

## ISRAELE E GLI ALTRI POPOLI NELLA PROSPETTIVA DI GESÙ E DI PAOLO

Romano PENNA

*Universitat Pontificia Lateranense*

La collocazione di Gesù e di Paolo nei confronti di Israele è paradossalmente uguale e insieme dissimile. È uguale per la loro comune appartenenza di base, etnica e religiosa. È però dissimile, sia per la diversa provenienza geo-culturale, palestinese per Gesù, della diaspora greca per Paolo, sia soprattutto per il diverso atteggiamento assunto rispettivamente da entrambi.<sup>1</sup> Il tasso di diversità nei confronti di Israele comporta poi per entrambi una diversità, in questo caso assai rilevante, nei rapporti con i Gentili, come vedremo.

### 1. GESÙ

Il rapporto di Gesù con Israele e con i Gentili si può misurare sulla base di due suoi comportamenti, secondo i quali suddivido la mia esposizione. L'uno riguarda la condivisione della stessa fede israelitica; l'altro riguarda la possibilità che Gesù abbia pensato o no ad una *missio ad gentes*.

#### 1.1. *La fede di Gesù misurata sull'uso delle Scritture*

Lascio da parte la questione circa l'interpretazione della specifica formula *pístis Iēsoû / Christoû / toû hyioû toû theoû*, letteralmente «fede di Gesù / di

---

1. Non credo comunque che si possa parlare di vite parallele: contro J. MURPHY-O'CONNOR, *Jesus and Paul: Parallel Lives*, Collegeville Minn: Liturgical Press 2007.

Cristo / di Gesù Cristo / del figlio di Dio»), che si trova una decina di volte nel Nuovo Testamento.<sup>2</sup> Costrutti del genere non si trovano più nella successiva letteratura cristiana, almeno per tutto il II° secolo, oltre a non avere alcun parallelo in rapporto alla figura del Messia nella coeva produzione del giudaismo ellenistico (e tantomeno di quello palestinese). Da parte mia ritengo, comunque, che si tratti sostanzialmente di un genitivo oggettivo, da intendersi come «fede in Gesù Cristo».<sup>3</sup>

Tuttavia, benché un costrutto del genere non si trovi mai nei Vangeli, ritengo che invece proprio là si trovi chiaramente il dato di una fede come esperienza personale di Gesù. In particolare, la vediamo presente nell'uso che Gesù fa delle Scritture d'Israele, come possiamo vedere da due punti di vista.

### 1.1.1. Incertezza sull'uso dell'Antico Testamento da parte di Gesù

Per stabilire con certezza il ricorso di Gesù alle Scritture d'Israele<sup>4</sup> bisognerebbe avere delle fonti di carattere storiografico, che non possediamo. Facciamo subito un esempio macroscopico, in cui è in gioco l'idea stessa di «testamento/alleanza» (*diathēkē*); le parole pronunciate da Gesù sul calice nella sua ultima cena divergono a seconda di una duplice tradizione: in Mc 14,24 e Mt 26,28 l'espressione «il sangue dell'alleanza» richiama il gesto compiuto in passato da Mosè sul Sinai (con riferimento a Es 24,8), mentre in 1Cor 11,25 e Lc 22,20 si parla de «la nuova alleanza» con riferimento al futuro escatologico (secondo Ger 31,31). Di qui l'interrogativo, a cui è difficile, se non impossibile, dare una risposta tranchante: che cosa ha veramente detto Gesù? E soprattutto, che idea aveva egli di alleanza?

Non voglio qui attardarmi a ripetere ciò che ormai tutti dovrebbe sapere, che cioè i quattro brevi scritti evangelici, a cui i vari *ágrapha* non aggiungono gran che, non hanno affatto l'intenzione di raccontare la vita di Gesù, essendo invece in radice una testimonianza della fede della chiesa post-pasquale su di lui. Dei criteri messi in atto allo scopo di raggiungerlo nella sua precisa identità storica, due sono soprattutto utili e anzi necessari; pur risultando apparentemente contraddittori, essi in realtà si correggono e si

2. La si trova sette volte in Paolo (cf. Rm 3,22.26; Gal 2,16 bis; 2,20; 3,22; Fil 3,39), una volta in Giacomo (cf. Gc 2,1), e una volta nell'Apocalisse (cf. Ap 14,12), ma vi si può aggiungere At 3,16 dove si parla della «fede del suo nome» (*hē pístis tou onómatos autoû*).

3. Per più ampi sviluppi rimando a R. PENNA, *Lettera ai Romani*, I, SOC 6a, Bologna 2004, 319-322 (dove si tratta il caso, per alcuni versi emblematico, di Rom 3,22).

4. Lo studio migliore in proposito è di B. CHILTON – C. A. EVANS, «Jesus and Israel's Scriptures», in B. CHILTON – C. A. EVANS (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden-New York 1994, 281-335.

integrano a vicenda.<sup>5</sup> L'uno, più tradizionale, è quello della differenza o discontinuità. L'altro è quello della plausibilità o coerenza storica. Certo è che bisogna smetterla di parlare di Gesù *e* del giudaismo come di due poli contrapposti, mentre occorre invece parlare di Gesù *nel* giudaismo del suo tempo, a cui egli appartiene in toto.

Queste osservazioni valgono anche per l'attendibilità dell'eventuale impiego delle antiche Scritture da parte di Gesù. Certo è che nella redazione dei Vangeli a giocare un ruolo determinante, sia nella conservazione delle sue parole sia nella loro interpretazione, fu la comunità cristiana delle origini. Ed essa ce lo tramandò mediante l'esercizio di una evidente ermeneutica cristologica, condotta proprio sul filo delle Scritture d'Israele. Ciò è ben chiaro quando le Scritture si trovano non sulla bocca di Gesù, bensì sotto la penna dello scrittore. Il caso più eclatante è la nota formula, che suona così: «Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto mediante il profeta...». Ebbene, siamo qui di fronte a un linguaggio che si riscontra soltanto in Mt; e la sua frequenza (almeno 12 volte: cf. 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 27,9) non solo non toglie nulla alla sua redazionalità, ma la conferma come peculiarità esclusiva di Mt stesso. Infatti non è mai Gesù a pronunciare queste parole, ma è l'evangelista a scriverle per dare corpo a una sua propria ermeneutica non tanto dell'Antico Testamento quanto di Gesù stesso.

Altre affermazioni di un compimento delle Scritture, anche se riscontrabili sulla bocca di Gesù, sono comunque problematiche dal punto di vista della loro gesuanità. Ciò vale innanzitutto per il battibecco tra di lui e il Tentatore nel deserto, che, secondo la fonte Q (cf. Mt 4,1-11 / Lc 4,1-13), sarebbe avvenuto sul filo di una serie di passi biblici. La storicità del duello esegetico è però fortemente sospetta.<sup>6</sup> La stessa riserva grava su altri passi, come Mc 14,49: «Ogni giorno ero in mezzo a voi a insegnare nel Tempio e non mi avete arrestato; ma si compiano pure le Scritture», però non si cita alcun testo biblico specifico; così in Lc 4,21: «Oggi si è adempiuta questa Scrittura nelle vostre orecchie», dove ci si riferisce a Is 61,1s ma con un linguaggio lucano («oggi») [cf. sotto]; si veda anche Gv 13,18: «Si deve adempiere la Scrittura: 'Chi mangia il pane con me ha levato contro di me il suo calcagno», dove si cita Sal 41,10, che è già sottinteso in Mc 14,18 ma senza alcuna formula di citazione (per non dire che il testo riportato in Gv non corrisponde né al TM né alla LXX); e in Gv 17,12: «Quelli che mi hai dato ... nessuno di loro è andato per-

5. Fondamentale a questo livello criteriologico è lo studio di G. THEISSEN – D. WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (NTOA 34), Freiburg i.d. Schw.–Göttingen 1997.

6. J. GNILKA parla apertamente di «dibattito leggendario» (*Il vangelo di Matteo*, I, Brescia 1990, 149).

duto, tranne il figlio della perdizione, perché si adempisse la Scrittura», dove però il riferimento biblico è assai incerto.<sup>7</sup>

Anche là dove Gesù proclama di non essere venuto a sciogliere ma a compiere la Legge o i Profeti (cf. Mt 5,17), si deve vedere con ogni probabilità una istanza propria non tanto di Gesù quanto di Mt, preoccupato di presentare Gesù come ortodosso e non come «eretico».<sup>8</sup> Ciò non significa che gli altri evangelisti sottovalutino il ricorso all'Antico Testamento, poiché ciascuno a suo modo vi attinge ampiamente per sostenere che Gesù rappresenta un punto d'arrivo, il culmine di un'attesa o il compimento di varie anticipazioni. Lo si vede anche nel celebre passo di Lc 24, dove Gesù stesso, prima ai due discepoli dui Emmaus (v. 27) e poi agli apostoli compie un'opera di rilettura del canone ebraico: «Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti, e nei Salmi» (v. 44). Ma è una dichiarazione sommaria, che non scende nei dettagli di nessun testo specifico, anche se si può accettare l'idea di fondo, secondo cui Gesù poggiava la propria predicazione sulle Scritture d'Israele (anche dopo la risurrezione?). In ogni caso, «diversamente da esseni e rabbini, Gesù non ha visto il proprio compito nella interpretazione della Scrittura per se stessa»,<sup>9</sup> e chi si aggregava a lui non lo faceva per studiare la Torah sotto la guida di un maestro più originale. Persino un giudaista come Geza Vermes afferma che «Gesù non sembra appartenere ad alcun modello biblico per quanto riguarda la fonte della sua autorità dottrinale».<sup>10</sup>

Ci sono poi dei casi, in cui Gesù utilizza probabilmente un passo veterotestamentario, ma senza introdurlo con una formula di citazione, sicché esso non ha valore argomentativo vero e proprio. Si veda per esempio Mt 10,35, dove egli si presenta come causa di dissenso persino all'interno della famiglia, richiamando il passo di Mic 7,6 («... separare il figlio *dal padre*, la figlia *dalla madre*, la nuora *dalla suocera*, e i nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa»); anche le parole pronunciate sulla croce, «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34 / Mt 27,46),<sup>11</sup> costituiscono probabilmente un riporto di Sal 22,1, anche se la cosa è discussa e i due evangelisti non precisano che egli pregasse con le parole del Salmo. Diverso invece è qualche richia-

7. Si può pensare a 2Sam 12,5 («un figlio della morte») o a Is 57,4 («figli della perdizione», ma solo nella LXX; il TM ha «generati della colpa»); ma là non c'è nessuna allusione a Giuda. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, III, Brescia 1981, 291-292.

8. Vedi in specie H. D. BETZ, *The Sermon on the Mount*, Minneapolis: Hermeneia, 1995, 167-181.

9. G. THEISSEN – Annette MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, Brescia 1999, 442.

10. G. VERMES, *La religione di Gesù l'ebreo*, Assisi 2002, 77.

11. Una versione aramaizzante di queste parole si trova in Mc 15,34 (*elōi elōi lema sabachthani*), mentre di tipo ebraizzante è quella di Mt 27,46 (*ēli ēli lema sabachthani*).

mo dell'Antico Testamento, come la menzione di Sodoma e Gomorra in Mt 10,15 a proposito della loro sorte più sopportabile di quella delle città che non accolgono la parola dei suoi inviati; anche il rimando a Giona come segno della sorte di Gesù (cf. Mt 12,40 par.), comunque esso vada interpretato, rappresenta la citazione non di un testo ma di un personaggio biblico; ancor più si veda la menzione danielica dell'abominio della desolazione (cf. Mt 24,15s e Dan 9,27). In questi casi il richiamo scritturistico, benchè non testuale, ha comunque una forte valenza non solo suggestiva ma anche persuasiva.

In alcuni casi, poi, non è possibile ricostruire con precisione il testo da lui utilizzato, come si vede per esempio nel passo di Is 6,9s («Ascoltate pure ma senza comprendere, osservate pure ma senza conoscere. Rendi insensibile il cuore di questo popolo, fallo duro d'orecchio e acceca i suoi occhi e non veda con gli occhi né oda con gli orecchi né comprenda con il cuore né si converta in modo da essere guarito»): questa citazione, peraltro assente in Lc, è riportata da Mt-Mc in rapporto alle parabole, ma con varianti rispetto all'originale ebraico, poiché il primo ha un testo più vicino al greco della LXX, mentre il secondo è più vicino alla versione aramaica del Targum.<sup>12</sup> Concludendo, non si può comunque negare che il suo discorso fosse spesso materiato dall'utilizzo dei passi biblici vari.

### 1.1.2. L'effettivo impiego dell'Antico Testamento da parte di Gesù

Per quanto riguarda il tema specifico dell'utilizzo delle Sacre Scritture a livello gesuano, si può perlomeno subito ammettere un dato elementare, che cioè nessuna tra le fonti a nostra disposizione pone in bocca a Gesù parole di citazioni provenienti da altre letterature, come sarebbero quelli della pur nobilissima cultura greca. Proprio questo invece faceva un altro ebreo suo contemporaneo, Filone di Alessandria, del quale è documentato un frequente ricorso a filosofi e poeti greci, e questo all'interno dei suoi notevoli commenti alla Torah. Se si deve sapere come Gesù utilizzava le Scritture d'Israele, non ci si deve dunque basare sulla metodologia di Filone, ma semmai su quella di Qumràn o forse ancora meglio del rabinismo anche se successivo. Certo Gesù doveva essere familiarizzato con il testo sacro, come si deduce da alcuni suoi interrogativi a tendenza polemica: «Non avete mai letto ciò che fece Davide?» (Mc 2,25: riferimento a 1Sam 21,1-7), «Non avete letto questa Scrittura?» (Mc 12,10-11: riferimento a Sal 118,22-23).

Ma va anche subito osservato che la tradizione evangelica non ci ha conservato nessun pronunciamento di Gesù sui grandi testi o temi dell'esodo,

12. Cf. B. CHILTON – C. A. EVANS, «Jesus and Israel's Scriptures», 300-304

dell'elezione e dell'alleanza. E la cosa sorprende, se teniamo conto che altri profeti suoi contemporanei, stando alle informazioni forniteci dallo storico Fl. Giuseppe, mobilitavano addirittura dei partigiani con la promessa di ripetere le antiche gesta dell'ingresso dei Padri nella terra promessa.<sup>13</sup> Gesù, invece, «non ha trovato l'ispirazione della sua azione taumaturgica nello sguardo rivolto al passato ... dando più spazio alla speranza che alla memoria».<sup>14</sup>

Ciò appare in modo relativamente chiaro nel frequente impiego della categoria di «regno di Dio», che è centrale nella predicazione di Gesù e che tuttavia alla lettera non ha un vero e proprio ascendente biblico. Nella Bibbia si parla spesso di Dio come re e anche del suo regnare. Ma il sostantivo astratto «regno» è documentato al di fuori delle Scritture vere e proprie: tuttavia, oltre che nella letteratura escatologico-apocalittica (cf. *Test. Mos.* 10,1; 1QM 6,6; 4QshirShabb), lo si trova nel Targum, che della Bibbia è la semplice traduzione aramaica, anche se parafrasata. A questo proposito, il libro privilegiato è il rotolo di Isaia. Qui leggiamo di una promessa, secondo cui «il regno del Signore delle schiere sarà rivelato sul Monte Sion e in Gerusalemme e davanti agli Anziani del suo popolo nella gloria» (TgIs 24,23; cf. 31,4) e, con il ritorno dall'esilio babilonese finalmente si canta esultanti: «Il regno del vostro Dio si è rivelato!» (TgIs 40,9; 52,7). È in questa idea di regno/regalità di Dio che Gesù manifesta nella maniera più giudaica e insieme più originale la sua piena confidenza nel Dio della comune fede nazionale, in quanto cioè Dio non abbandona il suo popolo e prepara la manifestazione della propria potenza rinnovatrice. Ed è probabilmente a questa idea che si collega l'immagine di un festoso banchetto nel regno dei cieli con tutti coloro che verranno dall'oriente e dall'occidente per sedersi a tavola con Abramo e Isacco e Giacobbe (cf. Mt 8,11; Lc 13,28-29).

La stessa qualifica di Dio in quanto «Padre», nell'ermeneutica di Gesù, affonda le sue radici non certo nella definizione greca di Zeus come «padre degli dèi e degli uomini» (Omero, *Iliade* 1,544; *Odissea* 1,18), ma in quella tipicamente israelitica di Adonay come padre di Israele, secondo ciò che si legge spesso nella Bibbia e in alcune importanti preghiere sinagogali.<sup>15</sup> Ricordiamo soltanto alcuni passi: «Tu, Signore, sei nostro padre» (Is 63,16); «Dice il Signore: Israele è il mio figlio primogenito» (Es 4,22); «Dall'Egitto ho chiamato mio figlio» (Os 11,1); inoltre, del «Padre nostro che è nei cieli» si parla per esempio nella preghiera sinagogale detta *Qaddish*. Si vede bene, dunque, che

13. Cf. *Ant.* 20,97-99 (Teuda); 20,167-168 (anonimi; anche *Guerra* 2,259); 20,169-170 (l'Egiziano).

14. J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Paris 1999, 186 e 188.

15. Cf. R. PENNA, «I tre livelli della paternità di Dio nel Nuovo Testamento», in Id., *Vangelo e in culturazione*, 645-679 specie 659-664.

anche la celebre preghiera evangelica del «Padre nostro» ha la sua matrice ultima nient'altro che nella fede israelitica di un peculiare rapporto con Dio, stabilito da Dio stesso con il suo popolo. Probabilmente di diversa origine è la coscienza personale di Gesù di essere figlio di Dio come nessun altro, che ora tralasciamo, anche se pure qui giocano un ruolo non indifferente alcuni passi veterotestamentari relativi al messia davidico (cf. 2Sam 7,14; Sal 2,7, 89,27).

Un caso tutto particolare di utilizzo dell'Antico Testamento da parte di Gesù è certamente rappresentato dall'uso dello *Šemà*<sup>c</sup>. Si tratta di un testo composto dall'unione dei tre passi di Dt 6,4-9; 11,13-21; Num 15,37-41, che comincia con le note parole: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo.<sup>16</sup> Tu amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze» (Dt 6,4-5). Più volte Gesù, stando anche alla sua abituale frequenza della Sinagoga (cf. Lc 4,16), deve aver recitato il testo di questa fondamentale confessione di fede. Secondo il precetto mishnico, questa preghiera doveva essere recitata due volte al giorno, il mattino e la sera, da ogni adulto maschio israelita.<sup>17</sup> Anche Gesù, dunque, deve aver confessato quotidianamente il riconoscimento dell'esistenza di un solo Dio, appunto quello d'Israele, denominato con il tetragramma sacro, impronunciabile, sostituito dal nome *Adonay*, «Signore». Questa affermazione di monoteismo, forse meglio si direbbe di monolatria, comportava anche per Gesù un'esigenza essenziale, cioè che Dio va onorato in modo esclusivo e con la totalità di se stessi. Con ciò egli riconosceva, doppiamente, sia che per il Giudeo non esiste oggettivamente nessun altro Dio al di fuori di lui, sia che soggettivamente non c'è spazio nel cuore e nell'anima del credente per alcun'altra devozione nella vita quotidiana. Nella linea del primo senso va anche il comandamento iniziale del Decalogo: «Non avrai altri dèi di fronte a me» (Es 20,3). Alla seconda sfumatura dello *Šemà*<sup>c</sup> sono invece riconducibili tutti quei passi in cui si afferma la dedizione confidente al Signore soltanto, come quando si legge nei Salmi: «Ti amo, Signore, mia forza, Signore, mia roccia, mia fortezza, mio liberatore, mio Dio, mia rupe in cui trovo riparo» (18,2-3); «Il Signore è il mio pastore, non manco di nulla» (23,1); «A te, Signore, elevo l'anima mia ... In te ho sempre sperato» (25,1.5); «Di te ha sete l'anima mia» (63,2); «Chi altri avrà per me in cielo? e fuori di te nulla bramo sulla terra» (73,25); ecc. In tutti questi passi biblici, specie del Salterio, si riflette il tema della unicità del Dio

16. Il testo ebraico (yhwh 'elohēnū yhwh 'eHad) può anche essere tradotto così: «È Yhwh il nostro Dio, Yhwh solo», oppure: «Yhwh nostro Dio è l'unico Yhwh», oppure secondo i LXX: «Il Signore nostro Dio è un Signore solo».

17. Cf. *m.Ber.* 1,1-4. Che questa pratica fosse già in uso prima dell'anno 70 risulta, sia dal fatto che Fl. Giuseppe l'attribuisce a Mosé stesso (cf. *Ant.* 4,212), sia dal fatto che essa apparteneva anche ai sacerdoti nel Tempio (cf. *m.Tam.* 4,3; 5,1). Cf. E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, II, Brescia 1987, 546-547.

d'Israele, della sua necessità e della sua sufficienza per la vita del credente. E questa era sicuramente la prima, fondamentale componente della spiritualità di Gesù. Infatti, quando egli risponderà a uno scriba che lo interpellava su quale dovesse essere considerato il principale dei comandamenti, non farà che citare il testo iniziale dello *Š'màc* (cf. Mc 12,28-34 parr.).

Con tutta probabilità Gesù ha pure nutrito la propria coscienza profetica sulla base delle antiche Scritture. Mi riferisco in specie all'utilizzo di Is 61,1s, attestata sia nella Q (cf. Lc 7,18-23; Mt 11,2-6: risposta agli inviati del Battista) sia in Lc 4,16-17 (nella sinagoga di Nazaret); in questo secondo passo, il ricorso alle figure profetiche di Elia e di Eliseo (cf. Lc 4,25-27) conferma la coscienza profetica che Gesù doveva avere di sé. Va notato che in entrambi i passi della Q i poveri stanno al centro concettuale del pronunciamento, come sintesi di un elenco di vari tipi di persone, quasi come compendio della lista, esattamente come nella serie delle Beatitudini essi stanno all'inizio (cf. Lc 6,20/Mt 5,3). In particolare, la risposta data a Giovanni non solo è apparentemente ambigua, ma, richiamando alcuni noti passi isaiani (cf. Is 29,18s; 35,5-6; 61,1), intende proporre la figura di un Messia buono e salvatore, non quella di un guerriero o di un giudice, propria di vari strati della contemporanea speranza giudaica condivisa dal Battista.<sup>18</sup> Per la verità, vi si può scorgere una certa qual consonanza con un manoscritto di Qumràn, che da parte sua attesta un altro modo di ricorrere al medesimo testo biblico di Is 61,1-2: «... [poiché i cie]lli e la terra ascolteranno il suo Messia (yšmcw lmsyhwh) [e tutto ci]ò che è in essi non devierà dai precetti dei santi (qdwšym). Rinforzatevi, voi che cercate il Signore nel suo servizio! *vacat* Forse che non troverete in ciò il Signore, (voi) tutti che aspettate nel loro cuore? Perché il Signore osserverà i pii (hsydym) e chiamerà per nome i giusti (sdyqym), e poserà il suo spirito sugli umili (nwym), e con la sua forza rinnoverà i fedeli (mwnym), perché onorerà i pii (hsydym) su un trono di regalità, liberando i prigionieri, rendendo la vista ai ciechi, radrizzando i piegati. Per [sem]pre mi attaccherò a quelli che aspettano e nella sua misericordia [...] e il frutto di un'[ope]ra buona non sarà procrastinato a nessuno e il Signore farà azioni gloriose che non ci sono mai state, come ha det[to], perché curerà i feriti e farà vivere i morti e darà l'annuncio agli umili (yhwh nwym ybsr.), colmerà i [pove]ri, guiderà gli espulsi e arricchirà gli affamati e gli istr[uiti...] e tutti loro, come san[ti...]]» (4Q521 fr. 2 II).<sup>19</sup>

18. Cf. F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50)*, EKK III/1, Zürich-Neukirchen 1989, 375.

19. Traduzione di C. MARTONE en F. GARCIA MARTINEZ – C. MARTONE (eds.), *Testi di Qumran*, Brescia: Paideia 1996, 609. Le traslitterazioni dall'ebraico provengono dal testo riportato e studiato in J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftenfunden von Qumran* (WUNT 2.104), Tübingen 1998, 343-389 qui 344.



Il vero punto di contatto fra questo testo e l'evangelica fonte Q (cf. Lc 7,22) è appunto il comune ricorso allo stesso passo profetico di Is 61,1, dove si parla dell'annuncio ai poveri/umili (con in più la comune menzione della risurrezione dei morti, che manca nei testi biblici). Va certo rilevata anche tutta una serie di differenze, su cui qui non ci soffermiamo.<sup>20</sup> Ma il parallelo qumraniano, se non altro, illumina l'autoconsapevolezza di Gesù di essere insieme Unto e Profeta, situandola nel contesto di una effettiva rilettura contemporanea del passo isaiano.

Questa autocoscienza si ritrova in altri passi evangelici, ricamati su pagine scritturistiche antiche. Lo si vede abbastanza bene nella parabola dei vignaioli omicidi (cf. Mc 12,1-12 parr.), che riprende l'immagine isaiana della vigna (cf. Is 5). Per comprendere il testo evangelico, culminante con un rimprovero ai leaders d'Israele, bisogna avere presente la rilettura che del testo profetico ne faceva il Targum: qui, invece di rivolgersi soltanto agli abitanti di Gerusalemme e di Giuda (cf. Is 5,3), c'è anche un appello al profeta stesso (5,3.9) che prospetta addirittura un allontanamento della Shekinâ da Israele. È probabilmente su questo dato che Gesù inserisce il discorso sulla successione dei servi e poi del Figlio come inviati di Dio. Sulla base di un sicuro passo biblico si innesta una prospettiva universalistica, discreta ma decisa.

Un capitolo a parte, che qui accenniamo appena, riguarda il ricorso alla Torah nella sua valenza etica. Si possono citare in merito, oltre al passo sulla indissolubilità del matrimonio (cf. Mc 10,7-8) che si basa sul testo di Gen 1,27 e 2,24, quello riguardante in generale l'osservanza dei comandamenti nel colloquio con il giovane ricco (cf. Mc 10,17-19; Mt 19,16-22; Lc 18,18-23): qui Gesù richiama alcune precise prescrizioni del Decalogo («Non uccidere, Non commettere adulterio, Non rubare, Non dire falsa testimonianza, Onora il padre e la madre»), da cui risulta evidente la loro condivisione da parte sua quali espressioni della volontà di Dio.

In particolare, va rilevata la sottolineatura del comandamento dell'amore del prossimo (cf. Mt 19,19; 22,36-40; Mc 12,31.33; Lc 10,27), ripreso da Lev 19,18. Su questo precetto vanno fatte almeno due interessanti annotazioni. L'una è che esso, in maniera del tutto originale, viene associato allo Š<sup>e</sup>ma<sup>c</sup>, quasi traendo da esso (cioè dall'amore per Dio) la propria ragion d'essere.<sup>21</sup> L'altra è che i due comandamenti insieme vengono definiti come il compendio della Legge e dei Profeti (cf. Mt 22,40: «Da questi due comandamenti dipende [krématai] tutta la Legge e anche i Profeti»), anticipando quanto dirà nel sec.II

20. Cf. R. PENNA, «Gesù di Nazaret e la sua esperienza di Dio», 199s.

21. Nelle altre citazioni neotestamentarie (Paolo [Rom 12,19; Gal 5,14] e Gc 2,8) esso invece appare da solo, e anche questo avrà un suo non trascurabile significato!

il grande R. Aqibà<sup>22</sup>. Di questo precetto Gesù offre certamente una radicalizzazione (cf. Mt 5,43-47 / Lc 6,27-35), che sembra andare oltre l'intento originario del testo levitico. In ogni caso, resta il dato luminoso della riproposizione di una esigenza propria della Torah mosaica, a cui Gesù riconosce di fatto la valenza di rivelazione della volontà di Dio.

### 1.1.3. Conclusione

Dire che Gesù fu un credente potrebbe sorprendere il cristiano medio, dato che questo tipo di linguaggio non è né tradizionale né comune nelle nostre chiese. Eppure, questa è la realtà. Così dicendo, prescindiamo naturalmente dalla dimensione divina di Gesù e consideriamo soltanto la sua dimensione umana. E non sembri questa una operazione riduttiva. È paradossalmente sull'umanità di Gesù infatti che bisogna insistere, per evitare la tentazione sempre latente del monofisismo, con cui si andrebbe a negare l'incarnazione: il dato tipico della fede cristiana, infatti, non è che un uomo sia diventato dio, ma che Dio abbia assunto pienamente per sé un uomo nella totalità della sua inculturazione, e quest'uomo è l'israelita Gesù.

Il suo rifarsi alle Scritture d'Israele è solo un aspetto della sua vita di fede, ma è fondamentale poiché, che se ne abbia coscienza o no, proprio là è depositato il patrimonio basilare della religiosità d'Israele. Le redazioni evangeliche, quando parlano di fede, la attribuiscono sostanzialmente sempre ai discepoli di Gesù o a quanti egli ha incontrato (cf. Mt 9,2: «Vedendo Gesù la loro fede»; Lc 7,50: «la tua fede ti ha salvata»; 22,32: «Ho pregato perché non venga meno la tua fede»; ecc.). Solo una volta si legge di una «fede in Dio» (*pístis theou*), che egli richiede ai suoi ascoltatori: «Abbiate fede in Dio ... Tutto quello che domandate nella preghiera, abbiate fede di averlo ottenuto e vi sarà accordato» (Mc 11,22). Ebbene, nient'altro che questa è la fede che Gesù stesso ha coltivato per tutta la sua vita, in una autoconsegna umile e gioiosa al Padre suo fino alla drammatica oscurità della croce (cf. Sal 116,10: «Ho creduto, anche quando dicevo: "Sono troppo infelice"!»). Si ricordi, infine, la parola di Gesù in Gv 14,1: «Credete in Dio e credete anche in me». La fede del cristiano, dunque, è certo relazionata a Gesù; ma, in quanto essa è rapportata a Dio, il cristiano si trova unito nientemeno che al credente Gesù; sicché, noi crediamo insieme a lui, che alla nostra fede garantisce l'appoggio di una roccia incrollabile.

---

22. Infatti, R. Aqibà, a proposito di Lev 19,18, commenterà: «Questo è un grande principio nella Torah» (*Sifra Lev. 19.18*; Strack-Billerbeck I,357 e 907).

## 2. Gesù di Nazaret ordinò forse una missio ad gentes?

Per rispondere a questo interrogativo occorre fare prima una constatazione sul suo personale comportamento.<sup>23</sup> Ed è che Gesù di Nazaret non fu un missionario! È assolutamente necessario infatti evitare ogni confusione tra itineranza e missionarietà. Sul fatto che Gesù sia stato un predicatore non stanziale ma itinerante, tale da praticare ripetuti spostamenti da luogo in luogo, non c'è alcun dubbio, e ciò segna una nota di originalità rispetto al suo ambiente,<sup>24</sup> senza dover andare a scomodare i filosofi cinici.<sup>25</sup>

Ma è altrettanto indubitabile che egli non varcò i confini del suo popolo e nemmeno della sua terra per andare ad annunciare il suo messaggio al di fuori. E non si possono definire missionari né la veloce puntata nel territorio pagano della Fenicia nei pressi di Tiro e Sidone appartenenti alla provincia romana di Siria (cf. Mc 8,24-30; Mt 15,21-28) né alcune incursioni nel distretto pure pagano della Decapoli a est-sud-est del lago di Tiberiade (cf. Mc 5,1.20; 7,31) e neppure il breve giro compiuto nella tetrarchia autonoma di Filippo a nord-est dello stesso lago (cf. Mc 8,27; Mt 16,13). Addirittura Lc, da parte sua, omette ogni menzione di questi spostamenti geografici. Al più si attesta che accorrevano da lui in Galilea una folla proveniente da Tiro e Sidone (cf. Mc 3,8; Lc 6,17); ma un loghion della fonte Q esclude esplicitamente che là Gesù abbia mai operato (cf. Lc 10,13-14; Mt 11,21-22: «Se in Tiro e Sidone si fossero verificati i prodigi che sono avvenuti tra voi...»)<sup>26</sup> Pertanto ciò che si legge in Ebr 3,1 a proposito di Gesù qualificato come *apóstolos* non va inteso sul piano della fenomenologia socio-religiosa, ma di un giudizio cristologico sulla sua mediazione tra Dio e gli uomini, esattamente come si legge in un midrash a proposito di Mosè. «Mosè ha meritato di essere apostolo (*šālfaH*) tra i figli

23. Vedi in generale E. J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission*, Wuppertal: Brockhaus 2002, 177-344.

24. «Egli non conosceva alcun tipo di *stabilitas loci*. Purtroppo, non abbiamo indicazioni certe di maestri itineranti nell'ebraismo palestinese dell'epoca. La cosa più probabile è che Giuda il Galileo sia stato prima di lui un predicatore itinerante, ma Gesù è il primo maestro itinerante ad aver lasciato tracce evidenti nelle fonti» (G. THEISSEN, *Gesù e il suo movimento. Storia sociale di una rivoluzione di valori*, Torino: Claudiana 2007, 49).

25. Cf. H. D. BETZ, «Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis» *JournRel* 74 (1994) 453-475; P. R. EDDY, «Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis» *JournBiblLiter* 115 (1996) 449-469; B. GRIFFIN, «Was Jesus a Philosophical Cynic?», in <http://www-oxford.op.org/allen/html/acts.htm> (contro F. G. DOWNING, *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*, Sheffield: JSOT Press, 1988; ma vedi anche J. D. CROSSAN, *Jesus: A Revolutionary Biography*, San Francisco: HarperOne, 1995).

26. Una sua presenza attiva in Samaria è attestata solo da Gv 4,1-42, peraltro non motivata da un interesse missionario.

d'Israele e il Luogo (=Dio)»<sup>27</sup> (tanto più che il titolo è associato a quello di «sommo sacerdote», che a livello gesuano non avrebbe alcun senso).

Fatta questa precisazione, l'interrogativo si sdoppia in quello su di un eventuale comando missionario dato dal Gesù storico. Qui le cose non sono immediatamente così chiare. In primo luogo, dobbiamo constatare che egli non evitò affatto contatti con Non-Giudei (cf. il centurione in Mt 8,5-13/Lc 7,1-10Gv 4,46-54; gli indemoniati di Gadara in Mt 8,28-34/Mc 5,1-20/Lc 8,26-39; la donna sirofenicia in Mt 15,21-28/Mc 7,24-31; il sordomuto della Decapoli in Mt 7,32.37). inoltre, a quanto pare, le sue parole e azioni comportarono una carica esplosiva tale da attrarre grandi folle anche dai paesi vicini (cf. Mc 3,8). Una proiezione su orizzonti sconfinati e comunque esterni a Israele appare nel loghio della fonte Q, «Verranno da oriente e da occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe, mentre i figli del regno saranno cacciati fuori nelle tenebre» (Mt 8,11-12; Lc 13,28-29). Ma qui propriamente non si parla di una *missio ad gentes*, bensì semmai di una *convocatio gentium ad Israel* sulla linea di alcuni classici testi veterotestamentari (cf. Gen 12,3 e Is 49,6).<sup>28</sup> Per quanto riguarda il celebre passo di Mt 28,19a («Andate e rendete discepoli tutte le genti»), esso costituisce il testo più importante, sia per la sua formulazione completa sia anche per la sua collocazione, a enunciare un comando missionario dagli orizzonti universali; ma a suo riguardo vanno fatte alcune puntualizzazioni. Ha ragione Gnilka quando scrive che l'intera pericope di Mt 28,18-20 «si pone alla fine di una evoluzione».<sup>29</sup> Infatti, queste parole attribuite al Risorto contrastano con quelle pronunciate dal Terreno in Mt 10,5s («Non andate sulla strada dei Gentili...»), suscitando la netta impressione di una elaborazione pasquale delle parole di Gesù. A quanto pare, poi, la chiesa dei primissimi secoli neppure si richiamava a quel testo.<sup>30</sup>

Del resto, altre due osservazioni vanno nel senso di considerare redazionali le parole matteane del Risorto. L'una è che Paolo nelle sue lettere per fondare

27. *Sifre Lev* 26,46, cf. *Lettera agli Ebrei*, a cura di C. CASALE MARCHESELLI, (I Libri Biblici N.T. 10), Milano: Paoline 2005, 185.

28. Proprio la particolare preminenza di Israele risuonerà ancora nel numero dei 144.000 segnati secondo Apoc 7,4-9, dove al popolo delle 12 tribù viene riconosciuto uno statuto proprio, prima di allargare il campo visuale e parlare di «una moltitudine immensa... di ogni nazione, razza, popolo e lingua» (cf. anche 5,9).

29. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo II*, Brescia: Paideia 1991, 745.

30. Cf. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/4), Benziger-Neukirchener Verlag, Zürich-Neukirchen 2002, 444. In effetti in Giustino, *I Apol.* 31,7, si legge solo che «alcuni mandati da lui avrebbero annunciato queste cose a ogni razza di uomini e soprattutto gli uomini dei Gentili avrebbero creduto in lui». Successivamente gli *Atti di Tommaso* 1, del sec.III, riferiscono la leggenda secondo cui gli Undici riuniti a Gerusalemme (non si menziona Mattia!) si divisero le regioni della terra «perché ciascuno di noi si recasse nel paese che gli era toccato in sorte»; ma in tutto il libro non c'è alcun riferimento a Mt 28,19.

il proprio impegno missionario non cita mai alcun ordine di Gesù, né del Gesù storico né del Cristo Risorto, ma riconduce la sua missione soltanto al beneplacito di Dio stesso;<sup>31</sup> solo Luca negli Atti attribuisce direttamente a Gesù un simile incarico, ma la situazione dei testi è diversa: solo nel terzo racconto Gesù si rivolge direttamente a Paolo (cf. At 26,16-18), mentre nel primo la missione di Paolo è confidata dal Signore ad Anania (cf. At 9,15) e nel secondo è Anania a trasmetterla a Paolo (cf. At 22,14-15). La seconda osservazione è che gli Atti lucani, paradossalmente senza neppure tener conto delle parole di Gesù riportate precedentemente in At 1,8 («Sarete miei testimoni in Gerusalemme e in tutta la Giudea e Samaria e fino all'estremità della terra»), attesta la difficoltà ritenuta insormontabile da Pietro a proposito del battesimo del centurione Cornelio: Pietro in effetti ha bisogno di una rivelazione celeste per decidersi ad entrare nella casa di un Gentile e battezzarlo (cf. At 10) e per giunta la chiesa di Gerusalemme lo rimprovera di essere entrato in casa di uomini non circumcisi (cf. At 11,1-2) e solo dopo il suo racconto finiscono per riconoscere e accettare l'operato di Pietro (cf. At. 11,18).

La conclusione dunque è che il Gesù terreno, così come non la praticò, altrettanto non enunciò alcun comando esplicito di una missione al di fuori di Israele.<sup>32</sup> Si pone perciò la questione: se poi la comunità dei suoi discepoli attuò comunque un impegno del genere, ci si chiede sulla base di che cosa essa abbia intrapreso questo compito.

## 2. PAOLO

L'atteggiamento di Paolo verso Israele lo si trova essenzialmente nei capitoli di Rom 9-11. Qui egli traccia le linee fondamentali di un vero e proprio trattato sul popolo d'Israele, che viene però considerato non per se stesso ma in rapporto all'evangelo. Inevitabilmente questa tematica va a comprendere anche una discussione sullo statuto della relazione che con Israele hanno i Gentili aderenti all'evangelo stesso. L'occasione per parlare del popolo israelitico è data appunto soltanto dal rispettivo e sbilanciato rapporto stabilito con l'evangelo da parte di Israele e dei Gentili. In ogni caso, questa trattazione resta senza paragoni nel quadro delle origini cristiane, almeno fino al *Dialogo con Trifone* di Giustino, con la differenza che Paolo non attribuisce mai ai Gentili-

31. L'espressione *di' apokalýpseōs Iēsoû Christou* in Gal 1,12 va con ogni probabilità intesa come un genitivo non soggetto (come in 1,1) ma oggettivo, conformemente all'affermazione del successivo v.16 concernente «la rivelazione del figlio suo in me» operata appunto da Dio.

32. Non sono di questo genere le missioni delegate ad altri durante la sua vita terrena, cioè quella dei Dodici (cf. Mc 3,15s; Mt 10) e quella dei Settantadue (cf. Lc 10,1-12).

cristiani la qualifica «usurpatrice» di «vero Israele».<sup>33</sup> In qualche modo, l'Apostolo anticipa così alcune imprese molto più recenti, come la *Christliche Theologie des Judentums* di Clemens Thoma del 1978 e il *Traktat über die Juden* di Franz Mussner del 1979, a cui seguì poi tutta una serie di produzioni analoghe sul rapporto tra ebrei e cristiani.<sup>34</sup>

Tuttavia, mentre le pubblicazioni citate affrontano il tema in modo organico, articolandolo secondo varie sezioni logicamente strutturate e chiarificatrici, bisogna riconoscere che l'argomentazione sviluppata da Paolo non brilla, almeno a prima vista, né per chiarezza né per coerenza. Ci sono però due fattori in comune tra i due momenti pur così lontani. L'uno è che le rispettive pagine, a differenza di secoli di trattatistica polemica, sono comandate dalla preoccupazione non di scrivere *Adversus Iudaeos*,<sup>35</sup> ma di capire la vera identità propria del popolo israelitico e il ruolo effettivo a esso spettante nella storia della salvezza. L'altro fattore è dato dalla destinazione dei rispettivi scritti a una audience cristiana: anche Paolo, infatti, pur non conoscendo affatto l'aggettivo *christianós*, di fatto si rivolge soltanto a dei destinatari che sono credenti in Gesù Cristo, anche se provengono da matrici diverse, tanto giudaiche quanto gentili. Ciò perlomeno sta a significare che, mentre da parte del giudaismo non-cristiano non abbiamo nel I secolo alcuna reazione meditata al nuovo fenomeno del movimento risalente a Gesù di Nazaret,<sup>36</sup> invece la realtà ecclesiale da poco formatasi non poté concepire se stessa senza porsi il problema delle proprie origini e delle proprie basi o, come direbbe Paolo, della propria «radice» (Rm 11,16b.18).<sup>37</sup> Altre prese di posizione in materia e di parte «cristiana», anzi appartenenti all'ambito del canone neotestamentario, seguiranno ancora nel I secolo a quella dell'Apostolo, essendo attestate soprattutto

33. GIUSTINO, *Dial.* 11,5; cf. 130,3.

34. Vedi per es. J. H. CHARLESWORTH (ed.), *Jews and Christians. Exploring the Past, Present, and Future*, New York 1990; G. N. STANTON – G. G. STROUMSA, eds, *Tolerance and intolerance in early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998; G. W. E. NICKELSBURG, *Ancient Judaism and Christian Origins. Diversity, Continuity, and Transformation*, Minneapolis 2003.

35. In questa direzione, prima ancora degli specifici scritti di Tertulliano e di Giovanni Crisostomo, vedi già *Barn.* 4,6 («L'alleanza è solo nostra, perché essi la perdettero definitivamente», εἰς τέλος ἀπώλεσαν αὐτήν); e i toni anti-giudaici di IGNAZIO, *Ad Magn.* 8,1; 10,3; *Ad Phil.* 6,1; MELITONE DI SARDI, *Peri Pascha* 72-99 (= tema dell'uccisione del Signore e di Dio stesso da parte di Israele), per non dire di Marcione. La esplicita qualifica latina di *deicidi* si troverà in AGOSTINO, *Enarr.* 65,5.

36. Lo stesso vale anche per il versante gentile; si eccettuano naturalmente le poche e frammentarie notizie di alcuni scrittori non cristiani (di parte ebraica abbiamo solo il discusso *testimonium flavianum*), che però vertono soltanto sulla figura storica di Gesù (senza mai problematizzare il ruolo storico-salvifico di Israele né tantomeno il suo rapporto con i non-israeliti convertiti).

37. Cf. M. PESCE, *Il cristianesimo e la sua radice ebraica. Con una raccolta di testi sul dialogo ebraico-cristiano*, Bologna 1994.

dalla Lettera agli Efesini e dal Quarto Vangelo; ma il caso di Rm 9-11 resta unico nel suo genere, soprattutto per la sua specificità e la sua ampiezza.

Ebbene, come dicevamo, l'impianto argomentativo di questa sezione epistolare purtroppo non è dei più perspicui. Il dato più indubitabile, posto subito in apertura, non è altro che una componente emotiva: è la preoccupazione di Paolo (sottolineata dalla duplice espressione *lýpē megálē kai adialeiptos odýnē*) per l'attuale status di incredulità del suo popolo di appartenenza nei confronti dell'evangelo; il peso di questo coinvolgimento personale è sottolineato dalla sua ripetuta riaffermazione all'inizio di ogni capitolo successivo.<sup>38</sup> Ma la cosa interessante da notare è che in primo piano questa inquietudine non si spiega, né in base a una mera analisi psicologica (per un eventuale senso di delusione), né in base a una osservazione di carattere socio-religioso (poiché non sono le statistiche che interessano Paolo). In primo piano, invece, prende forma un problema prettamente teologico: l'atteggiamento di Israele viene ricondotto alla sua causa prima, che è il disegno concepito da Dio su di esso e insieme sulle Genti. Tra l'altro, come ha fatto recentemente notare Weddeburn,<sup>39</sup> proprio questo «leidenschaftlicher Wunsch und gequältes Gebet» espresso fin dall'inizio della sezione non spiega la cosiddetta teologia delle Due Alleanze, sostenuta da alcuni autori contemporanei, secondo cui la condizione dell'Israele non-cristiano sarebbe indifferente per Paolo, il quale invece sosterebbe la tesi di un *Sonderweg* per la sua salvezza indipendente dalla fede in Cristo: al contrario, proprio il suo tormento interiore ha senso nella misura in cui all'Apostolo non basta che Israele abbia per sé l'antica alleanza divina.

Certo è che Paolo non soltanto non usa parole di condanna, ma neppure di rimprovero. E se c'è qualche espressione di accusa, come già acutamente osservava il Crisostomo, egli la riporta dai profeti (cf. 9,13 [= Mic 1,2s]; 9,25-26 [= Os 2,25.1]; 9,33 [= Is 28,16; 8,14]; 10,21 [= Is 65,2]; 11,8 [= Dt 29,3; Is 29,10]; 11,9-10 [= Sal 68,23LXXs]), adducendo invece di suo soltanto parole di incoraggiamento e di conforto.<sup>40</sup> A queste seconde appartiene anche la prospettiva più interessante e originale di una reintegrazione escatologica successiva alla conversione dei Gentili (v. sotto); se poi essa appare «un espediente piuttosto disperato»,<sup>41</sup> bisogna però riconoscere che testimonia all'evidenza

38. Cf. 10,1: «Il desiderio del mio cuore e la (mia) preghiera a Dio sono per loro in vista della salvezza»; 11,1: «Allora dico: forse Dio ha ripudiato il suo popolo? Non sia mai! Anch'io infatti sono Israelita, della discendenza di Abramo, della tribù di Beniamino».

39. Cf. A. J. M. WEDDERBURN, «Eine neue Paulusperspektive?», in: Eve-Marie BECKER – P. PILHOFER, Hrgb., *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, (WUNT 187), Tübingen 2005, 46-64 specie 62.

40. Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG 60, 585.

41. E. P. SANDERS, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, SB 86, Brescia 1989, 328.

l'amore di Paolo verso il suo popolo, oltre che la sua fede nella potenza salvifica di Dio.

In ogni caso, qui sta il punto: come sia possibile per Paolo conciliare la sua fede irrinunciabile nel Dio d'Israele con la novità della fede cristologica, che proprio a quel Dio fa comunque riferimento. Alla base della problematica paolina, dunque, c'è la percezione di un conflitto fra due convinzioni che potevano essere più facilmente asserite che spiegate: l'una è che la salvezza viene dalla fede in Cristo, e l'altra è che la promessa di Dio a Israele è irrevocabile.<sup>42</sup>

La struttura dei tre capitoli risente ampiamente di questa tensione, e il rilevarlo non è affatto segno di una lettura ipercritica ma è una onesta presa d'atto della complessa situazione interiore dell'animo stesso dell'Apostolo. Com'è infatti spiegabile che all'inizio egli distingua nettamente Israele da Israele (cf. 9,6), ricamando estesamente sull'idea restrittiva di un «resto» (9,27; 11,5), sul fatto del «popolo disobbediente e contraddicente» (10,21 = Is 65,2), sulla distinzione fra «la elezione [metonimia per: gli eletti] e gli altri» (11,7), e poi alla fine affermi con improvvisa perentorietà che «tutto Israele sarà salvato» (11,26a) perché «i doni e la chiamata di Dio sono senza pentimento» (11,29)?

Le risposte a questo interrogativo sono diverse. Secondo alcuni autori, sarebbe tempo perso cercare una coerenza tra le varie proposizioni paoline, che sul piano intellettuale non sarebbero armonizzabili.<sup>43</sup> Secondo altri, quando Paolo scrisse i primi vv. del cap. 9 addirittura non sarebbe ancora stato a conoscenza del «mistero» a cui accenna poi verso la fine del cap.11 e che gli sarebbe stato rivelato durante la scrittura del testo.<sup>44</sup> Secondo altri, più seri, bisognerebbe invece calcolare con il concetto di *Heilsgeschichte*, per cui la storia d'Israele mediante l'apertura dell'evangelo alle Genti conoscerebbe un nuovo decis-

---

42. Oltre a E. P. SANDERS, *Ibid.*, cf. in specie K. KUULA, *The Law, the Covenant and Gos's Plan – II. Paul's Treatment of the Law and Israel in Romans* (Publications of the Finnish Exegetical Society 85), Göttingen 2003: «In 9,6-29 la mancanza di fede nell'evangelo da parte di Israele è il risultato di una sovrana decisione di Dio, mentre in 9,29-10,21 essa è dovuta alla disobbedienza propria di Israele stesso... Questa tensione riappare nel cap.11: secondo 11,1-10 tutto dipende dalla elezione di Dio, mentre in 11,11-24 è l'incredulità propria di Israele che lo ha separato dal popolo di Dio. Una combinazione di questi aspetti diversi è poi offerta in 11,25-32, secondo cui l'incredulità e disobbedienza di Israele dipendono da un indurimento divino» (343).

43. Cf. soprattutto H. RÄISÄNEN, «Römer 9-11: Analyse eines geistigen Ringens», in *ANRW* II,25.4, Berlin-New York 1987, 2891-2939 specie 2933-36 (in Rm, 9-11 si scontrerebbero due diverse soteriologie: una concezione cristologica, che richiede la conversione, e la classica teologia del patto con i Padri, che suppone la fedeltà di Dio); *Íd.*, «Paul, God, and Israel: Romans 9-11 in Recent Research», in J. NEUSNER – E. S. FRERICH – P. BORG – R. HORSLEY EDD., *The Social World of Formative Christianity and Judaism: In Honor of H. C. Kee*, Philadelphia 1988).

44. Cf. B. NOACK, «Current and Backwater in the Epistle to the Romans», *StTh* 19 (1965) 155-166 specie 165; N. WALTER, «Zur Interpretation von Römer 9-11», *ZTK* 81 (1984) 172-195.



vo momento, che conduce quel popolo alla gelosia in vista di un orizzonte futuro di piena reintegrazione.<sup>45</sup>

Certo è che Paolo per tutta la sezione gioca su due temi apparentemente contrapposti, al punto da suggerire che, forse, il messaggio globale dell'intera sezione consiste precisamente e semplicemente nel dato di una tensione apparentemente ineliminabile. Ed è come dire che, almeno sul piano della nostra percezione, non è possibile fare a meno di una antinomia tra continuità e discontinuità nella storia della salvezza e nel concetto stesso di colui che resta il Dio d'Israele e che insieme è anche il Dio dell'evangelo.

Da una parte, infatti, c'è la ferma convinzione di una incrollabile continuità di fondo, secondo cui «Dio non ha ripudiato il suo popolo» (11,1) e, anzi, quelli che si sono chiusi all'evangelo «non hanno inciampato per cadere [definitivamente]» (11,7). Ciò resta vero, anche se scandalosamente Paolo finisce addirittura per paragonare l'ostinazione dell'Israele incredulo a quella del Faraone dell'esodo, che si era chiuso alla parola di Mosé. Di più, nella storia di questo popolo, secondo Paolo, gioca una parte importante l'affermazione paradossale di una continuità tra la situazione attuale dell'Israele incredulo e l'antico motivo biblico della elezione selettiva di Dio, il quale sceglie Isacco e non Ismaele, Giacobbe e non Esaù, un resto e non tutto il popolo; perciò, anche oggi i Giudei che credono in Gesù Cristo sono scelti a parte rispetto agli «altri» (11,7: οἱ λοιποί) che sono invece «induriti».

D'altra parte, c'è il tema della discontinuità tra due concezioni molto diverse e persino contrarie sul modo di instaurare il rapporto con Dio: al raggiungimento di una «giustizia» dell'uomo basata sull'osservanza della Legge e sulle sue opere, si contrappone la concezione di una «giustizia» ben distinta, basata sulla sola fede in Gesù Cristo, che della Legge è ormai dichiarato addirittura *télos*, «fine» (10,4); sicché, d'ora in poi «chiunque invocherà il nome del [= di questo] Signore sarà salvato» (10,13 = Gioe 3,5).<sup>46</sup> Si potrà ben dire che il giudaismo con cui Paolo polemizza non è tutto il giudaismo del suo tempo; ma, appunto, non si può sostenere che esso non sia almeno una forma di giudaismo, bensì semmai soltanto che esso non è «tutto» il giudaismo, poiché in realtà di vero e proprio giudaismo si tratta:<sup>47</sup> basterebbe a dimostrarlo l'espe-

45. Cf. soprattutto R. H. BELL, *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11*, (WUNT 2.63) Tübingen 1994, 58-79 (con citazione di altri Autori).

46. Cf. D. B. CAPES, *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology*, (WUNT 47) Tübingen 1992, 116-123.

47. Giustamente il recente R. H. BELL, *The Irrevocable Call of God. An Inquiry into Paul's Theology of Israel*, (WUNT 184), Tübingen 2005, 131, sostiene che «invece di parlare di un armonico "Common Judaism" come fa Sanders, è più appropriato parlare di "complex Judaism". In ogni caso, tutti gli strati del Giudaismo mostrano che la salvezza era in larga misura condizionata dalle opere».

rienza stessa del Paolo pre-cristiano e della spiritualità «alla Pinchas' da cui egli era stato animato». <sup>48</sup>

Ciò che fa da ponte tra i due aspetti della questione, come già dicevamo, non è altro che una meditazione squisitamente teologica e insieme storico-salvifica. Alla base, infatti, c'è la credenza tipica del giudaismo, a cui Paolo appartiene in toto, secondo cui è Dio che conduce la storia: è Dio che spiega il fenomeno dell'ostinazione d'Israele ed è Dio che sta a monte sia di un suo disegno salvifico sia del suo inopinato esito cristologico. Già in 3,3-4 l'Apostolo aveva detto chiaramente che l'infedeltà di alcuni non vanifica la fedeltà di Dio: e «non si può insistere abbastanza sul fatto secondo cui, se è vero che Rm 9-11 deriva dal bisogno di rendere conto del No dei Giudei all'evangelo, il vero problema è però quello della fedeltà di Dio, poiché solo un Dio fedele è giusto». <sup>49</sup> Ma la ragione di questa fedeltà e di questa giustizia sfuggono alla comprensione umana. In gioco c'è il Dio, di cui la citazione isaiana riportata in 10,20 offre una definizione paradossale e fulminante: «Sono stato trovato da coloro che non mi cercavano» (= Is 65,1); nel contesto ciò significa che il Dio dell'evangelo non è reperibile sul filo di una ricerca connotata soltanto da una prassi legalistico-morale, così come egli non lo è sulla base di una mera sapienza razionale (cf. 1Cor 1,18-25)!

Del resto, proprio su questo Dio imprevedibile e «totalmente altro» culmina l'intera sezione, con una sorta di inno (cf. 11,33-36), che conclude anche tutta la parte prima della lettera. Si direbbe, con piena verità, che proprio nella vicenda storico-religiosa di Israele il Dio di questo popolo si dimostra assai singolare e comunque sorprendente, come dimostra appunto quel brano innico. Forse l'unico parallelo possibile di quel testo, dal punto di vista tanto formale quanto materiale, è ciò che si legge nell'apocrifa apocalisse siriana *2Bar.*: «Chi, Signore, mio Signore, comprenderà il tuo giudizio? O chi investigherà la profondità della tua via? O chi calolerà la gravità del tuo sentiero? O chi potrà calcolare la tua incomprendibile intelligenza? O chi mai tra i nati di donna troverà il principio o il compimento della tua sapienza?» (14,8-9). I fattori che hanno originato i due passi, di Paolo e di *2Bar.*, sono certo diversissimi. Gli accenti dell'apocalisse sono motivati dai tragici fatti dell'anno 70, che hanno spinto l'anonimo autore a chiedersi quale sia il loro significato nel piano di Dio e in specie a sottolineare quanto sia necessario osservare la Legge alla luce di un rinnovato nomismo dell'alleanza. <sup>50</sup> Paolo invece approda ai toni accorati

48. Cf. A. J. M. WEDDERBURN, «Eine neue Paulusperspektive?», 64.

49. L. E. KECK, *Romans*, Nashville 2005, 224.

50. Cf. J. J. COLLINS, *The Apocalyptic imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1992, 170-180; H. HOFFMANN, *Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyphtik*, (SUNT 23), Göttingen 1999, 258-297.

della sua lettera dopo avere a lungo ragionato sulla collocazione di Israele a seguito sia del suo rifiuto dell'evangelo sia dell'accesso dei Gentili: per l'Apostolo non si tratta di rinnovare un nomismo del patto quanto al contrario di superarlo con il dato preminente e anzi unico, tanto di una insondabile grazia legata a Gesù Cristo, quanto anche, naturalmente, dei suoi impatti sulle scelte dei destinatari storici.

Si potrebbe anche citare l'incisivo commento che ne fa Karl Barth nel suo celebre *Römerbrief*: «Il fatto che il *Deus absconditus come tale* è in Gesù Cristo il *Deus revelatus*: ecco il contenuto dell'Epistola ai Romani... Conoscere Dio significa stare in silenzio adorando davanti a Lui che abita in una luce inaccessibile... Una conoscenza diretta di questo Dio? No! Una collaborazione con i suoi decreti? No! La possibilità di comprenderlo, di legarlo, di obbligarlo, di presentarci a lui in una relazione di reciprocità? No! *Nessuna* "teologia federale"! Egli è Dio, egli stesso, egli solo. *Questo* è il "Sì" dell'Epistola ai Romani». <sup>51</sup> Come già scriveva Erasmo da Rotterdam a proposito di questi vv., Dio «vuole che noi ci accorgiamo del suo dono in modo tale da non poterlo in alcun modo rivendicare a noi stessi... così che l'uomo non possa arrogarsi alcuna parte di lode, quasi gli appartenga l'inizio o la metà o la fine... per cui è un'empietà per l'uomo ascrivere a se stesso una qualche cosa». <sup>52</sup>

C'è però un altro aspetto della questione, esso pure paradossale, che va debitamente evidenziato. Ed è che, se è reale la discontinuità tra *Legge* ed evangelo, viene però sostenuta da Paolo come ineliminabile una continuità tra *Israele* e l'evangelo. <sup>53</sup> Egli quindi non ritiene che sia soltanto la *Legge* a definire l'identità di Israele! Qui perciò ci confrontiamo con un altro centro d'interesse di Rm 9-11: mentre il discorso di questi capitoli sulla *Legge*, come del resto in tutta la lettera, <sup>54</sup> è sostanzialmente negativo (cf. 9,30-10,4; 11,6), <sup>55</sup>

51. K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Milano: Feltrinelli 1962, 405-406.

52. ERASMO DA ROTTERDAM, *Parafrasi della Lettera ai Romani*, a cura di Maria Grazia MARA, L'Aquila 1990, 280.

53. Cf. J. C. BEKER, «The New Testament View of Judaism», en J. H. CHARLESWORTH (ed.), *Jews and Christians*, 60-75 specie 68; interessante è pure la constatazione contraria, secondo cui Mt è molto più simpatetico di Paolo verso la Torah, eppure è molto più ostile nel suo trattamento di Israele come popolo (cf. *Ibidem.*, 66). «La fede in Cristo è fede in un miracolo che non è evidente, a meno che tu voglia provare la risurrezione. La fede nella Torah è molto diversa: non hai bisogno di credere in nessun miracolo. Puoi credere nel miracolo dell'esistenza del popolo d'Israele, ma questa fede è una continua fedeltà alla Torah» (*Ibidem.*, 75)!

54. Neppure le espressioni «buoniste» di 7,12.14 intaccano questo giudizio, come ha dimostrato S. ROMANELLO, *Una Legge buona ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto* (RivBibl Suppl. 35), Bologna 1999.

55. La sua positività consiste nel fatto che qui in 10,2 Paolo ammette positivamente che i Giudei «hanno zelo per Dio» proprio nell'osservanza della *Legge*, mentre in 2,17-29 egli aveva

quello invece fatto su Israele, se non altro, passa dalla visione limitativa di un Resto (peraltro dovuta soltanto alla strenua salvaguardia della libertà di Dio), a una di carattere totalmente positivo e persino di promozione escatologica. Per Paolo, cioè, il No dei Giudei all'evangelo non comporta affatto il No di Dio ai Giudei!

Si arriva così al *pâs Israēl sōthēsetai* di 11,26a: «Tutto Israele sarà salvato». Diciamo subito con tutta chiarezza che l'Israele in questione non è altro che quello etnico costituito dai soli Giudei, e non un generico Israele «spirituale» comprensivo dei Gentili convertiti,<sup>56</sup> poiché Paolo non attribuisce mai la qualifica di «Israele» ai Gentili credenti in Cristo.<sup>57</sup> Ciò va ribadito contro chi ritiene che Paolo considerasse i cristiani come il «vero Israele»:<sup>58</sup> Sanders sostiene questa possibilità appoggiandosi al parallelo degli uomini di Qumràn, che, pur non definendosi apertamente «Israele»,<sup>59</sup> pensavano però di essere i

---

fatto un discorso negativo sul Giudeo in quanto il suo possesso della Legge è del tutto insufficiente per la giustificazione a motivo delle sue trasgressioni.

56. Così già Calvino (cf. J. CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament – IV. Epître aux Romains*, Texte établi par J.-M. NICOLE, Aix-en-Provence 1978, 278); ma cf. anche J. JEREMIAS, «Einige vorwiegend sprachliche Beobachtungen zu Röm 11,25-36», 200; N. T. WRIGHT, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh 1991, 250. Lutero invece propone una lettura restrittiva: «... tutti gli israeliti che devono essere salvati» (M. LUTERO, *Lezioni sulla Lettera ai Romani [1515-1516]*, II, a cura di G. PANI, Genova 1992, 49).

57. Su «l'Israele di Dio» in Gal 6,16 i commentatori si dividono. Molti pensano all'insieme della chiesa, cioè a un Israele comprensivo sia di Giudei sia di Gentili cristiani, che stanno ugualmente in continuità con Abramo come destinatari delle sue benedizioni (cf. H. SCHLIER, *Lettera ai Galati*, Brescia 1965, 292-293; E. P. SANDERS, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, (SB 86), Brescia 1989, 280-285; J. D. G. DUNN, *Galatians*, London 1993, 344-346; T. L. DONALDSON, *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World*, Minneapolis 1997, 238; C. M. PATE, *The Reverse of the Curse: Paul, Wisdom and the Law*, (WUNT 2.114), Tübingen 2000, 178s; S. KIM, *Paul and the New Perspective*, Grand Rapids 2002, 212; J. L. MARTYN, *Galatians*, (AB 33) New York-London 1997, 574-577; M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, Jerusalem 2004, 627-628; così anche R. H. BELL, *The Irrevocable Call of God. An Inquiry into Paul's Theology of Israel*, (WUNT 184), Tübingen 2005, 178-180); ma: (1) Paolo non denomina mai altrove i Gentili come «Israele» anche se hanno aderito a Cristo, anzi proprio in Rm 9-11 il termine indica sempre univocamente il popolo della Torah; (2) che senso avrebbe invocare la pace e la misericordia di Dio «anche sull'Israele di Dio» se questo è già costituito solo da cristiani? Più probabilmente, perciò, altri riferiscono il sintagma o al solo gruppo di Giudei diventati cristiani (cf. A. VANHOYE, *Lettera ai Galati*, Milano 2000, 147) o meglio ancora al semplice Israele storico in quanto popolo fedele all'alleanza con Dio (cf. E. DE WITT BURTON, *The Epistle to the Galatians*, Edinburgh: ICC, 1964 [=1921], 358; F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg-Basel-Wien 41981, 417; F. F. BRUCE, *The Epistle of Paul to the Galatians*, NIGTC, Exeter 1982, 274s; B. CORSANI, *Lettera ai Galati*, Genova 1990, 410; A. PITTA, *Lettera ai Galati*, (SOC 9) Bologna 1996, 404-405; cf. anche W. D. DAVIES, «Paul and the People of Israel», *NTS* 24 [1977] 4-39 specie 10).

58. Così E. P. SANDERS, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, 282.

59. Cf. però IQS 5,6: «la casa della verità in Israele»; 5,22: «la moltitudine d'Israele»; 8,5: «una casa santa per Israele».

soli a osservare veramente il patto di Mosè; ma bisogna onestamente riconoscere che, mentre quelli consideravano negativamente gli altri israeliti come «gli empi di Israele» (4QpSal37 3,12) o «gli uomini di iniquità» (1QS 5,2.10) o «i figli delle tenebre» (1QM),<sup>60</sup> Paolo non impiega mai simili appellativi spregiativi per qualificare i Giudei non credenti in Cristo. Quindi, anche se i Gentili sono essi stessi computati come eredi di Abramo (cf. Rm 4; Gal 3-4), tuttavia, l'Apostolo sa distinguere tra chi appartiene all'Israele genuino e chi vi è in qualche modo soltanto associato dall'esterno. La stessa forte differenziazione leggibile in Rm 9,6b («non tutti quelli che vengono da Israele sono Israele») mantiene semmai una distinzione tutta interna all'Israele storico; ma comunque non si legge mai che Israele sia formato «anche da quelli che non vengono da Israele»!

Ebbene, per spiegare la dichiarazione di Rm 11,26a, è cosa comune tra i commentatori richiamare il testo mishnico *Sanh* 10,1. Là in prima battuta si legge una affermazione perentoria del tutto analoga a quella paolina: «Tutto Israele ha parte al mondo a venire» (a cui seglie la citazione di Is 60,21: «Il tuo popolo sarà tutto di giusti, per sempre avranno in possesso la terra»); ma poi viene aggiunta una lunga serie di eccezioni, che vanno a escludere le seguenti persone: chi dice che la risurrezione dei morti non si può dedurre dalla Scrittura o che la Torà non fu rivelata da Dio; un epicureo o materialista (i Sadducei?); chi legge libri estranei, cioè eterodossi; chi pronuncia il nome di Dio con le sue lettere; i re Geroboamo, Acab, Manasse; la generazione del diluvio e quella della torre di Babele; le genti di Sodoma; gli esploratori della terra promessa che ne parlarono male; e la generazione del deserto. In più, si dovrebbe aggiungere il testo di ARN-A 36, dove si elenca una serie molto più copiosa di esclusi.<sup>61</sup> Ebbene, a proposito di queste affermazioni limitative, vanno fatte due considerazioni: la prima è che, al contrario dei passi rabbinici, Paolo sorprendentemente non aggiunge nessuna limitazione e nessuna eccezione, di nessun genere (!); la seconda è che già nel contesto dell'affermazione paolina si fa riferimento agli Israeliti non-credenti senza stabilire alcuna restri-

60. In 1QS 5,11.18 si legge addirittura che «essi non sono contati nel suo [di Dio] patto»!

61. L'elenco comprende: «cinque tipi di uomini» (quelli di Sodoma; i giovani figli degli ingiusti [ma secondo altri anch'essi entreranno]; Core e la sua assemblea [cf. Num 16,33]; la generazione del deserto; le dieci tribù [del regno del nord]); altri «sette» tipi di uomini (il copista; il maestro di scuola; il miglior medico; il giudice che esercita nella propria città; l'indovino; colui che detiene un ufficio [in quanto nessuno di costoro va esente da qualche colpa]); «tre re» (Geroboamo, Acab, Manasse) e altri «quattro individui» (Balaam, Doeg [l'edomita che uccise il sommo sacerdote Achimelek], Achitofel [cf. 2Sam 15,12; 16,15; 17,7], Giezi [cf. 2Re 4,12-15; 5,20-27; 8,4-5]; altri aggiungono Assalonne); inoltre: «chi canta il Cantico su un'aria di ballata... chi mormora dei sortilegi di fronte a una ferita e chi vi sputa sopra (recitando Es 15,26)... l'allievo dei saggi che studia la Tolrah e poi se ne separa... chi ha una casa di studio nella sua città e non vi si reca ... chi non si mette al servizio dei saggi».

zione: poco prima, infatti, Paolo ha parlato semplicemente di rami che sono stati tagliati (cf. vv.17-20; sottinteso: dalla fede nell'evangelo), sicché ad essere salvati sono esattamente *tutti* costoro, quindi anche coloro che sono stati recisi!

Veniamo così alla allegoria agricola dell'olivo, che entra in conto per chiarire alcune cose. Paolo la adduce in maniera inaspettata e vi insiste lungamente (cf. 11,16-24). Inaspettata lo è in quanto ci si sarebbe semmai attesi la ripresa dell'immagine maggiormente biblica della vite (cf. Is 5,1-7; Ez 15,1-8; Sal 80,9-19). In ogni caso, il messaggio che essa intende trasmettere si scaglionava su vari livelli. Il primo di questi riguarda la dimensione di «radice» che sostiene e alimenta l'albero intero: con un passaggio repentino dalla dimensione fisica dell'immagine alla realtà morale significata, si afferma che essa è «santa» e che perciò santi sono anche i rami da essa derivanti. Non sto qui a trattare l'intera questione ermeneutica di questa metafora; basti dire che non si tratta né di Cristo né dei giudeo-cristiani ma dei patriarchi di Israele, essendo il testo più prossimo in Filone Al.: «Da lui (Abramo) come da una radice spuntò una pianta capace di scrutare e contemplare le realtà naturali, di nome "Israele"» (*Her.* 279).

A un secondo livello si pone l'allusione alla recisione di alcuni rami, con cui si fa riferimento alla incredulità di «alcuni» in Israele (la formulazione attenua le dimensioni di un fatto dalla portata certamente molto più ampia). La metafora della recisione o rottura è indubbiamente forte,<sup>62</sup> e sembra contrastare con quanto già detto da Paolo nei vv.1.11, secondo cui né Dio ha ripudiato Israele né l'Israele incredulo è definitivamente caduto; ma che non si tratti affatto di una ritrattazione risulterà dal successivo v. 22, sicché qui è in gioco soltanto una iperbole: lo strappo non va inteso come definitivo.

Il terzo livello semantico riguarda l'innesto di alcuni polloni selvatici sull'olivo buono. L'Apostolo si serve chiaramente di un paradosso, che non ha l'equivalente in natura, e lo fa per sostenere semplicemente che i Gentili fanno ormai parte, inopinatamente, di quella pianta che affonda le sue radici negli antichi Padri d'Israele. L'idea è ben espressa con le parole: «sei diventato partecipe della pingue radice dell'olivo». Con ciò Paolo afferma due cose: l'una riguarda i Gentili, di cui risulta che, con il loro innesto, hanno acquisito per così dire una nuova identità; l'altra riguarda Israele, a cui, per il fatto di regge-

---

62. Il verbo *ek-klāō* significa propriamente «separare con forza qualcosa da qualcos'altro», quindi «spezzare, rompere»; è *hl* nel NT (qui e nei successivi vv.19.20). Cf. MARCO AURELIO: «Un ramo strappato dal ramo contiguo non può non trovarsi staccato anche dall'albero intero, così come un individuo diviso da un altro si trova disgiunto dall'intera società ... Ma per un dono di Giove ... l'uomo può agevolmente riunirsi al suo prossimo e ridiventare parte integrante del Tutto ... Ad ogni modo il ramo che fin da principio vegetò e respirò insieme agli altri, non è paragonabile con quello innestato di nuovo dopo esserne stato strappato, checché ne dicano i giardinieri» (*Ricordi* 11,8).

re e nutrire i nuovi rami innestati, spetta esplicitamente la funzione portante e santificante di una «radice grassa», cioè sostanziosa e nutriente (tanto che, in quest'ottica, Paolo quasi dimentica le infedeltà di cui ha parlato prima!). Già di qui, dunque, appare con sufficiente chiarezza che l'unione di Giudei e Gentili nella fede in Cristo non è qualcosa di artificioso e soprattutto non mantiene disgiunte le due componenti come se ciascuna dovesse perseguire una propria via di salvezza; entrambe invece appartengono ugualmente alla stessa famiglia di Abramo.<sup>63</sup>

Il quarto livello comporta un rimprovero rivolto, paradossalmente, non all'Israele incredulo ma ai Gentili credenti! Essi vengono richiamati alla impossibilità di vantarsi rispetto alla radice. Il vanto in questione consiste certamente in un atteggiamento di superiorità, se non di astio/antipatia, del Gentile nei confronti del Giudeo, che è poi il corrispettivo cristiano di un diffuso atteggiamento anti-giudaico presente nella società antica.<sup>64</sup> Forse che Paolo contrasta solo qualche «imaginary opponents»?<sup>65</sup> C'è da chiedersi se l'Apostolo avrebbe espresso lo stesso monito, nel caso che non ci fosse stato qualche motivo concreto anche all'interno della chiesa di Roma; infatti, va notato sia il fatto che il suo discorso in materia è piuttosto rimarcato (in 11,13-24), sia il fatto che più avanti, con una ulteriore venatura polemica nei confronti dei Gentili, egli parlerà di Cristo fattosi «servitore dei circumcisi» (15,8). Il testo offre anche il motivo per cui una vanteria anti-giudaica non avrebbe senso. Esso consiste nel fatto che la caduta di alcuni rami non ha pregiudicato affatto né la permanenza delle radici né la loro funzione reggente.<sup>66</sup> I Gentili convertiti, dunque, hanno ormai delle radici certamente diverse e in gran parte sostitutive

63. Su questa importante tematica, si può vedere un interessante passo di FILONE AL., dove si paragona l'adozione a un innesto: «Si migliorano gli alberi che non hanno un buon rendimento, innestandoli con altre specie così che entrambi crescano insieme come uno solo (*symfyestátēi henōsei*)... e così avviene per gli uomini quando le loro qualità personali saldano fermamente i figli adottivi con quelli che per nascita sono loro estranei» (*Agr.* 6).

64. Per una documentazione in materia, cf. L. H. FELDMANN, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993, 107-122 («Popular Prejudice against Jews»), 123-176 («Prejudice against Jews among Ancient Intellectuals»); P. SCHÄFER, *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Roma 1999. Per esempio, in un papiro dell'anno 41 si legge questo consiglio: «Come tutti, anche tu guardati dai Giudei» (B.G.U. IV,1079,23-26: *hōs pántes, kai sý blépe satòn apò tòn Ioudaíōn*)!

65. Così T. H. TOBIN, *Paul's Rhetoric in Its Context: The Argument of Romans*, Peabody 2004, 363.

66. Analogamente FILONE AL. scrive: «Allo stesso modo che una volta abbattuti i tronchi degli alberi, finché non vengono strappate le radici, spuntano nuovi polloni che fanno dimenticare i vecchi ceppi, così avviene nelle anime: se sussiste il minimo germe di ciò che favorisce la virtù, anche quando il resto fosse soppresso, questo poco o nulla fa spuntare ciò che nell'uomo c'è di più prezioso e di più bello» (*Exsecr.* = *Praem.* 172; vedi il commento a questo passo in T. H. TOBIN, *Paul's Rhetoric*, 365-367).

della religione di origine, ma che pure offrono un nuovo e diverso sostegno alle componenti semplicemente culturali dell'ambito di provenienza. Secondo l'interpretazione data più sopra, Paolo qui non fa riferimento a Cristo come ceppo o radice di base (in questo senso, cf. invece Gv 15,1-8: la vite e i tralci); egli piuttosto integra ora la prospettiva cristologica di genere «mistico», di cui ha già parlato in 6,5 («siamo divenuti connaturati» a Cristo), con un'altra di genere «storico», secondo cui l'identità cristiana poggia anche storicamente su Israele, con il quale il battezzato sa di essere in continuità.

Da ultimo, a un quinto livello si pone la possibilità che i rami recisi vengano di nuovo reinseriti! E così si va di paradosso in paradosso. È la potenza di Dio che viene chiamata in causa per una operazione altrimenti impensabile. Già in 4,21 («ciò che era stato promesso egli è anche capace di compierlo»; cf. commento) Paolo si era richiamato a questo principio per spiegare il paradossale concepimento di Isacco da parte di Abramo in tarda età, quando le leggi della natura non lo avrebbero più reso possibile. Così qui egli prospetta un «reinnesto» altrettanto paradossale dell'Israele incredulo. In realtà, ciò a cui Paolo pensa non è soltanto la pura possibilità teorica di un intervento risolutore di Dio, ma è piuttosto una effettiva disponibilità divina a compiere l'intervento stesso, sulla base del fatto che Dio non ha minimamente ripudiato il suo popolo. È comunque decisivo osservare che in entrambi i casi gioca un ruolo determinante la fede; come in 4,21 (Abramo «non dubitò per incredulità ... bensì venne fortificato nella fede») così qui Paolo precisa: «se non rimangono nell'incredulità». Ed è come dire che la potenza di Dio, più che essere condizionata, è essa stessa connotata/materiata e addirittura rivelata dalla fede dell'uomo. È fuor di dubbio, poi, che la fede-incredulità, di cui qui si parla, sono per Paolo relazionate a Cristo e all'evangelo, come era stato precedentemente chiarito (cf. 9,30-10,21); perciò l'Apostolo non pensa assolutamente a una via di salvezza propria di Israele, come se Cristo e l'evangelo non lo riguardassero.<sup>67</sup>

*In conclusione*, notiamo che per Paolo, a dover prendere coscienza di cosa significhi aderire all'evangelo, non sono soltanto i cristiani di origine giudaica quanto ancor più quelli di origine gentile: sono questi a sperimentare la maggiore novità, che appunto consiste non soltanto nella gratuita adesione a Gesù Cristo ma anche nell'impianto sul popolo d'Israele. D'altronde, se egli ha storicamente incontrato delle difficoltà da parte giudaica, ciò non dipende tanto dal suo impegno di portare l'evangelo ai Gentili quanto dal tipo di evangelo che egli propone loro, consistente nel fatto di non doversi convertire al Giuda-

---

67. Quindi la *apistía* non va intesa genericamente come «infedeltà», ma come specifica mancanza di fede in Cristo (cf. F. MUSSNER, «“Wenn sie nicht im Unglauben verharren”. Bemerkungen zu Röm 11,23», *TrierTheolZeit* 111 [2002] 62-67).



simo per godere dei benefici di salvezza legati al messia Gesù. Da una parte, dunque, Israele resta la radice ineliminabile da cui proviene la linfa vitale per i Gentili che hanno aderito a questo Messia; dall'altra, esattamente come i Gentili, anche Israele è invitato ad aderire al salto di qualità rappresentato da un tale Messia. Come dicevamo sopra, probabilmente è proprio in questa antinomia che sta tutto il messaggio di Rm 9-11 e della sua argomentazione<sup>68</sup>; perciò, dire che Paolo non è stato capace di risolverla significherebbe fraintendere non soltanto il suo pensiero ma anche, credo, la struttura stessa dell'identità cristiana.

### 3. CONCLUSIONE

Nella precedente esposizione sono stati omessi alcuni temi importanti. A proposito di Gesù si è mancato di precisare quale fosse il suo specifico disegno di rinnovamento nei confronti di Israele. A proposito di Paolo ci si è limitati a un preciso testo epistolare, senza trattare globalmente l'atteggiamento dell'Apostolo nei confronti del suo popolo, desumibile da altre lettere.

Tuttavia ciò che abbiamo detto mette sufficientemente in luce alcuni aspetti decisivi dell'argomento in questione. In entrambi i personaggi risulta massimamente evidente la loro appartenenza, mai messa in questione, all'antico popolo di Dio. L'originalità maggiore, tra i due, spetta però a Paolo. Anche se Gesù aveva un progetto di rinnovamento escatologico del suo popolo, è Paolo che riflette di più sulla identità di Israele alla luce della fede cristologica, operando una originale distinzione tra Israele e la legge mosaica. Per lui ormai la Legge è un discriminante non più accettabile tra Giudei e Gentili, poiché il suo posto è assunto dall'evangelo e dalla fede in Cristo.<sup>69</sup> E tuttavia per l'Apostolo il deprezzamento della Legge, paradossalmente, va di pari passo con un rinnovato e straordinario apprezzamento di Israele.

---

68. La posizione paolina in Rm 9-11, quindi, si è fatta ben più complessa di quanto lasciasse intravedere il passo iniziale di 1Tes 2,14-16, su cui, oltre ai commenti, cf. R. PENNA, «L'évolution de l'attitude de Paul envers les Juifs», in A. VANHOYE (ed.), *L'apôtre Paul: personnalité, style et conception du ministère*, (BETL 73) Leuven 1986, 390-421; I. BROER, "Der ganze Zorn ist schon über sie gekommen". Bemerkungen zur Interpolationshypothese und zur Interpretation von 1Thess 2,14-16», in R. F. COLLINS, ed., *The Thessalonian Correspondence*, BETL 87, Leuven 1990, 137-159; C. J. SCHLUETER, *Filling Up the Measure: Polemical Hyperbole in 1 Thessalonians 2:14-16*, Sheffield 1994; R. H. BELL, *The Irrevocable Call of God*, 69-72.

69. Cf. R. PENNA, «Resto d'Israele e innesto dei Gentili. La fede cristologica come modificazione del concetto di alleanza in Rm 9-11», in J. E. AGUILAR CHIU – F. MANZI – F. URSO – C. ZESATI ESTRADA, (ed.), «*Il Verbo di Dio è vivo*». *Studi sul Nuovo Testamento in onore ddel Cardinale Albert Vanhoye, S.I.*, (AnBib 165), PIB, Roma 2007, 277-299.

È Israele, perciò, che tanto in Gesù quanto in Paolo resta non solo il punto di partenza ma anche il punto di riferimento insostituibile e luminoso per precisare ulteriormente in che cosa consista l'identità cristiana.

Romano PENNA  
Pontificia Università Lateranense  
Piazza S.Giovanni in Laterano, 4  
00120 CITTÀ DEL VATICANO  
E – mail: romanopenna@alice.it

### Summary

The paper starts with the reference to the faith of Jesus based on his use of the Scriptures, and it is affirmed that the historical Jesus probably did not ordain a mission to the nations, because he belonged totally to his people, although he certainly showed himself open to them. The mission is an extraordinary effect of the Easter faith. Then, with an examination of Rom 9-11, it is ascertained that Paul too is a very Israelite, but he is the unique author of the Christian origins who reflects on the relations between Israel and the Gentiles. Paul combines the exaltation of Israel with the exact placing of the Gentiles in the relation with the people of the ancient alliance, making an original distinction between Israel and the Mosaic Law. According to Paul it is Jesus Christ who occupies the place of the Law in bringing together Jews and Gentiles with the insertion of the latter on the former. In any case the fidelity to Israel is the firm point which joins Jesus and Paul, while the interest for the Gentiles distinguishes them.