

## Prolegomeni abnormi su un versetto irrilevante: Rm 9,5

ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

Prima di dare il via alla serie di osservazioni che ho preparato sui vari passi paolini in cui parrebbe essere attestata l'idea della preesistenza di Cristo (cioè, oltre a Fil 2,6-11 già trattato: 1 Cor 15,47; 2 Cor 8,9; 1 Cor 10,4; Gal 4,4; Rm 8,3; 1 Cor 8,6, per terminare con il deutero-paolino Col 1,15-20), ci tenevo a mettere in chiaro perché Rm 9,5 sia un testo trascurabile. Avrei potuto limitarmi a spiegarlo e basta... ma ho preferito stupirvi con gli effetti speciali. 🤖

E così ho deciso di propinarvi un indigeribile elenco di opinioni recenti (dal 1985 in poi – esclusi quindi gloriosi commentari come quelli di Schlier [C], Cranfield [C], Kuss [T], Kaesemann [T], Wilckens [T] etc.) sulla nota *crux interpretum* se il v. 5b sia da intendere come proposizione relativa, così che la dossologia risulta riferita a Cristo, che sarebbe perciò qualificato come “Dio” in senso assoluto (il che non ha analogie in Paolo); oppure se sia da intendere come una dossologia separata (inserendo quindi un punto o dopo *kata sarka* o dopo *epi pantōn*) indirizzata a Dio (il Padre), come sarebbe senz'altro più appropriato rispetto alla teologia paolina, nonché, probabilmente, nel contesto specifico del discorso.

Come potete constatare, gli studiosi continuano – oggi come ieri – ad essere equamente divisi tra le due opzioni principali... cioè in realtà sarebbero di più, alcuni ne contano 4, 6, perfino 8, ma si usa semplificare la questione all'alternativa tra lettura cristologica e lettura teologica.

A dirla tutta, però, buona parte del “fronte cristologico” è composta da esegeti evangelici conservatori (Carraway, Harris, Longenecker, Moo, Schreiner, Wright – forse lo stesso Talbert –, pur potendo vantare anche nomi altisonanti e più o meno “liberal” come Brown, Fitzmyer, Ehrman e Casey), mentre il “fronte teologico” è senz'altro più vario in termini sia confessionali che di orientamento critico, per cui nel complesso sarei incline a dire che quest'ultimo indirizzo è quello un po' più rappresentativo del panorama esegetico degli ultimi decenni, anche se proprio in questi ultimissimi anni si può notare un certo trend favorevole alla lettura cristologica, in particolare nel filone dei nuovi studi cristologici (non però Hurtado; e probabilmente nemmeno Bauckham, che nel suo *Jesus and the God of Israel* fa solo un paio d'accenni in nota a Rm 9,5 senza pronunciarsi in un senso o nell'altro).

Quanto invece agli argomenti in gioco, vi accorgerete che spesso si ripetono, per cui non c'è molto di nuovo sotto il sole (con l'eccezione forse della tesi di dottorato di Carraway, che non ho avuto tempo di guardare). Si può dire che tutti riconoscono che la lettura cristologica è la più soddisfacente dal punto di vista sintattico; al che si suole obiettare che essa è scarsamente compatibile con il resto della cristologia paolina, e – secondo vari esegeti – anche con l'argomentazione di Paolo nel contesto immediato.

Si tratta quindi di decidere cosa sia “meno peggio”: una buona teologia paolina espressa in una forma infelice, oppure un momento di semi-infermità teologica di Paolo, immortalato in una frase ineccepibile? Per qualunque partito propendiate (io sto ovviamente con il fronte teologico), la questione è pressoché irrilevante per la questione della “cristologia della preesistenza in Paolo”. Perché quand'anche Paolo, in un attacco di febbre, abbia qualificato Cristo come Dio *tout court*, questo non ci dice ancora nulla circa la problematica che qui ci interessa: *theos* benedetto nei secoli, ok... ma in che senso?

Difatti, come potrete constatare voi stessi, alcuni proponenti della “lettura cristologica” sono inclini a vedere in Rm 9,5 una variante della cristologia a due stadi di Rm 1,3-4, ovvero una cristologia dell'esaltazione... un po' troppo esaltata! (vedi gli studiosi indicati con “C-ex”, nonché la discussione in Pitta 2001; e forse anche la stessa proposta di Casey, secondo cui Paolo avrebbe qualificato Cristo come Dio un po' *ad cazzum*, va nella stessa direzione).

E ora, se ne avete il fegato, sorbitevi pure sto mattonazzo di status quaestionis, organizzato in quattro sezioni principali: 1) commentari sulla Lettera ai Romani; 2) commenti brevi all'interno di commentari generali alla Bibbia; 3) altre pubblicazioni su Rm 9,5 e su Paolo; 4) studi di cristologia del NT.

## Legenda

**T** = lettura teologica (v. 5b dossologia autonoma, separata dal v. 5a, e riferita a Dio [i.e. il Padre], non a Cristo)

**T+C** = lettura principalmente teologica, ma intenzionalmente abbracciante anche quella cristologica.

**C** = lettura cristologica (v. 5b proposizione relativa con soggetto Cristo = dossologia a Cristo come Dio)

**C-ex** = lettura cristologica in chiave esaltata (come sopra, ma facendo intendere che Cristo è chiamato “Dio” in quanto Signore risorto/esaltato, in parallelo al “kata sarka” del v. 5a, analogamente a “dalla stirpe di Davide kata sarka / Figlio di Dio kata pneuma” in Rm 1,3-4)

**C-ang** = lettura cristologica in chiave angelica (importata però da altrove, spec. Fil 2,6-11)

**C-cas** = lettura cristologica in chiave casuale (si ritiene che non fosse così inusuale per gli ebrei del tempo “spararla grossa” occasionalmente, qualificando come “Dio” personaggi di grande importanza, ad es. Mosè e Melchisedek).

**Em** = lettura emendata in via congetturale per sfuggire al dilemma tra T e C.

## Sintesi delle opzioni interpretative rilevate su un campione di 36 studiosi, dal 1985 ad oggi

(se qualcuno ha il commentario di Simon Légasse, tradotto da Queriniana, mi faccia un fischio)

**T** = Betz, Byrne, M. De Jonge, Dunn, Fee, C.C. Hill, Hultgren, Hurtado, Kuschel, Lohse, P.W. Meyer, Penna, Pitta, Schmithals, Stuhlmacher, Tuckett, Zeller (totale: 17)

**C** = Brown (ex?), Carraway, Casey (cas), Ehrman (ang), Fitzmyer (ex?), Harris, Jewett, Kammler, Légasse, Longenecker, Matera (ex), Moo, Schnelle, Schreiner, Talbert, Waddell, Wright (totale: 17)

**T+C** = Karrer

**Em** = Ziesler

## COMMENTARI

**Dieter Zeller**, *La lettera ai Romani*, NTC, Brescia, Morcelliana, 1998 [1985], 272. **[T]**

A prima vista la sintassi consiglia di riferire il v. 5b a Cristo (così recentemente C.E.B. Cranfield e, con esitazione, H. Schlier). Paolo con queste parole infrangerebbe la prospettiva giudaica e darebbe espressione erompente alla propria fede cristiana. Ma ciò qui è appropriato? L’asserzione diretta che Cristo è Dio non compare in nessun altro luogo in Paolo. A un più attento esame si scoprono a sufficienza anche analogie formali della costruzione malriuscita, la quale è dovuta al fatto che il soggetto “Dio” deve venir ripreso. Solo allora anche “lodato”, come altrove nell’eulogia, è vero predicato.

**James D.G. Dunn**, *Romans 9-16*, WBC, Dallas, Word Books, 1988, 528-529, 535-536. **[T]**

The arguments on how to punctuate this much disputed line have been well rehearsed on both sides and need not be labored here. There are two main options.

1) The first is to read it as a relative clause, whose antecedent is Χριστός, that is, as a reference to Christ. The key considerations here are: A) this is stylistically the most natural reading. B) It accords with Paul’s style elsewhere (Rom 1:25; 2 Cor 11:31; Gal 1:5; 2 Tim 4:18); though 2 Cor 11:31, the closest parallel in form, could perhaps point in the other way, since the relative clause is so poorly articulated to its context – “he who is blessed for ever”. C) In an independent doxology we would expect εὐλογητός to come first (as in Luke 1:68; 2 Cor 1:3; Eph 1:3; 1 Pet 1:3); though Pss 67:19 LXX [= 68:19 with added doxology] and 71:7 LXX

[= 72:17] do provide something of an alternative precedent [...].

2) The second option is to read it as an independent doxology.

A) This is the more natural reading in terms of the flow of thought: (i) a Jew thinking of God's blessing to Israel would naturally end with such a benediction to the God of Israel; (ii) "God over all" is precisely what we would expect Paul to say, since he enumerates Israel's blessings not as theirs alone but as God's blessings for all (cf. 3:29-30; 4:13-17; and the converse argument of 3:1-6); (iii) the titular reference to Christ, "the Messiah", ranks him as one of Israel's privileges, indeed, in Paul's perspective, the greatest (the climatic point in the list), whereas a jump to describe the Messiah as "God over all" would be unexpected, to say the least; (iv) and if some kind of contrast is intended between Christ's earthly and heavenly state (Cranfield, Schlier) we would have expected that to be more clearly marked, either by some kind of antithetic parallelism (1:3-4) or by some adversative.

B) The Christology implied in [1] would imply that Paul had abandoned all his inhibitions and theological circumspection so carefully maintained elsewhere (even in Col 1:15-20, note both halves of the hymn; in Phil 2:6-1 note the final phrase; and in Titus 2:13 Christ is identified more precisely as "the glory of the great God"). It is more likely that an unqualified reference to "God over all" would be naturally intended and taken as a reference to the one God (cf. Eph 4:6).

C) The Conclusion to this whole section (11:33-36) strongly suggests that Paul wanted to retain his categories within the recognized limits of current Jewish theology (see also Kuss, 678-96).

[...] As the syntax stands, the line could very readily be punctuated to read the doxology as referring to "the Christ according to the flesh who is God...". On the other hand, Paul's syntax is notably irregular and readers who would be conscious of the need to phrase the unpunctuated text would not necessarily read on without a break. The recognition of a doxology in the text would invite a pause as much as the opening relative clause would invite an unbroken phrasing. Again, while Paul was already well used to associating Christ with God and attributing divine function to Christ (Rom 1:7; 1 Cor 8:6) it is less likely that he would have intended Christ to be hailed as "God over all" (contrast 1 Cor 15:24-28).

Just as unlikely is that the juxtaposition of references to the Messiah of Israel and "God over all" would be read as an identity; the more conscious his readers were of the continuity between Israel's faith and Paul's gospel the less likely they would be to read the ambiguous phrasing as the abrupt departure from Israel's monotheism which the more straightforward syntax would imply. In fact it is probably Paul's desire to stress the universality of God's embrace, Gentile as well as Jew, which results in the unusual phrasing. Just as in 3:29-30 he used Jewish monotheism to make the same basic point, so here rather than the more regular form of the doxology to the one God ("Blessed be God...") he chooses to stress that the God he adores is God over all: "he who is God over all, may he be blessed for ever, Amen".

**Walter Schmithals**, *Der Römerbrief: Ein Kommentar*, Gütersloh, Güterslohrer, 1988. [T]

**Peter Stuhlmacher**, *La lettera ai Romani*, NT II, Brescia, Paideia, 2002 [1989]. [T]

**John Ziesler**, *Paul's Letter to the Romans*, TPINTC, London, SCM Press, 1989, 238-239. [Em]

A) If we punctuate as in RSV, with a full stop after 'the Christ', the ascription of blessing is made to God. B) If, however, a comma is placed after 'Christ', the rest of the sentence must run 'who is God over all, blessed for ever'. On this punctuation, Christ is then unambiguously identified with God.

Although it can be argued that syntactically (B), which identifies Christ and God, is to be preferred, many scholars nevertheless find (A) more appropriate. This is because while elsewhere Paul ascribes divine function to Jesus Christ, he nowhere says that he is God without qualification. Some scholars, finding the

issue impossible to settle, have favoured another possibility.

C) There is a conjectural emendation which replaces “whose” for “who” (*hōn* ho instead of ho *ōn*). The effect is to put at the end of the enumeration of the privileges of the Jews, “whose is the God blessed for ever”. The question of the relation of Christ to God thus does not arise at all. Our choice is therefore between a plausible emendation, which is unfortunately not supported by the MSS, natural syntax with unusual Christology, and a reading which raises no theological problems but which involves a change of subject between “Christ” and “God” (a change which would normally be marked by an adversative particle, such as *de*, but is not so marked in this case). The whole point is decidedly moot, and although conjectural emendation can be over-bold, there is a good deal to be said for it in this instance.

**Joseph A. Fitzmyer**, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato, Piemme, 1999 [1993], 651-654. [C – ex?]

Per la punteggiatura di questa parte del versetto, sono quattro le proposte più rilevanti:

- 1) Una virgola prima dell’espressione participiale ὁ ὢν: “... proviene il Messia, che è Dio sopra ogni cosa benedetto nei secoli”. E’ questa la lezione preferita dalla stragrande maggioranza degli interpreti della lettera ai Romani nei primi otto secoli (in pratica da Ireneo a Erasmo). Questa interpretazione è stata adottata anche da molti commentatori moderni e da numerose edizioni critiche del testo: Althaus, Asmussen, Bardenhewer, Best, Bisping, Bruce, Brunner, Corneley, Cranfield, Cullmann, Gutjahr, Uby, Jacono, Köhl, Lagrange, Leenhardt, Lyonnet, Metzger, Michel, Murray, Nygren, Pesch, Plummer, Prühmm, Reithmayr, Ridderbos, Sanday e Headlam, Schlatter, Schlier, Schmidt, Sickenberger, Tholuck, B. Weiss, Zahn; Bover, Merk, Nestle-Aland 26, UBSGNT 3, Von Soden, Vogels. Secondo questa punteggiatura, Paolo dichiara che Cristo è preminente fra le prerogative d’Israele, anche come Dio (ma non ὁ θεός) e benedetto nei secoli [...]
- 2) Un punto prima dell’espressione participiale: “...proviene il Messia. Dio che è sopra ogni cosa (sia) benedetto nei secoli”. Così i mss. A, C, Eusebio, Erasmo (che ha introdotto il dibattito moderno sulla punteggiatura); Abbott, Barrett (?), Black, Bultmann, Burkitt, Byrne, Cerfaux, Dodd, Dunn, Feine, Gaugler, Goodspeed, Harrisville, Jülicher, Käsemann, Kümmel, Kuss, Lietzmann, Lipsius, Maillot, P.W. Meyer, Michel, Oltramare, Robinson, Tylor, Wilckens, Zeller, Nestle-Aland 25, RSV, NEB. Secondo questa lezione, Paolo afferma la discendenza naturale di Cristo da Israele, e quindi, a motivo di essa, formula una dossologia che esalta la preminenza di Dio, secondo lo stile delle dossologie giudaiche. Cristo è così il punto culminante delle prerogative di Israele, in quanto Messia, e Paolo loda Dio per questo. Per molti commentatori questa interpretazione è richiesta da 1 Cor 15,27-28.
- 3) Una virgola dopo “Messia”, e un punto dopo “sopra ogni cosa”: “...proviene il Messia, che è sopra ogni cosa. Dio (sia) benedetto nei secoli”. Così Reuss e la nota ai margini in NEB. Secondo questa lezione, Paolo riconosce la discendenza naturale di Cristo da Israele, afferma la sua preminenza fra le prerogative del popolo eletto e, per questo, loda Dio con una dossologia.
- 4) Un’inversione di ὁ ὢν e un diverso spirito e accento su ω: ὦν ὁ: “(e) ai quali (appartiene) colui che è sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli”. A menzionare la possibilità di questa congettura è J. Szlichting (un sociniano nel sec. XVI, che però non la adotta); è usata invece da S. Crellius (in un commentario al vangelo di Giovanni, 1726), dal primo K. Barth, da Dodd, Harder, Lorimer, Strömann, J. Weiss, Wettstein e La Bible de Centenaire. Bartsch la sostiene sulla base del confronto con 1 Clem 32,4. Secondo questa lezione Paolo affermerebbe che Cristo, grazie alla sua discendenza naturale, è una prerogativa di Israele, ma che Dio è preminente e benedetto nei secoli e, in effetti, è la nona prerogativa d’Israele.

Le ultime due interpretazioni sono improbabili e hanno ben pochi motivi validi a sostegno. La scelta cade fra la prima e la seconda interpretazione.

La preferenza data alla prima si basa soprattutto sulle seguenti quattro considerazioni:

A) Essa esprime il senso normale di questo semi-versetto nel contesto; l'espressione τὸ κατὰ σάρκα, "per discendenza naturale", esige un contrasto, e tale contrasto si trova appunto nel resto del versetto che si riferisce a Cristo. Barrett, il quale poi usa il punto, fin qui è d'accordo.

B) Si può dire che una dossologia è al posto giusto all'interno di un paragrafo che esprime sofferenza e dispiacere? Käsemann pensa di sì.

C) Non viene usata la fraseologia normale della dossologia, secondo la quale εὐλογητός, "benedetto", dovrebbe precedere θεός. Si veda, per un confronto, bārûk JHWH, "(Sia) benedetto il Signore" (ad es. Gn 9,26; 24,27; Es 18,10; 1 Sam 25,32; Sal 41,14); nella LXX, εὐλογητός Κύριος [ὁ θεός]. L'eccezione nella LXX di Sal 67,19 (Κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός) è solo apparente, essendo una glossa aggiunta alla vera dossologia che troviamo in 67,20 (εὐλογητός Κύριος [vedi il TM]). Negli scritti di Paolo non si trova mai una dossologia unita asindeticamente con ciò che precede o con il soggetto espresso in antecedenza. In Paolo di solito la dossologia è in continuazione con ciò che precede, come parte integrante della proposizione (vedi Rm 1,25; 11,36; Gal 1,5; 2 Cor 11,31; cfr. Ef 3,21; 2 Tim 4,18; 1 Pt 4,11; Eb 13,21).

D) L'uso di θεός in riferimento a Cristo è compatibile con la dottrina paolina, anche se Cristo non è mai dichiarato direttamente θεός altrove in Paolo, salvo, forse, in Gal 2,20, che è un altro passo problematico. Tuttavia, in base ad altre asserzioni di Paolo si può dire che questo titolo attribuito a Cristo non è ingiustificabile (vedi 1 Cor 8,6; 12,3 e soprattutto – come ammette Käsemann – "Cristo l'essere celeste preesistente al quale spetta lo ἵσα θεῶ di Fil 2,6"). Cfrl Col 2,2; 2 Ts 1,12; Tit 2,13 per una possibile estensione nelle lettere deuteropaoline. E' vero, altrove εὐλογητός è riservato da Paolo a θεός il Padre; ma se qui Paolo chiama Gesù θεός, allora εὐλογητός può essere visto come un'estensione del titolo del Padre al Cristo risorto [ndr: nota bene, il titolo di Dio viene partecipato al Cristo risorto, cioè al Signore esaltato, e quindi, anche inteso in senso cristologico, il passo non costituisce una prova dell'idea di preesistenza]. Inoltre, se all'interno del NT si trovano di fatto delle dossologie rivolte al Cristo, come accade in Ap 1,6; 5,13; 7,10; 2 Pt 3,18 (e forse anche 1 Pt 4,11; 2 Tim 4,18), non è impossibile che Paolo usi εὐλογητός riferito a Cristo anche al di fuori di una dossologia. Per i motivi addotti in favore della dossologia rivolta a Dio, vedi Kuss. [...] In ogni caso il problema non può essere impostato in forma apodittica.

**Brendan Byrne**, *Romans*, Sacra Pagina, Collegeville, Liturgical Press, 1996, 288. [T]

The translation, along with most interpreters, sees here a doxology piously added after the long list of all God's gifts to Israel, rather than a qualification attributing to Christ as Messiah a divine status unparalleled in the New Testament before John 1:1, 18; 20:28 (cf. also Titus 2:13) and somewhat at odds with other christological statements in Paul, who accords Christ divine status but always in subordination to God the Father (cf. Phil 2:11; 1 Cor 8:6).

**Douglas J. Moo**, *The Epistle to the Romans*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1996, 566-568. [C]

Arguments in favor of taking "God" as an appellation of "Messiah" greatly outweigh those that support the alternative. Favoring a comma after "Messiah" (and thus the first option) are several stylistic arguments. First, the words "the one who is"<sup>67</sup> are most naturally taken as a relative clause modifying a word in the previous context (see the similar construction in 1 Cor. 11:31). Second, Paul's doxologies are never independent but always are tied closely to the preceding context. Third, independent blessings of God in the Bible, with only one exception (Ps. 67:19), place the word "blessed"<sup>69</sup> in the first position. Here, however, the Greek word for "blessed" occurs after "God," suggesting that the blessing must be tied to the previous context. As Metzger points out, it is "altogether incredible that Paul, whose ear must have been

perfectly familiar with this constantly recurring formula of praise, should in this solitary instance have departed from established usage". Fourth, as suggested above, the qualifying phrase "according to the flesh" implies an antithesis; and Paul usually supplies the antithetical element in such cases, rather than allowing the reader simply to assume it. In other words, we would expect, after a description of what the Messiah is from a "fleshly" or "this-worldly" standpoint, a description of what he is from a "spiritual" or "otherworldly" standpoint; see especially Rom. 1:3-4.

Proponents of the other interpretation [T], the placing of a period after "Messiah," admit the force of these arguments but insist that they are outweighed by theological and contextual considerations. The theological issue boils down to the insistence that Paul does not elsewhere call Jesus "God" and that, considering his Jewish monotheistic background, it is very unlikely that he would have done so. But this objection cannot stand. First, Paul almost certainly does call Jesus "God" in one other text (Tit. 2:13). Second, the exalted language Paul uses to describe Jesus<sup>72</sup> as well as the activities Paul ascribes to him clearly attest Paul's belief in the full deity of Christ. The argument from context is that it would be inconceivable for Paul to describe Christ as God in a passage in which he is trying to create common ground with his unbelieving "kindred." However, as we have noted, Paul's shift in construction when introducing the Messiah implies already a certain "distance" between unbelieving Jews and the reality of Jesus the Messiah. And this fits naturally into Paul's overall perspective, accenting his grief at Jewish unbelief by highlighting the divine status of the Messiah whom his fellow Jews have rejected.

Connecting "God" to "Christ" is therefore exegetically preferable, theologically unobjectionable, and contextually appropriate. Paul here calls the Messiah, Jesus, "God," attributing to him full divine status. The frequent association of God with "blessed" makes it likely that these should be kept together, and the whole taken in apposition to "the one who is over all": "Christ, who is supreme over all things, God blessed forever" (thus, essentially, option I.a above).

**Thomas R. Schreiner, *Romans*, BECNT, Grand Rapids, Baker Academic, 1998. [C]**

The remaining portion of the verse (ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν, ho ὢn epi pantōn theos eulogētos eis tous aiōnas, amēn, the one who is over all, God blessed for the ages, amen) is the subject of ongoing and intense controversy, for scholars debate whether Jesus or the Father is called θεός (theos, God) here. A number of scholars have thoroughly treated the controversy over the meaning of the verse; here I will sketch in the central issues for deciding its meaning.[16] The verse can be punctuated many different ways (cf. Cranfield 1979: 465; Metzger 1980: 95–99; Harris 1992: 150–51).[17] If the reference is to Christ, then the main options are either "Christ . . . who is over all, God blessed forever. Amen"; or "Christ . . . who is God over all, blessed forever. Amen." If the reference is to God, the phrase ὁ ὢν ἐπὶ πάντων could be construed as referring to Christ, with Paul breaking off and saying with reference to the Father "God be blessed forever. Amen." If the whole phrase refers to God, then it would more likely read either "God who is over all be blessed forever. Amen" or "He who is over all, God, be blessed forever. Amen."

Support for a doxology to God is multifaceted: (1) Εὐλογητός is always used with reference to God in the NT (Mark 14:61; Luke 1:68; Rom. 1:25; 2 Cor. 1:3; 11:31; Eph. 1:3; 1 Pet. 1:3). (2) Nowhere else does Paul use θεός to refer to Christ, and thus it is antecedently improbable he would do so here. (3) The abnormal word order—with εὐλογητός following θεός—is due to Paul's desire to emphasize God's lordship over all, a typical Jewish theme (cf. Ps. 67:19–20 LXX). (4) No doxologies to Christ exist in the indisputable Pauline letters. (5) The closest parallel is in Eph. 4:6, and there the Father is said to be ὁ ἐπὶ πάντων (ho epi pantōn, the one who is over all). (6) A closing reference to God is typical of Jewish writing. (7) The doxology in Rom. 11:33–36 does not refer to Christ, suggesting that the same is true in 9:5.

The above reasons, although diverse, boil down to one fundamental objection: it is improbable that Christ would be called θεός since this is uncharacteristic of Paul elsewhere.

Despite the strength of that argument, there are a number of reasons for believing that Paul departs from his usual practice and refers to Christ as θεός here.

(1) Although not demanding an explicit contrasting phrase, the phrase τὸ κατὰ σάρκα fits more smoothly if a contrasting phrase is included. The climactic nature of the series comes to a stunning conclusion, for though Christ descended from Israel in terms of his ethnic identity, he transcends that identity since he also shares the divine nature.

(2) The natural antecedent to ὁ ὢν is Χριστός, for doxologies are virtually always attached to the preceding word and asyndetic doxologies do not exist (cf. Rom. 1:25; 11:36; 2 Cor. 11:31; Gal. 1:5; Eph. 3:21; Phil. 4:20; 1 Tim. 1:17; 2 Tim. 4:18; Heb. 13:21; 1 Pet. 4:11; 2 Pet. 3:18). Second Corinthians 11:31 is a particularly striking parallel: ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ οἶδεν, ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας (ho theos kai patēr tou kyriou Iēsou oiden, ho ὢν eulogētos eis tous aiōnas, the God and father of the Lord Jesus knows, who is blessed forever). The participle ὁ ὢν in this instance naturally refers back to ὁ θεὸς καὶ πατὴρ, and the same principle applies in Rom. 9:5, with the result that ὁ ὢν refers back to Χριστός.

(3) If this were an independent doxology to God, then the word εὐλογητός would occur first, as it does in every other instance in the LXX and NT, for the forms εὐλογητός ὁ θεός, εὐλογητός κύριος ὁ θεός, and εὐλογητός κύριος are standard in doxologies.[20] The only apparent exception is Ps. 67:19–20, but even in this case it is doubtful that the exception is legitimate (cf. Dwight 1881: 32–33; Harris 1992: 161–62; Fitzmyer 1993c: 549).

(4) To break off and utter praise to God in a context in which Paul grieves over Israel sits awkwardly in the context since the flow of the argument is that Paul laments over Israel's separation from Christ even though they have received divine privileges. To ascribe blessedness to Christ after identifying him with θεός fits more naturally into the context since the Messiah sharing the divine nature is the consummation of Israel's privileges. Indeed, an ascription of deity to Christ heightens the profundity of Paul's grief. Not only have the Jews rejected the Messiah, who is ethnically related to them, they also are spurning one who shares the divine nature with the Father.

(5) That Paul would call Christ "God" is also credible given Phil. 2:6, where Jesus is said to be "in the form of God" (ἐν μορφῇ θεοῦ, en morphē theou) and "equal to God" (ἴσα θεῷ, isa theō); Col. 1:15, where he is "the image of the invisible God" (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, eikōn tou theou tou aoratou; cf. also 1 Cor. 8:6; Col. 1:19; 2:9); and the application to Christ of OT texts that refer to "Yahweh" (cf. Rom. 10:13; Phil. 2:10–11). Although the authenticity of the Pastorals is debated, as is the meaning of Titus 2:13, it is quite probable that the letters are genuine and that Paul refers to Christ as "God" there as well (cf. Harris 1992: 173–85).

The notion that the ascription of θεός to Christ is incompatible with Pauline thought should therefore be rejected. I should note that Paul does not say that Christ is θεός in an exhaustive sense, for the distinction between Christ and the Father must also be maintained (1 Cor. 15:28). The implication here is that Christ shares the divine nature with the Father.

Having concluded that the reference is to Christ, should we understand the verse to say that Christ "is over all, God blessed forever," or that Christ "is God over all, blessed forever"? The latter option is less likely since it could imply that Christ exercises universal sovereignty even over the Father (despite the view of Alford 1976: 405; Nygren 1949: 358; Michel 1966: 229; Fitzmyer 1993c: 539). Thus one should prefer the former option, which speaks of the universal sovereignty of Christ as Lord (cf. Rom. 1:3–4; 10:12; 14:9; Eph. 1:20–23; Phil. 2:9–11; Col. 1:15, 17–18; so Sanday and Headlam 1902: 238; Murray 1965: 248; Cranfield 1979: 451, 469; Harris 1992: 166). The idea communicated is one of universal sovereignty over all things, not merely his lordship over history (Käsemann 1980: 260) or over other creatures (Reicke, TDNT 5:889). Indeed, given the argument of Romans, "all" especially includes the Gentiles. The Messiah from Israel is the God over all, both Jews and Gentiles. He is not merely the God of the Jews; he is also the God of the Gentiles (Rom. 3:29–30). The paragraph concludes by highlighting the stunning nature of the Jews'

rejection of Jesus as Messiah, for the Jews are separated “from the Messiah” (9:3), who is not merely ethnically descended from them but also the Lord of all and who even shares the divine nature.

**Antonio Pitta**, *Lettera ai Romani*, LBNT, Milano, Paoline, 2001, 338-339. [T]

A favore dell'interpretazione teologica bisogna riconoscere che nell'epistolario paolino, a eccezione del passo deuteropaolino di Tt 2,13, Gesù Cristo non è mai definito come Dio. Anche le dossologie paoline sono principalmente volte a Dio e non a Gesù Cristo, soprattutto quelle introdotte dal termine *eulogētos* (cfr. Rm 1,25; 2 Cor 1,3; 11,31; Ef 1,3). Lo stesso vale per le dossologie che si chiudono con l'espressione “per i secoli, amen”: hanno sempre, come ultimo referente, Dio e non Gesù Cristo (Rm 1,25; 11,31; 16,27; 2 Cor 11,31; Gal 1,5; Fil 4,20).

A favore dell'interpretazione cristologica, è necessario rilevare che questo tipo di dossologia finale si riferisce sempre al soggetto della formulazione precedente e non è a sé stante: il soggetto che precede la dossologia del v. 5b è il Cristo e non Dio. Se il soggetto della dossologia fosse stato Dio, la prima posizione sarebbe stata occupata da “Dio benedetto” e non da “il quale è su tutte le cose”.

A sostegno della valenza cristologica, alcuni adducono anche la relazione tra il v. 5 e Rm 1,3-4, ossia con la formula prepaolina dei due livelli della cristologia, quello della relazione “secondo la carne” con Davide e quello della “costituzione di Figlio di Dio in potenza, secondo lo Spirito di santificazione”. Così ora, da una parte, Paolo riconoscerebbe che il Cristo, secondo la carne, è in definitiva il privilegio fondamentale del popolo ebraico, dall'altra preciserebbe che è egli è anche Dio benedetto per i secoli [ndr: *in quest'ottica, tuttavia, la dossologia esprimerebbe la divinità di Cristo in senso funzionale/adottivo, come appunto in Rm 1,3-4, senza quindi implicare necessariamente la sua preesistenza*]. D'altro canto, anche se Paolo non dice mai esplicitamente che Gesù è Dio, come invece nella cristologia giovannea (cfr. Gv 1,1.18; 20,28), lo riconosce come ‘Signore’ e nell'inno prepaolino di Fil 2,6-11 sottolinea la sua uguaglianza con Dio (v. 6). Tuttavia proprio questi paralleli in cui Paolo pone in particolare risalto la natura divina di Gesù Cristo, permettono di propendere leggermente per l'interpretazione teologica: Gesù è di “natura divina” (Fil 2,6), “figlio di Dio” (Rm 1,4), “icona di Dio” (2 Cor 4,4) ma Paolo non lo chiama mai direttamente Dio; e questo denominatore comune del suo pensiero, dovuto al solido monoteismo giudaico, così articolato, va rispettato. Per questo preferiamo separare il v. 5a dal v. 5b, attribuire anche questa dossologia a Dio e rinviare tutti i privilegi degli israeliti, compreso quello del Messia secondo la carne, alla origine divina.

**Simon Légasse**, *L'epistola di Paolo ai Romani*, Brescia, Queriniana, 2004 [2002], 452-454. [C]

La frase *ho ōn epi pantōn theos euloghētos eis tous aiōnas* ha ricevuto almeno sei interpretazioni. Possono essere, comunque, ripartite in tre categorie, a seconda della scelta sintattica che si effettua: o si riferisce la frase citata a *Christos*, o soltanto il suo inizio (*ho ōn epi pantōn*), essendo il resto una dossologia a parte; oppure tutta la frase è considerata come una dossologia, indipendente da *Christos*.

È chiara la posta in gioco cristologica della scelta. Mentre nella prima lettura il Cristo è confessato come Dio (*theos*), nelle due altre non è più così. L'obiezione essenziale contro la prima esegesi sta nel fatto che in nessun'altra parte delle sue lettere Paolo designa mai il Cristo come “Dio”.

Ma per quanto riguarda le altre interpretazioni, si scontrano anch'esse con delle difficoltà. Separare tutta la frase da quanto precede costringe a fare di frase *ho ōn epi pantōn* il soggetto della frase, con *theos* come apposizione a detto soggetto (“Colui che è al di sopra di tutti [o di tutto] Dio, [sia] benedetto nei secoli”). In questo caso, però, Paolo si sarebbe espresso come non fa mai, perché in lui le dossologie fanno sempre corpo con quanto precede a cui si collegano mediante una connessione grammaticale.

Questa osservazione vale anche per la lettura che taglia la frase in due, considerando *theos euloghētos ktl.*, come una dossologia a parte. A tutto questo bisogna poi aggiungere che nelle dossologie bibliche, con una



eccezione (Sal 67 [ebr. 68],20), l'aggettivo *euloghētos* (traduzione dall'ebraico *bârûk*) sta sempre all'inizio, un uso che anche il Nuovo Testamento segue.

Resta la prima interpretazione, tutto sommato la più ovvia da ogni punto di vista, se non fosse per la riluttanza a vedere Paolo attribuire al Cristo un titolo che, come tale, non appare in nessun'altra parte dei suoi scritti, e che si prova ancora più difficoltà a leggere in una formula cultuale a lui anteriore.

Ma se si lascia da parte la formula in se stessa, non c'è alcun dubbio che per Paolo, e già nella elaborazione cristologica che egli eredita, il Cristo è collocato nella sfera divina. Lo sappiamo grazie all'inno incorporato nell'epistola ai Filippesi, dove l'uguaglianza con Dio (*isa theō*) è riconosciuta come un diritto naturale del Cristo. Paolo stesso, se si prescinde dalle epistole di cui è dubbia l'autenticità, o da passi dalle formule equivocate, ne dice abbastanza quando attribuisce al Cristo il titolo di "Signore" (*kyrios*), titolo di cui la Bibbia dei Settanta fa l'equivalente del Tetragramma sacro e che Paolo usa d'altra parte per Dio.

Quella costituita dal nostro passo, quindi, è solo relativamente un'eccezione e i primi lettori di Paolo vi avranno compreso ciò che scaturisce dall'insieme delle sue formule cristologiche: una partecipazione del Cristo alla divinità del "Padre", di cui Gesù è il "Figlio" ad un titolo veramente unico.

Precisare il valore del sostantivo *theos* non è tutto in questa frase. In questa participiale sovraccarica, a che cosa bisogna collegare le parole *epi pantōn* e qual è il loro significato esatto? La cosa più facile è rispondere alla seconda domanda facendo una scelta tra il maschile e il neutro a favore del neutro. In effetti il Cristo glorificato, lo sappiamo da altri scritti, è diventato il padrone del mondo; gli viene affidato un regno che abbraccia non soltanto l'umanità, ma anche "tutte le cose" (*ta panta*) (1 Cor 15,28). La prima domanda è la più imbarazzante e si ha la scelta tra il collegamento di *epi pantōn* o a *ho ōn* ("colui che è al di sopra di tutto, Dio benedetto nei secoli") oppure a *theos* ("colui che è Dio al di sopra di tutto, benedetto nei secoli"). Possiamo anche considerare le parole *epi pantōn* come un inciso ("colui che è, al di sopra di tutto, Dio benedetto nei secoli"). È comunque preferibile evitare una lettura che attribuisca al Cristo, in quanto Dio, un impero universale, cosa che risulta ovvia. Resta quindi la scelta tra la prima e la terza possibilità, senza che peraltro il testo venga influenzato dall'esegesi adottata.

**Charles H. Talbert**, *Romans*, SHBC, Macon, Smyth & Helwys, 2002, 248-249. [C]

Two options distill the essence of the possibilities. Either the words refer to Christ or they refer to God. If they refer to God, then one would translate: "from them comes the Messiah. The One being over all, God, be blessed into the age, Amen" (Nestle-Aland 26 ; REB; RSV; TEV; NAB). If they refer to Christ, then one's rendering would be: "from them comes the Messiah, the one being over all, God, blessed into the age, Amen" (UBS 1; NIV; NRSV; NJB; NASV). The linguistic arguments favor the latter option. The natural antecedent of "the one being" is Christ because doxologies are virtually always attached to a preceding word (cf. Rom 1:25; 2 Cor 11:31; Gal 1:5; Eph 3:21; Phil 4:20; 1 Tim 1:17, 4:18; Heb 13:21; 1 Pet 4:11; 2 Pet 3:18). Moreover, if this were an independent doxology to God, then the word *eulogētos* would be expected to occur first (e.g., LXX Gen 9:26; 14:20; 24:27, 31; Exod 18:10; Ruth 4:14; 1 Sam 25:32; 2 Sam 6:21; 18:28; 1 Kgs 1:48; 8:15, 56, etc.; Luke 1:68; 2 Cor 1:3; Eph 1:3; 1 Pet 1:3; one possible exception = LXX Ps 67:19 [68:19], which reads: "The Lord, the God be blessed"). The major obstacle to a reference to Christ is theological. Would Paul call Jesus "God"? Those favoring the reading of Christ as God contend that it would not be out of step with Paul's thought. The apostle applied LXX passages intended for Yahweh to Christ (e.g., Rom 10:13; Phil 2:10-11), invokes Christ in prayer (Rom 10:12-14; 1 Cor 16:22), refers to Christ and the Father together (Rom 1:7b; 8:35, 39; 2 Cor 13:13), and spoke of Christ as "in the form of God" (Phil 2:6). Also noted is that in the Deuteropauline Titus 2:13 Christ is likely referred to as God. Probably v. 5 should be translated as in the NRSV, with God referring to Christ. If so, then Paul would not have been referring to Christ as God in an exhaustive sense. What was intended is the claim that Christ shares the divine nature with the Father (cf. John 1:1-2,18; 20:28).

**N.T. Wright**, “The Letter to the Romans” in: L.E. Keck, ed., *The New Interpreter's Bible. Vol. 10*, Nashville, Abingdon, 2002, 629-631. [C]

**Eduard Lohse**, *Der Brief an die Römer*, MKEKNT, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. [T]

**Romano Penna**, *Lettera ai Romani. Vol. 2: Rm 6-11*, SdOC, Bologna, EDB, 2006. [T]

**SPOILER** ([clicca per visualizzare](#))

[Non consultato direttamente – vedi però Penna 1999 sotto “Studi di cristologia del NT”]

**Robert Jewett**, *Romans*, Hermeneia, Fortress, Minneapolis, 2007, 566-568. [C]

The participle ὢν makes excellent sense in reference to Christ, with the connotation ‘who is really God,’ reflecting the controversial point.” [...] “If salvation results from calling on the ‘name of the Lord’ (10:13), then the salvation of ‘all Israel’ in 11:26 would entail their recognition that Jesus is ‘really God over all things’ (9:5).

[non consultato direttamente – citazioni trovate online –. In ogni caso l’opzione di Jewett per C è certa]

**Frank J. Matera**, *Romans*, PCNT, Grand Rapids, Baker Academic, 2010, 221-222. [C – ex]

Although Paul does not otherwise predicate theos of Christ (but see Titus 2:13), it is not inconceivable that in this instance he is drawing a distinction between the earthly descent of the Messiah and his exalted status, much as he does in Rom 1:3-4. In predicating theos of Christ, then, Paul is not confusing Christ with God the Father (ho theos, ho patēr), but affirming that the one who is kyrios (Lord) shares in and enjoys the status of theos. [ndr: quindi, anche presa in senso cristologico, la dossologia non implica la preesistenza di Cristo, appunto perché riferita al Kyrios esaltato].

**Arland J. Hultgren**, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 2011, 353-355. [T]

The fact that the Christ is never spoken as “God” elsewhere in the undisputed letters of Paul speaks against any translation that would do so here, particularly in a portion of Romans where the Apostle uses theological expressions... [fine anteprima di Google Libri. In ogni caso Hultgren traduce: “...and from them, according to the flesh, is the Christ. May he who is God over all be blessed forever”].

**Richard N. Longenecker**, *The Epistle to the Romans*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans, 2015, 788-795. [C]

## COMMENTI BREVI

**Joseph A. Fitzmyer**, “La lettera ai Romani” in: R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy, *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Brescia, Queriniana, 1997 [1990], 1120-1121. [T]

Vedi Fitzmyer 1999 [1993] sotto "Commentari recenti" – più sintetico, ma sostanzialmente identico.

**Paul W. Meyer**, "Romans" in: J.L. Mays, ed., *Harper Collins Bible Commentary*. Revised Edition, Harpers San Francisco, 2000, 1061. [T]

The thought moves Paul to a Jewish formula of thanksgiving and praise to "the God who is over all" (v. 5b) and who is the real subject of chaps. 9-11. (Although some translators punctuate so as to make the formula refer to Christ, this fits neither the context nor Paul's Christology; cf. 1 Cor 15:28).

**Craig C. Hill**, "Romans" in: J. Barton – J. Muddiman, eds., *The Oxford Bible Commentary*, Oxford-New York, OUP, 2001, 1100. [T]

Despite Paul's generally high Christology, it is very unlikely that he would have referred to Christ as "God over all". Some commentators note by way of contrast 1 Cor 15:24-28, in which Paul states that Christ himself "will also be subjected to the one who put all things in subjection under him, so that God may be all in all".

#### ALTRE PUBBLICAZIONI SU "Rm 9,5" E SU PAOLO IN GENERALE

**Murray J. Harris**, *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus*, Baker Book House, 1992. [C]

**James D.G. Dunn**, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, 255-257. [T – considerando però anche la possibilità di C-cas]

Does Paul speak of Jesus as "God/god"? The debate here revolves round one text in particular — Rom. 9.5. [...] What is at issue is whether the final clause would be more fairly translated: "from them, according to the flesh, comes the Messiah, who is over all, God blessed for ever. Amen" (NRSV). This is stylistically the most natural reading, 1 1 5 and it accords with Paul's style elsewhere. And in an independent doxology we would expect "Blessed" to come first. On the other hand, the theology implied in referring the benediction to the Messiah would almost certainly jar with anyone sensitive to the context. The list is a sequence of Israel's blessings and would naturally end with a benediction to the God of Israel (cf. Rom. 1.25), just as the whole discussion (Romans 9-11) climaxes with a doxology to God alone (11.33-36). Similarly, the juxtaposition of "the Messiah" and "he who is over all, God" would most obviously suggest different referents, rather than the same person in different status.<sup>1 1 8</sup> To be sure, Paul later in the same section speaks of Jesus as "Lord of all" (10.12). But "Lord," as we have seen, is not to be equated simpliciter with "God." And it is equally notable that it is precisely the other Pauline benedictions which bless "the God and Father of our Lord Jesus (Christ)."

In other words, to infer that Paul intended Rom. 9.5 as a benediction to Christ as "God" would imply that he had abandoned the reserve which is such a mark of his talk of the exalted Christ elsewhere. And this would be no insignificant matter. For it would not allow any of the qualification outlined above in terms of God sharing his sovereignty with the exalted Christ. For "he who is over all, God" can hardly be other than the one God, the Creator, elsewhere described by Paul (in his benedictions!) as "the God and Father of our Lord Jesus Christ."

Paul's formulation is certainly loose, and a construal of the text as a benediction to Christ can hardly be

disallowed as a reading legitimated by the wording. It is even possible that Paul's own reserve on the issue slipped at this point [C - cas]. But if so, in terms of reconstructing Paul's theology, we would be wiser to hear the benediction as a moment of high exultation (for Israel's blessings) and not as a considered expression of his theology. We need not discuss other possible references in the Pauline corpus. They either depend on contentious or little supported readings of the text, or are later. So far as Paul's own theology is concerned, the issue hangs on Rom. 9.5.

**Hans Dieter Betz**, "Geschichte und Selbstopfer: Zur Interpretation von Römer 9,1-5", 76-87, in: C. Auffahrt – J. Rüpke, hrsg., *Ἐπιτομή τῆς οἰκουμένης: Studien zur Römischen Religion in Antike und Neuzeit*, Stuttgart, Franz Steiner, 2002. [T]

**Hans-Christian Kammler**, —Die Prädikation Jesus Christi als 'Gott' und die paulinische Christologie: Erwägungen zur Exegese von Röm 9,5b", *ZNW* 94 (2003) 164-80. [C]

**Udo Schnelle**, *Apostle Paul: His Life and Theology*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005 [2003], 395-396. [C]

Paul does not reflect on the relation of God to Jesus Christ in the conceptual-ontological categories of later doctrinal developments, but two lines of thought are nonetheless obvious. On the one hand, there is a clear tendency toward subordination in Pauline Christology [...] At the same time, the Pauline formulations can be seen as the beginning of thinking of God and Christ as equals. In Phil 2:6 the pre-existent one is termed ἴσος θεῷ (equal with God), and in Rom 9:5 Paul apparently identifies the Christ descended from Israel with God [...] A coordination of God and Christ appears in 1 Cor 8:6 and 1 Thess 3:13 [...] [ndr: non è chiaro il modo in cui Schnelle intende l'identificazione di Gesù come Dio in Rm 9,5, e quindi se nella sua lettura il passo implichi la preesistenza, come forse suggerisce l'accostamento a Fil 2,6 nella stessa frase].

**Gordon Fee**, *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study*, Peabody, Hendrickson, 2007, 272-77. [T]

Pauline emphases both in Romans as a whole and in the present passage in particular (9-11) are so thoroughly theocentric that one would seem to need more than simply a single grammatical option to overturn that emphasis in this letter [...] It would seem strikingly strange for Paul, as a climax to this list of Jewish privileges in a very Jewish context to bless the *Messiah* as God when a doxology to God for all these privileges seems to be much more fitting.

**James A. Waddell**, *The Messiah: A Comparative Study of the Enochic Son of Man and the Pauline Kyrios*, London-New York, T&T Clark, 2011, 172-177. [C]

[Un apposito excursus viene dedicato al nostro problema: "A Closer Look at Romans 9:5 - Did Paul Refer to Jesus as Theos?", concludendo affermativamente. Ho il dubbio che potrei avere questo lavoro da qualche parte, nel qual caso segnalerò gli argomenti]

**George Carraway**, *Christ is God Over All: Romans 9:5 in the Context of Romans 9-11*, LBNT, London, Bloomsbury, 2013. [C]

[Revisione di una tesi di dottorato interamente dedicata al nostro versetto, sostenendo la lettura [C]. La tesi è scaricabile qui: [http://digital.library.sbts.edu/bitstream/...0207D\\_10066.pdf](http://digital.library.sbts.edu/bitstream/...0207D_10066.pdf). ]

## STUDI DI CRISTOLOGIA DEL NUOVO TESTAMENTO

**Marinus De Jonge**, *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus*, Philadelphia, Westminster, 1988, 122-123. [T]

Paul speaks very highly of Jesus Christ, the living Lord, who, as supreme agent of God's saving work and as central authority for all who serve him, stands very near to God in the experience of those who believe in him [...] Yet it is clear that Jesus Christ remains subordinate to God [...] In Rom 9:5, therefore, the translation "and of their race, according to the flesh, is the Christ. God who is over all be blessed forever" [...] is to be preferred to "...Christ, who is God over all, blessed for ever" [...].

**Maurice Casey**, *From Jewish Prophet to Gentile God*, Cambridge, James Clarke, 1991, 135, 167-168. [C – cas]

The first of these two views [C] is perhaps to be regarded as the more probable. The grammatical structure of the sentence favours it, and it is intelligible that a figure with all the functions of Paul's Jesus, and the three major titles [Christ, Lord, Son] should be termed "God" by him in one passage. This description does not however recur, and this must be seen in the light of similarly occasional descriptions of other Jewish figures, as well as in the context of Pauline theology. It was when Melchizedek was presented as the final redeemer of Israel that he had scriptural passages containing two of the Old Testament words for "God" interpreted as him (11Q Melch). Likewise, it is at a climactic point of his "Life of Moses" that Philo call Moses "God and king of the whole nation", an expression which he nowhere repeats. Again, Philo refers to the logos as "the second God", but he does so no more than twice. This is one context in which Paul's possible description of Jesus as God should be seen. Romans 9.5 is a climactic point, and if Paul called Jesus "God" here, it is also important that he did not repeat this description in the extant epistles. [...] It is possible that Jesus is called God here, and if it be true it is comprehensible. But again, occasional terminology of this kind does occur in the Judaism of this period. One uncertain use of the term "God" does not take us up to the ontology of the Johannine community. Still less should we take one possible interpretation of Romans 9.5 and read the deity of Jesus from it into the Christological hymn of Philippians 2.6ff.

**Karl-Josef Kuschel**, *Generato prima di tutti i secoli?*, Brescia, Queriniana, 1996 [1990], 407-410. [T]

In Paolo Gesù Cristo è essenzialmente il Signore elevato, insediato da Dio nella sua dignità divina dopo la risurrezione; Gesù Cristo è il giudice atteso, il cui arrivo, il cui "giorno" Paolo attende; Cristo è il Figlio di Dio [...] per mezzo del quale Dio ha fondato la nuova esistenza dell'uomo. Ma Cristo è uguale a Dio? Come si armonizzerebbe una tale affermazione con la sottomissione di Cristo a Dio, che Paolo in 1 Cor 15 aveva presentato tanto enfaticamente? Giù il contesto più ampio della cristologia paolina rende probabile un'interpretazione teologica di Rm 9,5 in luogo di una cristologica.

A ciò si aggiunge che sarebbe piuttosto inverosimile che Paolo, in questo contesto immediato in cui si prefigge, da giudeo, di giustificare di fronte ai giudei il suo essere cristiano, abbia parlato di Cristo come "Di". Appare anzi impensabile che l'Apostolo, proprio in questo passo, "anticipando con estrema paradossalità la successiva dottrina delle due nature, abbia potuto designare in questo modo proprio il Messia terreno appartenente a Israele", osserva con una certa ragione Ernst Käsemann. Per quale motivo? Perché la "singolarità di un appellativo diretto" di fatto "dissimulerebbe il peso del contesto... Tutto qui ruota intorno alle benedizioni di Israele" [nдр: sempre Käsemann].

**Raymond E. Brown**, *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia, Queriniana, 1995 [1994], 178-179. **(C – ex?)**

Il problema può essere formulato in termini di varie punteggiature possibili, tra le quali due sono dominanti.

1) Un punto fermo (fine della frase) può essere messo dopo “carne”, come nel codice Efrem riscritto, così che le parole seguenti costituiscano una frase separata, una benedizione di Dio che è sopra tutte le cose per sempre – un riferimento a Dio Pare. Perché Paolo avrebbe dovuto interrompere a questo punto la concatenazione del suo pensiero e introdurre una dossologia al Padre non è chiaro, poiché 9,1-5 riguarda Cristo e ci si aspetterebbe la lode di Cristo, non del Padre. Tuttavia, se si considera l’intero contesto di Rm 9,1-5, Paolo potrebbe lodare Dio per i privilegi di Israele che vengono elencati, specialmente per il dono del Messia (Cristo). L’ordine delle parole in greco presenta una considerevole difficoltà per l’interpretazione. In dossologie indipendenti, “benedetto” normalmente viene prima, in frasi formulate in greco (2 Cor 1,3; Ef 1,3); qui è la sesta parola della frase. La presenza del participio, tradotto “colui che è”, è pure difficilmente risolvibile per questa interpretazione, in quanto superfluo. Una tale costruzione è normale solo quando c’è un antecedente nella frase precedente (2 Cor 11,31; Rm 1,25).

2) Un punto fermo può essere messo alla fine, dopo “per sempre” e una virgola dopo “carne”. Tutte le parole dopo “carne” quindi costituiscono una proposizione relativa, riferita a “Cristo”, così: “... il Cristo secondo la carne, il quale è sopra ogni cosa Dio benedetto per sempre”. Quest’interpretazione significherebbe che Paolo chiama Gesù “Dio”. Da un punto di vista grammaticale questa è la migliore lettura. Anche la sequenza contestuale è eccellente; infatti, dopo aver parlato della discesa di Gesù secondo la carne, Paolo ora enfatizza la sua posizione come Dio [ndr: parlando di “posizione”, anche Brown sembra quindi intendere che la lettura cristologica qualifica Cristo come Dio in quanto Kyrios esaltato, nell’ottica di Rm 1,3-4. Se è così, nessuna implicazione di preesistenza]. L’obiezione più forte a quest’interpretazione è che mai altrove Paolo parla di Gesù come Dio.

Studiosi famosi sono allineati su entrambi i fronti della questione. Personalmente sono incline, per la prova grammaticale, a favorire l’interpretazione 2, secondo la quale il titolo “Dio” è dato a Gesù. Non si può però rivendicarne più che la plausibilità.

**Martin Karrer**, *Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 2011 [1998], 164. **[T+C]**

La consapevolezza che l’Unto proviene da Israele induce alla lode: “il Dio che è sopra ogni cosa, (sia) benedetto in eterno” (Rom 9,5). Questo versetto è un capolavoro teologico. Paolo, infatti, lo formula con una costruzione della frase che resta in sospeso. Ascoltiamo un’eulogia dell’unico Dio, il Dio d’Israele [T]. Ma dal punto di vista sintattico l’espressione “il Dio che è al di sopra di ogni cosa” si riferisce al tempo stesso anche all’“Unto” [C]. Paolo non esclude che, considerate le loro tradizioni sull’unzione, i suoi destinatari etnicocristiani colgano una sovranità divina di Cristo. Quella che gli preme è solamente la corretta successione dell’eventuale associazione: solo a partire dalla divinità dell’unico Dio d’Israele ci si può azzardare a considerare l’inclusione di Cristo nella lode divina [ndr: questa singolare comprensione di Karrer di Rm 9,5 come dossologia “all’unico Dio ma estesa a Gesù” non sembra in ogni caso implicare l’idea della preesistenza di Cristo).

**Romano Penna**, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Vol. 2: Gli sviluppi*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999, 192-193. **[T]**

Grammaticalmente è possibile riferire a Cristo la qualifica di “Dio”. Ma se, invece di isolare il testo assolutizzandolo, lo si considera all’interno di tutto il linguaggio paolino e in specie della sua cristologia, la

cosa migliore da fare è di disgiungere il v. 5a (“dai quali proviene il Cristo secondo la carne”) dal v. 5b (σάρκα ὃ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας), così da vedere in quest’ultima frase una normale dossologia a Dio (non a Cristo!), che conclude la serie delle prerogative di Israele enumerate nel v. precedente (cfr. anche Rm 1,25). Il testo allora si dovrebbe leggere così: “il quale è sopra ogni cosa. Dio (sia) benedetto nei secoli. Amen”; o forse meglio: “colui che è sopra ogni cosa, Dio, (sia) benedetto nei secoli. Amen” (così Thüsing, Kuss, Käsemann, Wilckens, Dunn, Stuhlmacher, Schmithals, de Jonge, Byrne; tra le versioni, la RSV e la cattolica New American Bible). L’Apostolo, infatti, non solo non attribuisce mai altrove a Cristo la qualifica secca di “dio”, ma in 1 Cor 8,6 distingue chiaramente tra “un solo Dio” (= il Padre) e “un solo Signore” (= Gesù Cristo); con ciò egli non nega affatto la divinità a Gesù, ma la afferma in altri modi, alludendovi piuttosto con i titoli di Kyrios, di Figlio e di Immagine.

**Christopher Tuckett**, *Christology of the New Testament: Jesus and His Earliest Followers*, Edinburgh, EUP, 2001, 64-64. [T]

In one way it is perhaps easier syntactically to read the text as implying that “the Messiah” is indeed “God”. If the final phrase were an independent benediction one might expect the word “blessed” to come at the start of the clause (cf. 2 Cor 1:3). However, one has to say that if this is a reference to Jesus as God, it is unique in the genuine Pauline corpus. That on its own perhaps gives pause before adopting such an interpretation. So too one may note that there is nothing explicitly about Jesus as such in the verse. Paul is talking about the blessings enjoyed by Israel and seems to be talking in quite general terms about the benefits Israel has enjoyed (the covenant, the law) as well as the things that can be expected to materialise in the future, including the realisation of the promises, and the coming of “the Messiah”. He therefore seems to be talking about Jewish messianic expectations in general, and not specifically about Jesus. Further, there is really nothing in the background material of Jewish messianic expectations of this time that we know to suggest that Jews thought of the Messiah as “God”. It would therefore probably be dangerous to build too much on the basis of this single verse. It is probably more likely therefore that the reference to God here is part of the final benediction that is independent of the reference to the Messiah.

**Larry W. Hurtado**, *Signore Gesù Cristo*. Tomo 1, Brescia, Paideia, 2006 [2003], 109, 158 n. 1. [T]

Non affronta direttamente la questione ma lascia intendere che considera il v. 5b una benedizione autonoma rispetto al v. 5a, dal momento che menziona Rm 9,5 in un paragrafo su “Gesù come Cristo” in cui sottolinea che “La connotazione regale messianica di *christos* sembra essersi conservata nel quadro paolino di Gesù intronizzato per nomina divina onde assicurare la supremazia assoluta di Dio (1 Cor 15,23-28)”. Quindi, più esplicitamente, in un altro punto dell’opera in cui osserva che le dossologie paoline sono solitamente indirizzate a Dio “padre”, scrive in nota: “cf. Rom 9,5, dove una forma correlata di lode attribuisce “benedizione” al “Dio che è sopra tutto”, tipo di discorso devozionale proveniente, a sua volta, dalla pratica giudaica (la *berakah*, in cui l’adoratore benedice Dio)”, p. 158 n. 1. Ciò trova ulteriore conferma nel saggio di Hurtado “Paul’s Christology” in: J.D.G. Dunn, *The Cambridge Companion to St Paul*, Cambridge, CUP, 2003, 191, dove cita Rm 9,4-5 come testo che esprime la relazione di Gesù a Dio come suo eletto, e non certo la sua identità con Dio: “To speak of Jesus as ‘Christ’ is to claim that he is God’s uniquely anointed/chosen one through whom the promises of eschatological redemption are fulfilled (Rom 9:4-5)].

**James D.G. Dunn**, *Did the First Christians Worship Jesus? The New Testament Evidence*, London, SPCK, 2010, 132-133. [T]

Did the first Christians think of Jesus as god/God? If Paul is the clearest, perhaps the only, spokesman for the first generation of Christians still available to us, the question draws our attention to Romans 9.5. On syntactical grounds a strong case can be made for reading the text as a doxology to Christ as God [...] And a good many commentators on Romans take this to have been Paul's intention – to pronounce a doxology to Jesus as God. But the punctuation, which was not indicated in the original letter, can be arranged differently [...] And there is more to be said for this latter reading [T] than is often appreciated. Above all there is the fact that the passage is a catalogue of Israel's privileges, where it is likely that Paul was enumerating the blessings that Israel claimed for itself and in the language that Israel would recognize and affirm: "to them belongs the adoption, the glory, the covenants, the giving of the law, the worship and the promises... the patriarchs... the Messiah". It would be entirely fitting after such a listing of God's goodness towards Israel to utter a doxology in praise of this God, rather as Paul does in Romans 1.25 and 11.33-36. So it remains finally unclear and open to question as to whether Paul here, exceptionally for him, spoke of Jesus as god/God.

**Bart D. Ehrman**, *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*, New York, HarperOne, 2014, 268-269 [C – ang]

My view for many years was that the second translation [T] was the right one and that the passage does not call Jesus God. My main reason for thinking so, though, was that I did not think that Paul ever called Jesus God anywhere else, so he probably wouldn't do so here. But that, of course, is circular reasoning, and I think the first translation [C] makes the best sense of the Greek, as other scholars have vigorously argued. It is worth stressing that Paul does indeed speak about Jesus as God, as we have seen. This does not mean that Christ is God the Father Almighty. Paul clearly thought that Jesus was God in a certain sense – but he does not think that he was the Father. He was an angelic, divine being before coming into the world; he was the Angel of the Lord; he was eventually exalted to be equal with God and worthy of all God's honor and worship. And so I now have no trouble recognizing that in fact Paul could indeed flat-out call Jesus God, as he appears to do in Romans 9:5. If someone as early in the Christian tradition as Paul can see Christ as an incarnate divine being, it is no surprise that the same view emerges later in the tradition. Nowhere does it emerge more clearly or forcefully than in the Gospel of John.