

La Scrittura nelle 4 *Hauptbriefe* di Paolo

Antonio Pitta

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4. 00120 Città del Vaticano - Italia

RESUMEN La Escritura de Israel juega un papel importante en las cuatro cartas principales de Pablo (1 Co; la “carta de la reconciliación” en 2 Cor 1–9; Ga y Rm). En todas ellas cambia la cita bíblica, tomada en la tesis principal de cada carta (1 Co 1,17-18; 2 Co 2,16b-17; Ga 3,6-7; Rm 1,16-17), a partir de la cual Pablo desarrolla diferentes argumentos. Pero cuando la Escritura no es citada en la tesis principal de las cartas paulinas, no muestra ningún papel en las demostraciones siguientes, como en la “carta polémica” de 2 Cor 10–13 y en las otras cartas. De la escuela farisea Pablo toma la interpretación de la Escritura desde las reglas *gʿzera šawab* –inferir dos o más términos– y *qal wahomer* –del menor al mayor–. Sin embargo la perspectiva hermenéutica parte desde el acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo y del poder del Espíritu en la comunidad cristiana hasta mostrar la interpretación de la Escritura. Contra la visión confesional de “un canon dentro del canon”, conforme a Pablo toda la Escritura es útil para alimentar la fe y vida de las primeras comunidades cristianas.

PALABRAS CLAVE Pablo y Antiguo Testamento; interpretación del AT.

SUMMARY *The Scripture of Israel plays a great role in the four main letters of Paul (1Corinthians; the “letter of reconciliation” in 2Corinthians 1–9; Galatians and Romans). In every letter it changes the basic biblical quotation, brought in the principal theses in each letter (1Co 1:17-18; 2Co 2:16b-17; Gal 3:6-7 and Rom 1,16:17) from which Paul develops different argumentations. But when the Scripture is not quoted in the general theses of the Pauline letters, it doesn’t display any role in the following demonstrations, as in the “polemical letter” of 2Corinthians 10–13 and in the other letters. From the pharisaic training Paul borrows the way to interpret the Scripture through the rules of gʿzera šawab, namely the inference of two or more words, and the qal wahomer or from the smaller to the greatest one. Nevertheless the hermeneutical perspective proceeds from the event of the dead and resurrection of Christ and from the power of the Spirit into the Christian Community toward the interpretation of the Scripture. Against the confessional view of the canon into the canon, according to Paul whole the Scripture serves for feeding faith and life of the first Christian communities.*

KEY WORDS *Paul and Old Testament; interpretation of the Old Testament.*

I. INTRODUZIONE

Che la S. Scrittura svolgesse un ruolo di primo piano nel reperimento delle prove o nella *inventio* delle 4 grandi lettere di Paolo (1-2 Corinzi, Galati e Romani) non è difficile constatarlo. Gli ottimi contributi di D.-A. Koch¹, di C. D. Stanley² e quello recente di M. Tiwald³, hanno posto ben in risalto l'abbondante materiale dell'AT riversato nelle lettere paoline, mediante l'uso di citazioni dirette, indirette e di semplici echi⁴. Tuttavia, resta da chiarire quale sia il peso specifico dell'Antico Testamento: è possibile stabilire la fonte prioritaria della Scrittura nelle lettere citate e che tipo di funzione svolge nella *dispositio* o nel loro intreccio argomentativo? In alcuni precedenti contributi, dedicati alle relazioni tra Paolo e la Scrittura⁵, siamo pervenuti agli esiti che, per sommi capi, cerchiamo di riassumere:

(1) Con il termine Scrittura s'intende, nelle fonti cristiane delle origini, soltanto il *corpus* delle Scritture d'Israele, giacché ci troviamo in un periodo in cui non esiste ancora un "Nuovo Testamento", distinto dall'Antico Testamento⁶. Se parleremo di "Antico Testamento" è soltanto per intendere la o le Scritture d'Israele.

1 D.-A. G. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69; Tübingen 1986).

2 C. D. STANLEY, *Paul and the Language of Scripture. Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature* (SNTS.MS 69; Cambridge 1992).

3 M. TIWALD, *Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation* (HBS 52; Freiburg i. B. 2008).

4 Fra i contributi più recenti, oltre a quello appena citato di M. Tiwald, cf. J. P. HEIL, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians* (SBL 15; Atlanta 2005); F. BELLÌ, "Le Scritture in Rm 9", in: F. BELLÌ – I. CARBAJOSA – C. J. ESTRELLA – L. S. NAVARRO, *L'Antico nel Nuovo Testamento* (Bologna 2008) 121-141.

5 A. PITTA, "Ermeneutica paolina della Scrittura": *RSB* 19/2 (2007) 191-213; *Id.*, "JesusCristo proclamado Señor en la Iglesia: Pablo y Las Primeras Profesiones de Fe": *Scripta Theologica* 40 (2008) 385-403; *Id.*, *Paolo, la Scrittura e la Legge. Antiche e nuove prospettive* (SB 57; Bologna 2008).

6 Se di seguito utilizzeremo il termine "Antico Testamento" è, dal versante storico, soltanto per convenzione. L'uso invalso di recente per "Primo Testamento" è altrettanto indotto e risponde all'esigenza di abbandonare, in modo definitivo, il costrutto "Vecchio Testamento". In realtà nel contesto delle prime comunità cristiane si dovrebbe parlare semplicemente di "Scrittura" o di "Scritture".

(2) Non si deve a Paolo la rilettura delle Scritture d'Israele in chiave cristologica ed ecclesiologica, bensì il fenomeno appartiene già alle comunità cristiane delle prime generazioni, come dimostra il frammento pre-paolino di 1 Co 15,3-5.

(3) Nonostante alcuni tentativi, tesi a dimostrare il ricorso al TM nell'epistolario paolino, anche se non esiste ancora un *textus receptus* standardizzato e fisso, la o le versioni che circolano nelle prime comunità cristiane sono quelle della o dei LXX. Per abbreviazione utilizzeremo il singolare "la LXX", per riferirci alla versione dei LXX.

(4) Paolo non sembra presentare una cognizione antesignana per una sorta di "canone nel canone", ma tutta la Scrittura che comprende, secondo la sua distinzione, "la Legge e i Profeti" (cf. Rm 3,21), assume funzione didattica e d'insegnamento (cf. 1 Co 10,11; Rm 15,4).

(5) Complesse sono le relazioni di intertestualità tra le citazioni dirette, indirette ed evocate dall'AT e i nuovi contesti in cui sono riprese. Nonostante l'importanza conferita al processo intertestuale, non sembrano i contesti originali delle fonti ad assumere priorità, bensì quelli di approdo di Paolo e delle sue comunità. La dinamica della riscrittura si coniuga con quella della ricontestualizzazione.

(6) La letteratura apocrifia dell'AT, quella qumranica, gli scritti filoniani, il *Liber Antiquitatum Biblicarum* dello Pseudo-Filone e gli scritti di Flavio Giuseppe permettono di riconoscere che, in epoca ellenistica, l'utilizzo delle fonti bibliche è molto libero, funzionale e dipendente dalle diverse prospettive ermeneutiche. Le premesse ermeneutiche sulla centralità di Cristo e sulla rilettura ecclesiologica della Scrittura guidano e determinano l'interpretazione paolina della Scrittura.

(7) Le principali tecniche di utilizzo dell'AT nell'epistolario paolino sono la tipologia e l'allegoria, da intendere in modo unitario e non separato fra loro, il *qal waḥomer* o l'argomentazione *a fortiori* e la *gʿzera šawah* o l'inferenza fra due o più citazioni scritturistiche⁷.

7 In particolare sulla *gʿzera šawah* cf. i recenti apporti di P. BASTA, *Gezerah Shawah. Storia, forme e metodi dell'analogia bi-*

Con queste premesse ci accingiamo a valutare la funzione e l'importanza della Scrittura nelle 4 grandi lettere paoline poiché è in esse, più che nelle altre sue lettere, che essa gode di uno spazio dominante, almeno per quanto concerne le citazioni dirette o tecniche dell'AT. La scansione cronologica, che procede da 1-2 Corinzi, a Galati e a Romani, più che quella canonica delle lettere, permetterà di cogliere i diversi livelli di appropriazione e di riscrittura della Scrittura nel sistema argomentativo di Paolo.

II. ISAIA E LA 1 CORINZI

Dagli anni '70 si è andato sempre più affermando, in ambito esegetico, il metodo retorico alle lettere paoline, con due principali ramificazioni: il *rhetorical criticism*, che partendo dalla *dispositio* proposta dai trattati di retorica antica, cerca di riscontrare gli stessi modelli dispositivi nelle lettere paoline⁸; e la "retorica-letteraria" che preferisce conferire priorità all'originale disposizione delle lettere paoline, con l'intento di evitare il rischio di applicarvi modelli esterni precostituiti⁹.

Mediante quest'ultima metodologia si può cogliere che, nella 1Corinzi, dopo il *praescriptum* protocollare (cf. 1 Co 1,1-3) e i soliti ringraziamenti (cf. 1 Co 1,4-9), segue l'*exordium* di 1 Co 1,10-17, alla fine del quale è collocata la tesi o la *propositio* principale di 1 Co 1,18-19: "La parola della croce infatti è stoltezza per coloro che si perdono, ma per quelli che si salvano, per noi è potenza di Dio. Sta scritto infatti: "Distruggerò la sapienza dei sapienti/ e annulerò l'intelligenza degli intelligenti". Almeno per la sezione di 1 Co 1,19-4,21,

blica (SubBib 26; Roma 2006); *Id.*, *Abramo in Romani 4. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo* (AnBib 168; Roma 2007).

8 Cf. il contributo pionieristico di H. D. BETZ, "The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians": *NTS* 21 (1975) 353-379. In seguito cf. G. A. KENNEDY, *Nuovo Testamento e critica retorica* (SB 151; Brescia 2006) (or. ingl. 1984); per una sintesi bibliografica e critica del metodo, esteso a tutta la Scrittura cf. D. A. WATSON – A. J. HAUSER (cur.), *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method* (Leiden 1994).

9 Cf. J.-N. ALETTI, "La présence d'un modèle rhétorique en Romains: Son rôle et son importance": *Bib* 71 (1990) 1-24; A. PITTA, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati* (AnBib 131; Roma 1992).

dedicata alla risoluzione delle fazioni createsi a Corinto, il bandolo della matassa è rappresentato dalla tesi di 1 Co 1,18-19. Sia per la criteriologia consolidata nel reperimento delle *propositiones* principali dell'epistolario paolino, sia per quella offerta dai manuali di retorica antica, questi versi sono brevi, completi e concisi¹⁰, si distinguono dal loro contesto immediato, assumono una funzione prolettica, più che analettica, e ingenerano le successive fasi della dimostrazione¹¹.

In alternativa, alcuni commentatori propongono d'identificare la tesi della sezione in 1 Co 1,17¹², ma si può notare come non è la questione autobiografia di Paolo a dover essere dimostrata in seguito, bensì la centralità della "parola della croce", come termine di confronto per gli altri generi di sapienza umana. Dalla successiva dimostrazione di 1 Co 1,19-4,21 risalta che l'intreccio argomentativo intessuto da Paolo procede seguendo la lettura del profeta Isaia, introdotta in 1 Co 1,18 con la citazione di Is 29,14.

Limitandoci alle citazioni principali dell'AT, oltre a quella di Ger 9,22-23 in 1 Co 1,30 ("Chi si vanta nel Signore si vanti"), sono riportate quella libera di Is 64,3 in 1 Co 2,9 ("Le cose che occhio non vide e che orecchio non udì e che non entrarono nel cuore umano, queste preparò Dio per coloro che lo amano")¹³ e quella indiretta di Is 40,13 in 1 Co 2,16 ("Chi infatti ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo istruire?")¹⁴. Seguono le cita-

¹⁰ Le tre caratteristiche sono enunciate e raccomandate da ARISTOTELE, *Rhetorica* 3,13,37; CICERONE, *De inventione* 1,22,32; CORNIFICIO, *Rhetorica ad Herennium* 1,10,17-18; QUINTILIANO, *Istitutio Oratoria* 4,4,3-7.

¹¹ Cf. in particolare J.-N. ALETTI, "La *dispositio* rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode" : *NTS* 38 (1992) 385-401; *Id.*, "Paul et la Rhétorique. État de la question et propositions", in: J. SCHLOSSER (cur.), *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg 1995)* (LD 165; Paris 1996) 27-50; *Id.*, *La Lettera ai Romani e la giustizia di Dio* (Roma 1997) 29-31.

¹² C. PELLEGRINO, *Paolo, servo di Cristo e padre dei Corinzi. Analisi retorico-letteraria di 1 Co 4* (TG.ST 139; Roma 2006) 113-118.

¹³ Di per sé, nonostante la formula introduttiva ("sta scritto infatti") la citazione di 1 Co 2,9 è diversa sia dal TM, sia dalla LXX. Nel primo caso l'originale ebraico di Is 64,3 recita: "E dall'eternità non obbedirono, non ascoltarono/ gli occhi non videro una divinità tranne te (le cose) che ha fatto per chi confida in lui". Nel secondo caso il greco riporta: "Dall'eternità non ascoltammo né i nostri occhi videro una divinità tranne te e le opere tue che facesti per coloro che perseverano nella pietà".

¹⁴ Questa volta, anche se manca la formula introduttiva per le citazioni dirette, sembra chiaro che Paolo stia citando, in forma nuovamente libera, il passo di Is 40,13 secondo la LXX che recita: "Chi ha conosciuto il pensiero del Signore, e chi è diventato suo consigliere, che lo istruirà?".

zioni di Gb 5,13 in 1 Co 3,19 (“Egli prende i sapienti per mezzo della loro astuzia”) e del Sal 93,11 (LXX) in 1 Co 3,20 (“Il Signore sa che i disegni dei sapienti sono vani”). Significativa è la *g^ezera šawab* stabilita mediante l’inferenza del vocabolario relativo alla *sophia* fra i passi citati: l’aggettivo plurale *tōn sophōn* è introdotto con la citazioni di Is 29,14 in 1 Co 1,18-19 ed è ripreso alla lettera nell’ultima citazione della sezione del Sal 93,11 (LXX) in 1 Co 3,20, oltre che al nominativo in 1 Cor 3,19 con la citazione di Gb 5,13. Le connessioni fra le citazioni permettono di cogliere la fondamentale posta in gioco che Paolo intende dimostrare: da una parte negare una sapienza umana in grado di competere con quella divina, dall’altra sostenere l’insorgere della sapienza divina rivelata nella parola della croce.

La prospettiva apocalittica che Paolo attribuisce alla “parola della croce”, da intendere non con valore soggettivo bensì oggettivo, in quanto la croce non produce alcuna parola mentre è il vangelo paolino ad assumere come contenuto imprescindibile la predicazione del crocifisso, lo induce a modificare leggermente la citazione di Is 29,14, che secondo la LXX sostiene: “E distruggerò la sapienza dei sapienti e l’intelligenza degli intelligenti nasconderò (*krypsō*)¹⁵. Invece del verbo *kryptein* Paolo riporta il più incisivo verbo *athetein* che significa “togliere” e inverte la postazione dei termini, così da produrre una composizione chiastica al posto del *parallelismus membrorum* di Is 29,14. Molto probabilmente il cambiamento del verbo non si deve a una *Vorlage* preesistente di Is 29,14, né tanto meno all’uso di *athetōsō* nel Sal 88,35 LXX (“Non violerò la mia alleanza e le cose progettate con le labbra non toglierò”), posto in relazione indiretta con il Sal 32,10 (LXX)¹⁶, bensì alla sua prospettiva apocalittica, propria di Paolo. La parola della croce, che equivale a evangelizzare o a predicare il Cristo crocifisso, ha una portata apocalittica in quanto rivela in pienezza il disegno divino, per cui non c’è più nulla che possa essere occultato. L’importanza della tipologia sulla sapienza in 1 Co 1–4,

15 Il TM utilizza il verbo *str* che corrisponde a *kryptein*, all’imperfetto hitpaal della 3 persona singolare.

16 HEIL, 17-18. Di per sé è bene precisare che il Sal 32,10 (“Il Signore disperde i progetti delle nazioni, annulla i ragionamenti dei popoli, annulla i disegni dei potenti”), riprende l’oracolo di Is 29,14 ma con una forma diversa del verbo *athetein*: alla III persona singolare presente *athetei* e non al futuro della I singolare.

introdotta nella tesi principale di 1 Co 1,18-19, è confermata dalla ripresa dell'antinomia tra il vocabolario della *sophia*¹⁷ e quello della *moria*¹⁸: la parola della croce determina l'opposizione tra la sapienza umana e quella divina, che s'identifica con la follia di Dio nell'aver scelto un percorso così assurdo per rivelare in Cristo la sua sapienza.

L'uso della Scrittura in 1 Co 1–4 permette di cogliere anzitutto la prospettiva cristologica da cui Paolo interpreta l'AT: anche se a volte ricorre a formule di adempimento, la dinamica ermeneutica che sceglie è inversa: dalla "parola della croce" alla Scrittura. Inoltre si tratta di un'interpretazione "ispirativa", nel senso che lo Spirito profetico gli permette d'interpretare l'AT alla luce dell'evento della croce. Per questo in 1 Co 2–3 insiste, in modo particolare, sull'azione dello Spirito per evidenziare l'orizzonte apocalittico della sapienza divina: "Le cose che diciamo non con parole insegnate della sapienza umana ma con insegnamenti dello Spirito, esprimendo cose spirituali in modi spirituali" (1 Co 2,13).

Pertanto si può ben condividere la prospettiva che il profeta Isaia occupa un posto centrale nella 1Corinzi, vuoi per la fondamentale citazione diretta di Is 29,14 nella *propositio* principale di 1 Co 1,18-19, vuoi nelle dimostrazioni che da essa si snodano e in funzione di essa sono sviluppate. Non è fortuito allora che lo stesso profeta sia citato nuovamente, in forma diretta, in 1 Co 14,21, con la citazione di Is 28,11-12 e in 1 Co 15,54 con la citazione di Is 25,8: rappresenta la principale *auctoritas* biblica su cui Paolo costruisce le dimostrazioni nella 1Corinzi. Tuttavia non è detto che lo stesso fenomeno si verifichi nelle altre lettere in cui ricorre alla Scrittura per interpretare l'evento Cristo nelle sue comunità¹⁹.

17 Cf. l'uso del sostantivo *sophia* in 1 Co 1,17.19.20.21.21.22.24.30; 2,1.4.5.6.6.7.13; 3,19. In seguito compare soltanto in 1 Co 12,8 per tutta la lettera. Cf. inoltre l'uso di *sophos* in 1 Co 1,19.20.25.26.27; 3,10.18.18.19.20, ripreso soltanto in 1 Co 6,5.

18 Cf. la presenza del verbo *mōraïnein* in 1 Co 1,20, del sostantivo *mōria* in 1 Co 1,18.21.23; 2,14;3,19 e dell'aggettivo *mōros* in 1 Co 1,15.27; 3,18; 4,10.

19 Così invece F. WILK, *Die Bedeutung der Jesajabuches für Paulus* (FRLANT 179; Göttingen 1998), con la scansione di 4 tipologie: la "predicazione" di Cristo, l'autocomprensione di Paolo, la questione d'Israele e l'attesa della Parusia.

Nonostante le formule introduttive caratterizzate dal costrutto “come sta scritto”, diffuso nella letteratura qumranica e corrispondente a *ka ’āšher kātūb* (vedi 1QS 8,14; CD 7,19), il confronto con le fonti dimostra quanto sia fuorviante sostenere che dove si riscontrano Paolo citi alla lettera la Scrittura, mentre in quelle indirette sia libero di riportare *ad sensum* un passo citato. I casi di 1 Co 2,9 (con la formula introduttiva) e di 1 Co 2,16 (senza di essa), attestano il fenomeno inverso, giacché riporta le rispettive citazioni di Is 64,3 e di Is 40,13 con maggiore e minore libertà e ad *usum delphini*.

III. LA PAROLA DI DIO E LA “LETTERA DELLA RICONCILIAZIONE” (2 CO 1–9)

Non è questo il luogo per dimostrare che la 2 Corinzi canonica rappresenta l’esito redazionale di due lettere inviate da Paolo, in tempi diversi ma vicini fra loro, alle comunità dell’Acaia. Dal versante diacronico riteniamo che la prima macro-sezione di 2 Co 1–9 corrisponda alla “lettera della riconciliazione” e quella di 2 Co 10–13 alla successiva “lettera polemica”²⁰. Ed è proprio nella “lettera della riconciliazione” che Paolo ricorre spesso alla Scrittura per difendere il suo apostolato dall’accusa di “mercanteggiare la Parola di Dio”, mentre in quella polemica scarseggiano le citazioni bibliche, poiché preferisce ricorrere ad ulteriori prove per contrastare quanti lo considerano non all’altezza dell’apostolato.

Nella prima lettera, la tesi principale dell’apologia (2 Co 2,14–7,4) è raccolta in forma di domanda e di risposta breve in 2 Co 2,16-17: “E chi è degno per queste cose? Infatti non siamo come molti che mercanteggiano la Parola di Dio, ma con sincerità e inviati da Dio parliamo in Cristo davanti a Dio”. In questione è la dignità o l’indegnità dell’apostolato, incentrate sulle relazioni con la Parola di Dio. Per questo dal versante argomentativo la *propositio* principale dell’apologia è preparata dall’affermazione del “sì” compiuto da Dio in

²⁰ Per la questione rimandiamo a A. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi* (Roma 2006).

Cristo, mediante la realizzazione delle sue promesse: queste, anticipate nella Scrittura (cf. 2 Co 1,20), si compiono definitivamente in Cristo²¹.

Il modello scelto da Paolo, per dimostrare le modalità con cui la sua indegnità diventa dignità ministeriale, è quello di Mosè, procedendo dall'evento della sua vocazione (cf. la ripresa indiretta di Es 4,10: "Ti prego Signore non sono degno") sino alla teofania del Sinai, narrata in Es 34²². In rapporto a questa tipologia implicita, giacché in 2 Co 3,1-17 non è riportata alcuna citazione diretta, tratta dall'AT, sono evocati anzitutto i passi di Es 4,10 in 2 Co 2,16b; 3,5 ("Non che da noi stessi siamo capaci di pensare qualcosa come da noi, ma la nostra capacità proviene da Dio"), di Ez 11,19 e di 36,26 in 2 Co 3,3b ("Non con l'inchiostro ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra ma su tavola di cuori di carne"), di Es 34,29-35 in 2 Co 3,7-13 (v. 7: "Ma se il ministero della morte, inciso sulle lettere di pietre, fu avvolto nella gloria, cosicché i figli d'Israele non potevano fissare il volto di Mosè, a causa della gloria passeggera del suo volto") e di Es 34,34 in 2 Co 3,16 ("Quando però torna al Signore è tolto il velo").

Di per sé, l'unica citazione diretta della prima dimostrazione di 2 Co 3,1-4,6 è quella conflata o assemblata di Gen 1,3 e di Is 9,1 in 2 Co 4,6: "Perché il Dio che disse: 'Dalle tenebre splenderà la luce ...'. Si può notare come di per sé questa citazione non corrisponde ad alcuna fonte dell'AT, ma riprenda

21 Sull'importanza di 2 Co 1,20 per la prospettiva ermeneutica di Paolo cf. T. SÖDING, "Vereißung und Erfüllung im Lichte paulinischer Theologie": *NTS* 47 (2001) 148-15; M. HOOKER, "From God's Faithfulness to Ours. Another Look at 2 Corinthians 1:17-24", in: T. J. BURKE – J. K. ELLIOTT (cur.), *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in Conflict, FS. M. Thrall* (NTS 109; Leiden 2003) 234-239.

22 Il modello di Mosè in 2 Co 3,1-4,7 è stato posto ben in risalto da L. L. BELLEVILLE, *Reflections of Glory. Paul's Polemical Use of Moses—Doxa Tradition in 2 Corinthians 3.1-18* (JSNT.SS 52; Sheffield 1991); S. HAFEMANN, *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3* (WUNT 81; Tübingen 1995); *Id.*, "Paul's Argument from the Old Testament and Christology in 2 Cor 1-9", in: R. BIERINGER (cur.), *The Corinthian Correspondence* (BETL 125; Leuven 1996) 277-303; P. OSTEN-SACKEN, "Die Decke des Moses. Zur Exegese und Hermeneutik von Geist und Buchstabe in 2. Korinther 3", in: *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus* (München 1989) 87-115; J. SCHRÖTER, "Schriftauslegung und Hermeneutik in 2 Korinther 3. Ein Beitrag zur Frage der Schriftbenutzung des Paulus": *NT* 40 (1998) 231-275; C. K. STOCKHAUSEN, *Mose's Veil and the Story of the New Covenant: The Exegetical Substructure of II Cor. 3.1-4.6* (AnBib 116; Roma 1989).

ad sensum il passo di Gen 1,3 (“Sia la luce”) e alla lettera il verbo *lampsei* che soltanto in Is 9,1 è posto in relazione alle tenebre e alla luce.

La seconda dimostrazione di 2 Co 4,7–5,10 presenta soltanto la citazione diretta del Sal 115,1 (LXX) in 2 Co 4,13: “... Secondo ciò che è stato scritto: ‘Ho creduto, per questo ho parlato ...’”.

Con la terza dimostrazione di 2 Co 5,11–7,4 la Scrittura assume nuovamente una posizione di rilievo, mediante la citazione diretta di Is 49,8 in 2 Co 6,2 (“Dice infatti: ‘Nell’occasione favorevole ti ho esaudito e nel giorno della salvezza ti ho aiutato’”), e soprattutto con l’*excerptum* di citazioni dirette riportate in 2 Co 6,16b-18. In quest’ultimo caso sono riportati, in sequenza, i passi di Lv 26,11-12 in 2 Co 6,16b: “Abiterò fra loro e camminerò con loro e sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo”²³; di Is 52,11 in 2 Co 6,17a: “Uscite di mezzo a loro e separatevi ...”²⁴; di Ez 20,34 in 2 Co 6,17b: “E l’impuro non toccate e io vi radunerò”²⁵; e di 2 Re 7,8.14 in 2 Co 6,18: “E sarò per voi padre e voi sarete per me figli e figlie, dice il Signore onnipotente”²⁶.

23 Così nella LXX recita la citazione di Lv 26,11-12: “E porrò la mia alleanza in voi, e la mia anima non vi respingerà; e camminerò in mezzo a voi e sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo”. Il TM presenta una versione leggermente diversa: “E porrò la mia dimora e la mia anima non vi respingerà; e camminerò in mezzo a voi e sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo”. A parte la mutazione della II persona con la III plurale in 2 Co 6,16b, questo è uno dei rari casi in cui Paolo sembra più vicino al TM che alla LXX oppure sta seguendo la versione di alcuni codici della LXX (F, M, V) più vicini al TM.

24 La LXX riporta la seguente ingiunzione in Is 52,11: “Fuori, fuori, uscite di là e non toccate nulla d’impuro, uscite da essa, separatevi, voi che portate gli arredi del Signore”. In questo caso la versione greca corrisponde a quella del TM, invece nella riscrittura di 2 Co 6,17 subentra la III plurale invece della III singolare e manca il riferimento agli arredi sacri. Le variazioni sono dovute all’intenzione di Paolo nell’adattare l’oracolo di Is 52,11 alla nuova situazione delle comunità paoline.

25 La citazione di Ez 20,34 nella LXX è la seguente: “E vi farò uscire dai popoli e vi radunerò dai territori in mezzo ai quali foste disperse”. Il ricorso a Ez 20,34, che si riferisce alla restaurazione d’Israele dopo l’esilio babilonese, come Is 52,11, si spiega con la ripresa alla lettera dell’espressione *eisdexomai hymas* in 2 Co 6,17b che però non si trova nell’oracolo di Isaia. Cf. STANLEY, *Paul and Language*, 225-226; M. THRALL, *The Second Letter to the Corinthians I* (ICC; Edinburgh 1994-2000) 478.

26 Il noto oracolo di Natan, rivolto a Davide, in 2 Sam 7,14 (TM = LXX) annuncia: “Io sarò per lui padre ed egli sarà per me figlio”. A parte la specificazione “degli eserciti”, omissa in 2 Co 6,18, anche la formula “dice il Signore onnipotente” può essere ricondotta all’inizio dell’oracolo in 2 Sam 7,8. Con l’appropriazione paolina si assiste all’estensione della paternità per “figli e figlie” e all’inversione dell’autorità divina. Così l’orizzonte della profezia assume una portata comunitaria più ampia e un’autorevolezza divina maggiore.

Dal versante storico-critico è noto che il paragrafo di 2 Co 6,14-7,1 è discusso: mentre alcuni commentatori lo considerano come paolino, altri preferiscono ipotizzare la presenza di una glossa, inserita successivamente nella dimostrazione²⁷. Riteniamo che il paragrafo sia da considerare come paolino e che risenta, in modo sostanziale, dall'esegesi qumranica dell'AT²⁸. Le principali contiguità si hanno con 4Q174,3, altrimenti noto come *4QMidrash escatologico*, che così recita:

“...E quanto a ciò che disse a Davide: ‘[(2 Sam 7,11) Ti darò riposo] da tutti i tuoi nemici’: darà loro riposo da tutti ⁸ i figli di Belial per farli inciampare distruggendoli [con la coll]pa, poiché sono venuti nel piano di Belial per fare inciampare i figli ⁹ della luce e per progettare contro di loro piani peccaminosi affinché siano presi da Belial nell'errore colpevole, *vacat* ¹⁰ (2 Sam 7,11b.12b.14a) ‘YHWH ti ha annunziato che ti costruirà una casa’. E: ‘Farò sorgere il tuo seme dopo di te e consoliderò il trono del suo regno ¹¹ [per sem]pre. Io gli sarò padre e lui mi sarà figlio’”²⁹.

I paragrafi di 2 Co 6,16-18 e di 4Q174,3,7-11 sono accomunati dalla ripresa materiale di 2 Sam 7,10-14, in forma diretta, e dalle antinomie tra la giustizia e l'iniquità, la luce e le tenebre, Cristo o i figli della luce e Beliar (o Belial), credenti e increduli, tempio di Dio e gli idoli³⁰. Le connessioni dimostrano che il ricorso ad *excerpta* scritturistici è diffuso in epoca ellenistica e che diversi sono i contatti tra l'epistolario paolino e la letteratura qumranica. Dal versante ermeneutico i due *corpora* condividono un'interpretazione comunitaria più che personale, ispirativa e non letterale della Scrittura.

27 Cf. C. D. STANLEY, *Arguing with Scripture. The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul* (New York – London 2004) 98, che non analizza le citazioni dirette di 2 Co 6,16-18 poiché ritiene l'intero paragrafo come interpolazione successiva.

28 Per l'analisi dettagliata cf. PITTA, *Seconda Corinzi*, 308-312. Favorevoli alla paolinicità del paragrafo sono anche C. K. BEALE, “The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6.14-7.1”: *NTS* 35 (1989), 579-581; M. GOULDER, “2 Cor 6:14-7:1 as an Integral Part of 2 Corinthians”: *NT* 36 (1994) 47-57; G. SASS, “Noch einmal: 2Kor 6,14-7,1. Literarkritische Waffen gegen einen >unpaulinischen< Paulus?”: *ZNW* 84 (1993) 62-63; J. M. SCOTT, “The Use of Scripture in 2 Corinthians 6.16c-18 and Paul's Restoration Theology”: *JSNT* 56 (1994) 73-99.

29 Per la traduzione cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ – C. MARTONE (cur.), *Testi di Qumran* (Brescia 1996) 351.

30 Ad analoghe conclusioni giunge T. M. LIM, *Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters* (Oxford 1997) 158.

Anche nelle due sezioni dedicate alla colletta per i poveri di Gerusalemme (2 Co 8,1–9,16) campeggiano, fra le prove addotte a sostegno dell’iniziativa, le due citazioni dirette di Es 16,18 in 2 Co 8,15 (“Colui che molto non abbondò e colui che poco non ebbe di meno”)³¹ e del Sal 111,19 in 2 Co 9,9 (“Ha largheggiato, ha dato ai poveri, la sua giustizia rimane per sempre”)³².

Pertanto il posto principale dell’autorità biblica nella lettera della riconciliazione è occupato dal Libro dell’Esodo e non più da quello del profeta Isaia, come invece nella 1Corinzi, che è pur citato: tale priorità si deve principalmente al confronto o alla *sygkrisis* tra il ministero mosaico e quello paolino.

Gli studiosi non spiegano la ragione per cui, a differenza di 1 Co 1–4 e, come vedremo, in Galati e in Romani, nella tesi della lettera della riconciliazione Paolo preferisca non citare alcun passo diretto dell’AT, pur avendone diversi a disposizione. Riteniamo che la genericità dell’allusione alla “Parola di Dio” o alle “promesse di Dio” sia dovuta alla capitale questione ermeneutica sottostante. In questa direzione si spiegano, da una parte, il contrasto tra la “antica alleanza” (2 Co 3,14) e la “nuova alleanza” (2 Co 3,6), e dall’altra il riferimento alla “lettura di Mosè” (2 Co 3,15).

Dobbiamo riconoscere che spesso sulla prima antitesi sono state delineate interpretazioni alquanto falsate e anacronistiche. Anzitutto le due formule non andrebbero rese con “Antico Testamento” e “Nuovo Testamento”, poiché come abbiamo segnalato nell’introduzione, ci troviamo in un periodo in cui non esiste ancora un “Nuovo Testamento”, distinto dall’Antico, bensì con “antica alleanza” e “nuova alleanza” o con “antica e nuova disposizione”³³. Anche in questo caso l’influsso della letteratura qumranica è determinante.

31 Così scrive il narratore di Es 16,18, secondo la LXX che corrisponde al TM: “E misurato l’omer, non abbondò chi molto e chi di meno non scarseggiò”. Con la riscrittura operata da Paolo è omessa la prima parte di Es 16,18 e la proposizione è disposta in forma non più chiasmica bensì parallela”.

32 Tranne che per l’omissione della citazione finale “del secolo”, presente nella LXX e nel TM, il Sal 111,9 è riportato secondo la versione della LXX.

33 R. PENNA, “Appunti sul come e perché il Nuovo Testamento si rapporta all’Antico”: *Bib* 81 (2000) 95 preferisce tradurre il sintagma con “antica disposizione”.

L'espressione "nuovo patto" o "nuova alleanza", oltre a riscontrarsi nell'*ipsissimum verbum Jesu* di 1 Co 11,25, è mutuata da Ger 38,31 (LXX) ed è utilizzata spesso a Qumran: "... quelli che entrarono nel nuovo patto" (CD 6,19); "Tutti gli uomini che entrarono nel nuovo patto" (CD 8,21); "E così tutti gli uomini che entrarono nel patto nuovo" (19,33-34); "Il Principe della Congregazione ... rinnoverà il patto comunitario per lui" (1QSb 5,21).

Nei contesti di appartenenza il nuovo patto connota soprattutto l'identità escatologica della comunità di Qumran³⁴. Ora quanto distingue le due alleanze in 2 Co 3,1-17 non è l'abrogazione della prima, con il sopraggiungere della seconda, bensì "il velo che in Cristo è tolto di mezzo" (2 Co 3,14) e che "ricopre il cuore" dei figli d'Israele, quando si legge Mosè. In pratica l'unica distinzione tra le due alleanze riguarda la modalità di lettura della Scrittura in modo letteralistico, per cui la "lettera (e non la Legge) uccide", o "ispirato", poiché "lo Spirito vivifica" (2 Co 3,6). Soltanto con una prospettiva pneumatologica e cristologica, Paolo può fronteggiare e rispondere all'accusa di mercanteggiare la "Parola di Dio", a proprio tornaconto, e garantire sull'autenticità del suo ministero.

Pertanto anche in questo caso, il filo conduttore nell'ordito della prima apologia è rappresentato dalla tesi di 2 Co 2,16b-17 con il fondamentale richiamo alla Parola di Dio, riletta a partire dall'essere in Cristo e dall'azione dello Spirito. Nonostante il modello che procede dalla promessa all'adempimento è l'adempimento, inatteso in Cristo, che regola e induce a rileggere le promesse dell'AT. La prospettiva ermeneutica affrontata, in modo esplicito nella lettera della riconciliazione, può essere applicata a tutta la modalità con cui Paolo riscrive l'antica nella nuova alleanza.

Prima di abbandonare la 2 Corinzi canonica alcune annotazioni vanno segnalate sulla successiva "lettera polemica" di 2 Co 10-13. Nel nostro commentario abbiamo proposto d'identificare la tesi principale nella polemica

34 Il testo di 1QpAb 2,3 ("e ai tradito[ri del patto] nuovo") è discusso dal versante testuale. Così H. LICHTENBERGER, "Alten Bund und Neuer Bund": *NTS* 41 (1995) 401-406. Cf. inoltre l'uso del sintagma nella Lettera agli Ebrei: in Eb 8,8 e in 9,15 si parla di *diathēkē kainē* mentre in Eb 12,24 di *diathēkē nea*.

asserzione di 2 Co 11,5-6, dove prima di sostenere il forzato confronto con i suoi nuovi detrattori, mediante il discorso immoderato (più che del pazzo) di 2 Co 11,1-12,10³⁵, Paolo riconosce di essere incolto nell'arte retorica, ma non nella conoscenza (di Cristo). Indicativo è il silenzio sull'autorità della Scrittura nella lettera polemica: questa è citata nella ripresa indiretta di Ger 9,22-23 in 2 Co 10,17; "Ma chi si vanta nel Signore si vanti"; nell'allusione sulla relazione tra Eva e il serpente genesiaco di Gen 3,4.13 in 2 Co 11,3: "Temo che, come il serpente con la sua astuzia sedusse Eva"; e nella citazione indiretta di Dt 19,15 in 2 Co 13,1b: "Ogni cosa sarà stabilita sulla bocca di due o tre testimoni".

Per questi tre appelli all'AT, andrebbe rilevato anzitutto che, la prima citazione di Ger 9,22-23 è già nota ai Corinzi perché è stata riportata, in forma diretta, in 1 Co 1,30: "Come sta scritto: 'Colui che si vanta, nel Signore si vanti'"³⁶. Di per sé non è chiara la fonte di riferimento: l'espressione "in questo si vanti colui che si vanta: comprendere e conoscere il Signore" si riscontra sia in 1 Sam 2,10 (LXX), sia in Ger 9,23 (LXX)³⁷. Comunque poiché la tematica della *sophia* occupa una posizione centrale nell'argomentazione di 1 Co 1,18-31³⁸ ed è presente soltanto nel contesto di Ger 9,22-23, mentre è ignorata nel paragrafo di 1 Sam 2,1-10, riteniamo che sia da prediligere la fonte geremiana. Dal versante testuale, più che a una *Vorlage* o comunque a una

35 Sulle motivazioni per cui riteniamo opportuno definirlo "discorso immoderato" più che *die Narrenrede* e circa il suo intreccio cf. A. PITTA, "Il 'discorso del pazzo' o periautologia immoderata? Analisi retorico-letteraria di 2 Cor 11,1-12,18": *Bib* 87 (2006) 493-510.

36 La citazione di 2 Co 10,17 corrisponde a quella di 1 Co 1,30, tranne per l'inserzione di un *de* avversativo che la contestualizza nella polemica con gli avversari: "Ma 'colui che si vanta, nel Signore si vanti'". Sul confronto fra le due riprese di Ger 9,23-24 cf. D. B. CAPES, *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology* (WUNT 2.47; Tübingen 1992) 130-136.

37 Per questo mentre CAPES, *Old Testament*, 130-132; KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, 36 e STANLEY, *Paul and Language*, 187 relazionano la citazione paolina a Ger 9,23, J. R. WAGNER, "'Not Beyond the Things Which are Written': A Call to Boast Only in the Lord (1 Co 4,6)": *NTS* 44 (1998) 279-287, propende per la citazione di 1 Sam 2,10 secondo la versione della LXX; e R. B. HAYS, "The Conversion of the Imagination: Scripture and Eschatology in 1 Corinthians": *NTS* 45 (1999) 404-409 sostiene che entrambe le citazioni possano essere contemplate, in quanto il contesto di Ger 9,22-23 crea una relazione d'intertestualità sul motivo dell'idolatria, mentre quello di 1 Sam 2,10 sposta l'attenzione sulla gratuità dell'azione di Dio nell'elezione: due motivi che corrisponderebbero all'argomentazione di 1 Co 1,18-31.

38 Cf. 1 Co 1,20.21.24.25.26.27.30.

fonte precedente del TM e della LXX, si può attribuire a Paolo stesso la sostituzione dell'espressione in *toutōi* di Ger 9,23 con en *kyriōi* di 1 Co 1,30 e di 2 Co 10,17.

La terza citazione indiretta di Dt 19,15 non svolge alcuna funzione argomentativa ma, nota nei contesti forensi giudaici del tempo e nel resto del NT³⁹, è riferita da Paolo per evitare una contesa giuridica in occasione della sua visita futura a Corinto. Infine, il ricorso a Gen 3,4.13 è più di carattere evocativo e tipologico, in quanto relaziona la situazione della comunità di Corinto a quella di Eva, che fondato sull'*auctoritas* della Scrittura. Tanto per intenderci non si tratta ancora del confronto tra Adamo e Cristo che sarà sviluppato in 1 Co 15, 21-22.45-46 e soprattutto in Rm 5,12-21. Pertanto ci troviamo di fronte a una sezione o alla lettera polemica in cui la Scrittura non svolge un ruolo dominante. Per questo la tesi principale non comprende alcun riferimento scritturistico, ma punta sulla conoscenza esistenziale di Cristo, come campo fondamentale del confronto con i nuovi oppositori di Paolo. Diremmo che il silenzio sulla Scrittura nella "lettera polemica" dimostra che non rappresenta l'unico materiale dell'*inventio* paolina e che, se non è citata, nella tesi principale non assume ruoli di rilievo neanche nelle dimostrazioni che da essa si snodano.

IV. GEN 15,6 E LA LETTERA AI GALATI

La terza lettera paolina in cui la Scrittura svolge nuovamente un posto di rilievo è quella indirizzata alle comunità della Galazia. Precisiamo subito che le abbondanti citazioni tratte dell'AT nella Lettera ai Galati dimostrano quanto sia errato sostenere che Paolo ricorra all'autorità della Scrittura soltanto per le comunità di origine giudaica: la lettera è indirizzata a comunità di origine gentile e politeiste che, prima dell'arrivo di Paolo, non erano mai entrate in

³⁹ Per la ripresa di Dt 19,15 nella comunità di Qumran cf. CD 9,17-22; 1QS 6,1; e per il resto del NT cf. 1 Tm 5,19; Mt 18,16; Gv 8,17.

contatto con il giudaismo, né con il relativo monoteismo (cf. Gal 4,8-9)⁴⁰. Comunque, per arginare l'avanzare della propaganda giudaizzante dei suoi avversari, nuovamente si appella all'AT: dopo la tesi generale sulla natura e l'origine divina e non umana del suo vangelo (cf. Gal 1,11-12), e la narrazione autobiografica di Gal 1,13-2,14, subentra anzitutto la "mimesi" del discorso tenuto da Paolo durante l'incidente di Antiochia con Pietro e Barnaba (Gal 2,15-21). Con Gal 3,6 inizia un abbondante richiamo all'AT che perdura sino alla sezione esortativa di Gal 5,13-6,10.

Discussa è la tesi principale di Gal 2,15-5,1: se sia rappresentata dall'intera pericope di Gal 2,15-21, se sia riconducibile soltanto a Gal 2,15 o se debba essere identificata con la duplice proposizione di Gal 3,6-7⁴¹. La questione è di capitale importanza per la comprensione della lettera, poiché da essa dipende l'accentuazione su cui verte la ripresentazione del vangelo paolino. Con la criteriologia che abbiamo segnalato all'inizio del nostro contributo cerchiamo di valutare la tenuta delle proposte delineate.

(a) Ad H. D. Betz si deve l'ipotesi che considera Gal 2,15-21 come *propositio* principale della lettera⁴²: in questione è la via per la giustificazione, se mediante le "opere della Legge" o per mezzo della "fede di/in Cristo". In base al canovaccio dei trattati di retorica, la *propositio* di Gal 2,15-21 succede alla *narratio* di Gal 1,13-2,14 e precede la *probatio* di Gal 3,1-5,13.

In termini contenutistici non si può negare che ci troviamo di fronte ad una delle principali questioni dibattute nella lettera, giacché i galati desiderano sottomettersi alla circoncisione per migliorare nel loro stato di adesione

40 Sul contesto storico-religioso della Galazia, corrispondente alla regione dell'Anatolia cf. C. E. ARNOLD, "I Am Astonished that You Are so Quickly Turning Away!" (Gal 1.6): Paul and Anatolian Folk Belief": *NTS* 51 (2005) 429-449; S. MITCHELL, *Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor, II. The Rise of the Church* (Oxford 1993) 11-30; A. PITTA, *Lettera ai Galati, Introduzione, versione e commento* (SOC 9; Bologna 2009).

41 L'ipotesi di R. MEYNET, "Composition et genre littéraire de la première section de l'épître aux Galates", in: J. SCHLOSSER (cur.), *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg 1995)* (LD 165; Paris 1996) 64 che considera come tesi principale le antitesi di Gal 3,28 ignora che la sentenza non presenta i caratteri di una *propositio* retorica e giunge, tra l'altro, quando la narrazione e la dimostrazione della lettera sono in fase avanzata. Per questo non ha ricevuto credito in ambito esegetico.

42 H. D. BETZ, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia; Philadelphia 1979) 113-114. L'ipotesi di Betz è stata ripresa, nonostante le circiche mosse, da P. C. ONWUKA, *The Law, Redemption and Freedom in Christ. An Exegetical-Theological Study of Galatians 3,10-14 and Romans 7,1-6* (TG.ST 156; Roma 2007) 41.

a Cristo e al vangelo. Tuttavia, si può ben rilevare che sino ad oggi non è stata mai avanzata l'ipotesi per una *propositio* così estesa nell'epistolario paolino. D'altro canto il paragrafo di Gal 2,15-21 è ampio, articolato e cede con Gal 3,1-5 il posto alla violenta apostrofe di Gal 3,1-5. La tessitura della lettera dimostra quanto Paolo fosse libero di imbastire le sue lettere senza la necessità di seguire alcun trattato della retorica antica: e quella di Gal 2,15-21 non presenta gli elementi propri di una *propositio* da dimostrare in seguito, ma riprende, nella cornice dell'incidente di Antiochia, i motivi che hanno attraversato la narrazione autobiografica di Gal 1,13–2,14.

(b) In seguito alle obiezioni riservate all'ipotesi di Betz, si è pensato di limitare la tesi, che specifica i contenuti del vangelo paolino, alla proposizione di Gal 2,16: "Sapendo però che non viene giustificato uomo dalle opere della Legge, ma mediante la fede in Gesù Cristo, anche noi abbiamo cominciato a credere, affinché fossimo giustificati dalla fede in Cristo e non dalle opere della Legge, perché dalle opere della Legge non sarà giustificata nessuna carne"⁴³.

La proposta rimuove l'obiezione mossa all'ipotesi precedente poiché, di fatto, è breve, ma non è chiara, né completa e non può essere distinta dal contesto immediato. A meno che non s'intenda il v. 15 ("Noi per natura giudei e non da gentili peccatori") come un anacoluto, ipotesi poco probabile, non è possibile separare il v. 16 e considerarlo in modo autonomo⁴⁴. Lo stesso motivo del "peccato/peccatori" è ripreso, senza soluzione di continuità, nel v. 17 per rigettare l'assurda ipotesi che i credenti provenienti dal giudaismo siano considerati peccatori e Cristo sia servo del peccato.

Dal versante contenutistico, non c'è chi non veda che la proposizione è quanto mai complessa, contiene diverse *crux interpretum*: qual è il signifi-

43 J.-N. ALETTI, "Galates 1–2 Quelle fonction et quelle démonstration?": *Bib* 86 (2005) 319; M. RASTOIN, *Tarse et Jérusalem. La double culture de l'Apôtre Paul en Galates 3,6–4,7* (AnBib 152; Roma 2003) 45.

44 Diversamente dall'edizione critica di E. NESTLE – K. ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine* (Stuttgart 27/2002) 496, tra il v. 15 e il v. 16 bisognerebbe togliere il punto in alto che corrisponde al punto e virgola della sintassi italiana, altrimenti il v. 15 figura come un inutile anacoluto. Più rispondente al dettato paolino è l'edizione di A. MERK, *Novum Testamentum Graece et Latine* (Roma 10/1984), che pone una semplice virgola fra le due proposizioni.

cato delle “opere della Legge” che Paolo non spiega in seguito e che hanno acceso il dibattito esegetico se siano relazionate alla giustificazione o agli *identity markers* che separano i giudei dai gentili, o ad entrambi? La “fede di Cristo allude alla fede in lui, alla sua fedeltà o all’una e all’altra?”

La proposizione di Gal 2,16 non è neanche completa, in quanto manca il fondamentale motivo della figliolanza che sta a cuore ai galati e che Paolo spiegherà nelle dimostrazioni successive di Gal 3,6–5,1. D’altro canto, il discorso ideale o “mimetico” dell’incidente di Antiochia, rivolto di fatto ai galati, prosegue nei vv. 17-21, soprattutto con la fondamentale relazione partecipativa ed esemplare tra Cristo e Paolo (vv. 19b-21). E la sentenza di Gal 2,21 è definitiva poiché chiude la narrazione iniziata con Gal 1,13-15, sull’irruzione della grazia di Dio nell’esistenza di Paolo. Certo l’opposizione tra le “opere della Legge” e la “fede di/in Cristo” rappresenta una delle tematiche fondamentali di Galati, ma non è la principale e bisognerebbe distinguere la tipologia o le tematiche scelte da Paolo dalla o dalle tesi che intende dimostrare. Il fatto che l’antitesi sia centrale per buona parte della teologia riformata successiva non significa che lo fosse per Paolo, almeno nella Lettera ai Galati.

Comunque, anche se si optasse per Gal 2,16 come tesi principale che specifica la tesi sul vangelo di Paolo, la proposizione si conclude con la citazione indiretta del Sal 142,2, che corrisponde sia al TM, sia alla LXX: “...Perché non sarà giustificato nessun vivente”. Di sua iniziativa Paolo introduce il riferimento alle “opere della Legge” e sostituisce il positivo *pas zōn* della fonte con *pasa sarx*, così da rimarcare la prospettiva negativa da cui considera le “opere della Legge”. Pertanto alle obiezioni avanzate si aggiunge, l’orizzonte negativo della citazione riportata in Gal 2,16, mentre Paolo deve dimostrare ancora, in positivo, il contenuto fondamentale del suo vangelo.

(c) Gen 15,6 e la figliolanza abramitica. Nel commentario a Galati ho proposto di considerare, senza lasciarsi accattivare dalla *dispositio* delineata nei trattati di retorica antica, Gal 1,11-12 come tesi generale e Gal 3,5-6 come secondaria, da cui dipende l’intera fase probativa di Gal 3,7–5,12⁴⁵: “Come

45 PITTA, *Galati*, 174.

Abramo credette e gli fu accreditato a giustizia; riconoscete dunque che coloro che sono dalla fede questi sono figli di Abramo”. Cerchiamo ora di approfondire l'importanza di Abramo e della sua fede rispetto alla giustificazione e alla figliolanza nel corso della lettera.

Anzitutto dal versante stilistico, la proposizione si stacca dal suo contesto immediato: è preceduta dalla catena di rimproveri che Paolo rivolge ai galati per la loro iniziale apostasia (Gal 3,1-5). Uno dei fondamentali rimproveri è incentrato sulla scarsa importanza che i destinatari conferiscono all'azione dello Spirito nella loro prima esperienza cristiana. Forse è bene precisare che lo Spirito, da cui dipende la figliolanza divina, compare per la prima volta nella lettera in Gal 3,2 e svolge un ruolo centrale sino alla sezione esortativa di Gal 5,13-6,10⁴⁶: prima di Gal 3 non si parla mai dello Spirito.

Dalla stessa proposizione di Gal 3,6-7 scaturiscono le dimostrazioni successive di Gal 3,8-4,7 sul come si diventa figli di Abramo e di Dio, se mediante la Legge e le sue opere oppure mediante la fede di/in Cristo, e di Gal 4,8-5,12 incentrata sull'*aut-aut* della figliolanza abramitica, se si desidera essere figli della schiava o della libera (Gal 4,21-5,1). La vicenda di Abramo –dall'accREDITAMENTO della giustizia sino alla nascita dei due figli (Gal 4,21-22)– rappresenta il principale sfondo narrativo intertestuale tra il Libro della Genesi e la Lettera ai Galati. Il confronto tra Gal 2,16 e Gal 3,6-7 permette di rilevare che con quest'ultima ci troviamo realmente di fronte ad una *propositio* breve, chiara e completa, capace di generare le successive dimostrazioni e con funzione prolettica più che analettica, mentre soltanto la brevità caratterizza la sentenza di Gal 2,16, ma non la chiarezza né tanto meno la completezza.

Senza le relazioni con la fondamentale citazione indiretta di Gen 15,6, introdotta dalla congiunzione *kathos* che non comprende il solito *gegraptai* e che, per questo, assume nello stesso tempo funzione esemplare (= “come Abramo”) e causale (= a causa di Abramo), si rischia di travisare l'intricato *midrash* di Gal 3,8-14 e di fraintendere la funzione della citazione di Ab 2,4:

⁴⁶ Cf. l'uso del sostantivo *pneuma* con riferimenti allo Spirito in Gal 3,2.3.5.14; 4,6.29; 5,5.16.17.18.22.25.25; 6,8.8. Soltanto in Gal 6,1.18 il termine assume un'accezione antropologica.

“Il giusto dalla fede vivrà”⁴⁷. In quanto tale, la citazione profetica, riportata in forma diretta in Gal 3,11, presenta una *g^ezera šawab* o un’inferenza lessicale con la citazione di Lv 18,5, citata in Gal 3,12: “Ma *colui che compirà queste cose vivrà per esse*”. Di fatto il verbo *zēsetai* collega fra loro le due citazioni, per cui si potrebbe sostenere che dall’osservanza integrale delle opere della Legge sia possibile pervenire all’acquisizione della giustizia divina⁴⁸. In realtà, è proprio questa deduzione che Paolo intende escludere nella Lettera ai Galati: che l’osservanza della Legge produca la giustizia umana, a prescindere dalla capacità di metterla in pratica in modo totale o parziale. Per questo la principale *g^ezera šawab* di Gal 3,6-14 non è quella tra Lv 18,5 e Ab 2,4, bensì quella tra Gen 15,6 e Ab 2,4, ben riconoscibile dalle inferenze lessicali tra l’*episteusen* di Abramo e la *pisteōs* di Ab 2,4, da una parte, la *dikaiošynēn* del primo e il *dikaioš* del secondo, dall’altra⁴⁹. I commenti di Paolo che introducono la catena di citazioni in Gal 3,6-17 confermano le relazioni tra Gen 15,6; Gen 12,5 e Ab 2,4 dal versante positivo e quelle tra Dt 27,26; Lv 18,5 e Dt 21,23 da quello negativo: tra la giustificazione per le opere della Legge e per la fede non c’è alcuna compatibilità.

L’argomentazione midrashica di Gal 3,6-14 merita attenzione poiché dimostra l’importanza decisiva della *propositio* principale che regola la dimostrazione paolina, senza la quale si rischia di travisare la motivazione per cui Paolo ricorre alla *g^ezera šawab* nelle sue lettere. Pertanto, a differenza della corrispondenza con i Corinzi, non è più il Libro d’Isaia, come per la 1Corinzi, né quello dell’Esodo, come per la 2Corinzi, bensì quello della Genesi, con la vicenda di Abramo e della sua discendenza a svolgere il ruolo preminente nella Lettera ai Galati. Gli oracoli profetici di Ab 2,4 in Gal 3,11 e di Is 54,1 in

47 La citazione di Ab 2,4 sarà ripresa nella tesi principale di Rm 1,16-17 (v. 17) e si discosta sia dalla LXX (“Il giusto però per mediante la mia fedeltà vivrà”), sia dal TM (“Il giusto mediante la sua fedeltà vivrà”). In Gal 3,11 e in Rm 1,17 Paolo riporta la citazione senza specificare il possessore della fede o della fedeltà. Sull’importanza di Ab 2,4 in Romani vedi sotto.

48 Sulle inferenze tra Lv 18,5 e Ab 2,4 cf. RASTOIN, *Tarse et Jérusalem*, 116.

49 Sull’esclusione delle connessioni tra Ab 2,4 e Lv 18,5 a favore di quelle con Gen 15,6 cf. G. BARBAGLIO, “Paolo: i suoi scritti e le Scritture”: *RSB* 12 (2000) 214; F. WATSON, *Paul and the Hermeneutics of Faith* (London – New York 2004) 326; N. CHIBICI-REVNEANU, “Leben im Gesetz. Die paulinische Interpretation von Lev 18:5”: *NT* 50 (2008) 115.

Gal 4,27 sono funzionali e sorreggono l'attualizzazione della storia di Abramo e della sua discendenza per i destinatari di Galati.

Purtroppo ci sono pervenute soltanto scarse notizie sull'intreccio delle fonti bibliche nella liturgia sinagogale del I secolo d.C., ma non è fortuito che la stessa narrazione di Gen 16–22, relativa ai due figli di Abramo, costituisca il *seder* o il testo principale, e sia commentata dalla *haftarah* o dal testo secondario di Is 54, come in Gal 4,21–27⁵⁰. Molto probabilmente le disposizioni delle citazioni bibliche nelle lettere paoline non sono improvvisate, ma derivano dalla sua formazione farisaica.

V. AB 2,4 E LA LETTERA AI ROMANI

Il canovaccio che abbiamo riscontrato nella sezione introduttiva della 1Corinzi (cf. 1 Co 1,1-19), si ripresenta nella Lettera ai Romani: dopo il *praescriptum* di Rm 1,1-8, segue l'*exordium* dei ringraziamenti di Rm 1,9-15 e la *propositio* principale di Rm 1,16-17⁵¹. In quest'ultima parte, che vede i commentatori abbastanza concordi nel considerarla come la tesi principale della lettera⁵², è riportata la citazione diretta di Ab 2,4: "... Come sta scritto: 'Il giusto però dalla fede vivrà'⁵³. Verso questa citazione è orientato lo stesso "vangelo di Dio che

50 Le relazioni tra Gal 4,21-27 e la liturgia sinagogale sono state poste in risalto da E. COTHENET, "A l'arrière plan de l'allégorie d'Agar et de Sara (Gal 4,21-31)", in: M. CARREZ – J. DORÉ – P. GRELOT (cur.), *De la Torah au Messie, FS. H. Cazelles* (Paris 1981) 457-465; e più recentemente da S. DI MATTEI, "Paul's Allegory of the Two Covenants (Gal 4.21-31) in Light of First-Century Hellenistic Rhetoric and Jewish Hermeneutics": *NTS* 52 (2006) 114-115.

51 Cf. A. PITTA, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento* (LB.NT 6; Milano 2009) 42-73.

52 ALETTI, *Lettera ai Romani*; 30; J.-A. FITZMYER, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico* (Casale Monferrato 1999) 303-304; R. JEWETT, *Romans: A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis 2007) 136-137; R. PENNA, *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento I* (SOC 6; Bologna 2004) 131; PITTA, *Romani*, 62-63.

53 La citazione di Ab 2,4 è una delle poche fonti bibliche riportate due o più volte nelle lettere di Paolo; e rispetto a Gal 3,11 in Rm 1,17 Paolo inserisce l'avversativo *de* per meglio contestualizzarla nella *propositio* principale della lettera. La stessa citazione è di primaria importanza a Qumran (cf. 1QpHab 7,5–8,3); e nei frammenti di Nahal Ḥever (cf. 8ḤevXII gr 17,29-30); è ripresa in modo originale anche dall'autore della Lettera agli Ebrei (Eb 10,38: "Il mio giusto però mediante la fede vivrà"). Sulle diverse citazioni di Ab 2,4 nel NT e nel giudaismo del secondo Tempio cf. D.-A. KOCH, "Der Text von Hab 2,4b in der Septuaginta und im Neuen Testament": *ZNW* 76 (1985) 68-85; R. PENNA, "Il giusto e la fede. Abacuc 2,4b e le sue ri-

era stato preannunciato mediante i suoi profeti nelle Scritture sante” (Rm 1,1-2) e che, di fatto, è relazionato al frammento pre-paolino di Rm 1,3b-4a sulle due condizioni (più che nature) del Figlio di Dio, “nato dal seme di David, secondo la carne, costituito Figlio di Dio in potenza secondo lo Spirito di santificazione dalla risurrezione dei morti”.

Una grande inclusione incornicia la Lettera ai Romani, almeno a livello redazionale, anche se dal versante autoriale e della relativa collocazione nel *postscriptum*, l'epilogo di Rm 16,25-27 è discusso: il kerygma di Gesù Cristo, Signore, e il mistero taciuto per i secoli eterni, ma preannunciato “mediante i profeti nelle sante Scritture” (Rm 1,2) è ora manifestato con le “Scritture profetiche” (Rm 16,26). Così sono le Scritture profeticamente rilette e interpretate, a partire dal kerygma cristologico e dall'azione dello Spirito, che costituiscono il principale materiale della *inventio* a cui Paolo ricorre per illustrare il suo vangelo in forma epistolare.

Com'è noto, la citazione diretta di Ab 2,4, riportata in Rm 1,17, non è immediatamente spiegata, giacché di fatto è seguita dalla sezione dedicata alla rivelazione della collera divina (Rm 1,18-3,20), ma è ripresa nella tesi secondaria di Rm 3,21-22: “Ora però indipendentemente dalla Legge, la giustizia di Dio è stata manifestata, attestata dalla Legge e dai Profeti ...”⁵⁴. Le due citazioni su cui punta l'attenzione di Paolo nella sezione di Rm 3,21-4,25 sono tratte proprio dalla Legge, con la fondamentale citazione di Gen 15,6 riportata in forma diretta in Rm 4,3 e commentata nel corso di Rm 4,1-5 (“Che cosa dice infatti la Scrittura? ‘Credette invece Abramo a Dio e gli fu accreditato per la giustizia’”)⁵⁵, e dai Profeti (Sal 31,1-2 LXX in Rm 4,7-8: “Beati coloro ai quali sono state perdonate le iniquità, e i cui peccati sono stati ricoperti, beati l'uomo al quale il Signore non accredita il peccato”). Una *gʿzera šawab* pone in

letture giudaiche e cristiane”, in: R. FABRIS (cur.), *La Parola di Dio cresceva (At 12,24)*, FS. C.M. Martini (Bologna 1998) 359-380.

54 Sulla tesi secondaria di Rm 3,21, rispetto alla sezione di Rm 3,21-4,25 cf. ALETTI, *Lettera ai Romani*, 93-94; PITTA, *Romani*, 156-157.

55 nche in questo caso, come per la citazione diretta di Ab 2,4, Paolo riporta il passo di Gen 15,6 inserendo un *de aversativo* dopo il verbo *episteusen* che gli permette di contestualizzarlo nell'argomentazione di Rm 4.

relazione la vicenda di Abramo e quella di Davide: il verbo *logizesthai*, variamente coniugato, permette di riconoscere che la via della giustificazione per la fede vale sia prima, sia in seguito alla promulgazione della Legge⁵⁶. L'immediata *g^ezera šawab* di Rm 4,1-23 però non deve far dimenticare quella generale, che resta la principale, tra Ab 2,4 in Rm 1,17 e Gen 15,6 in Rm 4,3, e che pone l'accento sulla relazione tra la giustizia/il giusto, da una parte, e la fede/ il credere dall'altra. Ancora una volta le questioni più problematiche, affrontate da Paolo, mediante il ricorso alla *g^ezera šawab*, sono orientate dalle citazioni dirette di alcuni passi della Scrittura, anticipate nelle *propositio-nes* principali delle sue lettere.

Si determina così una relazione inversa sull'uso della Scrittura nella Lettera ai Romani rispetto a Galati: non più Ab 2,4 in funzione di Gen 15,6 bensì il contrario. L'inversione si deve anzitutto all'universalizzazione della relazione tra la giustizia e la fede: per "chiunque crede" e non soltanto per Abramo vale l'attribuzione della giustificazione per la fede; una fede che non è costituita dalla fedeltà o dalla credibilità di Cristo, bensì dalla "fede in Cristo" e che riscontra il suo modello principale nella giustizia per la fede di Abramo⁵⁷. Si vede come al centro del dibattito non c'è più la modalità sul come si diventa figli di Abramo, come in Galati, bensì l'universale giustificazione divina, tanto per il giudeo, prima, quanto per il greco (cf. Rm 1,16). E sono queste le ragioni che inducono Paolo a capovolgere le relazioni tra le due principali citazioni tratte dall'AT e riportate in Galati e in Romani.

Tuttavia la Scrittura non è riportata soltanto per la *pars construens* del vangelo di Paolo, bensì anche per quella *denstruens* di Rm 1,18-3,20. Non è un caso se la rivelazione della collera divina si chiude con la catena di cita-

56 J.-N. ALETTI, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains* (LD 173; Paris 1998) 90-96. Le conseguenze della *gezera šawab* in Rm 4 sono state approfondite da P. BASTA, *Abramo in Romani 4. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo* (AnBib 168; Roma 2007) 146-182.

57 Contro quanti, come D. A. CAMPBELL, "Romans 1:17: A Crux Interpretum for the *pistis Christou* Debate": *JBL* 113 (1994) 265-285, ritengono di risolvere la questione sul genitivo soggettivo oppure oggettivo di *pistis Christou* a favore del primo significato, fondandosi su Rm 1,17, andrebbe rilevato che la citazione di Ab 2,4 e il contesto di Rm 1,16-17 favoriscono la portata antropologica e non cristologica della *pistis*: il "chiunque crede" e "da fede in fede" risultano incomprensibili nell'ottica della fedeltà di Cristo, ma soltanto in quella della fede in lui, come spiegherà la testi secondaria di Rm 3,21-22.

zioni riportata in Rm 3,10-18, con cui dimostra che tutto l'uomo è peccatore: un elenco di sei citazioni, tratto dai Salmi (5 riferimenti) e da Is 59,7-8, attesta che l'intero corpo umano è in stato di colpevolezza⁵⁸. L'unica via d'uscita non si trova nel riconoscimento della colpa e nell'espiazione umana del peccato, del tutto esclusa nell'intreccio di Rm 1,18-3,20, e che caratterizza il percorso penitenziale dell'AT, bensì dall'insorgere di una via del tutto nuova: quella per cui, in base al secondo frammento pre-paolino della lettera, "Dio lo ha predisposto (Cristo Gesù) come strumento di espiazione per la fede nel suo sangue per la dimostrazione della sua giustizia, dopo la dilazione dei peccati passati, per la dimostrazione della sua giustizia" (Rm 3,25)⁵⁹. Ora questo percorso nuovo della giustificazione per i peccati non si verifica con la Legge che prescrive diverse modalità espiatorie per ottenere la riconciliazione, bensì con Gesù Cristo, mediante il quale Dio ha riconciliato, per gratuita iniziativa, i suoi nemici (Rm 5,1-11; cf. inoltre 2 Co 5,14-21).

Dunque, la Scrittura permette di stabilire che il percorso della giustificazione divina si realizza soltanto per la fede, prima e dopo la promulgazione della Legge. Quando però si tratta di spiegare il contenuto della riconciliazione non è più la Scrittura a dimostrarlo, bensì il kerygma pre-paolino della morte e risurrezione di Cristo. Per questo, nella sezione centrale di Rm 5,1-8,39, dedicata alle conseguenze della giustificazione in Cristo per la fede, scarseggiano le citazioni dirette dell'AT, a favore della centralità del kerygma paolino e delle sue conseguenze per il paradossale vanto cristiano⁶⁰. Non è fortuita allora la presenza di due frammenti prepaolini in Rm 1,3-4 e in Rm 3,5, vale a dire prima che, di fatto, Paolo spieghi con la Scrittura alla mano il percorso gratuito della giustificazione. Nonostante la prospettiva che segue il modello dell'adempimento, la premessa ermeneutica è inversa: da Cristo alla Scrittura-

58 Per un'analisi dettagliata cf. S. MOVISE, "The Catena of Romans 3,10-18": *ET* 106 (1995) 367-370.

59 Sulla natura pre-paolina di Rm 3,25 cf. G. PULCINELLI, *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina* (Cinisello Balsamo 2007).

60 Oltre a motivazioni di tipo lessicale e argomentativo, riteniamo che sia sufficiente l'attenzione sul reperimento delle prove o sull'*inventio* in Rm 5,1-8,39 per comprendere che Rm 5,1-21 non può essere collocata nella sezione di Rm 3,21-4,25 (così invece PENNA, *Romani* I, 307-311) ma introduce, in termini kerygmatici quella di Rm 6,1-8,39.

ra, giacché nessun passo della Scrittura aveva previsto un itinerario così paradossale per la riconciliazione divina.

La Scrittura torna a occupare un ruolo fondamentale nella sezione dedicata alla fedeltà della Parola di Dio, spesso definita impropriamente come del “mistero d’Israele” (Rm 9,1–11,36). E come nella lettera della riconciliazione (2 Co 1–9) sotto valutazione è “la Parola di Dio” che non è venuta meno: la tesi principale della sezione riguarda la relazione tra la Parola di Dio e l’elezione d’Israele, giacché “non tutti i discendenti d’Israele sono Israele” (Rm 9,6)⁶¹. Con l’autorità della Scrittura Paolo si propone di dimostrare che l’elezione divina precede qualsiasi azione meritoria dell’uomo (Rm 9,7-29), che Cristo è il fine (e non la cessazione) della Legge (Rm 9,30–10,21) e che, nonostante l’incredulità, Dio non ha rigettato il suo popolo (Rm 11,1-24).

Fra queste parti interne traspaiono alcune tensioni tra la Parola di Dio, Israele e Gesù Cristo: come mai se l’elezione permette di distinguere che non tutto Israele e Israele, alla fine tutto Israele sarà salvato? E se la “la Parola di Dio” s’identifica, in definitiva, con la “Parola della fede che noi predichiamo” (Rm 10,8), ossia con la predicazione della Signoria di Gesù Cristo, perché non consegue che Israele non sarà salvato? Il tenore sapienziale, che si appropria, in forma indiretta, delle domande di Giobbe (Rm 11,34-36), attesta che il mistero di Dio conserva interrogativi irrisolti, ma che vanno rispettati per non cadere in conclusioni affrettate a cui Paolo non giunge. In tutta la dimostrazione non asserisce mai che Israele è sostituito dalla Chiesa, né che sia sufficiente l’elezione divina per essere salvati, alla fine della storia, e tanto meno che il modello d’Israele possa essere applicato ai gentili che non credono in Gesù Cristo. Ancora una volta, si assiste a una carenza di consequenzialità tra Rm 9,6-29 e Rm 11,1-36, giacché la soluzione di Rm 9,30–10,21, in cui la stessa Parola di Dio si rivela come Parola (*rhēma*) di Cristo (Rm 10,17), prescinde da tutte le promesse (Rm 9,4) fatte o dette dal Signore a Israele⁶².

61 Su Rm 9,6 come *propositio* principale di Rm 9,1–11,36 cf. ALETTI, *Lettera ai Romani*, 51-54; PITTA, *Romani*, 339-341.

62 Per ulteriori dimostrazioni, carenti di consequenzialità, nelle lettere paoline cf. PITTA, *Paolo, la Scrittura e la Legge*, 110-111.

In genere le sezioni paracletiche o esortative delle lettere paoline non presentano citazioni Scritturistiche di rilievo, tranne che per Rm 12,1–15,14 che culmina con un nuovo *excerptum* di citazioni dirette, tese a dimostrare la nuova relazione in Cristo tra il popolo del Signore e i gentili (Rm 15,9-12). La *g^ezera šawab*, prodotta mediante la ripetizione del sostantivo *ethnos*, crea un concatenamento tra la priorità del popolo del Signore e l'universalismo della salvezza in Cristo per tutti i popoli, ratificando la tesi generale di Rm 1,16-17 che campeggia sulla lettera. L'originalità della sezione di Rm 14,1–15,13, caratterizzata non da sentenze brevi ed esortative, come per le altre sezioni paracletiche conclusive, bensì da una dimostrazione logica e unitaria in vista della reciproca accoglienza tra i forti e i deboli, merita di essere segnalata, soprattutto rispetto alla visione paolina della Legge e delle relative regole di purità alimentari⁶³.

Alcuni studiosi sostengono che nell'esortazione di Rm 14,1–15,13 la Legge assolve a una funzione *halakica* o normativa per le comunità cristiane della Capitale⁶⁴. In realtà, l'ipotesi omologa, in modo fuorviante, la funzione della Scrittura con quella della Torah. Di fatto non c'è un passo della Torah che regola le scelte operative che Paolo propone ai forti e ai deboli, ma la Scrittura è riletta a partire dalla relazione con la morte di Cristo (Rm 14,9), con l'*agapē* (Rm 14,15) e con l'azione dello Spirito (Rm 14,17) per orientare la reciproca accoglienza tra i forti e deboli. Se una funzione *halakica* deve essere riconosciuta in Rm 14 è quella del detto gesuano citato implicitamente in Rm 14,14 e non della Scrittura: "So e sono convinto nel Signore Gesù che nulla è impuro per se stesso ...". A prescindere dalla portata storica o redazionale di Mc 7,15 ("Non c'è nulla di fuori dell'uomo che entrando in lui possa conta-

63 Per una trattazione approfondita cf. A. PITTA, "The Strong, the Weak and the Mosaic Law in the Christian Communities of Rome (Rom. 14,1–15,13)", in: J. ZANGENBERG – M. LABHAN (cur.), *Christians as a Religious Minority* (JSNT.SS 243; London – New York 2004) 90-102.

64 Cf. In particolare M. BOCKMUEHL, *Jewish Law in Gentile Churches. Halakha and the Beginning of Christian Public Ethics* (Edinburgh 2000); K. FINSTERBUSCH, *Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen: Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik* (SUNT 20; Göttingen 1996); P. J. TOMSON, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (CRINT 3.1; Minneapolis 1990).

minarlo ...”)⁶⁵, il *logion* riflette comunque una istanza gesuana sul puro e sull’impuro che pone in discussione le *halakot* sulle purità della tradizione giudaica⁶⁶.

D’altro canto Paolo ha già sostenuto che l’amore vicendevole rappresenta la pienezza della Legge, citando per due volte il passo di Lv 19,18 in Rm 13,8-10 e in Gal 5,13-15, per cui pur non assolvendo ad alcuna funzione *halakica* di rilievo nelle lettere paoline, è tutt’altro che dichiarata come abrogata. La stretta relazione tra la Scrittura e la Legge è molto complessa⁶⁷, tuttavia da una parte, la Legge non è separata dalla Scrittura, così da produrre una sorta di canone nel canone, e dall’altra l’etica paolina segue presupposti non più fondati sulla Legge, bensì sulla relazione con Cristo, che accomuna i credenti. Ne consegue uno stato d’indifferenza in cui si trova la Legge: “Infatti il regno di Dio è questione non di cibo e di bevanda ma giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo” (Rm 14,17). Tra la via dell’abrogazione della Legge e quella delle contraddizioni nei confronti di Paolo si colloca quella del conflitto ancora non risolto sulle diverse accezioni della Legge⁶⁸: e tale situazione di tensione deriva dall’impossibilità di separare, ma soltanto di distinguere aspetti diversi della stessa Legge mosaica nella Lettera ai Romani e nelle grandi lettere paoline.

VI. CONCLUSIONI

La Scrittura svolge un ruolo di primo piano sia nel reperimento delle prove, sia in quello della disposizione retorico-letteraria delle grandi lettere paoline. Non è l’unico ambito di riferimento, poiché non va dimenticata l’autorità dei

⁶⁵ Sulla natura redazionale di Mc 7,15-23; Mt 15,11-20 cf. V. Fusco, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze del cristianesimo delle origini* (Bologna 1995) 197-198.

⁶⁶ Favorevole alla ripresa del *logion* di Mc 7,15.18 in Rm 14,14.20 è, fra gli altri, S. KIM, “The Jesus Tradition in Paul”, in: *Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origin of Paul’s Gospel* (Grand Rapids – Cambridge 2002) 264-265.

⁶⁷ Cf. PITTA, *Paolo, la Scrittura e la Legge*.

⁶⁸ Cf. A. PITTA, “Un conflitto in atto: la Legge nella Lettera ai Romani”: *RivBib* 49 (2001) 257-282.

loghia gesuani e dei frammenti pre-paolini di natura kerygmatica, né l'uso di tipologie e di modelli argomentativi mutuati dalla filosofia popolare: si pensi allo stile della diatriba popolare, alla ripresa degli elenchi peristatici o delle avversità o agli *adiaphora* diffusi nella letteratura cinico-stoica. Tuttavia la *magna pars* spetta alla della Scrittura, riletta e riscritta da Paolo a partire dall'evento kerygmatico della morte e risurrezione di Cristo.

Una volta chiarite le disposizioni delle quattro grandi lettere paoline, abbiamo rilevato un fenomeno che merita di essere segnalato: la Scrittura è citata nella sua globalità, in quanto Parola di Dio, o con una citazione diretta, in gran parte delle principali *propositiones* delle lettere analizzate. Quanto è citata come "Parola di Dio" (cf. 2 Co 2,17; Rm 9,6) l'attenzione è rivolta in particolare alla relazione ermeneutica tra l'antica e la nuova alleanza, tra la fedeltà della stessa Parola di Dio e la Parola di Cristo. Negli altri casi, subentrano le citazioni tecniche o dirette di Is 29,14 per la sezione di 1 Co 1–4, di Gen 15,6 per la Lettera ai Galati e di Ab 2,4 per la Lettera ai Romani. Così per ogni lettera cambia la prospettiva da cui Paolo interpreta la Scrittura, in dipendenza di quanto si propone di dimostrare, sia in contesti prevalentemente polemici, come per la 1Corinzi o per Galati, sia in quelli didattici, come per Romani. Quando la Scrittura non occupa una funzione di rilievo, come nella lettera polemica di 2 Co 10–13 o nella sezione di Rm 5–8, non è citata nelle relative *propositiones* che le introducono.

Dal modo con cui Paolo interpreta la Scrittura risalta il suo *background* della formazione farisaica: un prospetto destinato ad essere mutato rispetto alla comune cognizione del fariseismo prima del 70 d.C. Contro una visione che considera questa corrente fondamentale nel giudaismo del Secondo Tempio come rigida o intransigente, andrebbe riletta l'attestazione riportata nel 4QPesher Naum che allude al loro movimento⁶⁹: "La sua interpretazione si riferisce a Demetrio, re di Yavan che volle entrare in Gerusalemme su consiglio di coloro che cercano interpretazioni facili" (4QpNah fr. 3-4 col. I). L'allusio-

69 Per un commento dettagliato cf. D. FLUSSER, "Pharisees, Sadducees, and Essenes in Peshar Nahum", in: *Judaism of the Second Temple Period. Qumran and Apocalypticism I* (Grand Rapids – Cambridge 2007) 214-257.

ne prosegue con il paragrafo dedicato ad Alessandro Ianneo che fece crocifiggere 800 farisei: “La sua interpretazione si riferisce al Leone Furioso ⁷ [che riempì la sua tana con una moltitudine di cadaveri, eseguendo ven]dette contro i cercatori di interpretazioni facili, che appese uomini vivi ⁸[all’albero, commettendo un abominio che non si commetteva] in Israele dall’antichità, poiché è terribile per l’appeso vivo all’albero” (4QpNah fr. col D)⁷⁰.

La notevole capacità di adattare i diversi passi della Scrittura al kerygma cristologico e alla comunità ecclesiale, dimostra come il presunto rigidismo della corrente farisaica rappresenta un modo sbrigativo per delegittimarne l’autorità rispetto al movimento cristiano delle origini. Molto probabilmente Paolo di Tarso, l’unico fariseo di cui ci sono pervenuti gli scritti, deve alla sua formazione farisaica un’ermeneutica che adatta l’intera Scrittura all’evento Cristo, nonostante sia stato quest’ultimo a causare una vera e propria novità nel suo modo d’interpretare le Scritture d’Israele.

⁷⁰ Per la traduzione e le note di commento sui riferimenti ai farisei in 4QpNah cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ – C. MARTONE (cur.), *Testi di Qumran* (Brescia 1996) 327-328.