalemme sarà calpestata dai gentili finché i tempi dei gentili non siano compiuti*».

Dopo la solenne parola di Paolo, è ridondante e inutile il v. 29: «E quando egli ebbe detto questo, i Giudei se ne andarono avendo tra di loro una lunga discussione». È solo una ripetizione di quanto era già stato detto nel v. 25.

vv. 30-31: La terza parte è l'epilogo degli Atti, che chiude il racconto con un sommario simile a quelli che Luca pone alla fine delle sezioni più importanti del libro (cf At 1,13-14; 5,42; 9,31; 15,35; 19,20). È composto da un solo periodo sintattico, in cui si esprime il carattere provvidenziale di quanto è avvenuto. Il domicilio coatto di Paolo a Roma ha permesso a *tutti* di andare da lui e di essere istruiti dall'apostolo, il cui insegnamento, sino alla fine, rimane inconfondibile: *μετὰ πάσης παρρησίας* «con tutta franchezza» e *ἀκωλύτως* «senza alcun impedimento».

¹ Le due piccole differenze evidenziate in giallo non alterano il senso del passo.

SALMO: Sal 96 (97)

℟ Donaci occhi, Signore, per vedere la tua gloria.

Oppure:

℟ Alleluia, alleluia, alleluia.

1	יְהוָה regna: esulti la terra, gioiscano le isole tutte.	
2	<i>Nubi e tenebre lo avvolgono;</i> giustizia e diritto sostengono il suo trono.	℟
6	Annunciano i cieli la sua giustizia, e tutti i popoli vedono la sua gloria.	
7	<i>Si vergognino tutti gli adoratori di statue e chi si vanta del nulla degli idoli. A lui si prostrino tutti gli dei!</i>	℟
8	<i>Ascolti Sion e ne gioisca, esultino i villaggi di Giuda a causa dei tuoi giudizi, יְהוָה.</i>	
9	<i>Perché tu, יְהוָה, sei l'Altissimo su tutta la terra, eccelso su tutti gli dèi.</i>	℟

EPISTOLA: Rm 1,1-16b (+ 16c-17)

L'inizio della Lettera ai Romani è molto impegnativo. Basti ricordare la *dispositio* retorica dell'intera lettera:

1,1-7: indirizzo

1,8-15: proemio

1,16-17: argomento della lettera, ovvero la proclamazione del *vangelo* di Paolo

A. 1,18 – 4,25: *prima parte*

1,18 – 3,20: Giudei e Greci, tutti sono sotto il dominio del peccato

3,21 – 4,25: la manifestazione della «giustizia di Dio»

B. 5,1 – 8,39: *seconda parte*

5,1-11: in che cosa consiste la «giustizia di Dio»

5,12-21: dove ha regnato il peccato, ha sovrabbondato il perdono

6,1 – 8,39: dalla morte del peccato, condotti dallo Spirito verso la gloria

C. 9,1 – 11,36: *terza parte* (Israele e il vangelo)

D. 12,1 – 15,13: *sezione parenetica*

15,14-33: epilogo della lettera con i progetti per il futuro.²

Bisogna riconoscere molta audacia nel proporre la lettura di questa pericope, eccedente rispetto alla “capacità” di una normale liturgia domenicale. La pagina oggi proposta sarebbe

² Il cap. 16 è forse un altro biglietto messo a conclusione di Romani o addirittura un'aggiunta dei discepoli di Paolo. Esso comunque termina con una dossologia che usa un linguaggio chiaramente non più paolino (16,25-27). Questo passo innico forse fungeva da conclusione per la raccolta delle lettere di Paolo, una raccolta in cui Romani occupava l'ultimo posto, come anche nel Canone Muratoriano o in Tertulliano.

sufficiente per un'esposizione sistematica della teologia paolina, anzi della teologia biblica *tout court*. In compenso, leggendo questa ampia sezione subito dopo la *Lettura*, che ha riproposto la conclusione degli Atti, si ha una sosta *teologica* capace di illuminare quella sezione *narrativa*. Peccato che Rm 1,16-17, due versetti ad altissima riflessione teologica, in quanto sintetizzano il tema della lettera o almeno della sua prima parte, siano stati orribilmente “tagliati”.

¹ Paolo, servo di Cristo Gesù,^a chiamato [a essere] apostolo, scelto per il vangelo di Dio,² che era stato preannunziato per mezzo dei suoi profeti nelle sacre Scritture³ a riguardo del Figlio suo, nato dal seme di Davide secondo la carne,⁴ costituito Figlio di Dio in potenza secondo lo Spirito di santità dalla risurrezione dei morti, Gesù Cristo Signore nostro,⁵ per mezzo del quale abbiamo ricevuto la grazia e l'apostolato in vista dell'obbedienza della fede fra tutte le genti per il nome suo,⁶ tra le quali siete anche voi, chiamati [a essere] di Gesù Cristo,⁷ a tutti quelli che sono a Roma,^b amati di Dio, chiamati [a divenire] santi, grazia a voi e pace da Dio, Padre nostro, e dal Signore Gesù Cristo!

⁸ Anzitutto ringrazio il mio Dio per mezzo di Gesù Cristo per tutti voi, perché della vostra fede si parla nel mondo intero. ⁹ Mi è testimone Dio, al quale rendo culto nel mio spirito nel vangelo del Figlio suo, di come continuamente faccia memoria di voi,¹⁰ chiedendo sempre nelle mie preghiere che in qualche modo un giorno nella volontà di Dio io abbia l'opportunità di venire da voi. ¹¹ Desidero infatti ardentemente vedervi per comunicarvi un dono spirituale, perché ne siate fortificati,¹² o meglio, per essere in mezzo a voi confortato mediante la fede che abbiamo in comune, voi e io. ¹³ Non voglio^c che ignoriate, fratelli, che più volte mi proposi di venire da voi, ma finora ne sono stato impedito, per raccogliere qualche frutto anche tra voi, come tra le altre nazioni. ¹⁴ Verso i Greci come verso i barbari, verso i dotti come verso gli ignoranti sono in debito: ¹⁵ sono quindi pronto, per quanto sta in me, ad annunciare il vangelo anche a voi che siete a Roma.

¹⁶ Infatti, non mi vergogno del vangelo,^d perché è potenza di Dio per la salvezza di ogni credente, *del Giudeo prima e poi del Greco*,¹⁷ *in quanto in esso si rivela il perdono di Dio, da fede a fede, come sta scritto: “Il giusto per fede vivrà”*.

^a Criticamente discutibile è la forma *Χριστοῦ Ἰησοῦ* (P¹⁰ B 81 alcune versioni antiche, molti padri qualificati, tra cui Ireneo, Origene, Vittorino, Ambrogio e Agostino). L'altra forma, *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, ha pure tantissime attestazioni di buon valore (P²⁶ \aleph A D² G Ψ molti minuscoli con la maggioranza dei manoscritti bizantini, versioni antiche e padri).

^b La presenza di *ἐν Ῥώμῃ* sembra abbastanza certa (P¹⁰, vid \aleph A B C D² Ψ molti minuscoli con la maggioranza dei bizantini, versioni antiche e padri, tra cui Origene, Crisostomo, Teodoreto, Ambrosiaster, Pelagio e Agostino). È omesso dal maiuscolo G, da un manoscritto della Vetus Latina e da citazioni di Origene.

^c Il verbo *οὐ θέλω* «non voglio» è attestato da \aleph A B C D^c molti minuscoli con la maggioranza dei bizantini, lestonari, versioni antiche e alcuni padri (il minuscolo 81 ha il plurale *οὐ θέλομεν* «non vogliamo»). Gli occidentali hanno *οὐκ οἶμαι* «non penso» D* (D^o *οἶσμαι*, D² *οἶομαι*), verbo presupposto anche dalla Vetus Latina, da Ambrosiaster e Pelagio.

^d La tradizione occidentale (D^c Ψ) e la maggior parte dei bizantini aggiunge *τοῦ Χριστοῦ*, rendendo più blanda l'affermazione paolina.

La *struttura retorica* della pagina è molto lineare, in quanto segue – almeno sino al v. 15 – l’andamento del comune stile epistolare e, più in particolare, dello stile epistolare paolino, quale emerge anche nelle altre grandi lettere:

- a) indirizzo e saluto (vv. 1-7);
- b) benedizione e desiderio di incontro con la comunità di Roma (vv. 8-15);
- c) enunciazione del tema della lettera o almeno della sua prima parte (vv. 16-17).

vv. 1-7: L’indirizzo indica anzitutto il genere letterario dello scritto. Si tratta di una lettera, sebbene non personale, e non solo come pretesto formale: è una vera e propria missiva, anche dal punto di vista contenutistico, una missiva che, a differenza delle altre grandi lettere di Paolo, è indirizzata a una comunità non fondata da lui e non ancora conosciuta. È però la comunità della capitale dell’impero e anche la comunità giudaica di Roma – anch’essa non direttamente conosciuta da Paolo – era però a lui ben nota per la fama e per il peso che essa aveva in molte questioni legate alle “faccende romane”. Nell’indirizzo e nel proemio, si sente la tensione dell’apostolo nello scrivere, preoccupato di mostrare se stesso e la propria attività evangelica nel modo più cattivante per i suoi interlocutori ancora sconosciuti.

Normalmente, l’indirizzo si compone di tre membri: 1) mittente, 2) destinatario e 3) saluto. Prendiamo due esempi dagli Atti: la prima è una lettera individuale, la seconda una lettera comunitaria.

At 23,26:

- | | |
|---|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Κλαύδιος Λυσίας 2. τῷ κρατίστῳ ἡγεμόνι Φήλικι 3. χαίρειν | Claudio Lisia
all’eccellentissimo governatore Felice
salute! |
|---|--|

At 15,23:

- | | |
|--|---|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοὶ 2. τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἔθνῶν 3. χαίρειν | Gli apostoli e gli anziani, vostri fratelli,
ai fratelli di Antiochia, Siria e Cilicia, che provengono dai
pagani,
salute! |
|--|---|

Sarebbe interessante fare una sinossi degli indirizzi nelle grandi lettere paoline. Se confrontato, ad esempio, con la prima lettera paolina, la Prima ai Tessalonicesi, a parte il maggiore sviluppo teologico della lettera ai Romani, appare subito evidente il diverso peso di Paolo. Mentre in 1 Tess 1,1 Paolo appare come un mittente – almeno in apparenza – alla pari di Silvano e Timoteo, in Romani è invece del tutto evidente che soltanto Paolo è il mittente e tutto dipende dalla sua persona (i puntini di sospensione qui sotto valgono in realtà sei versetti!):

- | | |
|--|--|
| <i>1 Tess 1,1</i>
<ol style="list-style-type: none"> 1. Παῦλος καὶ Σιλβανὸς καὶ Τιμόθεος 2. τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ 3. χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη | <i>Rm 1,1-7</i>
Παῦλος [...] <p style="margin-left: 20px;"> <i>πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ,
 κλητοῖς ἁγίοις,
 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη
 ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ</i> </p> |
|--|--|

Rispetto all’indirizzo di 1 Tess 1,1 si noti che

- si passa da tre mittenti a uno solo;
- i destinatari sono in entrambi i casi comunità. Per distinguere la comunità di fede di alcuni Tessalonicesi dalla totalità della comunità civica non c’è articolo tra τῇ ἐκκλησίᾳ e il

genitivo *Θεσσαλονικέων*. In Rm 1,7 invece, è la qualifica stessa della loro condizione e della loro chiamata a limitare la portata del numero di «tutti quelli che sono a Roma»;

- invece dell'usuale saluto *χαίρειν* vi è il più originale *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* «grazia a voi e pace», che in Romani viene esplicitato anche dal complemento di origine (*ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* «da Dio Padre nostro e dal Signore Gesù Cristo»). In entrambi i saluti comunque si suppone una diversa sintassi, essendo sottinteso un ottativo: *πληθυνθείη* «sia in abbondanza» (come in 1 Pt 1,2) oppure *γῆνοιτο* «sia».

Tali variazioni si notano anche nei saluti finali delle lettere paoline. Il saluto conclusivo di una lettera era normalmente un augurio di buona salute (cf At 23,30: *ἔρρωσο* «stai bene!», testo però incerto; At 15,29: *ἔρρωσθε* «state bene!»). Le lettere paoline hanno invece un saluto che richiama l'*incipit*: *ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν* «la grazia del Signore nostro Gesù Cristo [sia] con voi» (1 Tess 5,28); *ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης μετὰ πάντων ὑμῶν, ἀμήν* «Iddio della pace [sia] con tutti voi. Amen» (Rm 15,33).³ In questo modo viene a crearsi un'inclusione esteticamente apprezzabile.

Ciò che sorprende in particolare nell'indirizzo di Rm 1,1-7 è la ridondante espansione del mittente, dovuta al desiderio di Paolo di farsi conoscere a una comunità importante con cui non aveva ancora avuto relazione di alcun genere. Tale desiderio è rispecchiato chiaramente dalla struttura retorica soggiacente, in cui il *triangolo apostolico* (apostolo – Gesù Cristo – comunità) emerge come anima vivificante della relazione. Trascrivo il testo greco per evidenziarne la limpida struttura:

A. Παῦλος

- δούλος Χριστοῦ Ἰησοῦ,
- κλητὸς ἀπόστολος
- ἀφωρισμένος ...

B. εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἀγίαις

C. περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ

- + τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα,
- + τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν,

C'. Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν,

B'. δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν
[ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ,

A'. ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς

- κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ,
- πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ
- ἀγαπητοῖς θεοῦ,
- κλητοῖς ἀγίοις,

X. χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη

- ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν
- καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

In termini sintetici, avremmo quindi questa struttura:

A. Paolo, con i suoi tre titoli:

- servo di Cristo Gesù
- chiamato [a essere] apostolo
- scelto per...

B. il vangelo di Dio preannunziato dai profeti nelle Scritture

³ Sul carattere particolare di Rm 16 si veda la nota 2, a pag. 6.

C. a riguardo del **Figlio suo**

D. *professione di fede a due membri:*

+ nato dal seme di Davide secondo la carne

+ designato Figlio di Dio in potenza secondo lo Spirito di santificazione dalla risurrezione dai morti

C'. **Gesù Cristo, nostro Signore,**

B'. la grazia e l'apostolato in vista dell'obbedienza della fede ...

A'. a tutti i Romani, con i loro tre titoli:

- chiamati [a essere] di Gesù Cristo

- amati di Dio

- chiamati [a essere] santi

X. grazia a voi e pace

+ da Dio Padre nostro

+ dal Signore nostro Gesù Cristo

Al centro di questa relazione c'è la professione di fede (*elemento D*), espressa e limitata a partire dai due titoli di *υἱός* «figlio» e di *κύριος* «signore» (*elemento C*). I profeti delle Scritture sono in parallelo con il dono dell'apostolato (*elemento B*): entrambi proclamano quell'annuncio che porta le genti all'obbedienza della fede. E da ultimo (*elemento A*), attraverso il vangelo che confessa la fede di Gesù Cristo, viene a crearsi tra l'apostolo Paolo e la comunità di Roma una nuova relazione (si tenga conto che umanamente l'apostolo e la comunità non si conoscono ancora).

Vorrei sviluppare solo due temi: il rapporto tra profezia e apostolato e la caratteristica della professione di fede che sta al centro di questo indirizzo.

A. *Profezia e apostolato*

I titoli che Paolo si attribuisce istituiscono un solo legame, quello con Gesù Cristo: Paolo è un uomo vincolato a Gesù e, come dice K. Barth, «il contenuto della sua missione non è in lui ma in un'insuperabile alterità al di sopra di lui».

Il titolo *δοῦλος* «servo» nell'ambiente romano indica lo schiavo. Ma il senso pieno di questo vocabolo va preso dagli scritti del Primo Testamento, dove il popolo di Israele e in particolare Mosè sono detti *ʿābādīm* «servi» e proprio da qui deriva l'attribuzione di questo titolo alla figura mediatrice enigmatica del Secondo Isaia (cf Is 42,1-9; 49,1-12; 50,4-9; 52,13 – 53,12). Mentre però il *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* indica di più il rapporto con il Signore Gesù, il secondo titolo – *κλητὸς ἀπόστολος* «chiamato a essere apostolo» – indica la sua relazione con gli altri uomini. Mentre *δοῦλος* indica di più lo *status*, *κλητὸς ἀπόστολος* indica il suo ministero.

Il tema della chiamata è di ascendenza tipicamente profetica e questo dà anche al titolo *δοῦλος* una tonalità profetica. È vero che tutti i battezzati sono chiamati da Dio (cf più avanti i vv 6-7 e Rm 8,30-31; 9,24), ma tutti sono chiamati *διὰ τοῦ εὐαγγελίου*, mentre Paolo è chiamato *εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ* «per il vangelo di Dio». Anzi, non solo chiamato, ma addirittura *ἀφωρισμένος* «trascelto».

Il verbo *ἀφωρίζειν* «mettere da parte, trascinare» è utilizzato dai LXX per tradurre l'ebraico *habdîl* «separare» e *hisgîr* (all'hiphil) «riservare, separare». Non bisogna vedere allusioni al termine «fariseo», ovvero all'aramaico/ebraico *p'riša* «fariseo», equivalente a «separato». È l'espressione finale che dà valore al verbo: *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ* (senza articolo perché viene dopo una preposizione e prima di un genitivo): il «di Dio» è un genitivo *auctoris*, e indica il punto di arrivo del movimento di separazione e l'origine di tutto quanto il movimento. Se il vangelo è *di Dio*, significa che il fondamento della *sua potenza* sta proprio in lui.

Anche nei vv. 2 e 5 (*elemento B*) viene instaurato il parallelo profeta/apostolo che era già emerso nelle precedenti allusioni di Paolo. Quel vangelo *προεπηγγείλατο* «è già annunziato» (cf Rm 3,21 e 2 Cor 9,5), nel senso che la parola dei profeti fu pronunciato un tempo, ma diviene solo ora percepibile, percepita: «Con Cristo – dice Lutero – abbiamo l’ingresso in tutto l’Antico Testamento». La *ἐπαγγελία* rivolta ai padri è letta da Paolo come un’antitesi al *νόμος* (cf Rm 4,13-15; e la trattazione di Gal 3,14ss). Questo è il vangelo già annunziato, quello che Gesù ora adempie completamente. I profeti, in quest’ottica, sono coloro che annunciano per primi il vangelo: l’apostolato di Paolo è letto anch’esso con categorie profetiche e il profetismo con categoria nmeotestamentarie. Per questo, dopo la confessione del v. 5, l’apostolo può ritornare a parlare della sua missione definendola come *χάρις καὶ ἀποστολή*.

La missione di apostolo è un dono ricevuto *δι’ οὗ* «per mezzo di Gesù Cristo», nel senso forte che egli è l’unico intermediario, non solo perché provengono da lui la grazia e l’apostolato (Paolo avrebbe usato *ἀπό* come nel v. 7 oppure *παρά* come in Rm 11,27): è una ripresa non polemica di quanto era già stato scritto ai Galati (Gal 1,11ss). *χάρις καὶ ἀποστολή* non è un’endiadi in senso stretto. La *χάρις* è il contenuto del suo apostolato oltre che esserne la causa originaria: questo è confermato da Gal 2,7. 9 dove *πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον* «mi è stato affidato il vangelo...» è ripreso da *τὴν χάριν τὴν δοθείσάν μοι* «la grazia che mi è stata data». Quando un uomo riceve tale «grazia» non può non diventare apostolo: *ἀποστολή* è quindi la diretta conseguenza della *χάρις* (cf I Cor 9,16). È un apostolato che viene specificato da tre indicazioni essenziali:

- *εἰς ὑπακοὴν πίστεως*
- *ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*
- *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*

– *εἰς ὑπακοὴν πίστεως* (cf 16,26):

non tanto nel senso debole di una obbedienza alla fede, ma in modo forte ed essenziale, da intendersi come genitivo epesegetico: «l’obbedienza che è la fede». La fede è l’obbedienza (cf Rm 15,18; 16,19; 2 Cor 7,15; 10,5. 6; I Tess 1,8) come similmente in Gal 3,2 e 5 si dice *ἀκοὴ πίστεως* «la parola della fede». Fede e obbedienza, come al contrario incredulità e disobbedienza (cf Rm 10,21; 11,30ss; 15,31). Si tratta dunque di rendere testimonianza alla fedeltà di Dio: la fede è un ascolto che si sottomette a Colui che parla (cf le armoniche bibliche dello *šma* e della radice *ʾmn* «essere stabili al *nifal*, trovare stabilità – credere all’*hifil*»).

– *ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*:

è un orizzonte senza limiti perché Paolo è dedicato «alle genti» (*τὰ ἔθνη*) ovvero ai non-Giudei (cf di seguito al v. 6). La sottolineatura ha particolare importanza, perché è diretta ai cristiani di Roma, la capitale «di tutte le genti» (*πάντων ἐθνῶν*). Tutti i popoli devono essere ricondotti alla medesima obbedienza della fede di Israele.

– *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*:

il vangelo è per la gloria di questo nome (cf Fil 2,9s; Ef 1,21). La preposizione *ὑπὲρ* indica causa e fine nello stesso tempo. L’apostolato deve condurre ogni uomo a conoscere questo «nome», che viene di fatto specificato ed esplicitato nella confessione di fede dei vv. 3-4.

B. La confessione di fede (vv. 3-4)

Questa confessione di fede è racchiusa tra due titoli fondamentali per la cristologia del Nuovo Testamento (*υἱὸς αὐτοῦ* «suo [= di Dio] Figlio» e *κύριος ἡμῶν* «Signore nostro») ed è

composta da due membri, costruiti con un participio antitetico. La forma della confessione di fede sarebbe dunque la seguente:

τοῦ γενομένου	τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ
ἐκ σπέρματος Δαβὶδ	ἐν δυνάμει
κατὰ σάρκα	κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης
	ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν

Una tale schematicità, i verbi al passivo e il linguaggio non paolino fanno pensare a un inno o a una professione di fede preesistente a Paolo. Il linguaggio non-paolino traspare da questi elementi:

- la contrapposizione «secondo la carne» - «secondo lo spirito di santificazione» non accompagna mai in Paolo una professione cristologica;
- le due locuzioni ἐκ σπέρματος Δαβὶδ e ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν non compaiono in altri passi paolini;
- la posizione del verbo all'inizio della frase può essere un residuo stilistico di una originaria composizione in lingua semitica (aramaico o ebraico).

A dire il vero, ἐν δυνάμει «in potenza» non ha riscontro nel primo stico della confessione. Secondo un buon numero di commentatori la locuzione va riferita a υἱοῦ θεοῦ più che a τοῦ ὀρισθέντος, e andrebbe interpretato come un correttivo alla cristologia *a due stadi* della formula prepaolina. Per Paolo, infatti, Gesù è Figlio di Dio e non può esserlo diventato solo a partire dalla sua risurrezione. Egli è diventato Figlio *in potenza* con la risurrezione dai morti. Egli è Kyrios proprio perché è Figlio di Dio in potenza. Che Cristo sia Figlio di Dio anche prima della risurrezione dai morti è chiaramente comprensibile da testi come Gal 4,4; 1 Cor 8,6 e da altri inni (cf Fil 2,6; Col 1; Ef 1). La correzione sarebbe dunque tipicamente paolina. L'antitesti «secondo la carne» - «secondo lo spirito», che molti giudicano essere paolina (persino R. Bultmann), è in realtà una formulazione prepaolina, in quanto:

- Gal 4,29 esprime bene il contesto dell'antitesti in Paolo, non cristologico, ma etico;
- la locuzione πνεῦμα ἁγιωσύνης non è affatto paolina, mentre è caratteristica dell'ambito giudeo-cristiano (cf Test. Levi 18,11); Paolo parlerebbe di πνεῦμα ἅγιον.

Si potrebbe supporre che la teologia della confessione originaria non fosse una cristologia *a due stadi* - Gesù come Messia davidico terreno e Gesù come Figlio di Dio intronizzato -, bensì: «Nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio secondo lo Spirito della gloria in virtù della risurrezione dai morti». La cristologia sottesa a tale formula è tipicamente giudeo-cristiana. L'aggiunta paolina ἐν δυνάμει servirebbe ad evitare ogni fraintendimento della formula: Gesù è uomo e insieme Figlio di Dio. Sarà proprio da questa riflessione a retroproiettare la riflessione teologica sulla figliolanza di Dio e a portarla fino al concepimento (Matteo e Luca) e - di più ancora - sino alla preesistenza (Giovanni). Se originariamente υἱός θεοῦ era un titolo messianico conquistato con la risurrezione dai morti, poi viene visto come un titolo che fu da sempre appartenuto a Gesù Cristo, rivelatosi ἐν δυνάμει al momento della risurrezione.

La risurrezione è la rivelazione, la scoperta di Gesù come il Cristo, l'apparizione di Dio e il riconoscimento di Dio in lui, il presentarsi della necessità di dar gloria a Dio, di calcolare con l'ignoto, e il non intuibile in Gesù, di riconoscere Gesù come la fine del tempo, il paradosso, la storia originaria, il vincitore. Nella risurrezione, il nuovo mondo dello Spirito viene in contatto con il vecchio mondo della carne. Ma esso lo tocca come la tangente tocca il cerchio [...] (K. BARTH).

vv. 8-15: Non commento nei particolari questi versetti. La *b'rākāh* «benedizione» a Dio e l'espressione viva dei sentimenti amorevoli nei riguardi della comunità destinataria della

lettera – che esplicita il desiderio di poter conoscere i fratelli di Roma e farsi conoscere a loro, incontrandoli di persona a Roma – offre un’ottima occasione per mettere in evidenza connessioni feconde tra la “storia” degli Atti e la “riflessione” di Paolo.

vv. 16-17: L’essere giunto ad affermare di essere pronto ad annunciare il vangelo anche a Roma, porta Paolo al centro tematico della esposizione del *suo vangelo*. I vv. 16-17 sono infatti, a giudizio comune, l’esposizione del tema della lettera o almeno della sua prima parte. I due versetti sono un cristallo indivisibile. Con tre passaggi logici, segnati da tre *γάρ*, si annunzia lo sviluppo argomentativo successivo.

Il primo *γάρ* si riferisce al contesto immediatamente precedente e spiega il perché Paolo voglia annunciare il vangelo anche a Roma. Il secondo spiega il perché non debba provare vergogna del vangelo: esso è infatti *δύναμις* «dinamismo» di salvezza. Il motivo – e siamo al terzo *γάρ* – è che il vangelo annunzia l’ammnistia di Dio, il suo perdono condizionato esclusivamente alla fede. Sono i tre passi che ora svilupperò al fine di comprendere meglio i due densi versetti.

a. Il contesto giudiziario della «vergogna»

Il primo *γάρ* è tutto centrato su *οὐ ... ἐπαισχύνομαι* «non mi vergogno». Tale verbo andrebbe collegato con la tradizione evangelica soggiacente al *logion* di Mc 8,38 e Lc 9,26, che servirebbe a chiarire anche le altre idee qui espresse secondo la suggestiva ipotesi di Ch.K. Barrett.⁴ Il vocabolo *εὐαγγέλιον* infatti ha ancora, in questo momento – ovvero attorno al 55 d.C. –, il riferimento alla persona di Gesù oltre che alle sue parole. Anche *δύναμις* va compreso alla luce della «potenza, potere» che traspare da tutto il ministero di Gesù, i suoi detti e segni da lui operati. Così anche la *σωτηρία* appare in quel contesto escatologico (cf Mc 8,35; 10,26; 13,13. 20...) come una *δύναμις εἰς σωτηρίαν*: ma questo è esattamente il dinamismo del vangelo di Gesù (cf Mc 1,14s...). Anche l’attitudine usata da Marco per indicare l’accettazione da parte di alcuni della *ἐξουσία* di Gesù è espressa in modo sintetico proprio dall’atteggiamento di *πίστις* «fede». E il *kerygma* gesuanico stesso, secondo Marco, suonava proprio così: *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* «credete al vangelo». Quindi, già nella tradizione evangelica la narrazione della storia di Gesù era presentata come una potenza di Dio che spingeva (*εἰς*) alla salvezza attraverso l’assunzione di un necessario atteggiamento di fede (*παντὶ τῷ πιστεύοντι*).

Tutto questo è posto in un contesto giudiziario: è un processo che avrà il suo compimento nel futuro, ma il suo verdetto è già *anticipato* nel presente dalla decisione della fede, cioè dalla presa di posizione nei riguardi di Gesù. Ciò corrisponde a quanto Paolo vuol dire quando afferma che «la giustizia di Dio» (ovvero *il suo perdono*) è rivelata in questo vangelo. Quello che in Marco conduceva alla sequela di Gesù, in Paolo conduce all’obbedienza della fede (v. 5). Ciò confermerebbe l’ipotesi di J. Jeremias (e quella della fede cristiana!), secondo cui «fu il genio di Paolo a comprendere il messaggio di Gesù più di ogni altro autore del NT. Paolo fu il fedele interprete di Gesù, e questo in particolar modo per la dottrina della giustificazione, la quale nella sua sostanza ben s’inquadra nel messaggio centrale di Gesù, condensato nella prima beatitudine: «Beati voi, poveri, perché vostro è il regno di Dio» (Lc 6,20).

L’ipotesi di Barrett è suggestiva, ma incompleta. Il verbo *ἐπαισχύνομαι* riceve nel contesto di Rm 1,16-17 una sottolineatura diversa da quella di Mc 8,38 e parr. Esso deve anzitutto essere compreso a partire dai vv. 14-15: è più che una proclamazione di fede, è l’affermazione

⁴ Cf CH.K. BARRETT, «I am not ashamed of the Gospel», in *Foi et salut selon St. Paul* (Analecta Biblica 42), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1970, pp. 19-50.

di Paolo di voler rimanere fedele al suo ministero apostolico, tanto da essere disponibile ad annunciare il vangelo anche a Roma, benché vi sia già una comunità che confessa la risurrezione di Gesù Cristo. Mi sembra anche vedere il miglior commento di questo passo in 1 Cor 1,17ss, che pure presenta il vangelo come una «forza» per coloro che sono salvati, mentre per gli altri diventa *μωρία* «follia» e *σκάνδαλον* «scandalo». È vero che in 1 Cor 1 non vi è il verbo *ἐπαισχύνομαι*, ma il contesto parla di *δύναμις* e di *σωτηρία*.

b. Il vangelo è «dinamismo» di Dio

Il secondo γὰρ spiega come Paolo non si vergogni di questo vangelo. Il contesto di 1 Cor 1 dà una risposta importante per capire anche la brachilogia di questi due versetti: *δύναμις ... θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν⁵ παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι*. Tutta la Lettera ai Romani si mostra una spiegazione di questo pensiero. Il vangelo è quindi *δύναμις θεοῦ* in due sensi: è un dinamismo in atto qui e ora, come il Regno di Dio nella storia degli uomini, e insieme è una forza di Dio che si manifesterà pienamente nel futuro. In entrambi i sensi vi è una duplice costante, caratteristica di tutto il NT: 1) nessuna possibilità di autosalvazione è data all'uomo; 2) l'iniziativa della salvezza può partire soltanto dall'onnipotenza divina.

Se l'iniziativa della salvezza può partire soltanto dalla *δύναμις* infinita di Dio, il Cristo possiede questa stessa potenza salvifica e può comunicarla a chi crede in Lui. Questa è la convinzione e l'anima di tutto il *kerygma* neotestamentario. Il retroterra di questo pensiero non va affatto cercato nei riti misterici o nei molteplici culti orientali, bensì nella definizione giudaica della *Tôrāh* come *‘oz-‘adonai* «forza di *‘adonai*». Paolo arriverà a dire non solo che la *Tôrāh* non è *‘oz-‘adonai*, ma che è *ἡ δὲ δύναμις τῆς ἀμαρτίας ὁ νόμος*: la *Tôra* è la forza del peccato (1 Cor 15,56; cf Rm 8,7-8)! Nelle pieghe di questo argomento sta la discussione tutta giudaica su quale forza possa salvare l'umanità. Partendo da Sal 29,11, M. Es 15,13 giunge a stabilire l'identità tra *‘oz* e *Tôrāh*:

Tu hai guidato con la tua potenza (Es 15,13) per merito della *Tôrāh* che essi avrebbero ricevuto in futuro. «La tua potenza» non è altro che la stessa *Tôrāh*, come sta scritto: «*‘adonai* dà forza al suo popolo» (Sal 29,11).

L'equazione tra *Tôrāh* e potenza è una costante dell'esegesi rabbinica e la *Tôrāh* è potenza perché esprime il disegno di *‘adonai* e l'ordine divino nella creazione. È lo strumento con cui Dio governa la storia. A coloro che praticano la *Tôrāh* Dio concede salvezza e vita, cioè la partecipazione al mondo futuro.

Paolo dunque rilegge questo tema giudaico, ma ne cambia il soggetto: non più la *Tôrāh*, ma il *vangelo* è la nuova *‘oz-‘adonai*. Tale sostituzione ne comporta subito un'altra, perché se la *Tôrāh* è una forza *εἰς σωτηρίαν* «per la salvezza» per il pio giudeo, il vangelo è invece «per la salvezza di ogni credente, prima del Giudeo e poi del Greco».

Ognuno deve credere e può credere [...] l'evangelo pone in questione l'esserci e l'essere così del mondo e perciò si rivolge direttamente a ogni uomo (K. BARTH).

Rimane quel *πρῶτον* «prima» per il Giudeo: esso non ha soltanto un valore storico-cronologico, perché la precedenza è fondata nella priorità sostanziale *ratione historice salutis* (cf Rm 3,9ss). L'universalità della chiamata alla salvezza e la primazialità mai revocata di Israele genererà i capp. 9-11, che vanno riconosciuti in effetti come una delle vette del pensiero paolino.

⁵ Nell'espressione *εἰς σωτηρίαν* «per la salvezza» manca l'articolo secondo l'uso del greco della *κοινή* ellenistica.

c. *Il vangelo annunzia il perdono di Dio alla sola condizione della fede*

Perché dunque il vangelo si dà come *δύναμις θεοῦ*? La risposta di Paolo sta nella frase che contiene il terzo *γάρ*, anticipo dello sviluppo più originale del *suo vangelo* (a partire da Rm 3,21). Per ora basti rilevare che:

- è un'azione divina che si presenta come dono gratuito;
- è qualcosa che si rivela (*ἀποκαλύπτω*) nel vangelo o con esso;
- è un evento escatologico perché tale è l'*ἀποκάλυψις*;
- la *δικαιοσύνη θεοῦ* «giustizia, perdono, amnistia di Dio» è sperimentata come una realtà presente, allo stesso modo della opposta *ὀργή θεοῦ* «ira, condanna, punizione di Dio», da intendersi in entrambi i valori come pronunciamenti giudiziari;
- non solo la *δικαιοσύνη* è escatologica, ma anche l'incontro dell'uomo con essa tramite il vangelo è evento escatologico, perché il vangelo è già *δικαιοσύνη θεοῦ*.

Quella salvezza è per ora solo un fine (*εἰς σωτηρίαν*), ma ha già cominciato a manifestarsi in questa potenza divina che è il vangelo, in quanto in esso si dà già l'evento del perdono di Dio.

L'unica condizione per partecipare a questo perdono che anticipa la salvezza finale è affidarsi a Dio con la stessa esperienza di fede di Gesù. Per ora, questa condizione non è qualificata, ma è soltanto caratterizzata nella sua progressiva crescita mediante un'espressione di calco semitico *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* «da fede a fede». Paolo utilizza questa costruzione anche con altri vocaboli (cf 2 Cor 2,16: *ἐκ θανάτου εἰς θάνατον* «da morte a morte», *ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν* «da vita a vita»; 2 Cor 3,18: *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* «da gloria a gloria»).

Non bisogna dunque leggere un movimento che va da un certo tipo di fede a un altro tipo, ad es. «dalla fiducia alla fede», o «dalla fede di chi annuncia alla fede di chi ascolta», o «dalla fedeltà di Dio alla fiducia dell'uomo», o ancora «dalla fede veterotestamentaria alla fede neotestamentaria». Il senso dell'espressione è la dimensione entro cui deve avvenire la rivelazione del perdono di Dio, equivalente a un orizzonte completo, analoga all'espressione «dall'alba al tramonto»: insomma una fede *senza riserve*. Ciò è confermato dal passo scritturistico citato nel v. 17b.

d. *Il problema della citazione di Ab 2,4*

Alcuni commentatori, seguendo Teodoro Beza, traducono così il passo di Abacuc: «Il giusto per fede, vivrà». In altre parole, si collega il complemento *ἐκ πίστεως* al soggetto *ὁ δίκαιος*, invece che al verbo *ζήσεται*. Così fanno anche molte traduzioni moderne. Altri invece pensano di lasciare l'ordine delle parole come nel testo originario greco, per non risolverne l'ambiguità (cf anche la nuova versione CEI). Ma il testo greco non è ambiguo!

Ab 2,4 è citato anche in Gal 3,11 e in Eb 10,38 (che cita Ab 2,3-4). In Eb 10,38 è specificato anche dal pronome *μου*, esattamente come nei LXX: questa aggiunta toglie di fatto ogni ambiguità. In Gal 3,11 e Rm 1,17 invece non è usato alcun pronome possessivo e quindi sembra che ci sia ambiguità. Ma se Paolo avesse voluto dire «il giusto per la fede», contrapponendolo a un'altra eventuale categoria di giusto, avrebbe potuto dire:

ὁ δίκαιος ὁ ἐκ πίστεως oppure anche
ὁ ἐκ πίστεως δίκαιος (cf Rm 10,6)

E invece non l'ha fatto.

Guardiamo al parallelo di Gal 3,11-12. A partire da Gal 3,1 la discussione non è puramente sulla giustificazione, ma è dominata dall'alternativa *ἐκ πίστεως* e *ἐξ ἔργων*. In secondo luogo, la citazione di Lv 18,5 in Gal 3,12 implica che Paolo abbia letto Abacuc in modo analogo.

Terzo: il senso di ζῆν «vivere» sembra essere quello escatologico: uno «vivrà» ↔ «sarà giustificato» dalla fede. Esplicito il ragionamento in Gal 3,11-12. Il sillogismo soggiacente sarebbe il seguente:

- 11a che nessuno sia giustificato davanti a Dio per la Legge (tesi da dimostrare)
- 11b risulta dal fatto che *il giusto per fede vivrà*
- 12a Ma la Legge non si basa sulla fede
- 12b al contrario dice: *Chi metterà in pratica queste cose, vivrà di esse (ἐν αὐτοῖς).*

Se dunque ἐκ πίστεως fosse da unire al soggetto, la minore avrebbe dovuto essere: «la via della *Tôrāh* non consiste nella giustizia dalla fede», senza bisogno della citazione di Lv 18,5. La connessione tra «vita» e «giustizia-perdono» è colonna portante della teologia biblica (cf Dt 30; Or 4,13; 21,21; Sap 1,15; 5,15; 6,18s; anche Ab 2,14 e Lv 18,5 appartengono alla stessa linea di pensiero). Questa è una prova ulteriore che la citazione vada letta nel modo consueto: la «giustizia-perdono» viene dalla fede, controparte implicita di Gal 3,11.

Lo stesso esito dà il confronto con l'altro contesto di Rm 10,5, in cui Paolo non utilizza Lv 18,5: la «giustizia-perdono» è però sempre collegata alla salvezza, in quanto ζῆσεται si riferisce alla vita escatologica ovvero alla σωτηρία (cf Rm 10,16-17). In altre parole, «vivere» può essere interscambiabile con «essere giustificati-perdonati».

Ciò dimostra che Paolo cita Ab 2,4b in modo esatto, senza fraintendimenti o correzioni ideologiche, come qualche commentatore sostiene. In Abacuc, il problema principale – chiaramente esposto in Ab 1,12ss – è la punizione inflitta a Giuda (= Israele) mediante i Caldei (= Gentili), il che corrisponde esattamente al problema di Paolo: i Gentili aderiscono al vangelo, mentre i Giudei lo rifiutano. Il centro risolutivo di Abacuc è esattamente l'oracolo di Ab 2,4, che Paolo cita nell'esposizione cruciale del tema in Rm 1,17. Pura casualità o esatta ermeneutica paolina dell'intero libro profetico?

Abacuc legge i molti aspetti di una vita condotta nel male come derivazioni dall'unica radice della mancanza di fede in Dio, il quale tutto domina e guida (Ab 2,20), e il breve libro profetico termina con una preghiera di fiducia nella potenza di Dio, al di là di ogni difficoltà futura (Ab 3,17-19): vita-fede-giustizia sono un intreccio tematico unico nel libro di Abacuc.

Ebbene, Paolo legge Abacuc con questa medesima prospettiva: la fede di Gesù diventa per noi il modo di partecipare in Cristo alla potenza di Dio, il quale ci dona la giustizia-perdono; così noi otteniamo la pienezza di vita e Cristo viene glorificato. La lettera ai Romani sarebbe quindi una rilettura di Abacuc, soprattutto per quanto riguarda il problema del rapporto tra Giudei e Gentili. Anche Rm 8 potrebbe essere messo in parallelo all'inno di Ab 3.

Che questo sia un punto originale della lettura di Paolo, ci è detto anche dalla seguente constatazione: l'unica citazione esplicita di Abacuc nel NT, al di fuori dei passi già ricordati, e proprio in riferimento all'opera di Dio rifiutata da Israele e accolta con entusiasmo dai Gentili, sta in At 13,41. Nella sinagoga di Antiochia di Pisidia, a conclusione del primo viaggio missionario, Luca fa proclamare a Paolo un solenne discorso, che in chiusura cita proprio Ab 1,5.

<i>Ab 1,5 (TM)</i>	<i>Ab 1,5 (Traduzione del TM)</i>
<i>rəʔū baggōjīm wəʕabbīʔū wəhittamməhū ʔmāhū kī-pōʕal pōʕəl bīmēkem lōʔ taʔāmīnū kī ʔsuppar</i>	<i>Guardate fra le nazioni e osservate, e ne resterete stupiti di meraviglia: sì, uno che opera un'opera ai vostri giorni tanto che non crederete quando sarà raccontata.</i>
<i>Ab 1,5 (LXX)</i>	<i>Ab 1,5 (Traduzione dei LXX)</i>
<i>(LXX) ἴδετε, οἱ καταφρονῆταί, καὶ ἐπιβλέψατε καὶ θαυμάσατε θαυμάσια καὶ ἀφανίσθητε,</i>	⁴¹ <i>Guardate, denigratori, e osservate, stupite di meraviglia e nascondetevi,</i>

διότι ἔργον ἐγὼ ἐργάζομαι ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, ὃ οὐ μὴ πιστεύσητε ἐάν τις ἐκδιηγῆται.	<i>perché un'opera io compio ai vostri giorni, che voi non crederete quando sarà raccontata!</i>
At 13,40-41	At 13,40-41
βλέπετε οὖν μὴ ἐπέλθῃ τὸ εἰρημένον ἐν τοῖς προφήταις ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, {...} καὶ θαυμάσατε {...} καὶ ἀφανίσθητε, ὅτι ἔργον ἐργάζομαι ἐγὼ ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, ἔργον ὃ οὐ μὴ πιστεύσητε ἐάν τις ἐκδιηγῆται ὑμῖν.	⁴⁰ Attenzione a che non avvenga ciò che è detto nei Profeti: ⁴¹ Guardate, spregiatori, stupite e nascondetevi, <i>perché un'opera io compio ai vostri giorni, opera che non crederete quando vi sarà raccontata!</i>

Nel racconto degli Atti, il testo della citazione segue da vicino – ma non completamente – la versione dei LXX, come per la massima parte delle citazioni bibliche. In questo passo, però, la versione greca si discosta non poco dal TM (= Testo Massoretico), soprattutto nell'identificazione degli interlocutori ai quali si rivolge il profeta: per il TM è Giuda-Israele, invitato a guardare ai *gōjīm* «genti», mentre per i LXX sono οἱ καταφρονηταί «i denigratori». Ma l'elemento più interessante sta nel notare il contesto di Abacuc da cui è presa la citazione: niente è casuale neanche per Luca. Infatti, Ab 1,4 (LXX) afferma: διὰ τοῦτο διεσκέδασται νόμος «per questo è stata rigettata la legge» (TM: *al-kēn tāpūg tōrāh* «per questo la *tōrāh* si raggela»). Si comprende allora la reinterpretazione lucana soggiacente a questa citazione: la nuova «opera» è la giustificazione in base alla fede, che ha fatto perdere di forza la *Tōrāh*. Anche in 1QpAb 2,1-10 l'oracolo profetico fu inteso come un ammonimento non più rivolto ai popoli, ma a Israele stesso, anzi proprio a quei «denigratori» la cui identificazione è stata anticipata in At 13,27. Essi sono quindi coloro che non vogliono accogliere la nuova opera di Dio, che comporta l'entrata dei Gentili nell'unico popolo di Dio e reagiscono ad essa proprio come aveva detto il profeta: «non crederanno, quando sarà loro raccontata».

La conclusione del libro degli Atti e l'introduzione della Lettera ai Romani sono in sintonia anche da questa angolatura. «Dove la fedeltà di Dio incontra la fede dell'uomo, lì si rivela la sua giustizia. Lì il giusto vivrà» (K. BARTH).

VANGELO: Gv 8,12-19 (+ 20)

R.E. Brown, nel suo commentario,⁶ attribuisce al cap. 8 il record di complessità letteraria e retorica. Prendo da lui, in ogni modo, la scelta di dividere il capitolo in tre sezioni, escludendo ovviamente come pericope a sé stante Gv 8,1-11 – l'adultera colta in flagrante –, un racconto che merita una trattazione particolare anche per il problema critico della sua appartenenza alla trama narrativa del Quarto Vangelo. Ad unire l'insieme è proprio la cornice liturgica della *Festa di sukkôt*, con i suoi temi teologici e le sue molteplici allusioni bibliche.

In ogni modo Gv 8,12-59 potrebbe essere inteso come una sequenza di tre dialoghi:

- 1) il discorso presso il tesoro del tempio: Gesù luce del mondo e la testimonianza resa a se stesso insieme al Padre (vv. 12-20)
- 2) la polemica con i Giudei che non credono in Lui: chi è veramente Gesù (vv. 21-30)
- 3) Gesù e Abramo: la rilettura dell'identità di Gesù in dialogo/scontro con quei Giudei che avevano creduto in Lui (vv. 31-59).

⁶ R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, 2 voll. (The Anchor Bible 29-29A), Doubleday and Co., Garden City NY 1966-1970, p. 342 [trad. it.: R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al vangelo spirituale*, 2 voll., Traduzione di A. SORSAJA, Revisione redazionale di G. NATALINI, Presentazione all'edizione italiana di C.M. MARTINI (Commenti e Studi Biblici), Cittadella Editrice, Assisi 1979¹, 1999⁵, p. 444].

Con queste premesse, la pericope dei vv. 12-19 deve in realtà comprendere anche il v. 20, in quanto ne è la sua necessaria conclusione.

¹² Di nuovo Gesù parlò loro dicendo:

– Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita.

¹³ Gli dissero allora i farisei:

– Tu dai testimonianza di te stesso; la tua testimonianza non è vera.

¹⁴ Gesù rispose loro:

– Anche se io do testimonianza di me stesso, la mia testimonianza è vera, perché so da dove sono venuto e dove vado. Voi invece non sapete da dove vengo o dove vado. ¹⁵ Voi giudicate secondo la carne; io non giudico nessuno.

¹⁶ E anche se io giudico, il mio giudizio è vero, perché non sono solo, ma io e il Padre che mi ha mandato. ¹⁷ E nella vostra Legge sta scritto che la testimonianza di due persone è vera. ¹⁸ Sono io che do testimonianza di me stesso, e anche il Padre, che mi ha mandato, dà testimonianza di me.

¹⁹ Gli dissero allora:

– Dov'è tuo padre?

Rispose Gesù:

– Voi non conoscete né me né il Padre mio; se conosceste me, conoscereste anche il Padre mio.

²⁰ *Gesù pronunciò queste parole nel luogo del tesoro, mentre insegnava nel tempio, e nessuno lo arrestò, perché non era ancora venuta la sua ora.*

La sezione dei vv. 12-20 è da intendersi in modo unitario: oltre a ragioni di carattere tematico, vi è una chiara inclusione nei vv. 12 e 20, creata dal verbo *ἐλάλησεν*, che in Giovanni ha un senso spiccato di «parola di rivelazione». In realtà, i temi si rincorrono come fugato più che in modo ordinato. In particolare, sono tre i temi prevalenti, che si dispongono in modo concentrico:

a) Gesù *luce* del mondo, un tema in realtà enunciato in Gv 8,12, ma poi ripreso solo in Gv 9,5; sta in simmetria con l'affermazione della relazione intima e singolare con il Padre;

b) la testimonianza di Gesù resa a se stesso (Gv 8,13-14a e 17-18, che richiamano da vicino Gv 5,31-39): i punti di contatto o di ripresa sono molteplici e rivelano un particolare interesse della teologia giovannea;

c) il *giudizio* di Gesù (Gv 8,14b-16), che richiama diversi paralleli del cap. 7 e specialmente Gv 7,25-36, con un ulteriore parallelo tra Gv 8,16 e 5,30 a proposito di *ἡ κρίσις ἣ ἐμὴ ἀληθινὴ ἐστίν* «il mio giudizio è verace».

PER LA NOSTRA VITA

1. *Tocca addormentarsi in alto nella luce.*

Tocca restare svegli in basso nell'oscurità intra-terrestre. [...] Laggiù nelle "profondità", negli inferi il cuore veglia, non si concede riposo, si riaccende in se stesso. In alto, nella luce il cuore si abbandona, si concede. Si raccoglie [...] Si addormenta infine senza più pena. Nella luce che accoglie dove non si patisce violenza alcuna".⁷

2. Partecipiamo a una luce che viene molto dall'alto; la nostra intelligenza non afferra l'Assoluto – con una presa sempre astratta – senza essere stata afferrata da Lui. E' ciò che si esprimerà dicendo con una tradizione che risale a S. Paolo, che se vi è una conoscenza di Dio, anche naturale, in fin dei conto è per "rivelazione" di Dio. "Per essere illuminato bisogna essere guardato". "Risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto".⁸

3. La giustizia di Dio si rivela nel vangelo per il fatto che nessuno è escluso dalla salvezza, sia che venga come giudeo, sia che venga come greco o come barbaro. Infatti a tutti ugualmente il Salvatore dice: *Venite a me voi tutti che siete affaticati e oppressi* (Mt 11,28). Circa l'espressione *da fede in fede* poi, abbiamo già detto sopra che anche il primo popolo si trovava nella fede poiché aveva creduto a Dio e al suo servo Mosè e ora da quella fede è passato alla fede del vangelo.

Ciò che poi dice, tratto dalla testimonianza del profeta Abacuc: *Il giusto vivrà della fede* (Ab 2,4), è inteso sia di colui che è nella legge, affinché creda pure ai vangeli, sia di chi è nei vangeli, affinché creda pure alla legge e ai profeti. Infatti l'una cosa senza l'altra non arreca la pienezza della vita.⁹

4. L'Evangelo non ha bisogno di cercare né di fuggire il conflitto delle religioni e delle visioni del mondo. Come annunzio della limitazione del mondo conosciuto per opera di un altro, sconosciuto, esso è fuori concorso nei confronti di tutti i tentativi di scoprire e rendere accessibili, nell'interno del mondo conosciuto, zone di esistenza più elevate, relativamente sconosciute. Esso non è una verità accanto ad altre verità, esso pone in questione tutte le verità. Esso è il cardine, non la porta. Chi lo comprende in quanto impegnato nella lotta per il tutto, per l'esistenza, è liberato da ogni lotta. Non vi è apologetica, non vi è preoccupazione per la vittoria dell'Evangelo. In quanto è la negazione e la fondazione di ogni dato, esso è la vittoria che piega il mondo. Esso non ha bisogno di essere patrocinato e sostenuto, anzi, difende e sostiene coloro che lo ascoltano e lo annunziano. Per la causa dell'Evangelo non è necessaria la venuta di Paolo in Roma, agitata da tutti gli spiriti, come è certo che in virtù dell'Evangelo egli può venire e verrà fiducioso e senza vergogna. Noi saremmo inutili a Dio, Dio dovrebbe vergognarsi di noi, se non fosse Dio – in ogni caso non il contrario.

L'Evangelo della risurrezione è "potenza di Dio." Esso è la sua "virtus" (Vulgata), la rivelazione e la conoscenza della sua importanza, la dimostrazione della sua eccellenza sopra tutti gli dèi. Esso è l'azione, il miracolo dei miracoli, in cui Dio si dà a conoscere come quello che è, cioè come il Dio sconosciuto che abita in una luce inaccessibile, il Santo, il Creatore, il Redentore. «Quello che voi avete adorato senza conoscerlo, io ve l'annunzio!» (Atti 17:23).

⁷ M. ZAMBRANO, *Chiari di bosco*, Traduzione di C. FERRUCCI (Testi e Pretesti), Bruno Mondadori Editore, Milano 1991, 2004², p. 43.

⁸ H. DE LUBAC, *Sulle vie di Dio*, Nuova edizione aggiornata, Introduzione di E. GUERRIERO (Già e Non Ancora 460. Opera Omnia di Henri De Lubac 1), Jaca Book, Milano 1959, 2008², p. 141.

⁹ ORIGENE, *Commento alla Lettera ai Romani*, 1,15, in *Romani*, a cura di G. BRAY, Edizione italiana a cura di M. RIZZI - B.M. PIZZI (La Bibbia Commentata dai Padri. Nuovo Testamento 6), Città Nuova, Roma 2006, p. 58.

Tutte divinità che rimangono al di qua della linea segnata dalla risurrezione, che abitano in templi fatti d'opera di mano, e che sono serviti da mani d'uomini, tutte le divinità che hanno "bisogno di qualcuno" cioè dell'uomo che pensa di conoscerle (Atti 17:24-25), non sono Dio. Dio è il Dio sconosciuto.¹⁰

5. La potenza di Dio è potenza "per la salvezza." L'uomo si trova in questo mondo in prigione. Una riflessione alquanto profonda non può concedersi nessuna incertezza sulla limitazione delle possibilità che sono qui e ora a nostra disposizione. Ma noi siamo più lontani da Dio, la nostra deiezione da lui è più grande (1: 18; 5: 12) e le sue conseguenze sono sempre ancora più vaste (1:24; 5:12) di quanto ci permettiamo di pensare. L'uomo è signore di se stesso. La sua unità con Dio è lacerata in un modo tale che non siamo nemmeno più in grado di rappresentarci la sua restaurazione. La sua creaturalità è la sua catena. Il suo peccato è la sua colpa. La sua morte è il suo destino. Il suo mondo è un informe ondeggiante caos di forze naturali, psichiche e altre. La sua vita è un'apparenza. Questa è la nostra situazione. "Vi è un Dio?" Domanda veramente legittima! Concepire questo mondo nella sua unità con Dio, è colpevole arroganza religiosa, se non è la conoscenza ultima di ciò che è vero al di là della nascita e della morte, conoscenza che viene da Dio. La presunzione religiosa deve sparire, se deve subentrare ad essa la conoscenza che viene da Dio. Quando circolano monete false, anche le buone sono sospette. L'Evangelo offre la possibilità di questa conoscenza ultima. Ma perché divenga realtà, essa deve mettere fuori corso tutte le concezioni penultime. L'Evangelo parla di Dio come è, esso intende Lui stesso, Lui solo. Esso parla del Creatore che diventa, il nostro Salvatore e del Salvatore che è il nostro Creatore. Esso tende a rinnovarci in tutto e per tutto. Esso ci annunzia la trasformazione della nostra creaturalità in libertà, la remissione dei nostri peccati, la vittoria della vita sulla morte, il rinvenimento di tutto ciò che è perduto. Esso è il grido di allarme, il segnale d'incendio di un mondo nuovo che viene.¹¹

6. Ognuno deve credere e può credere. Nei riguardi dell'Evangelo "il Giudeo come il Greco" ha un diritto di voto. Esso pone in questione l'esserci e l'essere così del mondo, e perciò si rivolge direttamente ad *ogni uomo*. Come la problematicità profonda della nostra vita è un interesse universale umano, così è certamente tale anche la contraddizione divina in Cristo, in cui essa vuol rendersi cosciente all'uomo. Anche se il "Giudeo," l'uomo religioso, l'uomo di Chiesa è chiamato "prima" al voto, perché egli, per così dire sta di casa in quel margine del nostro mondo, ove la linea di intersezione del piano di nuova dimensione (1,4) *dovrebbe* propriamente essere veduta (2,17-20; 3,1-2; 9,4-5; 10,14-15), questo vantaggio iniziale non costituisce un privilegio. La domanda: "Religioso o non religioso?" non è più essenzialmente un problema, per non parlare dell'altra: "Ecclesiastico o mondano?" La possibilità di udire l'Evangelo è universale come la responsabilità del fatto che venga udito, e come la promessa data a coloro che lo odono. Poiché quello che in esso si svela è il grande, universale mistero della "giustizia di Dio" gravante su ogni uomo di qualsiasi statura morale. La conformità di Dio con se stesso, estremamente problematica nel mondo intero, tra i Giudei e tra i Greci, viene in luce e si rivela gloriosa in Cristo. Quel che l'uomo al di qua della risurrezione chiama Dio, è tipicamente non-Dio. L'Iddio che non salva la sua creazione, l'Iddio che lascia libero corso all'ingiustizia degli uomini, l'Iddio che non si presenta a noi come Dio, l'Iddio che non è altro che la suprema enfatica affermazione dell'esistenza del mondo e dell'uomo, così come è, è l'insopportabile, il non-Dio, nonostante i supremi attributi con cui, con suprema passione,

¹⁰ K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Traduzione italiana a cura di G. MIEGGE (Campi del Sapere), Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 1962, 1993², pp. 11-12.

¹¹ BARTH, *L'epistola ai Romani*, p. 13.

lo adorniamo. Il grido del ribelle contro questo Dio si avvicina maggiormente alla verità che le arti di coloro che vogliono giustificarlo. Soltanto in mancanza di meglio, in mancanza del coraggio della disperazione, l'esplicito ateismo viene generalmente evitato al di qua della risurrezione. Ma in Cristo parla Dio, come è, e convince di menzogna il non-Dio di questo mondo. Egli afferma se stesso, in quanto nega noi come siamo e il mondo come è.¹²

7. *E ancora meraviglia di essere
e di pensare
e parlare
e udire la eco
come in infinito
deserto
ma è appena la voce tua
e non c'è altro:
un punto, dove
e di cosa non sai
una perla di luce
a riflettere l'universo
e poi solo
"sovrumani silenzi".¹³*
8. *Durissimo silenzio
tra noi uomini e il cielo,
arido
per aridità di mente
o scomparsa degli angeli
rientrati nel Verbo, muti,
alla sorgente,
afasia, anche,
o morte dei profeti,
ma colmato
da nuvole, da pietre,
da alberi, animali,
da quel loro
ininterrotto afflato,
tutto, creaturalmente.
O anima ferita del mondo,
da tutto ferita,
da tutto risarcita,
non piangere, non piangere mai –
dice nel sonno
la sua amorosa lungimiranza.¹⁴*

¹² BARTH, *L'epistola ai Romani*, pp. 15-16.

¹³ D.M. TUROLDI, *Ultime poesie (1991-1992) (Canti ultimi – Mie notti con Qohelet)* (Gli Elefanti. Poesia), Garzanti, Milano 1999, p. 92.

¹⁴ M. LUZI, *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. VERDINO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998, 2001⁴, p. 1051.