

# INTRODUZIONE

## ALL'EPISTOLARIO

### DEL NT

#### I. LE LETTERE DEL NUOVO TESTAMENTO

##### *1. IL GENERE EPISTOLARE NEL NT*

I 27 documenti che compongono la collezione del NT, quanto ai generi letterari, si possono suddividere in: vangeli (i tre sinottici, Giov), monografie storiche (Atti), apocalissi (Apocalisse di Giovanni), lettere (14 lettere paoline, compresa quella agli Ebrei, e 7 lettere dette “cattoliche”).

A riguardo dei vangeli è degno di nota il fatto che sono un genere nuovo, creato dal movimento cristiano delle origini. A riguardo delle lettere del NT, invece, non può passare inosservato il loro alto numero. L'AT contiene qualche lettera (Ger 29,1-29; Baruc 6; 2Mac 1,1-9; 1,10-2,18 ecc.) ma nessun libro dell'AT ha forma di lettera. Nel NT le lettere sono invece 21 su 27 documenti: la forma epistolare è dunque il genere dominante nel NT, tanto più che due lettere si trovano in Atti (15,23-29 e 23,26-30) e sette in Apoc (2-3).

##### *2. LETTERE PAOLINE*

Delle 21 lettere neotestamentarie 14 sono di Paolo o sono attribuite a Paolo (Ebr non contiene il nome di Paolo). Sono indirizzate a comunità (quelle di Tessalonica, di Corinto, di Galazia, di Filippi ecc.) o a persone singole (Filemone, Tito, Timoteo). Si possono raggruppare in diverso modo: la divisione tradizionale distingue quelle scritte in prigionia (Fil, Flm, Col, Ef) da quelle scritte nel mezzo del normale lavoro apostolico (1-2Tess, 1-2Cor, Gal, Rom), e infine le tre chiamate – in base al loro contenuto e tono – lettere “pastorali” (1-2Tim, Tt).

##### *3. LETTERE CATTOLICHE*

Delle 21 lettere neotestamentarie 7 sono chiamate “cattoliche” con una denominazione che viene dall'antichità. Eusebio di Cesarea così le chiama, ma citando autori più antichi come Apollonio (197 circa; cf. *Storia Eccles.* V,18,59) e Dionigi di Alessandria (200 circa, *Storia Eccles.* VII,25,7.10). Così le chiama molte volte anche Origene (circa 250).

L'aggettivo “cattolico” è usato dai Padri solitamente per parlare della cattolicità della Chiesa: non tanto però per la sua diffusione geografica, ma per l'apertura universale della sua dottrina e della salvezza che annuncia. Per le 7 lettere del canone neotestamentario l'aggettivo ha invece un valore geografico. Mentre i destinatari delle lettere paoline sono precise comunità (per esempio la comunità

di Corinto) o persone (Filemone, Tito, Timoteo), i destinatari delle lettere ‘cattoliche’ sono i cristiani di intere regioni: cf. 1Pietro 1,1: «... ai fedeli dispersi nel Ponto, nella Galazia, nella Cappadocia, nell’Asia e nella Bitinia»; e Giac 1,1: «... alle dodici tribù disperse nel mondo». Sono dunque lettere cattoliche o universali perché concepite come lettere circolari. A dire il vero, la 2Giov e 3Giov non sono né lettere circolari, né cattoliche, essendo dirette a una chiesa (2Giov) e a Gaio (3Giov). Tuttavia, sono ugualmente nelle lista delle lettere cattoliche perché dapprima furono unite alla 1Giov, poi con essa entrarono in quella lista. Alcune delle sette ‘lettere’ poi hanno la forma di lettere, ma non fanno presupporre una situazione epistolare.

L’ordine che hanno ora nel canone è basato sull’elenco delle ‘colonne’ della chiesa (di Gerusalemme) fatto da Paolo in Gal 2,9: «... riconoscendo la grazia a me conferita, Giacomo, Kefa e Giovanni, ritenuti le colonne, diedero a me e a Barnaba la destra...». Per questo la lettera di Giacomo precede sia le due di Pietro (Kefa), e quelle di Pietro precedono le tre di Giovanni e quella di Giuda. La loro collocazione nella lista canonica (= dopo Paolo) viene da Girolamo (e dalla sua Volgata) il quale seguì la tradizione delle Chiese Orientali del sec. iv. In certi manoscritti sono collocate prima delle lettere Paoline, in base alla gerarchia: prima i Dodici e poi Paolo.

## II. PAOLO E L’EPISTOLOGRAFIA ANTICA

### I. L’EPISTOLOGRAFIA ELLENISTICO-ROMANA

#### a. Sviluppo della lettera nel mondo ellenistico

La lettera come strumento di comunicazione è antica forse quanto la scrittura, ma si rese particolarmente utile e necessaria nell’epoca ellenistica: l’ampiezza dell’impero di Alessandro Magno aveva infatti creato la necessità di superare grandi distanze nell’esercizio del commercio, della guerra, della cultura, della propaganda. Di qui un grande sviluppo del genere epistolare, che fu messo al servizio anche della letteratura e della filosofia: Platone, Socrate, Aristotele, Demostene, Epicuro ecc. scrissero veri e propri trattati in forma di lettera. La pubblicazione dell’epistolario di Cicerone (106-43 a.C.; 931 lettere: 769 di lui, le altre a lui) consacrò definitivamente la lettera come pezzo di letteratura.

Dall’antichità sono pervenute a noi circa 15.000 lettere. Nel mondo ellenistico ci furono perfino studiosi e teorici del genere epistolare: cf. il Περὶ ἐρμηνείας («Sullo stile») di Demetrio il quale, con un certo Artemone, definiva la lettera “l’altra parte del dialogo (τὸ ἕτερον μέρος τοῦ διαλόγου)”.

#### b. Caratteristiche delle lettere ellenistiche

Secondo H. Koskiennemi (1956 Oslo, Norvegia) per capire la peculiarità delle lettere ellenistiche bisogna tenere presenti tre caratteristiche (a) La φιλοφρόνησις («the friendly relationship», l’affettuosità, la cortesia), perché la lettera deve essere come ‘il dono scritto’ di se stesso; (b) La παρουσία (la presenza), perché quando si è lontani la lettera fa in modo che si sia presenti l’uno all’altro per ravvivare l’amicizia; (c) Il διάλογος ο ὁμιλία (dialogo, scambio), perché la lettera permette di dialogare anche quando si è fisicamente separati e di scambiarsi notizie e quello che è parte della propria vita.

#### c. Aspetti tecnici dell’epistolografia

##### - Materiale scrittorio

Dall’antichità sono giunte a noi lettere su ὀστρακα (= frammenti di terracotta), su tavolette di fango cotte al sole o al fuoco, su tavolette spalmate di cera (cf. il πινακίδιον di Lc 1,63), su fogli di papiro (cf. 2Giov 12: διὰ χάρτου καὶ μέλανος), su pergamena (cf. 2Tm 4,13: φέρε ... τὰς μεμβράνας)

### - *Modi di scrivere una lettera*

I poveri e chi voleva mantenere il segreto scrivevano con le proprie mani. Generalmente però: (i) si dettava *verbatim* (una parola per volta) o *syllabatim* (una sillaba alla volta) a uno scriba professionale (cf. Gal 6,11ss; Rm 16,22 ecc.); (ii) Si poteva affidare a un amanuense (= uno che scriveva 'a mano') o segretario di comporre la lettera dandogli istruzioni orali; (iii) Si poteva dare l'ordine di scrivere a un segretario di fiducia («Ti prego di spedire la lettera a mio nome a quelli ai quali è necessario, come tu dici»; Cicerone, *ad Atticum* 3,3,21); (iv) Esisteva anche la figura del "tachigrafo" che raccoglieva il contenuto prendendo appunti con speciali segni - come avviene nella moderna stenografia -, poi stendeva la lettera in scrittura comprensibile.

### - *Velocità e lunghezza*

La posizione dello scrivente era molto scomoda (seduto a terra, senza tavolo, con la sinistra teneva il foglio, con la destra scriveva), e la ruvidezza del papiro rendevano faticosa e lenta la scrittura. Secondo i calcoli, forse troppo pessimistici, di O. Roller (1933) si riuscivano a scrivere tre sillabe al minuto e 72 parole all'ora. In base a questi calcoli sarebbero state necessarie 98 ore continuate per scrivere la lettera ai Romani, che ha 7101 parole, mentre la lettera a Filemone che ha 335 parole, avrebbe richiesto 4 o 5 ore.

Le lettere private pervenute a noi su papiro sono brevi (da 18 fino a 209 parole): le 769 di Cicerone hanno una media di 295 parole, le 13 di Paolo una media di 2500 parole. Rm è la più lunga del NT e dell'antichità (7101 parole), 3Giov la più breve (185 parole) del NT.

### - *Saluto autografo*

Nell'antichità non si metteva la firma, ma un saluto autografo che dava valore legale alla lettera e che, per il destinatario, confermava quello che lo scriba aveva scritto sotto dettatura (cf. 1Cor 16,21; Gal 6,11; Fm 19 ecc.).

### - *Struttura della lettera antica e formulario*

- L'indirizzo esterno. Sull'esterno del papiro o della pergamena, arrotolati e sigillati, si scriveva l'indirizzo con nome e luogo del destinatario.

La formulazione-standard della lettera scritta all'interno prevedeva:

- L'intestazione (= *praescriptum*) con nome del mittente al nominativo (= *superscriptio*), nome del destinatario al dativo (= *adscriptio*) e il saluto (= *salutatio*). Per esempio: *Cicero Attico suo s[alutem]*; *Seneca Lucilio suo s[alutem]*. In greco la *salutatio* era χαίρειν. Per esempio: Δημοφῶν Πτ ολημαίω χαίρειν [λέγει].

- *Ringraziamento* o *benedizione* iniziale: dopo l'augurio di buona salute lo scrivente ringraziava o benediceva gli dèi perché avevano protetto lui stesso o il destinatario.

- Nel corpo della lettera i diversi sentimenti o messaggi erano introdotti con formule più o meno convenzionali: «Mi meraviglio che..., Vi dichiaro dunque che..., Certamente voi avete sentito parlare di...».

- Il saluto finale (= ἀσπασμός, *subscriptio*) poteva essere anche di una sola parola (ἔρρωσο [imperativo perfetto passivo da ῥώνυμι /rinforzare] = «have strength /might»; *vale!*; cf. il plurale ἔρρωσθε in At 15,29).

### - *La spedizione e il recapito*

L'amministrazione imperiale aveva la sua rete postale nel *cursus publicus* (in casi eccezionali i portatori di lettere potevano percorrere anche 150 km in un giorno); i ricchi mandavano i loro schiavi (= *tabellarii*, portatori di tabelle o tavolette scritte); infine esistevano imprese private di distribuzione postale.

In oriente colui che portava la lettera annunciava il nome del mittente e del destinatario che nella lettera non veniva messo. Nel mondo ellenistico il corriere aveva l'incarico e l'autorità di presentare, interpretare ed espandere la lettera con informazioni aggiuntive così che lo scritto era come solo uno schema. Questo per esempio si ricava dalle lettere che ci sono state conservate su papiro: «Horus, che ha portato la lettera, ha detto che tu eri stata rilasciata, e io ne sono terribilmente scontento» (papiro di Londra, 42); «Il resto fàtelo dire a voce, te ne prego, dall'uomo che ti porta la lettera, perché non è un estraneo» (Collezione di Zenone, I,69), – citazioni tratte da J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul et l'art épistolaire*, 67 e 89.

## 2. TECNICA, COLLABORATORI, FORMA E VALORE ECCLESIALE

### a. Un'operazione tecnica complessa,

Per Paolo, scrivere una lettera era un'occupazione non solo importante per la vita delle chiese e al servizio del Vangelo, ma anche un'operazione tecnica non poco complessa. Doveva procurarsi il papiro o la pergamena, o, se aveva poco denaro a disposizione, doveva preparare o farsi preparare il materiale scrittoriale, sul quale si dovevano tracciare con uno stiletto le linee lungo le quali poi scrivere. Poi Paolo doveva liberarsi da altri impegni per prendere informazioni accurate dai suoi informatori, per riflettere, discutere ed elaborare la risposta, e poi mettersi a dettare la lettera a uno scriba. Un giorno solo è potuto bastare per lettere brevi come quella a Filemone, ma per le altre sono stati necessari certamente molti giorni e proprio per questo alcuni commentatori di Paolo attribuiscono i salti improvvisi da un tema ad un altro alla dettatura a intermittenza.

Data questa complessità e dato il lungo tempo richiesto, bisogna pensare che egli scrivesse le sue lettere soprattutto nella stagione invernale, nella quale si era costretti in qualche modo a restare a lungo dove ci si trovava, dal momento che la navigazione era chiusa dal 15 novembre fino al 15 di marzo. Di fatto così fu per 1Cor, quando scrisse la quale la primavera non era ancora venuta («Mi fermerò a Efeso fino a Pentecoste», 16,8). Tutte le stagioni erano buone invece per mandare a chiamare un collaboratore per mezzo di un biglietto, come si lascia intendere in Tito 3,12: «... cerca di venire subito da me a Nicopoli, perché ho deciso di passare là il prossimo inverno», e in 2Tm 4,21: «Affrettati a venire, prima dell'inverno».

### b. Co-mittenti, co-autori, e latori

Probabilmente Paolo non concepiva le sue lettere in totale solitudine come vorrebbe una diffusa e un po' troppo romantica immagine di lui. Più probabilmente egli le discuteva con i suoi collaboratori e insieme con loro ne elaborava il contenuto. «Paolo consultava i suoi compagni; poi, esercitando la sua autorità, dettava personalmente il testo» (MURPHY-O'CONNOR, *L'art épistolaire*, 58); «The concern suggests that Paul discussed the content of the letter with others. The message he brought out had probably been the object of considerable collective thinking and reasoning. ... Paul understood and carried out his divine calling in the context of other ministers of the gospel. Both features (= la menzione di co-mittenti e l'uso del plurale) point to Paul as a leading figure in a group of associates, together with whom he discussed his theology and preached the gospel of Jesus Christ. ... [Paul was] thinking and laboring together with a group of close associates during most of his career», S. BYRSKOG, «Co-Senders, Co-Authors and Paul's Use of the First Person Plural», in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 87 (1996), 249-250. Cf. poi la spiegazione "epistolografica" proposta da J.-N. Aletti per l'immagine di Rm 11,17-24, in cui l'olivastro viene innestato nell'olivo buono, contrariamente a quanto si fa in agricoltura: «Si l'on veut bien se rappeler les modes de composer de l'époque, on admettra facilement que l'Apôtre ait communiqué son argumentation, totalement ou en partie, à ses collaborateurs, et qu'ils en aient discuté ensemble, avant qu'elle ne soit dictée aux tachygraphes secrétaires. Peut-on imaginer qu'aucun d'entre eux n'ait eu la moindre idée de la manière dont on greffait et n'ait fait des remarques à l'intéressé? Paul a dû écouter leurs observations, se justifier et... néanmoins garder l'image telle quelle», cf. J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?* (Paris 1991), 190, nota 3.

Per l'elaborazione collettiva delle lettere, cf. E. SCHWEIZER, «The Letter to the Colossians. Neither Pauline nor Post-pauline?», in *Pluralisme et oecuménisme en recherches théologiques*. Fs S. Docks (Gembloux 1976) 1-16; W.H. OLLROG, *Paulus und seine Mitarbeiter* (Neukirchen - Vluyn 1979); S. BYRSKOG, «Co-Senders, Co-Authors», 230-250. – Quanto alla menzione di co-mittenti nel prescritto (non in Rom!), più spesso con il nome e a volte in modo anonimo (cf. per esempio in Gal), bisogna dire si tratta di un uso molto raro sia in ambito giudaico che ellenistico: «When we study Paul's literary activity within socio-cultural situation of ancient letter writing, it is the inclusion of named co-senders that is remarkable. Paul apparently developed some unusual epistolographical characteristics. The reference to co-senders is one such characteristic», S. BYRSKOG, «Co-senders, Co-Authors», 235.

Infine, quando Paolo dichiara fidato, affidabile, pieno di sollecitudine e zelante per esempio Tito (2Cor 8,16-24) o Epafrodito (Fil 2,25-30) o Tichico (Col 4,7-9; Ef 6,21-22) ..., è perché affida loro oltre che l'incarico di portare la lettera, anche quello ben più importante di presentarla e di illustrarla alle comunità di destinazione.

### c. Il prescritto di Gal 1,1ss a confronto con il formulario ellenistico

«Paolo, apostolo non da parte di uomini, né per mezzo di uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre che lo ha risuscitato dai morti, e tutti i fratelli che sono con me,	Παῦλος + <i>amplificatio</i> circa l'apostolicità
alle Chiese della Galazia.	Paolo + co-mittenti anonimi
<u>Grazia</u> a voi e pace da parte di Dio Padre nostro e dal Signore Gesù Cristo che ha dato se stesso per i nostri peccati, per strapparci da questo mondo perverso, secondo la volontà di Dio e Padre nostro, al quale sia gloria nei secoli dei secoli. Amen	ταῖς ἐκκλησίαις κτλ (senza amplificazioni)
<u>Mi meraviglio che</u> così in fretta da colui che vi ha chiamati con la grazia di Cristo voi passiate ad un altro Vangelo. In realtà, però, non ce n'è un altro ecc.»	χάρις (invece di χαίρειν) + εἰρήνη
	Nessun ringraziamento, ma rimprovero espresso con θαυμάζω ὅτι

### d. Modifiche paoline al formulario ellenistico

Paolo modifica le formule usuali di tutte le parti della lettera ellenistica: del prescritto, del corpo della lettera, del saluto finale.

#### - *Amplificazione* (dal latino: “amplificatio”) *del prescritto*

Nel prescritto di Gal per esempio Paolo impiega 75 parole e in quello a Rm addirittura 93. Questo sviluppo del prescritto è già sorprendente dal punto di vista della forma (quasi 100 parole invece delle 4 di Cicerone o Seneca) e, a maggior ragione, lo è dal punto di vista del contenuto per la sua densità teologica. Amplificando il suo nome con il titolo di “apostolo”, Paolo presenta le sue credenziali, rivendica il suo diritto evangelico a intervenire e di fatto interviene nella vita della comunità, non come persona privata ma come plenipotenziario di Cristo nell'esercizio della sua missione. Spesso Paolo aggiunge il nome di co-mittenti (per esempio Timoteo in 2Cor, Fil, Flm; Silvano e Timoteo in 1Tess; Sostene in 1Cor), lasciando intendere che la lettera è una lettera ufficiale ed ecclesiale dal momento che può elencare testimoni e collaboratori.

Paolo spesso amplifica anche la designazione dei destinatari ricordando loro la loro dignità teologica: cf. per esempio Fil 1,1: «A tutti i santi (ἀγίους) in Cristo Gesù che sono a Filippi».

Nel prescritto infine Paolo trasforma profondamente il saluto. Χαίρειν (= sta bene) diventa χάρις (= grazia; non più qualcosa che riguarda la salute, ma il dono gratuito e benigno di Dio in Cristo),

e inoltre viene aggiunto l'augurio della εἰρήνη. Il saluto ellenistico diventa augurio cristiano con l'arricchimento della pace biblica.

- *Modificazione del ringraziamento*

Anche il ringraziamento /benedizione è trasformato da Paolo. Paolo non poteva evidentemente esprimere gratitudine agli dèi: in ogni caso, il suo è un ringraziamento a Dio per i frutti che il Vangelo ha portato in chi riceverà la lettera. Poi diventa preghiera (= colorazione liturgica) perché gli interlocutori di Paolo siano fedeli (= risolto parenetico) fino al giorno del Signore (= riferimento escatologico).

- *Formule paoline nel corpo della lettera*

Nel corpo della lettera Paolo si introduce nei diversi temi con formule di richiesta (παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς κτλ = vi scongiuro di...), di informazione (= γνωρίζω γὰρ ὑμῖν = vi rendo noto che...), di gioia (χαρὰν γὰρ πολλὴν ἔσχον = ho provato una grande gioia...), di sorpresa (θαυμάζω ὅτι = mi meraviglio che...) ecc. I temi trattati nel corpo della lettera sono spesso già annunciati nella amplificazione del nome del mittente, o dell'augurio di grazia e pace, o nella benedizione /ringraziamento. Anche nel corpo della lettera, soprattutto alla fine, è frequente il richiamo del destino escatologico della chiesa. Dopo la discussione teologica o dei casi concreti, l'ultima sezione è dedicata alla *parenesi* (meglio sarebbe dire *paraclèsi*, a motivo del verbo usato che è παρακαλῶ) circa la vita cristiana degli interlocutori. È infine ricorrente la progettazione di viaggi (in inglese: "travelogue"). Paolo si propone di mandare qualche suo collaboratore o di visitare lui stesso la comunità cui per ora, non potendo fare nulla di meglio, manda la lettera.

Soprattutto nel corpo della lettera è evidente il carattere dialogico delle lettere paoline: «Le sue lettere sono nate per reagire a resoconti circa situazioni precise e concrete; egli trattava ognuna di quelle situazioni come unica e importante. Più che elaborare affermazioni dogmatiche, egli trasmetteva il suo modo di vedere su come incarnare il Vangelo nel contesto particolare dei suoi destinatari», W. DOTY, *Letters in Primitive Christianity* (Philadelphia, PA, 1973), 44.

- *Modifiche paoline alla conclusione della lettera*

Nella parte conclusiva, oltre al saluto (a volte per una lunga lista di persone, cf. Rm 16,3-21) e al bacio santo («Salutatevi a vicenda con il bacio santo», 1Tess 5,26; 1Cor 16,20), secondo l'uso ellenistico Paolo mette qualche riga autografa (Gal 6,11: «Vedete con che grossi caratteri vi scrivo, ora, di mia mano») per garantire l'autenticità di quella lettera, e per smascherare false lettere (2Tess 3,17: «Questo saluto è di mia mano, di Paolo; ciò serve come segno di autenticazione per ogni lettera; io scrivo così»). Infine, invece dell'augurio di buona salute, Paolo mette spesso una dossologia (Fil 4,20: «Il Dio e Padre nostro sia gloria nei secoli dei secoli, Amen»; «La grazia del Signore Gesù sia con voi. Il mio amore con tutti voi in Cristo Gesù», 1Cor 16,23; «La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi», 2Cor 13,13, ecc.).

e. *Cristianizzazione della lettera ellenistica*

La lettera paolina non ha lo scopo di coltivare l'amicizia o gli affari, ma è al servizio dell'annuncio evangelico, mirando alla edificazione della fede e della novità di vita evangelica. La relazione che si vuole approfondire con la lettera è soprattutto quella con il Cristo. Questo risulta fin dal prescritto nel quale Paolo rivendica il titolo di apostolo e ricorda ai suoi interlocutori che sono Chiesa evangelizzata e santificata (cf. ἅγιοι = santi, in 1Cor 1,2; Rm 1,7; Fil 1,1 ecc.) da Dio in Cristo.

L'apporto originale di Paolo è così profondo che lo si può considerare il creatore di un nuovo genere letterario, e cioè della lettera cristiana, apostolica, ecclesiale. Dopo di lui la sua scuola, gli autori delle lettere cattoliche e di Apoc, i Padri apostolici (1Clemente, Ignazio, Policarpo, l'Autore del *Martirio di Policarpo* ecc.), i Padri successivi (Origene, i Cappadoci, Girolamo, Agostino ecc.), i sinodi e concili ecclesiastici, i papi e i vescovi non hanno scritto vangeli ma lettere. La lettera dunque

non soltanto è genere dominante nel NT, ma nella tradizione cristiana è divenuta poi il più comune strumento di comunicazione, di magistero e di azione ecclesiale.

*f. Proprietà particolari alla lettera: dialogicità, situazionalità*

In tal modo, essendo destinata per sua natura a continuare la comunicazione tra due persone quando sono fisicamente separate, la lettera risultò strumento strategico di comunicazione quando il movimento cristiano raggiunse una grande diffusione geografica, e fu necessario tenersi in contatto con città e luoghi molto diversi. L'espansione geografica a sua volta pose il problema dell'incontro del Vangelo con la cultura greco-romana. In tutto ciò la lettera, molto più di un vangelo o di una monografia storica, era aderente alla situazione, e cioè ai problemi singoli e concreti, all'organizzazione della attività missionaria e della vita comunitaria.

*g. Lettera e presenza apostolica di Paolo*

Come nella epistolografia antica, in Paolo la lettera rappresenta il mittente, è sostituto della sua persona, della sua parola, della sua presenza fisica. Cf. 2Baruch 68,3: «Ricordatevi di me, per mezzo di questa lettera, come anch'io mi ricordo di voi, in essa e sempre». Paolo preferirebbe essere presente, e per lui la lettera è un ripiego. Tuttavia la sua presenza epistolare è in tutto equivalente alla sua presenza fisica: «... Quel tale sappia che quali noi siamo con le parole di una lettera, tali saremo anche con i fatti della presenza fisica» (2Cor 10,11); «Per questo vi scrivo queste cose da lontano, per non dovere poi, presente fisicamente, agire con severità con il potere che il Signore mi ha dato per edificare e non per distruggere» (2Cor 13,10). Presenza fisica, presenza epistolare, invio di collaboratori, o presenza spirituale sono forme ed espressioni diverse dell'unica, continua presenza apostolica di Paolo. In 1Cor 5,1-5, per esempio, egli annuncia per lettera che sarà presente con lo spirito quando la comunità corinzia consegnerà a Satana l'incestuoso per la rovina della carne, in vista della salvezza dello spirito. È probabilmente su queste premesse che è fondata la tradizione subito sorta e mai interrotta di leggere le lettere apostoliche nell'assemblea liturgica come testi sacri e ispirati. Cf. R.W. FUNK, «The Apostolic Parousia», in *Festschrift Knox* (Cambridge 1967), 249-268

3. *GENERE LETTERARIO: LETTERE O EPISTOLE?*

La distinzione tra lettere vere e lettere fittizie era fatta già nell'antichità. Demetrio critica Platone e Tucidide perché scrivono veri e propri trattati lasciando della lettera solo qualche formula. Eusebio di Cesarea scrive a proposito delle lettere di Dionigi di Alessandria: «C'è presso di noi un gran numero di lettere sue [= vere lettere] e di trattazioni scritte in forma epistolare [= lettere fittizie], come quella 'Sulla natura' indirizzata al figlio Timoteo, e quella 'Sulle tentazioni', dedicata a Eufanore» (*Storia Eccles.* vii,26,2).

In epoca moderna, a partire da queste premesse, A. Deißmann (1895) ha proposto la distinzione tra *lettera*, documento privato che ha come scopo la comunicazione con un destinatario reale e irripetibile, ed *epistola*, che invece è una trattazione letteraria destinata fin dall'inizio alla pubblicazione e quindi a molti lettori. Le lettere papiracee venute alla luce in Egitto, hanno convinto Deißmann che anche le lettere di Paolo, come quelle, sono 'pezzi di vita' e non 'pezzi di letteratura' o epistole. La distinzione di Deißmann è utile, ma la sua opinione è stata poi in molti modi rettificata. È ben vero che le lettere di Paolo non sono trattati e che non sono state scritte per essere conservate in vista del futuro anche se poi così è accaduto, e che sono vere lettere. Tuttavia *non* sono lettere private, essendo state scritte non per i singoli, ma per questa o quella comunità. La stessa lettera a Filemone, che sembrerebbe indirizzata a una persona singola, non è affatto indirizzata a lui soltanto, come dice il prescritto: «Al nostro caro collaboratore Filemone, alla sorella Apfia, ad Archippo e alla comunità che si raduna nella tua casa» (Flm 1-2). E infine, le lettere di Paolo sono scritte non per un qualunque dialogo tra amici, bensì con autorità apostolica, nell'esercizio della missione evangelica ricevuta da Dio, e in vista della lettura pubblica (1Tess 5,27).

*Indicazioni bibliografiche su Paolo e l'epistolografia*

- BAHR G.J., «Paul and Letter Writing in the Fifth [sic per First] Century», in *The Catholic Biblical Quarterly* 28 (1966), 465-477
- COLLINS R.F., «That this Letter be Read to all the Brethren», in IDEM, *Studies on the first Letter to the Thessalonians* (Leuven 1984), 365-370
- DAUTZENBERG G., «Le forme delle lettere neotestamentarie», in SCHREINER - DAUTZENBERG, a cura di, *Introduzione al NT* (Roma 1982), 62-78
- DOTY W.G., *Letters in Primitive Christianity* (Philadelphia, PA, 1973)
- ESCHLIMANN J.A., «La rédaction des épîtres pauliniennes, d'après une comparaison avec les lettres profanes de son temps», in *Revue Biblique* 53 (1946), 185-196
- FUNK R.W. «The Letter: Form and Style», in *Language, Hermeneutic and Word of God* (New York 1966), 250-276
- IDEM, «The Apostolic 'Parousia'», in *Festschrift Knox* (Cambridge 1967), 249-268
- GAMBLE H., «The Redaction of the pauline Letters and the Formation of the Pauline Corpus», in *Journal of Biblical Literature* 94 (1975), 403-418
- MULLINS T.Y., «Visit Talk in New Testament Letters», in *The Catholic Biblical Quarterly* 35 (1973), 351-358
- MURPHY O'CONNOR J., *Paul et l'art épistolaire* (Paris 1994)
- ROLLER O., *Das Formular der paulinischen Briefe* (Stuttgart 1933)
- SCARPAT G., «Le lettere nell'antichità», in RINALDI - DE BENEDETTI, a cura di, *Introduzione al NT* (Brescia 1971), 844-861
- SCHELKLE K.H., *Paolo, vita, lettere, teologia* (Brescia 1990 [Darmstadt 2<sup>a</sup>1988])
- SEITZ O.J.F., «Letter», in *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. K/Q, 113-115
- IDEM, «Letter», *Ibidem*, in *Supplementary Volume*, 538-541
- STREWALT M.L., «The Form and Function of the Greek Letter-Essay», in K. DONFRIED, a cura di, *The Romans Debate* (Peabody, MA, 1991), 147-171
- WHITE J.L., «New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography», in W. HAASE, a cura di, *ANRW, II*, 25/1 (Berlin 1984), 1730-1756

### III. PAOLO E L'ARTE RETORICA ANTICA

#### a. Gli oratori antichi, i teorici e l'insegnamento dell'arte retorica

Nell'antichità ci furono non solo grandi oratori, ma anche dei teorici delle regole retoriche, e i trattati e manuali di retorica che ci sono pervenuti ci consentono di conoscere perfettamente tutta quell'arte e le sue regole. I più famosi scrittori di retorica sono Aristotele (384-322 a.C.; cf. τέχνη ῥητορική, τόπικα), Cicerone (106-43 a.C.; *De inventione, De Oratore, Brutus, Orator, De optimo genere oratorum, Partitiones oratoriae, Topica*), e Quintiliano (35-96 d.C. circa; cf. *Institutio Oratoria*), ma sono giunti a noi anche manuali anonimi come 'Ad Alexandrum' (attribuito ad Aristotele, ma più probabilmente di Anassimene di Lampsaco), e 'ad Herennium' (opera attribuita a Cicerone, ma forse opera di un certo Cornificius).

«La *paidèia* o 'istruzione scolastica' nell'epoca ellenistica, così come aveva preso forma e come s'era diffusa in ogni *pòlis* dell'area mediterranea, comportava, allo stadio superiore, la formazione che si riceveva da un maestro di retorica», B. STANDAERT, «La Rhétorique ancienne dans Saint Paul», in A. VANHOYE, a cura di, *L'Apôtre Paul. Personnalité, Style, et Conception du Ministère* (BETL 73; Leuven 1986), 78. – «In tutto l'impero romano lo studio della retorica faceva parte dell'istruzione scolastica. I ragazzi venivano esercitati nei diversi campi della retorica e ci si aspettava da loro che fossero capaci di pensare attraverso queste categorie quando componevano un discorso. Il risultato era che le regole retoriche avevano un grande influsso sul come si componevano e sul come venivano letti gli scritti antichi», R.G. HALL, «The Rhetorical Outline for Galatians. A Reconsideration», in *Journal of Biblical Literature* 106 (1987), 278-9.

#### b. I tre tipi di discorso retorico

«Per definizione, ci sono tre tipi di retorica. Lo scopo della retorica *deliberativa* è di esortare o di dissuadere. Lo scopo della retorica *forense* è di accusare o di difendere. Lo scopo di quella *epideittica* è di lodare o di biasimare. Il primo tipo di discorso è proprio delle assemblee cittadine imperiali, nelle quali gli uditori devono poi decidere circa il futuro; il secondo è proprio dei tribunali, dove gli uditori devono giudicare del passato; il terzo è infine proprio del mercato o dell'anfiteatro dove, come spettatori, devono giudicare circa le capacità artistiche dell'oratore», F.F. CHURCH, «Rhetorical Structure and Design in Paul's Letter to Philemon», in *Harvard Theological Review* 71 (1978), 18; cf. descrizioni analoghe dei tre generi retorici in D.F. WATSON, «A Rhetorical Analysis of Philippians and its Implications for the Unity Question», in *Novum Testamentum* 30 (1988), 59-60; R.G. HALL, «The Rhetorical Outline», 278-283.

c. *La dispositio retorica di un discorso*

Con il termine *dispositio* i retori antichi designavano l'organizzazione del discorso e delle sue parti. Quintiliano, che fu scelto dall'imperatore Domiziano come maestro di retorica per i propri nipoti (iv, proemio, 2), prima di definire teoricamente la *dispositio*, da di essa un'idea ben precisa con le immagini della costruzione, della statua di bronzo, della figura umana o animale, e degli eserciti:

«Come a chi innalza una costruzione non basta accumulare pietre e materiali ed altri arnesi utili all'edilizia, se non vi aggiunge abilità nel disporli e nel collocarli, così nell'eloquenza l'abbondanza di argomenti si ridurrà a un cumulo informe, se la *dispositio* non li legherà in un tutto armonioso e organico. Allo stesso modo non si ha una statua [di bronzo], anche se tutte le sue parti sono state fuse, se esse non sono state poste ciascuna nel punto giusto. E se in una figura umana o di altro vivente scambiassimo un qualche membro e lo spostassimo fuori della sua propria sede, la figura, pur avendo tutto quello che deve avere, finirebbe tuttavia per essere qualcosa di mostruoso. Anche le articolazioni, se slogate pur leggermente, perdono il vigore di prima; e allo stesso modo gli eserciti, quando sono scompigliati, si ostacolano da sé medesimi. A me pare che abbiano ragione quanti affermano che la natura stessa poggia sull'ordine, al cui confondersi tutto è destinato a perire.

Così un discorso che manchi di ordine dovrà necessariamente procedere per sobbalzi e correre alla deriva senza timoniere, essere spesso slegato, spesso ripetere e spesso sorvolare, come chi vaga di notte per luoghi sconosciuti. Senza un piano che comprenda inizio e fine, il discorso si affiderà più al caso che a un preciso progetto. Intendiamo dunque per *dispositio* l'utile distribuzione di argomenti e parti nei luoghi opportuni (*utilis rerum ac partium in locos distributio*)», (Quintiliano, vii, 1, proemio e n. 1).

B. Standaert, un benedettino belga, che secondo la retorica ha studiato il vangelo di Marco (*L'évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Brugge 1984), dice che chi non organizza il suo scritto secondo un qualche progetto scrive per nessuno: «La composizione [= *dispositio*] ha un posto particolare nel codice retorico, perché si compone sempre in vista dei propri destinatari, e colui che non si preoccupasse di come compone, scrive per Dio o per nessuno, che è cosa piuttosto rara» (STANDAERT, «La Rhétorique ancienne», 92)

Tutta la costruzione di un discorso dipende in gran parte dalle concrete circostanze cui è rivolto, e, cambiando le circostanze, cambiano i discorsi. Di per sé la prima regola della *dispositio* è la libertà che è necessaria per essere adeguati alla situazione. Lo dice lo stesso Quintiliano: «La *dispositio* spesso subisce cambiamenti, obbedendo all'utilità, e non sempre è la stessa la questione da affrontare per prima, sia dall'una che dall'altra parte in causa. Di ciò possono essere testimoni Demostene e Eschine [= due famosi oratori greci], i quali nel processo di Ctesifonte seguirono un ordine diverso: l'accusatore prese le mosse dalla questione strettamente giuridica, su cui poteva più validamente puntare, mentre il difensore antepose alla questione di diritto tutte le altre, con le quali preparare il giudice alla disquisizione giuridica. Infatti a uno conviene provare prima una cosa, ad altri un'altra. Diversamente la discussione sarebbe condotta sempre ad arbitrio dell'accusatore (che prende la parola per primo)», Quintiliano, *Instit. Orat.*, vii, 1,1-3.

A parte questa necessaria flessibilità, la *dispositio* ideale di un discorso si compone di (Cf. in MURPHY-O'CONNOR, *L'art épistolaire*, 109-117, il capitolo intitolato «Les composantes du discours délibératif»):

EXORDIUM (προοίμιον, esordio, o inizio retorico). Per Cicerone, *De inventione* I, 14,29, «l'esordio è ciò che rende l'animo degli ascoltatori idoneo a ricevere il resto del discorso». Per Quintiliano, *Instit. Orat.* iv, 1.5, lo scopo dell'*exordium* è quello di rendersi benevolo, attento e arrendevole l'ascoltatore: «... auditorem benevolum, attentum, docilem facere - The sole purpose of the exordium is to prepare our audience in such a way that they will be disposed to lend a ready and benevolent ear to the rest of our speech».

PROPOSITIO (πρόθεσις, in cui si enuncia la tesi che si cercherà di dimostrare). Sull'importanza della *propositio* cf. MURPHY-O'CONNOR, *L'art épistolaire*, 125-129; e ALETTI, «La présence», 9-12; IDEM, *Comment Dieu*, 36-52: individuare la *propositio* vuol dire individuare l'affermazione che riassume in poche parole tutto il discorso e attorno alla quale girano tutti gli altri elementi del discorso.

PARTITIO (*divisio*, o elenco dei punti o delle parti che si svolgeranno, una specie di ‘table of contents’).

NARRATIO (διήγησις, in cui si richiamano i fatti su cui si deve discutere, selezionando quelli più utili alla propria strategia retorica). «La *narratio* è l’esposizione dei fatti; è su di essi che ci si basa ed appoggia per le parti seguenti», Cicerone, *Part. Or.* 9,31, ma, oltre a essere esposizione dei fatti, nello stesso momento è una vera e propria prova data attraverso fatti che tutti conoscono e accettano.

PROBATIONES (πίστεις, argomenti e prove). Le prove si possono distinguere in prove portate per dimostrare la propria tesi (o *confirmatio*), e prove portate per demolire quella dell’avversario (o *refutatio*).

PERORATIO (ἐπίλογος, ἀνακεφαλαίωσις, *conclusio*, *recapitulatio*). È la ripresa o ricapitolazione in cui si riassume tutto quanto si è detto, per essere di aiuto alla memoria dell’interlocutore e per condizionarlo con l’ultima, strategica presentazione del caso.

#### d. Il NT, Paolo e la retorica antica

Se nessuno mette in dubbio che “Ebrei” faccia abbondante ricorso alle risorse e alle regole della retorica antica (cf. per tutti: P. GARUTI, *La lettera agli Ebrei*. Alle origini dell’omiletica cristiana, Jerusalem 1955), non mancano autori che fanno affermazioni molto decise anche per Paolo: «Leggere Gal secondo i principi dell’antica retorica anzitutto aiuta a comprendere il testo, e in secondo luogo fa conoscere un’importante componente della cultura diffusa al tempo di Paolo. Il grande influsso della retorica classica nel primo secolo giustifica ampiamente il tentativo di cercare di capire Gal secondo quelle categorie» (HALL, «The Rhetorical Outline», 278); «Paul too employed basic tactics of persuasion taught and widely practiced in his day. (...) Whether he was trained in school or acquired his talent through a natural course of observation and imitation, Paul was a master of persuasion», (F.F. CHURCH, «Rhetorical Structure», 17); «Paul can speak out of Hellenistic rhetorical practice as easily as he can support a point with the most subtle rabbinic hermeneutic» (R. SCROGGS, «Paul as Rhetorician: Two Homilies in Roman 1-11», in R. HAMERTON et alii, a cura di, *Jews, Greeks and Christians*. Fs W.D. Davies, Leiden 1976, 272)

Coloro che per primi sono andati in cerca di uno schema retorico in Paolo sono H.D. Betz e, rispettivamente W. Wuellner: il primo lo ha fatto per la lettera ai Galati, il secondo per quella ai Romani. «Si deve senza dubbio a H.D. Betz d’aver suscitato l’interesse degli esegeti di Paolo, per la retorica greco-romana. In questi ultimi anni un numero sempre maggiore di articoli e di tesi - di qualità molto diseguale - hanno sfruttato questo filone. Cf. per esempio gli studi di Wuellner, Church, Brinsmead, Hall, Jewett, Smit, Johanson, Holland, D.F. Watson, Hughes, ecc. (...). Che [per esempio] la lettera ai Romani possa obbedire a un modello retorico, fu W. Wuellner a sostenerlo per primo (1976)» (ALETTI, «La présence», 1); «Betz’s article has convinced me that classical rhetoric is an important instrument for the analysis of the letter to the Galatians and leads to a better understanding of the character and coherence. (...) The speech Paul addressed to the Galatians bears witness to his professional skill as a rhetorician» (J. SMIT, «The Letter of Paul to the Galatians: A Deliberative Speech», in *New Testament Studies* 35 (1989), 1, per la prima citazione; p. 24, per la seconda).

L’obiezione che più spesso viene fatta contro lo studio de NT a partire dalla retorica antica è che gli autori neotestamentari ragionano come dei giudei e non come dei greci. A tale difficoltà J.-N. Aletti risponde che «simili affermazioni ignorano come l’influsso ellenistico sul modo di pensare e comporre degli scrittori giudaici contemporanei a quelli del NT, e soprattutto ignorano che il sermone di Ebr rivela un influsso nettissimo della retorica greco-ellenistica, e che è uno scritto tipicamente ellenistico» (ALETTI, «La *dispositio* rhétorique», 387). – Anche in Palestina l’influsso della *paidèia* ellenistica era abbastanza forte non solo in mezzo a coloro che parlavano greco (si calcola dal 10 al 20 per cento), ma anche tra i rabbini. Secondo J.L. KINNEAVY, *Greek Rhetorical*

*Origins of Christian Faith. An Inquiry* (New York - Oxford 1987), 90, i rabbini palestinesi «possedevano una conoscenza innegabile, anche se limitata, della cultura greca. Essi non leggevano Platone né i filosofi presocratici. Il loro interesse era centrato sugli studi giuridici dei pagani e sui loro metodi di retorica». La precisazione è importante perché At 22,3 parla dell'istruzione che Paolo avrebbe ricevuto a Gerusalemme alla scuola di Gamaliele II.

*e. La particolare dispositio paolina*

Secondo J.-N. Aletti, Paolo applicava la *dispositio* retorica degli antichi non a un'intera lettera (come pretendono Betz, Kennedy, Wuellner e loro le scuole americana e francese), bensì a ciascuna delle parti che compongono una lettera. In altre parole in Rom, per esempio c'è una *propositio* generale per tutta la lettera in 1,16-17, ma ci sono poi sub-*propositiones* che vengono sviluppate: una in 1,18-4,25; una seconda in Rm 5-8; una terza in Rm 9-11, e un'ultima in Rm 12-15.

«Uno studio attento delle unità argomentative mostra che Paolo precede per 'insiemi' relativamente autonomi e tuttavia legati tra di loro in modo dinamico» (ALETTI, «La *dispositio rhétorique*», 392); «[La dispositio e] l'argomentazione [paolina] è divisibile in sezioni relativamente autonome, di lunghezza relativamente modesta, che riproducono, ognuna per conto suo e in modo originale, la *dispositio* della retorica antica (per Rom: 1-4; 5-8; 9-11; 12-15). Una tale particolarità merita la nostra attenzione perché sembra indicare che Paolo componeva e poi dettava le sue lettere per unità logiche facilmente memorizzabili. Se è vero che imparare a memoria un discorso, prima di tenerlo in pubblico o di scriverlo, faceva parte integrante della pratica retorica degli antichi, tuttavia la maniera di redigere dell'Apostolo si rivela molto più chiara. Si comprende molto bene come, avendo in mente i principali punti della sua argomentazione, egli preferisse elaborarli separatamente, per unità logiche più dominabili, perché più brevi e dunque più facili da essere ritenute a memoria e dettate» (ALETTI, «La *dispositio rhétorique*», 399)

*f. La retorica e l'interpretazione delle lettere paoline*

Se non si va in cerca di come gli antichi costruivano i loro discorsi, ci si impedisce da sé stessi di capire i testi che ci hanno lasciato, e dunque «lo studio della retorica antica ci fornisce l'accesso al codice che governa la comunicazione oratoria dell'antichità. Questo codice fu per una parte insegnato, ma per un'altra parte esso operava all'insaputa degli oratori e dei loro interlocutori. Data la distanza culturale che ci separa dagli antichi, noi dobbiamo in tutti i modi cercare di individuare questo codice per non essere troppo fuori strada nel leggere le opere antiche» (STANDAERT, «La *Rhétorique ancienne*», 92)

Per gli stacchi improvvisi e i salti logici che si incontrano tra le parti del discorso per esempio in Fil, Rom, o 2Cor, molti commentatori ricorrevano all'ipotesi di più lettere fuse in una. L'arte retorica, che richiede a volte trapassi bruschi, inaspettati e aggressivi per impressionare l'uditore, può offrire un'ipotesi alternativa. Per 2Cor e Fil cf. WATSON, «A Rhetorical Analysis», 80, e 88, che scrive «As also true of 2Cor, during this century there has been a persistent voice espousing the view that Philippians is a composite work. It is thought to be composed of two or three letters written by Paul to the Philippians at different times, under different circumstances, to meet different exigencies. In fact, it can be confidently stated that the composite nature of Philippians is now treated as a presupposition in a considerable body of literature. (...) This approach enables the interpreter to explain the literary features offered as evidence for addition and Interpolation in Philippians within the context of the conventions of Graeco-Roman rhetoric. (...) Since Paul utilized the rhetorical conventions of the Greco-Roman world in his other genuine letters, since the present form of Philippians conforms well to those conventions, and since the proposed interpolations and evidence given for Interpolation can be explained by rhetorical convention, than the integrity of Philippians is best assumed».

Per Rm cf. invece quello che scrive J.-N. ALETTI, *Comment Dieu*, 126-127 e 179: «Anche un passo come Rm 9,4 dove Paolo attribuisce alla legge mosaica un valore positivo (che altrove non le riconosce) mettendola tra i privilegi d'Israele, deve essere interpretato alla luce dei modelli retorici nei quali gli enunciati non hanno la stessa portata se si trovano nell'esordio o se invece si trovano nella *propositio*, o ancora nella *probatio*. Che in 9,1-5, esordio di Rm 9-11, la legislazione sia riconosciuta come un privilegio 'secondo la carne', e che essa sia intesa in modo diverso invece nella successiva *probatio*, non stupirà se non coloro che sono poco familiarizzati con le tecniche della retorica antica»; «Tenendo conto della presenza di un modello retorico, si può uscire da un certo numero di 'impasses', ed è possibile proporre una interpretazione stimolante di un capitolo [= Rm 11] tra i più controversi nella storia dell'esegesi contemporanea».

In altri termini, certe difficoltà esegetiche non si risolvono se non ricorrendo alla retorica, perché per convincere in modo schiacciante il proprio interlocutore (la retorica è l'arte della persuasione), Paolo o l'Autore di "Ebrei" ecc. hanno costruito il discorso in modo così sorprendente e inaspettato che noi lettori potremmo non accorgerci della loro strategia di persuasione e, invece, accusarli di scrivere in modo trascurato. L'attenzione agli schemi retorici aiuta l'interprete a non finire fuori strada, e, invece, ad apprezzare l'abilità retorica degli scrittori biblici.

#### g. Analisi retoriche proposte finora circa l'epistolario paolino

Cf. in Murphy-O'Connor, *L'art épistolaire*, 117-120, l'elenco dei tentativi fatti per interpretare in base alla retorica antica: Rm (Wuellner, Kennedy, Jewett), Gal (Betz, Hall, Smit), 1Cor (Mitchell, Kennedy, Vouga, Mack), 1 Tess (Jewett, Hughes, Kennedy), Fil (Watson), Colossesi (Aletti), 2Tess (Jewett, Hughes, Holland), Flm (Church). Per Rm è necessario aggiungere il nome di J.-N. Aletti e, per Gal, quello di A. Pitta.

#### Indicazioni bibliografiche su Paolo e l'arte retorica antica

- ALETTI J.-N., «La présence d'un modèle rhétorique en Romains: Son rôle et son importance», in *Biblica* 71 (1990), 1-24  
 IDEM, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains* (Paris 1991)  
 IDEM, «La *Dispositio* Rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode», in *New Testament Studies* 38 (1992), 385-401  
 IDEM, *Lettera ai Colossesi*. Introduzione, versione, commento (Bologna 1994 [Paris 1993])  
 BETZ H.D., «The Problem of Rhetoric and Theology According to the Apostle Paul», in A. VANHOYE, a cura di, *L'Apôtre Paul. Personnalité, Style et Conception du Ministère* (BETL 73; Leuven 1986), 16-48  
 CHURCH F.F., «Rhetorical Structure and Design in Paul's Letter to Philemon», in *Harvard Theological Review* 71 (1978), 17-33  
 COLLINS J.J., «Chiasmus, The 'ABA' Pattern and the Text of Paul», in *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961*, II (Analecta Biblica 18; Romae 1963), 575-583  
 DOZEMANN Th. B., «Rhetoric and Rhetorical Criticism», in *Anchor Bible Dictionary*, V, 710-719  
 HALL R. G., «The Rhetorical Outline for Galatians. A Reconsideration», in *Journal of Biblical Literature* 106 (1987), 277-287  
 KENNEDY G., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill 1984)  
 KINNEAVY J.L., *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith. An Inquiry* (New York - Oxford 1987)  
 JEWETT R., «Following the Argument of Romans», in K. K. DONFRIED, a cura di, *The Romans Debate* (Peabody, MA, 1991), 265-277  
 LAMBRECHT J., «Rhetorical Criticism and the New Testament», *Bijdragen* 50 (1989), 239-253  
 FARANDA R. - PECCHIURA P., a cura di, Quintiliano (Marco Fabio), *L'istituzione oratoria*, (Torino 1979)  
 PITTA A., *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati*. Analisi retorico-letteraria (Roma 1992)  
 IDEM, «Lettera ai Galati» / «Lettera ai Filippesi» / «Lettera a Filemone», in *Bibbia Piemme* (Casale M. 1995)  
 SCROGGS R., «Paul as Rhetorician: Two Homilies in Roman 1-11», in R. HAMERTON et alii, a cura di, *Jews, Greeks and Christians*. Fs W.D. Davies (Leiden 1976), 271-298  
 SMIT J., «The Letter of Paul to the Galatians: A Deliberative Speech», in *New Testament Studies* 35 (1989), 1-26  
 STANDAERT B., *L'évangile selon Marc*. Composition et genre littéraire (Brugge 1984)  
 IDEM, «La Rhétorique ancienne dans Saint Paul», in A. VANHOYE, a cura di, *L'Apôtre Paul. Personnalité, Style, et Conception du Ministère* (BETL 73; Leuven 1986), 78-92  
 WATSON D.F., «A Rhetorical Analysis of Philippians and its Implications for the Unity Question», in *Novum Testamentum* 30 (1988), 57-88  
 WUELLNER W., «Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?», in *The Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987), 448-463  
 IDEM, «Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: an Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans», in K. DONFRIED, a cura di, *The Romans Debate* (Peabody, MA, 1991), 128-146

## IV. LA FORMAZIONE DELL'EPISTOLARIO PAOLINO

### I. VERSO LA FORMAZIONE DEL 'CORPUS' PAOLINO

#### a. Raccolte neotestamentarie

Nell'antichità era costume fare raccolte di lettere: cf. le raccolte delle lettere di Platone, Aristotele, Isocrate, Cicerone, Cesare, Plinio il giovane, Epicuro, Seneca ecc. e probabilmente i primi documenti neotestamentari a essere messi insieme furono proprio le lettere paoline. Certamente il martirio di Paolo contribuì a renderle venerabili agli occhi delle comunità paoline (SCHELKLE, *Paolo*, 30), ma fu probabilmente Paolo stesso a porre le basi per la successiva conservazione e raccolta delle sue lettere. Da 1Tess 5,27 sappiamo che chiedeva di fare lettura pubblica delle sue lettere, così come nella sinagoga si faceva per le Scritture.

L'uso della lettura pubblica è attestato anche in Ef 3,4, Apoc 1,3 e, soprattutto in Col 4,16 (il verbo ἀναγιγνώσκω ricorre 3 volte in un solo versetto!) dove addirittura si ordina uno scambio di lettere tra due chiese paoline, Colosse e Laodicea. A partire da Col 4,16 si può fare anche l'ipotesi che per lo scambio si facesse una seconda copia, e in ogni caso quel versetto dice come le lettere di Paolo, anche se occasionali e legate a circostanze precise e irripetibili, avessero valore anche fuori di quella situazione. Da 'lettere' tendono dunque a diventare 'epistole': «Col 4,16 is a first indication that a letter to a church would become a letter-for-the-churches», R.F. COLLINS, «That this Letter be Read to all the Brethren», in IDEM, *Studies on the first Letter to the Thessalonians* (Leuven 1984), 370.

#### b. La raccolta delle lettere paoline

La più antica menzione di una raccolta (probabilmente non ancora completa) di lettere paoline si trova in 2Pt 3,15-16: «Come anche il nostro carissimo fratello Paolo vi ha scritto... Così egli fa *in tutte le lettere* in cui tratta di queste cose». Tra l'altro, presentandosi come seconda lettera («Questa, o carissimi, è già la *seconda* lettera che vi scrivo...», 2Pt 3,1), la 2Pietro, fornisce la prova anche per la raccolta di 2 lettere petrine. Intorno al 100 d.C., dunque, l'autore di 2Pt chiama Paolo 'caro fratello [= di Pietro]', attribuisce a lui una particolare sapienza [= ispirazione?], presuppone che una lettera sia stata scritta agli stessi destinatari di 2Pt, e che siano conosciute altre lettere raccolte in collezione, riconosce in quelle lettere testi difficili da interpretare e facili da essere travisati, ma le mette sullo stesso piano delle Scritture (dell'AT). – La 1Clem nel 95-96 d.C. circa cita Rom, 1Cor, Ebr, per un totale di 3 lettere. Ignazio di Antiochia intorno al 110 cita Rom, 1Cor, Ef, Col, 1Tess, per un totale di cinque lettere. Policarpo di Smirne intorno al 135 cita Rom, 1-2Cor, Gal, Ef, Fil, 2Tess (e 1Tess?), forse 1-2Tim, per un totale di circa 10 lettere paoline. Marcione intorno al 140 riteneva solo 10 lettere paoline, e dunque ne conosceva un numero maggiore, e il Canone Muratoriano, intorno al 180, elenca 13 delle 14 lettere paoline, mancando all'elenco soltanto Ebr.

L'iniziativa di raccogliere insieme gli scritti di Paolo deve essere stata presa in una delle grandi chiese paoline, come Efeso, Roma o Corinto. Siccome nell'elenco del Canone Muratoriano le due lettere ai Corinzi sono al primo posto, qualche autore ne conclude che la raccolta sia stata fatta, o almeno cominciata, a Corinto. Recentemente J. Murphy-O'Connor ha fatto l'ipotesi che la raccolta sia da far risalire a Paolo stesso il quale, al momento di spedire una lettera, ne conservava presso di sé una copia. Così scrive J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul et l'art épistolaire* (Paris 1994), 173-174, citando E. Richard, e D. Trobisch, e richiamando il costume antico di tenere con sé una copia di ciò che si spediva: «Il était habituel que l'expéditeur conserve une copie de sa lettre. L'auteur pouvait y procéder lui même (*Ad familiares* X, 26,1), mais il incombait normalement au secrétaire d'exécuter la copie; c'est ce que suppose Cicéron quand il reproche à un ami de faire lui-même ses copies (*Ad familiares* vii, 18,2). Des copies de toute la correspondance de Cicéron étaient conservées par Tiron, comme nous l'apprend une lettre à Atticus: "Tu réclames ma lettre à Brutus, mais je n'en ai pas le double sous la main; pourtant, il a bien été conservé et Tiron affirme qu'il faut que tu l'aies", (*Ad Atticum* xiii, 6,3)» (*Ibidem* 29)

### c. Lettere perdute

È certo che alcune lettere di Paolo sono andate perdute. Lo lasciano capire le lettere che ci sono rimaste: «Vi ho scritto nella lettera precedente di non mescolarvi con gli impudichi» (1Cor 5,9); «Vi ho scritto in un momento di grande afflizione, tra molte lacrime» (2Cor 2,4). Cf. anche 2Cor 7,8-13; 2Tess 2,1-2; 3,17; Col 4,16, e, per la letteratura giovannea, 3Giov 9.

### 2. FUSIONE DI LETTERE

Non è impossibile che lettere brevi di Paolo, affinché non andassero perdute, siano state incorporate in quelle maggiori. «Nel caso della 2Cor è difficile non supporre una redazione del genere» afferma SCHELKLE, *Paolo*, 34; mentre O. KUSS, *Paolo*, 155, definisce “degnata di considerazione” quella di ritenere 2Cor 10-13 una lettera scritta da Paolo dopo 1Cor e prima di 2Cor 1-9. L’ipotesi è frequentemente applicata anche a Fil 3. Se si accetta l’ipotesi, bisogna allora concluderne che le lettere incorporate sono state mutilate, almeno del prescritto e della parte conclusiva coi saluti.

A parte le considerazioni in contrario fatte dai sostenitori dell’analisi retorica, anche qui le ipotesi oltrepassano ogni misura: W. Schmithals scompone 7 lettere paoline in ben altre 16. Al proposito KUSS, *Paolo*, 119, ironizza: «Non è possibile pensare che queste proposte, rette da una fede molto forte, si impongano».

### 3. LETTERE APOCRIFE

La menzione di una lettera scritta a Laodicea in Col 4,16 ha dato origine all’apocrifa “Ai Laodicesi” (M. Erbetta, la colloca tra il 160 d.C. e il 190); e 1Cor 5,9 ha dato origine all’apocrifa “3Cor” che si trova negli apocrifi *Atti di Paolo*, vii, 3,1-40 (tra 100 d.C. e 200, secondo M. Erbetta). Nel Canone Muratoriano si menziona una lettera “agli Alessandrini”, mentre nel secolo iv sono state composte 14 lettere che si sarebbero scambiate tra loro Seneca (8 lettere) e Paolo (6 lettere).

#### *Indicazioni bibliografiche per la formazione dell’epistolario paolino*

FINEGAN J.J., «The Original Form of the Pauline Collection», in *Harvard Theological Review* 49 (1956), 85-103

GAMBLE H., «The Redaction of the Pauline Letters and the Formation of the Pauline Corpus», in *Journal of Biblical Literature* 94 (1975), 403-418.

MURPHY-O’CONNOR J., *Paul et l’art épistolaire* (Paris 1994), 167-188

«La chiesa di Dio che è pellegrina a Smirne alla chiesa di Dio che è pellegrina a Filomelio e a tutte le comunità della santa Chiesa universale, ovunque siano: pietà, pace e amore di Dio Padre e del Signore nostro Gesù Cristo vi siano moltiplicati... Fu Gaio a trascrivere quanto si legge fin qui dalla copia di Ireneo, discepolo di Policarpo, col quale egli aveva dimestichezza. Io, Socrate, ho a mia volta riprodotto, a Corinto, la copia di Gaio. La grazia sia con tutti voi. Ed io, Pionio, ho esteso un nuovo apografo del materiale manoscritto precedente. Dopo che avevo cercato a lungo quelle carte, mi fu dato rinvenirle per rivelazione del beato Policarpo, come narrerò qui di seguito, ed io le raccolsi insieme che erano ormai quasi polverizzate dal tempo, nella speranza che il Signore Gesù Cristo raccolga anche me fra gli eletti suoi nel regno celeste. A Lui sia gloria insieme col Padre e con lo Spirito Santo per i secoli dei secoli. Amen».

(dal *Martirio di san Policarpo*, Prescritto e 22,2-3)

## INTRODUZIONE

### ALLA FIGURA E ALL'OPERA

### DI PAOLO

#### I. LA COMPLESSITÀ DI PAOLO

«[Paolo] appartiene a tre mondi e a tre culture: ebraica, greca e romana, e tuttavia emerge da ciascuna di esse con il vigore della sua individualità, e trova un punto di riferimento soltanto nella persona di Cristo. (...) Questa comunicazione viva e personale con Cristo gli ha dato la possibilità di uscire dalle culture alle quali apparteneva senza rinnegarle» (P. ROSSANO, «Introduzione generale», in IDEM, a cura di, *Le Lettere di S. Paolo*, 9).

J. Jeremias in uno scritto brevissimo (= *Per comprendere la teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia 1973) esprime in modo incisivo quella che è la convinzione comune, che cioè non Tarso, città dove è nato, non Gerusalemme, dove è stato educato, non Antiochia di Siria, dove è stato coinvolto nel movimento cristiano in modo decisivo,- riescono a spiegare Paolo, la sua opera e il suo pensiero. Ma soltanto Damasco. Su tutte le componenti della personalità di Paolo (ellenismo, giudaismo, chiesa primitiva), domina dunque l'evento di Damasco, solitamente detto 'conversione'.

##### *I. LA COMPONENTE ELLENISTICA*

###### *a. Tarso, città ellenistica, e patria di Paolo*

Al tempo di Paolo, Tarso era capoluogo della provincia romana di Cilicia, con circa 300.000 abitanti. Senofonte la dice una città ricca e molto popolosa: «[Nella loro marcia, i soldati di Ciro] avanzano per la pianura, senza sosta. Giungono a Tarso, città ricca e molto popolosa della Cilicia: la città racchiude la reggia del re di Cilicia, ed è percorsa dal fiume Cidno», (*Anabasi I*, 2,23). La posizione della città era favorevole sia per l'agricoltura, sia per il commercio: era infatti al punto d'incontro delle vie di comunicazione da Ovest (Efeso, Smirne, Pergamo, Mileto, città della costa egea) a Est (Siria, Palestina), e dal Mediterraneo verso Nord attraverso il passo delle "porte cilicie" che permetteva di valicare la catena montuosa del Tauro. Tra l'altro Tarso era un centro di formazione greca, essendo per esempio sede di scuole filosofiche e di retorica.

Anche se Paolo non vi ha frequentato la scuola ellenistica ma quella della numerosa colonia di giudei, Paolo ha appreso molto bene il *greco comune* (= κοινή διάλεκτος) tanto che molti ritengono che il greco fosse la sua lingua materna. Di fatto egli cita pochissime volte la Bibbia ebraica (2 volte) e quasi sempre la traduzione greca della Lxx (34 citazioni esatte, 36 con qualche variazione, 10 con variazioni sensibili). La morale paolina, poi, ha qualche punto in comune con quella dei filosofi stoici (in maggioranza, in quel tempo, anche a Tarso), ma da essi potrebbe essere stato influenzato da adulto. Paolo fa uso della diatriba (= metodo dialogico di insegnamento usato nelle scuole filosofiche degli Stoici e dei Cinici), delle figure della retorica e, come s'è visto, della sua *dispositio*. Paolo infine è creativo nell'uso della lingua greca: egli crea dei neologismi, soprattutto servendosi di preposizioni che esprimono la partecipazione al mistero di Cristo; cf. per esempio: «Per mezzo del battesimo siamo stati sepolti con lui (συν-ετάφημεν) nella morte...» (Rm 6,4); «... coeredi (συν-κληρονόμοι) di Cristo se soffriamo con (συν-πάσχομεν) lui affinché anche siamo conglorificati (συν-δοξασθῶμεν)» (Rm 8,17).

### b. Le immagini e metafore usate da Paolo

Il fatto di essere nato in una grande città ellenistica ha segnato Paolo. A differenza di Gesù, non gli viene spontaneo prendere le sue immagini dalla natura o dalla vita dei campi. «Egli non vede la natura inanimata se non nelle sue relazioni con l'uomo: il suo regno è la psicologia» (F. PRAT, *La teologia*, I, 15); Paolo «è un introverso per il quale la vera realtà è quella interiore, spirituale» (ROSSANO, *Le lettere*, 24).

Così egli ricava le sue immagini, non dalla natura ma dalla vita dell'uomo (nascere, morire, generare) o dalle attività sportive (lo stadio, il pugilato, la corsa, il premio, la corona; cf. 1 Tess 2,1-2; 1 Cor 9,24-27; Gal 2,2; 5,7; Fil 2,16; 3,12-14; 4,1; Rm 9,16), commerciali (il dare, l'avere, il guadagno, il comperare, il riscattare; cf. Fil 4,15-18; Flm 17; 1 Cor 6,20; 2 Cor 2,17; Gal 3,6.13; 4,5; Rm 1,27; 7,14), militari (corazza, guerra, pace, armi; cf. 1 Tess 5,8 2 Cor 2,14; 6,7; 10,3.4; 11,8, Rm 13,12); o dalla vita urbana (teatro, corteo per la visita dell'imperatore, i tribunali, i templi).

### c. Sostanziale estraneità di Paolo all'ellenismo

Nonostante tutto questo, Paolo non fa mai riferimento alle città ellenistiche e ai loro monumenti i cui ruderi noi guardiamo con ammirazione, e un solo libro profano ha lasciato il segno nelle sue lettere: prendendola dalla commedia *Taide* di Menandro (sec. iii a.C.) in 1 Cor 15,33 cita la sentenza: «Le cattive compagnie corrompono i buoni costumi». Cf. anche la citazione dagli *Oracoli* di Epimenide in Tt 1,12, e di Arato di Soli e Cleante di Asso in At 17,28. Il pensiero paolino circa l'uomo non è quello greco, basato sul dualismo antropologico: «L'antropologia [unitaria] di Paolo è la prova che egli non è un ellenista, ma un ebreo al cento per cento» (L. CERFAUX, *Il cristiano nella teologia di S. Paolo*, 23).

## 2. LA COMPONENTE GIUDAICA, RABBINICO-FARISAICA

### a. Formazione e identità israelitica

Da sempre, comunque, si è discusso a riguardo di Paolo se egli sia ebreo o piuttosto ellenista. Lo dice già la battaglia condotta contro di lui dai giudaizzanti che lo ritenevano troppo ellenizzato, nemico della tradizione giudaica. Nel secolo scorso la scuola neotestamentaria di Tübingen (fondata da F.C. Baur, 1860) lo riteneva rappresentante del partito ellenista-universalista contro il partito petrino-gerosolimitano legato al giudaismo. Lo stesso hanno fatto gli studiosi del comparatismo delle religioni, per esempio A. Deißmann, W. Bousset ecc., e in questo secolo R. Bultmann. «Ma dalla formazione culturale di Paolo non si può annullare la complessità: Paolo è un giudeo che scrive in greco, che cita la Bibbia greca della Lxx più che il testo ebraico. La sua origine giudaica non si può certo negare, e tuttavia bisogna tenere in conto le molteplici relazioni di Paolo con l'ellenismo. Per questo è sbagliato e scolastico il dilemma delle due opposte scuole esegetiche, tra il Paolo giudeo (Cf. J.-M. Lagrange, S. Lyonnet, ecc.) e quello greco (Cf. R. Bultmann, L. Cerfaux, ecc.). Paolo, come

molti giudei della diaspora, appartiene al giudaismo ricco anche di influssi ellenistici (cf. E.P. Sanders, M. Hengel). La sua formazione non è molto diversa da quella del grande giudeo di Alessandria, Filone, né da quella del più importante storico giudeo romanizzato, Giuseppe Flavio», (PITTA, in *Bibbia Piemme*, 2661).

Paolo, comunque, rivendica ripetutamente un'identità di israelita: «Io sono israelita, della discendenza di Abramo, della tribù di Beniamino» (Rm 11,1); «...circonciso l'ottavo giorno, della stirpe di Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da ebrei, quanto alla Legge, fariseo» (Fil 3,5; cf. anche 2Cor 11,22 ecc.), e sempre più gli studiosi mettono in luce l'eredità giudaica, anche se non esclusiva, in Paolo: «La maggior parte della sua teologia (= dottrina su Dio) e della sua antropologia (= dottrina sull'uomo) rivela chiaramente il suo sfondo ebraico» (J. FITZMYER, «Teologia paolina», in *Grande Commentario Biblico [Jerome Biblical Commentary]*, 1868); «Tarso è la sua patria civile dove riceve la lingua ellenica che lo fa in certo modo cittadino dell'universo; ma Gerusalemme è la patria dell'anima sua. Verso Gerusalemme egli convergerà sempre» (PRAT, *La teologia*, I, 19)

Essendo stato circonciso scrupolosamente all'ottavo giorno, deve poi essere stato avviato già a Tarso non alle scuole ellenistiche, ma a quella della colonia ebraica che fin dal 171 a.C. aveva potuto costituirsi come tribù (φυλή), con il diritto di organizzare la propria vita e il proprio culto autonomo. Dalle scuole ebraiche erano esclusi i libri pagani e l'unico testo era la Bibbia – a Tarso nella traduzione greca della Lxx. Per la scuola superiore, in At 22,3 Paolo afferma di essere stato educato a Gerusalemme «ai piedi di Gamaliele, nelle più rigide norme della Legge»: Gamaliele il vecchio, nipote di Rabbi Hillel, guidò una scuola rabbinica tra il 25 e il 50 d.C.

#### *b. Metodi esegetici*

Segno dell'educazione rabbinica di Paolo sono i metodi esegetici da lui praticati. Come i rabbini, per esempio Paolo si serve della prova *a fortiori*: «Sta scritto nella Legge di Mosè: 'Non metterai la museruola al bue che trebbia'. Forse Dio si dà pensiero dei buoi?... Certamente fu scritto per noi» (1Cor 9,9-10). Altri metodi rabbinici impiegati da Paolo sono l'analogia, il senso conseguente, l'analisi, l'uso del contesto, dei luoghi paralleli. E si serve della regola chiamata *gezerah-shawa'*, quella per cui due testi biblici possono essere spiegati l'uno con l'altro se hanno in comune un termine (ALETTI, *Comment Dieu*, 100, nota 2, e *passim*).

Ancora come i rabbini Paolo cerca il senso tipico: «Adamo è τύπος di colui che doveva venire» (Rm 5,14; cf. anche 1Cor 15,22.45.49). E gli Israeliti nel deserto erano 'tipo' della chiesa: «Ora ciò [= il passaggio del mare? /la morte degli idolatri?] avvenne come esempio (τύπου) per noi», (1Cor 10,6); «Tutte queste cose accaddero a loro come esempio (τυπικῶς), e sono state scritte per ammonimento nostro», (1Cor 10,11). – Come i rabbini Paolo ha usato il senso accomodatizio: «Fino ad oggi quando si legge Mosè, un velo è steso sul loro cuore; ma quando ci sarà la conversione al Signore, quel velo sarà tolto», (2Cor 3,15-16): nell'AT-Lxx è Mosè che ritorna a parlare al Signore (ἡ νῆκα δ' ἂν εἰσπορεύετο Μωυσης ἔναντι κυρίῳ λαλεῖν αὐτῷ, Es 34,34), mentre in 2Cor sono gli israeliti che si convertiranno (ἡνῆκα δὲ εἰς ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον) alla fede nel Signore Gesù. – In Paolo «la formula 'come-sta-scritto' non indica sempre un'argomentazione propriamente detta» (PRAT, *La teologia*, I, 23); «l'uso che Paolo fa dell'AT non si accorda con le nostre moderne idee di citazione della Scrittura, ma è conforme al modo ebraico a lui contemporaneo e deve essere accettato come tale» (FITZMYER, «Teologia paolina», 1868).

#### *c. Appartenenza alla corrente farisea*

In Fil 3,5-6 Paolo dice di se stesso: «Quanto alla Legge, fariseo; quanto a zelo, persecutore della chiesa; irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della Legge». All'interno del giudaismo Paolo dunque scelse la corrente farisea, dalla pratica religiosa severa, e a quel tempo non ancora chiusa e aggressiva come si fece dopo la fine della nazione nel 70.

Probabilmente Paolo si era dedicato alla missione giudaica fra i pagani ai quali chiedeva la circoncisione. Cf. Gal 5,11: «Quanto a me, fratelli, se io predico ancora (ἔτι) la circoncisione, perché

sono tuttora perseguitato?». Di qui si comprende come da fariseo rigorista perseguitasse i cristiani come Stefano (At 7,58; 9,1ss ecc.), aperti all'ellenismo che erano in posizione critica verso la Legge e rigettavano tempio e circoncisione.

### 3. LA COMPONENTE PROTOCRISTIANA

#### a. Paolo e Gesù

Interessato soprattutto al Cristo glorioso, Paolo fa continuamente riferimento alla sua Pasqua. Tuttavia L. Cerfaux rivendica una sostanziale continuità tra il Gesù storico e Paolo, soprattutto a riguardo della critica alla Legge, al fariseismo, ai sacrifici e al particolarismo giudaico (CERFAUX, *Il cristiano*, 15-21).

Di Gesù, Paolo cita qualche rara parola: sulla sorte dei morti alla parusia (1Tess 4,15), sul matrimonio indissolubile (1Cor 7,10), sul sostentamento degli evangelizzatori (1Cor 9,14). Altre volte, come in 1Cor 13,2; Rm 12,14; 13,9; 16,19 ecc., si avvicina alle formulazioni sinottiche delle parole del Signore. Dell'esistenza storica di Gesù conosce la nascita da stirpe davidica (Rm 1,3), da donna (Gal 4,4), e la sottomissione alla Legge (Gal 4,4). Conosce i Dodici e Kefa (1Cor 15,5 ecc.), la cena nella notte della consegna (1Cor 11,23), la croce (Gal 3,1 ecc.) e la sepoltura (1Cor 15,4),- ma non parla né dei miracoli di Gesù, né delle parabole, né delle controversie coi giudei, né dell'annuncio del Regno. L'impressione che si ha è che abbia avuto interesse non a ciò che era temporaneo (miracoli, insegnamenti), ma alla identità messianica di Gesù e alla soteriologia (liberazione dalla Legge, croce e Pasqua).

#### b. Paolo e la tradizione primitiva

Nonostante rivendichi una completa autonomia dagli apostoli circa il Vangelo che annuncia (Gal 1-2), in realtà Paolo attinge dalla tradizione. Invocazioni aramaiche come *Maranatha* (1Cor 16,22) e *Abba* (Gal 4,6; Rm 8,15) non possono venire se non dalle comunità palestinesi (cf. Mc 14,36 per *Abba*). Lo stesso è da dire circa inni quasi certamente pre-paolini (Fil 2,6-11, ecc.), schemi catechetici (1Tess 1,9-10; 1Cor 15,3-7; Rm 10,9), materiali etico-esortativi e liturgici (1Cor 11,23-25), dossologie (2Cor 1,3; Gal 1,5 ecc.).

Paolo talvolta parla esplicitamente di tradizioni (παραδόσεις) che ha ricevuto e che trasmette: «Vi lodo perché conservate le tradizioni così come ve le ho trasmesse» (1Cor 11,2); «Io ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso» (1Cor 11,23); «Vi ho trasmesso dunque quello che anch'io ho ricevuto» (1Cor 15,3). In 1Cor 11,16 si richiama alle consuetudini delle chiese: «Se qualcuno ha il gusto della contestazione, noi non abbiamo questa consuetudine (συνήθεια) e neanche le chiese di Dio». Nonostante la sua grande creatività teologica, Paolo riprende le formule di fede e i titoli cristologici in uso nelle chiese prima di lui: «Nessuno può professare la sua fede dicendo: “Gesù è Κύριος”, se non sotto l'azione dello Spirito Santo» (1Cor 12,3); «Se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore-Κύριος e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo» (Rm 10,9).

Paolo riconosce il ruolo insostituibile di Pietro, dei Dodici, di tutti gli apostoli e delle chiese, di cui sono colonne e rappresentanti, nonostante debba talvolta difendere da essi la sua autonomia o sottoporre a critica i loro comportamenti (Gal 1-2). In Gal 2,2ss dice di aver voluto confrontare il suo Vangelo con le autorità di Gerusalemme per evitare che il suo apostolato sia una corsa vana: «Andai a Gerusalemme, esposi alle persone più ragguardevoli il Vangelo che io predico tra i pagani, per non trovarmi nel rischio di correre [= nel futuro] o di aver corso [= nel passato] invano (εἰς κενόν)». – «È impossibile scindere Paolo dal cristianesimo primitivo» (L. CERFAUX, *Il cristiano*, 21). Ma «qualunque cosa Paolo abbia ereditato dal suo retroterra ebraico, dai suoi contatti con l'ellenismo, e qualunque cosa abbia tratto successivamente dalla tradizione della chiesa primitiva e dalla propria esperienza missionaria, – tutto fu trasformato in maniera unica dalla sua comprensione del mistero di Cristo, acquisita sulla via di Damasco» (FITZMYER, «Teologia paolina», 1871).

## II. L'EVENTO DI DAMASCO

Siamo informati su quello che accadde a Damasco: (a) da brevissimi accenni dello stesso Paolo nelle sue lettere (1Cor 9,1ss; 15,8ss; 2Cor 4,6; Gal 1,15-16; Fil 3,12ss); (b) da testi che si trovano in lettere considerate di solito deuteropoaline (Ef 3,1-12; 1Tm 1,12-16); (c) dai tre racconti lucani in At 9,1-22 (narrazione dello scrittore, 22 vv.), At 22,6-11 (autodifesa di Paolo nell'episodio dell'arresto a Gerusalemme, 18 vv.), At 26,12-18 (autodifesa di Paolo davanti al re Agrippa, 10 vv.).

### I. DALLE LETTERE DI PAOLO

#### a. 1Corinzi 9,1-18

In 1Cor 8 Paolo scrive di essere pronto ad astenersi dal mangiare carne in eterno, per riguardo a qualsiasi fratello cristiano. Ma tale rinuncia alla libertà poteva essere facilmente criticata dagli avversari Corinzi che potevano obiettare: «Se non ha autorità e libertà, Paolo non è apostolo!». Paolo previene questa possibile obiezione con quattro domande retoriche (1Cor 9,1), tutte introdotte dalle particelle interrogative οὐ / οὐκ / οὐχί, che lasciano in attesa di una risposta affermativa:

1: «οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; - Non sono forse libero, io?». Il senso della domanda è che Paolo è libero come ogni cristiano; in particolare, come ogni apostolo, è libero di farsi mantenere economicamente.

2: «οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; - Non sono io forse un apostolo?». Per dare fondamento a questa sua pretesa (di essere apostolo), Paolo si richiama all'evento di Damasco, nella terza domanda retorica:

3: «οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα; - Non ho io forse visto Gesù, Signore nostro?». Nell'ultima domanda Paolo aggiunge una seconda prova della sua apostolicità, che è la sua stessa opera:

4: «οὐ τὸν ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ; - E non siete voi la mia opera nel Signore?». Nel contesto seguente poi Paolo rivendica con molti argomenti di avere i diritti dell'apostolo: (a) Ogni lavoratore (soldato, vignaiolo, pastore, aratore, trebbiatore) vive del suo lavoro; (b) Anche la Legge mosaica chiede che il bue mangi del suo lavoro, per cui *a fortiori* l'apostolo ha quel diritto; (c) Il Signore stesso ha detto che chi annuncia il Vangelo, da quell'annuncio ha diritto di trarre il sostentamento. Paolo poi fornisce i motivi per cui non si avvale di quel diritto: perché egli non vuole porre ostacoli al Vangelo; e perché annuncia il Vangelo non di sua volontà, ma, come gli antichi profeti (Amos 3,8; Ger 1,6; 20,7-9), per necessità: non può resistere o sottrarsi all'azione di Dio in lui.

Insieme con la fondazione delle chiese, dunque, l'aver visto il Signore a Damasco è fondamento dell'apostolicità di Paolo: l'evento di Damasco è l'investitura apostolica di Paolo e l'opera missionaria ne è la comprova.

#### b. 1Corinzi 15,1-11

Il problema che Paolo discuterà sino alla fine del lungo capitolo xv è esposto in 15,12: «Se si predica che Cristo è risuscitato dai morti, come possono dire alcuni tra voi che non esiste resurrezione dei morti?». Infatti come gli altri apostoli, così anche Paolo («Sia io che loro, così predichiamo», 15,11) annuncia un Vangelo incentrato su: Morte-Sepoltura di Gesù e Resurrezione-Apparizioni (1Cor 15,3-3-8). Nell'elenco dei destinatari delle apparizioni del Risorto, Paolo mette anche se stesso: «... apparve (1) a Kefa, e (2) ai Dodici; in seguito apparve (3) a più di 500 fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti; inoltre apparve (4) a Giacomo, e quindi

(5) a tutti gli apostoli. Ultimo fra tutti apparve anche a me (= 6) come a un aborto». Anche qui l'evento di Damasco è per Paolo investitura apostolica, nonostante che egli occupi l'ultimo posto nell'elenco dei destinatari delle apparizioni, anzi nonostante sia indegno di quel titolo perché ha perseguitato la chiesa (15, 11).

In conclusione, in 1Cor 15: (a) l'evento di Damasco più che visione, è apparizione (Paolo è passivo, mentre in 1Cor 9 era attivo: «Io ho visto il Signore»); (b) la teofania è fondamento dell'apostolicità, e - elemento nuovo - (c) la cristofania è χάρις-grazia: è l'iniziativa gratuita e misericordiosa di Dio che da un persecutore trae un apostolo travolgente. Colui che tra gli apostoli è il feto abortivo, in virtù della grazia che ha ricevuto e assecondato, è colui che per il Vangelo si è affaticato più di tutti (15,10).

#### c. 2Corinzi 4,6

In questo testo Paolo sembra rispondere all'accusa di annunciare un Vangelo oscuro («E se il nostro Vangelo rimane velato, lo è per coloro che si perdonano», 4,3), e dice che il rifiuto del Vangelo non dipende da lui, ma dal fatto che il dio di questo mondo [= Satana], limitatamente a questo mondo, ha il potere di accecare, cosicché nel Cristo, 'icona' di Dio, non tutti vedono risplendere lo splendore della gloria divina (4,,4).

La manifestazione di tale gloria è descritta con le parole con cui in Gen 1 si parla della creazione della luce: «E il Dio che disse: 'rifulga la luce dalle tenebre', lui rifulse nei nostri cuori per far risplendere la conoscenza della gloria divina» (4,6). Se 'i cuori' in cui Dio ha portato la luce è una espressione che indica il cuore di Paolo (e non anche di tutti quelli che credono al Vangelo), allora qui si ha un altro accenno a Damasco, e l'evento di Damasco è come una seconda creazione della luce. È un far passare Paolo dalle tenebre alla luce che Dio ha fatto brillare per gli uomini nel Cristo.

#### d. Galati 1,11-16

Secondo le accuse dei suoi avversari Paolo predicherebbe la libertà per i pagani dalla Legge mosaica "per piacere agli uomini": «È forse il favore degli uomini che intendo guadagnarvi, o non piuttosto quello di Dio? [Come è possibile pensare che] io cerchi di piacere agli uomini? Se ancora io piacessi agli uomini, non sarei più servitore di Cristo!» (Gal 1,10).

Paolo replica anzitutto negando di avere facilitato e addomesticato il Vangelo («il Vangelo da me annunziato non è modellato sull'uomo - οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον», v. 11) e nega di averlo ricevuto da uomini, o in particolare dalla catechesi [di qualche comunità] (v. 12a). Prima di Damasco infatti era accanito persecutore della chiesa [e quindi di certo non era catecumeno] (vv. 13-14). Dopo Damasco si è recato in Arabia senza salire a Gerusalemme per incontrare gli Apostoli vv. 16b-17. Egli ha ricevuto il Vangelo per rivelazione (= δι' ἀποκαλύψεως). - A Dio infatti è piaciuto rivelargli il suo Figlio (εὐδόκησεν ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί) avendolo a questo selezionato fin dal seno della madre (ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου) e chiamato per grazia (καί καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ). Tutto questo in vista dell'annuncio evangelico ai pagani (ἐν τοῖς ἔθνεσιν). In Gal 2,7-8 Paolo espliciterà il carattere particolare di questa sua missione mettendo a confronto il suo mandato ai gentili con quello di Pietro ai circoncisi.

E allora l'evento di Damasco in Gal 1 è: (a) "apocalisse", "rivelazione" a Paolo del Figlio, quale centro assoluto della storia salvifica (Gal 1,16a); (b) è apocalisse dell'Evangelo o buona notizia che riguarda Gesù, e che Paolo ha ricevuto non dagli uomini ma direttamente da Dio (v. 12); (c) è chiamata all'apostolato totalmente gratuita (διὰ χάριτος, v. 15b) e in nulla meritata; (d) è chiamata all'apostolato dei pagani, come quella di Pietro è chiamata all'apostolato dei circoncisi (2,8); (e) è chiamata profetica perché descritta con le parole della vocazione di Geremia (Ger 1,5: «Prima di formarti nel seno materno ti conoscevo...; ti ho stabilito profeta delle nazioni»), o del servo di Adonay (Is 49,1: «Il Signore dal seno materno mi ha chiamato, fin dal grembo di mia madre ha pronunciato ecc.»).

*e. Filippesi 3,2-14*

Nella serena lettera ai Filippesi [cf. le 15 ricorrenze di *χαρά* /gioia, *χαίρειν* e *συγχαίρειν* /gioire], il cap. 3 è, invece, duramente polemico contro missionari probabilmente cristiani, sostenitori della circoncisione. In due repliche contro di loro Paolo inserisce due allusioni a Damasco: *ἀλλά... ἦγμαι ζημίαν* (3,7); *ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην* (3,12).

La prima volta Paolo si confronta con il loro vanto: «Se qualcuno ritiene di potere confidare nella carne, io più di lui» (3,4). Paolo allora elenca prima tre motivi di vanto ereditati dalla nascita: egli è (i) circonciso l'ottavo giorno; (ii) Israelita della tribù di Beniamino; (iii) Ebreo da ebrei [= fedele alla cultura, alla lingua, allo stile di vita]; e poi tre motivi di vanto conquistati personalmente: (iv) quanto alla Legge, fariseo (= osservanza radicale della Legge), (v) quanto allo zelo, persecutore, (vi) quanto alla giustizia, irreprensibile. – All'inizio del v. 7 c'è un «*ma* (= ἀλλά...)» che segna la svolta del ragionamento, e che è una allusione all'evento di Damasco: «*Ma* quello che poteva essere per me un guadagno, a motivo di Cristo (= διὰ τὸν Χριστόν), l'ho considerato una perdita (ἦγμαι ζημίαν)». Quel rovesciamento di valori è avvenuto a Damasco. La contrapposizione di guadagno e perdita dice che a Damasco si è operato un capovolgimento di giudizio circa i privilegi storici e morali del giudaismo. – Passando a parlare del presente, Paolo conferma quella mutazione di prospettiva e la rafforza dicendo di considerare come perdita (ζημία) e sterco (σκύβαλα) non solo i privilegi del giudaismo, ma ogni cosa (πάντα), di fronte alla conoscenza superiore /sublime di Gesù Cristo (v. 8). Ora Paolo, lasciando perdere ogni altro valore, cerca di conquistare il Cristo, di sperimentare la potenza della sua resurrezione, e la comunione alle sue sofferenze «con la speranza di giungere alla resurrezione dai morti».

Con queste parole Paolo è passato a parlare del futuro, e al secondo confronto coi suoi avversari. Sembra di poter ricavare dal testo di Fil che essi si considerassero già perfetti, pienamente salvati e partecipi della resurrezione di Cristo. Paolo, servendosi dell'immagine della corsa nello stadio, dice di sé invece di essere ancora impegnato nella corsa: «Non però che io abbia già conquistato il premio o che sia oramai arrivato alla perfezione. Solo mi sforzo di correre per conquistarlo». E aggiunge il secondo riferimento a Damasco scrivendo: «... perché anch'io sono stato conquistato dal Cristo (... κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ)» (v. 12).

In conclusione, in Fil 3 Damasco per Paolo: (a) è conversione, perché è capovolgimento di valori e di scelte morali. Per questo i Filippesi, che possono essere disorientati da un insegnamento nuovo e da modelli di vita sbagliati come quelli introdotti dagli avversari di Paolo, hanno un esempio nell'apostolo. Egli infatti sente il bisogno di invitarli alla sua imitazione: «Fratelli, fatevi miei imitatori, e guardate a quelli che si comportano secondo l'esempio che avete in noi» (v. 17); (b) Il cambiamento di vita in Paolo è avvenuto a motivo del Cristo (διὰ τὸν Χριστόν, v. 7) e a motivo della sublimità della conoscenza di Gesù Cristo (v. 8). L'espressione significa probabilmente, come in Gal 1, la rivelazione del Cristo a Paolo per apocalisse. Dunque Damasco è conoscenza (data gratuitamente e poi lentamente assimilata) del Cristo quale valore assoluto che relativizza i privilegi di Israele e tutto; (c) Per Paolo Damasco significa infine essere stato afferrato e conquistato dal Cristo, per cui ora, a sua volta, egli cerca di conquistare lui e la resurrezione.

*f. Efesini 3,1-12*

Le affermazioni di Ef 3 circa Damasco sono: (1) A Paolo è stato dato il ministero della grazia (tre ricorrenze di *χάρις*): Paolo è strumento di Dio; (2) quel ministero gli è stato dato per rivelazione (κατὰ ἀποκάλυψιν, v. 3); in quella rivelazione gli è stato fatto conoscere il mistero di Cristo (τὸν μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, vv. 3); (3) Nei secoli passati il 'mistero' è rimasto nascosto nella mente di Dio, non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni, ma ora (νῦν, v. 5), al presente, viene manifestato ai santi e ai profeti [non al solo Paolo]; (4) Contenuto del 'mistero' è che i non-israeliti (τὰ ἔθνη) in Cristo, attraverso l'annuncio evangelico, ricevono l'eredità come gli israeliti (εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα), la concorporeità (σύσσωμα), la promessa (συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας). Ogni disparità storico-salvifica e ogni separazione è tolta.

g. *1Timoteo 1,11b-17*

Il pensiero si sviluppa per associazione di idee secondo lo schema A (tema dell'*apostolato*), A+B (tema dell'*apostolato*, tema della *misericordia*), B (tema della *misericordia*):

A	a Paolo sono stati affidati il Vangelo e l' <i>apostolato</i> (v. 11b)
A+B	Paolo è stato ritenuto degno dell' <i>apostolato</i> (A), non perché lo meritasse, ma per <i>misericordia</i> e grazia (B), (vv. 12-14)
B	nel suo essere oggetto di <i>misericordia</i> (B), Paolo è esempio per tutti i peccatori chiamati alla fede (15-17).

In un inno di rendimento di grazie, dunque, Paolo riconosce di avere avuto solo demeriti, in quanto era bestemmiatore, persecutore, violento (v. 13): il primo dei peccatori! (v. 15). L'unica sua attenuante, come per i crocefissori di Gesù, è stata l'ignoranza (v. 13). È dunque solo per misericordia e per grazia che è stato stimato degno del ministero (*διακονία*), della forza per attuarlo (*ἐνδυναμώσαν* τὸ μὲν, v. 12), della fede (verso Dio) e dell'agape (verso le chiese) (v. 14).

Paolo poi inserisce il suo caso personale nel quadro di tutta la storia della redenzione. Introducendola colla formula solenne: «Questa parola è sicura», richiama infatti un'affermazione della catechesi o della liturgia: «Il Cristo è venuto per salvare i peccatori...». In questo quadro Paolo è il primo (*πρώτος*) dei peccatori, il primo a cui il Cristo ha mostrato la sua bontà, perché fosse la prova o esempio vivente (*ὑποτύπωσης*) per tutti i peccatori chiamati alla vita eterna.

In 1Tm 1, dunque, l'evento di Damasco è: (a) chiamata alla *diakonia* del Vangelo nonostante i peccati di Paolo; (b) è quindi chiamata per pura grazia (v. 14) e misericordia (vv. 13.16); (c) Damasco fa di Paolo un tipo esemplare per tutti i peccatori. È da notare che 1Tm (d) non parla delle circostanze (visione, Damasco) in cui si rivelò per Paolo la misericordia; (e) né Paolo è mandato ai pagani, ma è costituito modello esemplare dei peccatori, chiamati alla vita eterna; (f) in tal modo sia la figura di Paolo come anche l'evento di Damasco sono moralizzati e messi al servizio della *parennesi*. La vocazione di Paolo rilevante per la storia della salvezza, è divenuta esemplare vocazione alla santità.

2. *LE TRE NARRAZIONI DEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI*

Gli elementi che entrano in composizione nei tre racconti sono:

1) una notizia sull'attività di Paolo come persecutore dei cristiani (At 9: «... chiese le lettere di autorizzazione per incatenare i seguaci ecc.»; At 22: «... perseguitai a morte...; ricevesti le lettere per...»; At 26: «... ho ricevuto l'autorizzazione per...; ho votato le condanne a morte...; torturavo e costringevo alla bestemmia»). → Da un racconto all'altro il tema di Paolo persecutore è in crescendo.

2) il racconto della cristofania (At 9: luce, caduta di Paolo, dialogo con il Cristo, con rimprovero al persecutore, autopresentazione del Cristo e comando di entrare in città; Paolo condotto in città, dove resta cieco per tre giorni e per tre giorni digiuna; - At 22: grande luce anche se a mezzogiorno, caduta di Paolo, dialogo con il Cristo, con rimprovero al persecutore e comando di entrare in città, Paolo condotto a Damasco; - At 26: la luce più forte del sole, caduta di tutti, dialogo con il Cristo con rimprovero al persecutore, con proverbio "del pungolo", autopresentazione del Cristo, costituzione di Paolo come ministro e testimone e invio ai pagani). → Da un racconto all'altro è in crescendo l'insistenza sulla luce della visione, in At 9 si insiste sulla cecità (di tre giorni), in At 26 si insiste sul discorso del Cristo, che è un discorso di invio ai pagani.

3) il racconto dell'incontro con Anania in Damasco (At 9: visione di Anania circa Paolo, visione di Paolo circa Anania, obiezione di Anania circa il persecutore, risposta: «Paolo è strumento eletto per i popoli e per Israele», incontro di Anania e Paolo, guarigione dalla cecità e battesimo di Paolo; - At 22: (nulla sulle due visioni parallele), Anania cerca Paolo, guarigione della cecità, Paolo definito da Anania come 'testimone', battesimo; - At 26: nulla). → Da un racconto all'altro l'episodio

del mediatore, cioè di Anania, è in diminuendo e le sue parole sono poste direttamente sulle labbra del Cristo.

4) la notizia di una visione di Paolo nel tempio (At 9: nulla; - At 22: dopo il ritorno a Gerusalemme, visione, invio ai pagani; - At 26: nulla). → Presente solo in At 22, la visione ha il compito di consacrare Paolo come evangelizzatore dei pagani.

5) una conclusione narrativa (At 9: inizio dell'attività apostolica di Paolo, meraviglia per il cambiamento improvviso di lui; - At 22: nulla; - At 26: Paolo afferma di non aver potuto disobbedire alla visione celeste)

In sintesi: nei tre racconti di Atti ci sono importanti conferme ai testi paolini: trasformazione di un persecutore, cristofania espressa in termini di luce sconvolgente e di voce. Altri elementi sono invece caratteristici di Atti: nel primo racconto ha grande rilievo l'episodio di Anania; nel secondo ha un certo rilievo la visione nel tempio: è dal Cristo e dalla città di Gerusalemme che Paolo è inviato in missione; nel terzo scompare l'incontro con Anania, a favore di un invio ai pagani immediato, sulla strada. – A parte i particolari narrativi (luogo, ora, nomi di Anania e Giuda, Damasco e la sua Via Diritta), e a parte particolari provenienti dalla tradizione siriana (Damasco si trova in Siria) e comprensibili in una monografia storica come il libro degli Atti, l'evento di Damasco in tutti e tre i racconti è dunque trasformazione di un persecutore in apostolo dei pagani: tutta l'importanza di Damasco per Lc è nell'invio di Paolo ai pagani.

Più in particolare, per Atti: (a) l'evento di Damasco non è una apparizione pasquale (cf. At 13,31-33) e Paolo non è costituito apostolo, bensì testimone-μάρτυς (22,15; 26,16); (b) Paolo non ha avuto una rivelazione diretta - il terzo racconto è una abbreviazione -, bensì indiretta attraverso la mediazione di Anania e delle chiese; (c) L'attività evangelizzatrice di Paolo non fu iniziativa umana: come Pietro in At 10-11, così Paolo a partire da Damasco fu guidato da Dio: «È inutile recalcitrare contro il pungolo»; (d) L'invio ai pagani, infine, non è in contrasto con l'AT, ma con esso è in continuità: in At 13,47 viene citato esplicitamente il testo di Is 49,6, e l'«aprire i loro occhi perché si convertano dalle tenebre alla luce» di At 26,18 richiama Is 42,7.16; (e) L'invio ai pagani è in continuità anche con i Dodici e con la chiesa-madre di Gerusalemme, perché Paolo succede nel ruolo di testimone-μάρτυς ai Dodici, che tali erano stati costituiti dallo stesso Gesù (At 1,8).

### 3. L'EVENTO DI DAMASCO, SINTESI

1. «Nessuno può mettere in dubbio che Paolo sulla strada di Damasco abbia vissuto una esperienza religiosa determinante. Esperienza naturale per gli uni, soprannaturale per gli altri. Per il non-credente la spiegazione del fenomeno si trova in una crisi sia intellettuale, sia morale di Saulo (...). Per il credente la conversione viene da un intervento diretto di Gesù glorificato» (B. RIGAUX, *Saint Paul et ses lettres*, 65).

2. Gli interpreti si chiedono se, prima di Damasco, c'è stata una preparazione per quel rivolgimento così radicale, e se è stata una preparazione negativa (= crisi interiore per la insoddisfazione sperimentata nel praticare la Legge), o una preparazione positiva (= fascino esercitato su Paolo dai cristiani che perseguitava, - o dal messaggio cristiano incentrato sulla Resurrezione). – Una preparazione è ipotizzabile, ma una spiegazione psicologica di Damasco non è sufficiente.

3. Essendo una esperienza essenzialmente mistica, l'evento di Damasco non è oggettivabile, esprimibile: cf. 2Cor 12,2-4 dove Paolo dice di non aver parole per esprimere l'esperienza mistica nella quale è stato rapito fino al terzo cielo. Questo è ancora più vero se lo si considera dal versante divino: ciò che è successo a Damasco è indicibile perché partecipa del mistero di Dio. Per parlarne, Paolo e l'autore di Atti hanno fatto ricorso soprattutto al linguaggio biblico, con il vantaggio ulteriore di poter collocare quell'evento nel quadro della storia della salvezza. Di fatto, Paolo non ne fa la

cronaca e nessuna delle sue allusioni, a volte di una sola parola, ci permette di rispondere alle molte domande sulle circostanze: dove? a che ora? in che modo? in compagnia di chi? e dopo? Nessun nome: il nome della città di Damasco lo si deve ricavare da Gal 1,17 dove Paolo dice: «E poi ritornai a Damasco». Eppure dell'accaduto si era fatto un gran parlare (Gal 1,22-23!; At 9,21).

4. Paolo tornava di continuo all'incontro di Damasco come alla sorgente inesauribile del suo apostolato. Nei testi che ci ha lasciato, egli scrive a distanza di circa 20 anni, per cui dobbiamo mettere in conto che in essi sia oramai incorporato l'arricchimento teologico venuto dalla sua ventennale riflessione. Il contesto poi, che spesso è polemico, comporta una selezione di certi aspetti, l'enfasi su di essi, e il silenzio su altri. Damasco, comunque, fu l'evento che divise la vita di Paolo in due parti. Paolo stesso parla di quello che era prima e di quello che fu poi: dunque Damasco ha una assoluta centralità nella esistenza e nella teologia di Paolo.

5. Di volta in volta Paolo parla utilizzando il linguaggio: (a) della vocazione profetica; (b) della creazione della luce; (c) delle teofanie; (d) dell'apocalisse o rivelazione escatologica; (e) della conquista militare o della vittoria sportiva; (f) della conversione o cambiamento nella scala dei valori.

6. Nei testi di Paolo l'insistenza sulla conversione morale, in ogni caso, non è così forte come nella nostra catechesi e come nel nostro calendario liturgico. A Damasco Paolo non è un peccatore che ritrova i sentieri del bene: di sé stesso lui diceva infatti: «Quanto alla giustizia, quella che viene dalla Legge, irreprensibile!» (Fil 3,6). Non è neanche una conversione da una religione a un'altra: «Egli non considerava il cristianesimo come una religione nuova, distinta dal giudaismo: Paolo resta ebreo di razza e di religione» (L. CERFAUX, «La vocation de Saint Paul», in *Euntes Docete* 14, 1961, 4). Paolo considera Damasco come il momento in cui la sua fede giunge a maturazione e pienezza, e, se i giudei non accetteranno di passare attraverso la stessa maturazione messianica, saranno essi che rinnegheranno di fatto la loro religione: «Saranno essi a 'convertirsi' o meglio a 'pervertirsi'» L. CERFAUX, «La vocation de Saint Paul», 5; «Più che un convertito, Paolo fu un chiamato», PITTA, in *Bibbia Piemme*, 2662); «Paolo più che al cristianesimo si convertì *al Cristo*», cf. H.G. WOOD, «The Conversion of St Paul», in *New Testament Studies* 1 (1954-1955), 279. Cf. infine il titolo di K. STENDAHL, «Call Rather than Conversion», in IDEM, *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia, PA, 1989), 7-23

7. In ogni caso quella di Damasco non fu un'esperienza privata, ma di rilevanza storico-salvifica. La definizione più comprensiva che Paolo ha dato è quella di rivelazione (ἀποκάλυψις) del Figlio (Gal 1,16), e del Vangelo (1,12).

#### 4. PAOLO DESTINATARIO E MEDIATORE DI APOCALISSE

##### a. Paolo destinatario di Apocalisse-rivelazione

Paolo è in continuità, come tutto il NT, col giudaismo, secondo cui Dio sostituirà questo mondo o eónē (αἰών = tempo, epoca) con il mondo escatologico (ἔσχατος = ultimo, finale). In questo schema di pensiero ἀποκάλυψις è rivelazione e instaurazione del mondo nuovo.

Questo avverrà con pienezza solo alla parusia gloriosa del Cristo (1Cor 1,7; 2Tess 1,7), ma il Cristo Risorto è già l'*èschaton*: la resurrezione l'ha infatti costituito Figlio di Dio secondo lo Spirito di santificazione (Rm 1,4), e Signore. Per questo già ora l'annuncio del Vangelo che riguarda Gesù è rivelazione che giustifica e salva (Rm 1,16-17). E a Damasco è piaciuto a Dio (tema dell'εὐδοκία) di rivelare a Paolo l'*èschaton*, il mondo nuovo che sostituirà quello attuale, nel suo Figlio. Così, pur essendo ancora nella carne e nel sangue, Paolo ha conosciuto il Cristo, ma non secondo la carne («D'ora in poi noi non conosciamo più nessuno secondo la carne; e se anche abbiamo conosciuto il Cristo secondo la carne [= mentre lo perseguitava?], ora non lo conosciamo più così!», 2Cor 5,16). La sublimità di tale conoscenza del Cristo ha annullato ogni vanto secondo la carne (Fil 3,7-8), e Paolo considera perdita e sterco i privilegi del giudaismo e ogni cosa (πάντα).

Paolo è stato selezionato (ἀφωρισμένος) fin dal seno di sua madre come Geremia e come il Servo di Adonay. Ma, a differenza di loro, egli è profeta messianico, dei tempi escatologici, dell'economia pneumatologica (2Cor 3-4). Paolo è profeta dell'ora decisiva in cui si è chiusa l'attesa e in cui si è realizzata la rivelazione definitiva. Questa vocazione è avvenuta mediante una teofania (1Cor 9: «Non ho forse visto il Signore, io?»), e più precisamente in una apparizione pasquale (1Cor 15: «Per ultimo è apparso a me, come a un aborto») che ha fatto di Paolo un apostolo della nuova economia salvifica. Per il titolo e la funzione di apostolo non è sufficiente la sequela del Gesù terrestre (cf. Giuda), e neppure essa è necessaria (cf. Giacomo fratello del Signore, Barnaba ecc.). Indispensabile è la visione del Signore Risorto, inizio dell'*èschaton*.

*b. Paolo, mediatore della rivelazione escatologica per i gentili*

La rivelazione di Damasco, che ha introdotto Paolo nella realtà messianico-escatologica, di essa lo ha fatto mediatore e Apostolo. Con la sua attività missionaria (= predicazione, battesimo, eucaristia, lettere ecc.) e per la potenza dello Spirito, egli introduce i suoi uditori che credono, nell'epoca e nella realtà escatologica. È così che nell'annuncio evangelico si rivela la giustizia (salvifica) di Dio (Rm 1,16-17). – Paolo condivide con quelli che erano Apostoli prima di lui il compito dell'evangelizzazione, ma egli è stato selezionato e messo a parte per una evangelizzazione particolare, quella delle genti. Mondo giudaico e mondo non-giudaico debbono incontrarsi. I pagani debbono abbandonare gli idoli (1Tess 1,9) ma non il loro stato: non devono dunque aderire alle pratiche giudaiche, perché lo Spirito trasformante si riceve senza di esse, con la fede.

Portando all'obbedienza della fede (Rm 1,5), egli introduce i credenti nella realtà escatologica inaugurata dalla resurrezione, li fa partecipare alla vita 'in Cristo', 'nello Spirito', mettendoli in corsa per conquistare il Cristo e la resurrezione (Fil 3).

*c. Due precisazioni*

(a) L'invio ai gentili avvenne a Damasco o fu successivo?

Poiché da Damasco alle spedizioni missionarie tra i pagani Paolo lasciò passare molti anni (dai 10 ai 15), bisogna concludere che solo successivamente si verificarono le condizioni o si evidenziarono i motivi per quell'impresa, tra cui la progressiva constatazione che il giudaismo si opponeva al Vangelo e che i pagani invece ad esso si aprivano: due fenomeni che Paolo non aveva messo in conto in quella misura. Si trattò comunque di una esplicitazione del valore salvifico universale della Pasqua che Paolo aveva conosciuto per la prima volta nella rivelazione di Damasco. – «Non è proibito pensare che la certezza d'essere chiamato ad annunciare il Vangelo ai pagani non abbia avuto all'inizio tutta la chiarezza che ebbe in seguito nelle concrete condizioni di quella predicazione. (...) Una maturazione in questo senso è verosimile, come è verosimile che Paolo abbia ricevuto al riguardo l'influenza dei capi della comunità di Antiochia», LEGASSE, *Paolo*, 72

(b) A Damasco Paolo ricevette tutto il Vangelo "in rivelazione", oppure ci fu una evoluzione e un approfondimento nel suo pensiero e nella sua teologia?

È evidente che nella rivelazione del Figlio c'è il germe di tutto, ma Paolo ebbe altre rivelazioni (cf. per esempio Gal 2,2; At 26,16). Egli stesso, poi, rimanda a tradizioni che ha ricevuto (1Cor 11,23; 15,3), e nelle lettere più antiche sono assenti quei temi che diventeranno centrali nelle successive. Ci fu dunque un condizionamento su Paolo sia delle chiese, sia delle regioni e delle culture da lui evangelizzate.

### III. ELEMENTI STORICO-BIOGRAFICI SU PAOLO

#### I. LE FONTI

##### a. Le lettere di Paolo

Per ricostruire la storia e il pensiero di Paolo si hanno a disposizione dei documenti diretti, come non accade neanche per Gesù che non ha lasciato nulla di scritto. Su 27 scritti neotestamentari 13 portano il nome di Paolo, anche se solo 7 (Romani, 1-2 ai Corinzi, ai Galati, ai Filippesi, 1 ai Tessalonicesi e Filemone) sono oggi attribuiti a lui senza rilevante discussione. Dunque le lettere dello stesso Paolo sono la fonte principale su di lui: sono uno specchio su cui possiamo intravedere la sua fede, la sua passione apostolica, il suo sdegno, il suo affetto ecc. Nelle lettere «sentiamo, per così dire, il respiro dell'autore», (G. BORNKAMM, *Paolo, Apostolo di Gesù Cristo*, 20)

Bisogna anche dire però che le lettere di Paolo sono incomplete e parziali, in quanto per esempio sono testimonianza del solo decennio degli anni 50. E che non sono neutrali, oggettive, serene, ma sempre polemiche e aggressive: «La presentazione [che Paolo fa degli avversari] è di regola caratterizzata da toni sommari e forse anche ingiusti» (G. BARBAGLIO, *Paolo*, 15)

##### b. Il libro degli Atti degli Apostoli

Prima in modo saltuario (At 7,58-8,3; 9,1-30; 11,25-30; 12,25), poi senza interruzione, si interessa a Paolo il libro degli Atti che, dopo le lettere, è l'altra grande fonte di informazione su Paolo.

In passato si combinavano le lettere e gli Atti e si ricavava la 'vita' di Paolo. Tale metodo non è del tutto corretto. Anzitutto perché gli Atti non hanno uno scopo biografico-storico, ma sono stati scritti in circostanze nelle quali le battaglie combattute da Paolo erano già vinte e i risultati cosa acquisita. In secondo luogo, le notizie ricavabili dalle lettere non sempre si possono concordare con gli Atti nei particolari: cf. per esempio 2Cor 11,24ss: «Cinque volte dai giudei ho ricevuto i 39 colpi; tre volte sono stato battuto con le verghe [= da autorità romane], una volta sono stato lapidato, tre volte ho fatto naufragio, ho trascorso un giorno e una notte in balia delle onde. Viaggi innumerevoli, pericoli di fiumi, pericoli di briganti, pericoli nelle città, pericoli nel deserto ecc.». Al momento in cui fu scritta la 2Cor, stando a ciò che si legge negli Atti, Paolo avrebbe subito solo una lapidazione (At 14,19) e una flagellazione (16,22). Inoltre, gli Atti non dicono nulla circa i tre naufragi, i pericoli sui fiumi o nel deserto. – Dunque è diverso il valore di ciò che dicono le lettere da quello che si trova in Atti, e non si può fare del frettoloso concordismo: «Paragonando il libro degli Atti con le lettere autentiche di Paolo, si ha l'impressione di un fiume che lungo il suo corso abbia depositato molto materiale e ricevuto l'apporto di nuove fonti e di diversi affluenti» (G. BORNKAMM, *Paolo*, 14).

Questo è vero anche se, poi, «non c'è nessun autore moderno che non utilizzi qualche dato lucano per arricchire la sua lettura delle lettere», (CH. PERROT, in GEORGE-GRELOT, a cura di, *Introduzione al NT*, vol. 3, 11). «Le differenze [= tra il Paolo degli Atti e il Paolo delle lettere] non mettono affatto in questione il valore storico degli Atti. Senza dubbio, Luca ha raccolto anche molte notizie attendibili, di cui nessuna presentazione di Paolo può fare a meno» (G. BORNKAMM, *Paolo*, 16).

##### c. Le lettere Pastorali

Le lettere Pastorali ci informano sugli ultimi anni dell'esistenza di Paolo (presenza di Paolo a Creta, a Efeso, ecc., carcere duro a Roma, udienze del processo davanti al tribunale romano ecc.), ma quelle lettere sono da molti attribuite ad un discepolo di Paolo e le notizie che contengono sono interpretate in due modi del tutto diversi, come si vedrà nello studio delle Pastorali

##### d. Altri documenti dal primo al quarto secolo, e gli Apocrifi

Notizie sparse si trovano in 2Pt 3,15 circa l'opera di raccolta dell'epistolario paolino, in 1Clem 5,4-7 (= lista di sofferenze e arrivo di Paolo al confine dell'occidente) e nel Canone Muratoriano (=

viaggio in Spagna) circa un viaggio di Paolo in Spagna, a conferma di Rm 15,24.28. In Tertulliano si ha la notizia della morte di Paolo per decapitazione e in Gaio, presbitero della chiesa di Roma intorno al 180 d.C., la notizia della sepoltura a via Ostiense (cf. in Eusebio, *Storia Eccl.* 2,25.7).

Gli apocrifi (= per esempio la lettera ai Laodicesi; la corrispondenza tra Paolo e Seneca; gli Atti di Pietro e Paolo del pseudo-Marcello; la Passione latina di Pietro e Paolo; la Passione di Paolo del pseudo-Lino; la Passione di Paolo del pseudo-Abdia; gli Atti di Paolo e Tecla [apocrifo lunghissimo: 3.600 vv. dei quali ne restano neanche la metà])- hanno uno scarsissimo valore storico. Per tutti cf. l'incredibile episodio del leone battezzato (Atti di Paolo, 6), la 3Corinzi (*ibidem*, 7), e il ritratto fisico di Paolo: «Finalmente [Onesiforo] scorse Paolo venire: piccolo di statura [derivato da 2Cor 10,10?], testa calva [derivato da At 18,18; 21,24?], gambe curve, corpo ben formato, sopracciglia congiunte, naso un po' sporgente, pieno di bontà. Alle volte sembrava un uomo, alle volte aveva la faccia d'un angelo» (*Atti di Paolo*, II, 3).

#### e. Scritti giudaici e greco-romani

Gli scritti giudaici e greco-romani non contengono alcun riferimento a Paolo, anche se, insieme con l'archeologia, sono indispensabili per la conoscenza dell'ambiente di Paolo, e utili per la comprensione e interpretazione delle sue lettere e del suo pensiero.

#### f. Conclusione

Gli autori sono unanimi: quella di Paolo è la figura meglio conosciuta del NT; «la più afferrabile» (R. Bultmann), «la più chiara» (W. Wrede); Paolo è per noi «in piena luce» (G. Bornkamm); è «il personaggio più accessibile» (G. Barbaglio).

Lo schema dei tre viaggi missionari che si trova in Atti è accettabile in linea generale, ma sono legittime discussioni di dettaglio quando le lettere lo richiedono. Dagli Atti comunque ricaviamo molte e preziose informazioni assenti nelle lettere: il nome semitico di 'Shaul', la nascita a Tarso, l'educazione alla scuola di Gamaliele a Gerusalemme, la presenza all'uccisione di Stefano, Damasco come luogo della rivelazione, tre viaggi di evangelizzazione, arresto a Gerusalemme, appello al tribunale dell'imperatore, e arrivo a Roma.

La discussione più rilevante riguarda comunque le informazioni contenute nelle lettere della prigionia e nelle Pastoralis a riguardo degli ultimi anni di Paolo, e riguarda l'attendibilità delle notizie che esse forniscono sul viaggio in Oriente e sulla seconda prigionia romana.

## 2. CRONOLOGIA PAOLINA

### a. Galati 1-2 e 2Corinzi 11,32-34

Testo fondamentale e prezioso è quello di Gal 1,11-2,14. I vv. 1,13-14 parlano del comportamento di Paolo nel giudaismo (= perseguita la chiesa, primeggia nello zelo, è fedele alle tradizioni); i vv 15-16 parlano della rivelazione (ovviamente quella di Damasco) e della missione ai gentili; il v. 17 parla del soggiorno di Paolo in Arabia (= territorio a sud di Damasco, regno dei Nabatei, con capitale Petra) e poi del ritorno a Damasco. – A questo punto si inserisce 2Cor 11,32-34, in cui Paolo dice: «A Damasco il governatore del re Areta [= Areta IV, re nabatéo negli anni 9-39 d.C.] montava la guardia alla città dei Damasceni per catturarmi, ma da una finestra ecc.». Questa notizia è confermata da At 9,24-25.

Poi, secondo Gal 1,18-20, dopo 3 anni [dalla conversione? o dal ritorno a Damasco?], Paolo visita Kefa a Gerusalemme [= prima visita a Gerusalemme] e Giacomo fratello del Signore, trattenendosi a Gerusalemme per soli 15 giorni. Secondo Gal 1,21, Paolo va poi in Siria e Cilicia. – Secondo Gal 2,1-10, Paolo, dopo 14 anni [dalla conversione? o dalla prima visita?], Paolo va a Gerusalemme [= seconda visita] con Barnaba e l'incircosciso Tito. Là espone il suo Vangelo, e le tre "colonne" (= Giacomo, Kefa, e Giovanni) (a) gli stringono la mano in segno di approvazione, (b)

dividono il campo di lavoro: a Pietro i circoncisi, a Paolo gli incirconcisi, (c) chiedono a Paolo e alle sue comunità di ricordarsi dei poveri di Gerusalemme.

Ad Antiochia di Siria, secondo Gal 2,11-14, Paolo rimprovera Pietro perché non si siede più a tavola con gli incirconcisi, costringendoli a osservare la Legge giudaica sulle purità alimentari, da cui invece sono stati resi liberi dal Cristo e dalla fede in lui.

#### *b. Le lettere ai Tessalonicesi e Filippesi*

Secondo Fil 4,15-16 Paolo ha “cominciato” la predicazione del Vangelo a Filippi (1Tess 2,2), e a Tessalonica ha ricevuto aiuti finanziari dai Filippesi (Fil 2,25; 4,16); ad Atene ha mandato Timoteo ai Tessalonicesi (1Tess 3,1-2). – Da Corinto, Paolo scrive la 1Tess menzionando, dopo la Macedonia da cui se ne è andato (Fil 4,15), l’Acaia (1Tess 1,7.8). Gli Atti precisano che Paolo è stato 18 mesi a Corinto (At 18,11), capitale appunto della provincia romana d’Acaia.

#### *c. 1-2Corinzi e Galati*

Da una grande città dell’Asia (gli Atti dicono che quella città è Efeso, dove l’Apostolo si è fermato 2 anni; cf. At 19,10), Paolo ha tenuto i contatti con Corinto mediante lettere e visite (2Cor 12,14; 13,1-2), e forse con le chiese di Galazia (Gal 4,13) e di Filippi.

#### *d. Romani e Atti*

Nella sua terza visita a Corinto, mentre sta partendo per Gerusalemme per portarvi il denaro raccolto nella colletta, Paolo scrive la lettera ai Romani nella quale parla della sua intenzione e del suo progetto di andare in Spagna (Rm 15,24.28). Gli Atti coprono questo stesso periodo e aggiungono notizie sull’ultima visita di Paolo a Gerusalemme, sull’arresto, sul viaggio in catene, e sulla prigionia di due anni a Roma.

#### *e. Confronto tra Lettere e Atti*

Per il periodo del quale parlano sia le lettere che gli Atti, i problemi principali sono:

(a) Quale fu il rapporto di Paolo con la chiesa-madre di Gerusalemme? Nelle lettere figurano solo due viaggi (Gal 1,18; 2,1), mentre in Atti le visite sono quattro: cf. At 9,26-30 per il primo contatto; At 11,27-30 per portarvi una colletta; At 15,1ss per l’assemblea apostolica; At 18,22 tra secondo e terzo viaggio. «L’autore di Atti ha moltiplicato i contatti dell’Apostolo con la chiesa gerosolimitana per fini teologici» (G. BARBAGLIO, *Paolo*, 26), cioè per mostrare la continuità di Paolo con la chiesa degli Apostoli. (b) In particolare la seconda visita (Gal 2,1-10) sembra si debba identificare con la terza di Atti (At 15 = assemblea apostolica). Ma ci sono alcune differenze tra i due testi: menzione di Tito in Gal, centralità di Paolo in Gal, non-menzione del decreto conciliare in Gal ecc. (c) Atti concepisce l’attività di Paolo in termini di viaggi missionari (primo: in Cipro e Asia Centrale; secondo: in Macedonia e Acaia con centro a Corinto; terzo: in Asia con centro a Efeso), mentre Paolo, pur parlando di “viaggi innumerevoli” (... ὁδοιπορίαις πολλάκις, 2Cor 11,26), concepisce la sua attività in termini di soggiorno nei grandi centri urbani. (d) In ogni caso le notizie contenute in Atti, in particolare gli itinerari, la fondazione di chiese in Asia, Macedonia, Acaia, le visite a quelle chiese e le relazioni con esse, i nomi dei collaboratori ecc., sono in buon accordo con ciò che si può ricavare dalle lettere. (e) Per il viaggio da Corinto a Gerusalemme (o viaggio della colletta), e da Cesarea a Roma (o viaggio della prigionia), per l’arresto a Gerusalemme e le prigionie a Cesarea e Roma, dipendiamo esclusivamente da Atti, senza possibilità di confronto.

#### *f. Le Pastorali, un viaggio in Oriente e una seconda prigionia romana*

La più grande discussione tra i commentatori moderni riguarda ciò che è successo alla fine dei due anni di prigionia a Roma. Per molti Paolo è stato ucciso (nel 60 d.C. per G. Bornkamm; nel 58 per G. Barbaglio ecc.). Lo schema tradizionale invece, basato sulle lettere della prigionia (Fil Col Ef Flm) e sulle Pastorali, parla di liberazione di Paolo, di un viaggio in Oriente [e Spagna?], di un nuovo arresto e processo, chiuso con la decapitazione nel 64 o 67 d.C.

Il problema di fondo è che, se le Pastoralis sono state scritte da Paolo, bisogna allora seguire lo schema tradizionale. Se invece sono state scritte da un discepolo dopo la sua morte, la domanda diventa: che tipo di informazioni ci trasmette il discepolo che ha scritto le Pastoralis a nome di Paolo. «Un viaggio verso occidente [= Spagna] e Oriente [= Asia, Grecia], da porsi cronologicamente dopo At 28, sarebbe pensabile anche per chi rifiuta, per motivi interni, la diretta paolinità delle lettere Pastoralis. L'ignoto Autore allora dovrebbe essere stato in possesso di notizie corrispondenti»; «Tutti i sostenitori di una pre-datazione della morte dell'Apostolo [da collocare alla fine di Atti] rivelano un notevole imbarazzo: le spiegazioni sono tutte logore e non sembrano confermare ciò che ipotizzano» (Kuss, *Paolo*, 20).

1Tm e Tito sono ambientate durante il viaggio in Oriente, e 2Tm in carcere, a Roma. Le visite di Paolo avrebbero toccato Creta («Per questo ti [= Tito] ho lasciato a Creta perché tu stabilisca presbiteri su ogni città», Tito 1,5); poi Mileto («Trofimo l'ho lasciato ammalato a Mileto», 2Tm 4,20); poi Efeso («Partendo per la Macedonia, ti raccomandai di rimanere in Efeso», 1Tm 1,3); poi Troade («Venendo, portami il mantello che ho lasciato a Troade in casa di Carpo e anche i libri, soprattutto le pergamene», 2Tm 4,13); poi la Macedonia (cf. sopra 1Tm 1,3); poi Corinto («Erasto è rimasto a Corinto», 2Tm 4,20); la prospettiva era di passare l'inverno a Nicopoli (in Epiro?) («Quando ti (= Tito, che era a Creta) avrò mandato Artema o Tichico, cerca di venire subito da me a Nicopoli perché ho deciso di passare l'inverno colà», Tito 3,12). – La 2Tim, che sarebbe scritta da Roma («Onesiforo, venuto a Roma, mi ha cercato con premura, finché mi ha trovato», 2Tm 1,17), parla di una prigionia dura (1,8.12.16; 2,9; 4,6.16), di una udienza processuale già avvenuta (4,16), dell'abbandono di molti discepoli (1,15; 4,10-16).

### 3. COLLEGAMENTO CON LA CRONOLOGIA ASSOLUTA (SINCRONISMI)

#### a. I sincronismi delle Lettere e degli Atti

Nelle lettere l'unico sincronismo è quello di 2Cor 11,32-34 in cui si nomina Areta IV: «Un suo controllo, almeno parziale, della città damascena, peraltro inglobata nella provincia romana di Siria, appare ipotizzabile solo per il periodo 37-39, quando Areta ottenne il favore dell'imperatore Caligola», (G. BARBAGLIO, *Paolo*, 23).

Altri sincronismi sono forniti dagli Atti: a) la carestia “che si verificò sotto l'impero di Claudio” (11,28-30); b) l'editto di espulsione dei giudei da Roma emanato dall'imperatore Claudio (18,2); c) l'incontro di Paolo con il proconsole Sergio Paolo a Cipro (13,7); d) la sostituzione del procuratore Felice con Porcio Festo (24,27), e soprattutto e) l'incontro di Paolo con il proconsole (Lucio Giunio) Gallione a Corinto (18,12).

#### b. Il sincronismo di At 18,12

Una iscrizione trovata a Delfi nel 1905 che parla della presenza di Gallione a Corinto nel 51-52, consente di collocare la prima visita di Paolo a Corinto in quegli anni. In base a questa data si possono in qualche modo fissare le altre, calcolando all'indietro i 14 e 3 anni ecc. di cui Paolo parla in Gal 1-2.

#### 4. IPOTESI CRONOLOGICA TRADIZIONALE

32/35, Damasco

14+3anni (17±14 anni)

Primo viaggio

49, Assemblea Apostolica

Secondo viaggio

**51-52 (sincronismo di At 18,12)**

**datazioni NT: ←, e →**

**📖 1-2Tess**

53-57, Terzo viaggio

📖 1Cor(daEfeso),2Cor(daMacedonia)

📖 Gal?Fil?Col?Flm?(daEfeso?)

📖 Rom(daCorinto)

Arresto a Gerusalemme

58-60, carcere a Cesarea

61-63,trasferimento/carcereaRoma

📖 Fil?Col?Ef?Flm?(daRoma?)

† 64 d.C.?

Viaggio in Spagna?

In Oriente? 📖 Pastoralii?

† 67 d.C.?

### IV. QUESTIONI PARTICOLARI

#### a. La data della nascita di Paolo

La nascita di Paolo va collocata nel primo decennio d.C. In At 7,58, alla lapidazione di Stefano (32/34 d.C.), Paolo è chiamato, νεανίας (= giovane, e a quel tempo uno era ritenuto giovane tra i 25-35 anni. In Flm 9 (55-61 d.C.?) egli si definisce πρεσβύτης, vecchio, e cioè, ancora secondo la stima dell'epoca, oltre i 50 anni.

#### b. Il doppio nome

Il nome che figura costantemente nelle lettere è Παῦλος, nome latino grecizzato che significa 'piccolo'. Negli Atti Paolo è chiamato anche Σαῦλος /*Shaul*, evidentemente a partire dal nome del re Saul che era della tribù di Beniamino, come Paolo. Il doppio nome di Paolo rientra nella consuetudine degli orientali del tempo di aggiungere, al nome latino o greco, un nome orientale.

#### c. Il mestiere di σκηνοποιός

Il mestiere che Paolo esercitava non si può ricavare dalle sue lettere, perché egli vi si limita a dire che fa un lavoro manuale, ma si può ricavare da Atti. Secondo At 18,3 infatti Paolo si mette a lavorare nella bottega di Aquilàs e Priscilla: essi erano σκηνοποιοί e lui faceva lo stesso mestiere. Σκηνοποιός, che significa 'fabbricatore di tende', è stato interpretato come: (a) fabbricatore di tende con pelo di capre cilicie [= cilicio], dal momento che Paolo veniva da Tarso di Cilicia; (b) fabbricatore di tende con cuoio: tali tende erano usate dai soldati ed erano confezionate dalla corporazione professionale dei *tabernacolari*; (c) fabbricatore di tende per privati (= per stare al fresco nei cortili delle case, sulla spiaggia; per passare la notte nei luoghi delle manifestazioni sportive), o anche per uso pubblico: le strade di Roma e l'intero fòro romano nei mesi estivi erano ombreggiati con tali tende.

#### d. Possibili contatti con Qumran

«Non è improbabile che in questo periodo [= i tre anni di Damasco] Paolo abbia subito l'influsso degli esseni che abitavano nella zona di Damasco», J.A. FITZMYER, «The Qumran Scrolls and the New Testament after Forty Years», in *Revue de Qumran* 13 (1988), 611-620; cf. anche H.-W. KUHN, «The Impact of the Qumran Scrolls on the Understanding of Paul», in D. DIMANT - U. RAPPAPORT, a cura di, *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research* (Leiden - New York 1992), 327-337.

#### e. La malattia e la "spina nella carne"

La malattia: «A causa di una malattia del corpo vi annunziar la prima volta il Vangelo. E quella che nella mia carne era per voi una prova non l'avete disprezzata né respinta [= con lo sputo apotropaico = οὐδὲ ἐπτύσατε, non sputaste] ...», (Gal 4,13-14). – La spina nella carne: «Perché non montassi in superbia per la grandezza delle rivelazioni mi è stata messa una spina nella carne, un inviato di Satana incaricato di schiaffeggiarmi...», (2Cor 12,7).

Nei due testi Paolo parla della stessa cosa? Parla di una malattia cronica? l'epilessia? una malattia agli occhi? la malaria? Data la resistenza fisica di Paolo a grandi difficoltà, l'inviato di Satana non può essere piuttosto un individuo o un gruppo di avversari che si oppone all'opera apostolica di Paolo? Cf. J.J. THIERRY, «Der Dorn im Fleische (2Kor. xii 7-9)», in *Novum Testamentum* 5 (1962), 301-310; J.W. McCANT, «Paul's Thorn of Rejected Apostleship», in *New Testament Studies* 34 (1988), 550-572

#### e. La cittadinanza romana

La città greco-romana non era un indifferenziato ammasso di cittadini come le nostre città occidentali, bensì era articolata in diversi gruppi dai legami etnico-religiosi. Le famiglie erano collegate in un clan (= γένος, *gens*), e i clan erano organizzati in fratrie (= φρατρίαι - nb: da φράτηρ viene *brother*). Alla fratria il bambino veniva iscritto alla prima assemblea pubblica che si teneva dopo la sua nascita. Infine le fratrie erano organizzate in tribù (φυλαί) che erano unite nel culto degli stessi dèi: ad esse ci si iscriveva ai 18 anni.

Paolo era iscritto alla tribù giudaica (φυλή) di Tarso, ma aveva anche la cittadinanza romana (At 22,25-29), privilegio raro che non si sa come la sua famiglia abbia potuto ottenere.

Quanto ai cristiani, non potendo più partecipare al culto pagano della loro tribù (φυλή), perdevano la cittadinanza. Cf. Fil 3,20: «La nostra cittadinanza è nei cieli e di là aspettiamo come Salvatore Gesù». Cf. A. ROLLA, «La cittadinanza greco-romana e la cittadinanza celeste di Filippesi 3,20», in *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961*, II (Analecta Biblica 18; Romae 1963), 75-80.

## V. PAOLO E LA MISSIONE

### I. LA MISSIONE ESCATOLOGICA AI GENTILI

In Rm 11,13 Paolo si definisce 'apostolo dei gentili', e in Rm 15,16 interpreta quel suo apostolato in termini di servizio sacerdotale: «Mi è stata concessa da parte di Dio la grazia di essere ministro (... με λειτουργόν) di Gesù Cristo tra i pagani, esercitando l'ufficio sacro (... λειτουργούντα) del Vangelo di Dio perché i pagani divengano un'offerta (προσφορά) gradita, santificata dallo Spirito Santo». Questo è da intendere alla luce delle profezie escatologiche: cf. per esempio Is 56,6-7: «Gli stranieri (...) li condurrò sul mio monte santo e li colmerò di gioia nella mia casa di preghiera: i loro olocausti e i loro sacrifici saliranno graditi sul mio altare, perché il mio tempio si chiamerà casa di

preghiera per tutti i popoli». Dunque Paolo è apostolo dei gentili per portarli alla fede e offrirli a Dio come offerta a lui gradita.

Lo schema di pensiero dei profeti era: (a) restaurazione di Israele e della sua centralità; (b) pellegrinaggio dei popoli a Gerusalemme e loro offerta; (c) compimento escatologico. Per Paolo il tempo del compimento è giunto. Il Cristo ha salvato tutti i popoli, e la predicazione evangelica è potenza con cui Dio estende a tutti la salvezza, prima al Giudeo e poi al Greco (Rm 1,16). L'annuncio salvifico ai Giudei è riservato a Pietro e agli altri apostoli, mentre quello ai Greci è compito particolare di Paolo.

La missione sia ai Giudei che ai pagani è escatologica: i profeti l'avevano annunciata per i tempi finali. Gli apostoli e, a Damasco, anche Paolo, hanno visto il Signore glorioso. Dunque è imminente quel "giorno": «La notte è avanzata, il giorno è vicino. (...) La nostra salvezza [finale] è più vicina ora di quando diventammo credenti», (Rm 13,12). Di qui l'urgenza della missione: bisogna che Paolo compia il suo incarico prima che il Signore ritorni.

## 2. LA STRATEGIA MISSIONARIA DI PAOLO

Il mondo ellenistico era pieno di predicatori e propagandisti soprattutto religiosi, ma nessuno ha concepito e realizzato una missione in base a un piano strategico come ha fatto Paolo: «They wandered, Paul progressed (Gli altri vagavano, Paolo avanzava)», così scrive P. BOWERS, «Paul and Religious Propaganda in the First Century», in *Novum Testamentum* 4 (1980), 316-323.

Soprattutto a partire dall'esito a lui favorevole dell'assemblea apostolica, Paolo si dedicò all'evangelizzazione programmatica dell'Oriente (= da Gerusalemme all'Illirico); poi, intorno al 55/56, quando a Corinto scrive Rom, sposta l'obiettivo sull'Occidente, «non trovando più spazio in quelle regioni». Roma sarà stazione intermedia, da dove partire per la Spagna: «Da Gerusalemme e dintorni fino all'Illiria ho portato a termine la predicazione del Vangelo di Cristo. (...) Ora, non trovando più campo d'azione in queste regioni, e avendo già da parecchi anni un vivo desiderio di venire da voi, quando andrò in Spagna, spero, passando, di vedervi, e di essere aiutato da voi per recarmi in quella regione» (Rm 15,19ss).

Nello svolgimento dell'incarico missionario, Paolo vede se stesso nel ruolo di fondatore di chiese: «Mi sono fatto un punto d'onore di non annunciare il Vangelo se non dove non è giunto ancora il nome di Cristo per non costruire su un fondamento altrui» (Rm 15,20). Dopo la fondazione, pur continuando a seguire la vita delle chiese, spesso a distanza, non si sentiva responsabile della loro completa evangelizzazione: le chiese avrebbero prodotto evangelisti e missionari per il resto della regione.

Il rapporto tra le chiese era quello della comunione e condivisione (κοινωνία, κοινωνέω). Avendo ricevuto dalla chiesa-Madre di Gerusalemme i beni spirituali /...τοῖς πνευματικαῖς (Rm 15,27), le nuove chiese devono ὀφείλεται εἰσὶν, ὀφείλουσιν (Rm 15,27) condividere con essa i beni materiali /... ἐν τοῖς σαρκικαῖς, raccolti nella colletta.

## 3. LUOGHI, STRUMENTI, ATTEGGIAMENTI DELLA MISSIONE DI PAOLO

### a. Luoghi e strumenti della missione

Raramente Paolo deve avere preso la parola nella piazza del mercato (ἀγορά), come avvenne secondo At 17,17, perché non aveva l'autorità di farsi ascoltare. Più frequentemente ha fatto uso della sinagoga (Atti, *passim*; 2Cor 11,24, dove parla dei 39 colpi che venivano inflitti dai giudei). In At 19,9s è detto che Paolo affittò per due anni la scuola di un certo Tiranno, a Efeso. Il codice D aggiunge «... dall'ora quinta alla decima». In 1Tess 2,9 Paolo dice di aver lavorato notte e giorno e annunciato il Vangelo: dunque ha evangelizzato anche nella bottega dove lavorava. Molte volte infine sia Atti che le lettere menzionano le case private come luogo di attività apostolica e di culto: cf. At

20,20; 17,5; 18,7 ecc.; 1Cor 16,19-20; Flm 2; Rm 16,5.23 ecc. Erano motivo d'incontro il comune mestiere o la comune nazionalità. Per questo Paolo deve avere preferito il luogo di lavoro e la sinagoga. Inoltre la casa privata non esponeva il Vangelo al giudizio superficiale e non controllabile dei passanti nella pubblica piazza, ma permetteva un uditorio scelto e preparato. Cf. S. K. STOWERS, «Social Status, Public Speaking and Private Teaching: The Circumstances of Paul's Preaching Activity», in *Novum Testamentum* 26 (1984), 59-82; e G. BIGUZZI, *Paolo Comunicatore*, 37-43.

Rientravano nell'attività apostolica di Paolo: viaggi, lettere per prolungare e continuare il contatto, invio di collaboratori, e costituzione di responsabili locali.

### *b. Atteggiamenti di Paolo nella missione*

Nelle lettere Paolo ci ha lasciato molte riflessioni sugli atteggiamenti del suo spirito circa il lavoro apostolico. Due esempi:

- *Follia e debolezza*. Anche se operatore di segni, prodigi, e miracoli (2Cor 12,12; Rm 15,18-19), anche se aveva il carisma della glossolalia (1Cor 14,18), Paolo aveva scelto non la potenza e la sapienza di questo mondo, ma la follia e la debolezza evangelica. Egli scrive: «Mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo il Cristo crocifisso scandalo per i Giudei, follia per i pagani» (1Cor 1,17-2,16); «... perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini» (1Cor 1,25); «... perché quando sono debole è allora che sono forte» (2Cor 12,10).

- *Libertà come servizio e adattamento*. Pur essendo libero, perché liberato dal Cristo, Paolo rinuncia alla sua libertà e si fa schiavo di tutti. Nell'attività apostolica con giudei e pagani, nella vita comunitaria con i deboli: «Pur essendo libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti per guadagnarne il maggior numero. Mi sono fatto Giudeo con i Giudei, per guadagnare i Giudei. Con coloro che non hanno Legge sono diventato come uno che è senza Legge, per guadagnare quelli che sono senza Legge. Mi sono fatto tutto a tutti per salvare ad ogni costo qualcuno. Tutto io faccio per il Vangelo...» (1Cor 9,19-23).

#### *Indicazioni bibliografiche per la figura, le lettere e il pensiero di Paolo*

- AUS R.D., «Paul's Travel Plans to Spain and the "Full Number of the Gentiles" of Rom 9,25», in *Novum Testamentum* 21 (1979), 232-262  
 BARBAGLIO G., *Paolo di Tarso e le origini cristiane* (Assisi 1985)  
 BORNKAMM G., *Paolo Apostolo di Gesù Cristo* (Torino 1977 [Stuttgart 1969])  
 BOWERS W.P., «Jewish Communities in Spain in the Time of Paul the Apostle», in *Journal of Theological Studies* 26 (1975), 395-403  
 CAMPBELL T.H., «Paul's 'Missionary Journeys' as Reflected in His Letters», in *Journal of Biblical Literature* 74 (1955), 80-86  
 CERFAUX L., *Cristo nella teologia di San Paolo* (Roma 1969 [Paris 1954])  
 IDEM, *Il cristiano nella teologia paolina* (Roma 1969 [Paris 1962])  
 IDEM, *La teologia della Chiesa secondo San Paolo* (Roma 1968 [Paris 1965])  
 DESTRO A., - PESCE M., «Giudei e Gentili, Elleni e Barbari. Come Paolo confrontava le culture», in L. PADOVESE, a cura di, *I Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* (Roma 1993), 65-103  
 DI BERARDINO A., «Paolo, ebreo di Tarso e cittadino romano», in L. PADOVESE, a cura di, *Atti del II Simposio di Tarso su S. Paolo apostolo* (Roma 1994), 7-28  
 FEUILLET A., «Le dialogue de Saint Paul avec le monde grec», in *Esprit et Vie* 97 (1987), 545-556  
 FITZMYER J., «Vita di Paolo» / «Teologia Paolina», in *Grande Commentario Biblico Queriniana* (Brescia 1973 [= *Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs 1968]), 1103-1112; 1865-1001  
 IDEM, «Paul» / «Pauline Theology», in *New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs 1990), 1329-1337; 1382-1426  
 IDEM, «The Spiritual Journey of Paul the Apostle», in IDEM, *According to Paul. Studies in the Theology of the Apostle* (New York - Mahwah, NJ, 1993), 1-17  
 IDEM, «The Pauline Letters and the Lucan Account of Paul's Missionary Journeys», in IDEM, *According to Paul. Studies in the Theology of the Apostle* (New York - Mahwah, NJ, 1993), 36-46  
 LEGASSE S., *Paolo Apostolo. Biografia critica* (Roma 1994 [Québec 1991])  
 HENGEL M., *Il Paolo precristiano* (Brescia 1992 [Tübingen 1991])  
 HOCK R.F., «The Workshop as a Social setting for Paul's Missionary Preaching», in *The Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979), 438-450  
 JEREMIAS J., *Per comprendere la teologia dell'apostolo Paolo* (Brescia 1982)  
 JEWETT R., *Dating Paul's Life* (London 1979)  
 KUSS O., *Paolo. La funzione dell'Apostolo nello sviluppo teologico della Chiesa primitiva* (Cinisello Balsamo / Milano 1974 [Regensburg 1971])  
 LAUB F., «Paulus als Gemeindegründer (1Thess)», in J. HAINZ, *Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament* (München - Paderborn 1976), 17-38  
 MALY K., «Paolo, fondatore di comunità», in SCHREINER - DAUTZENBERG, a cura di, *Introduzione al NT* (Roma 1982), 102-128  
 PLEVNIK J., «The Center of Pauline Theology», in *The Catholic Biblical Quarterly* 51 (1989), 461-478  
 RIGAUX B., *Saint Paul et ses Lettres* (Paris - Bruges 1962)  
 SANDERS E.P., *Paul* (Oxford 1991)  
 SCHELKLE K.H., *Paolo. Vita, lettere, teologia* (Brescia 1990 [Darmstadt 1988])

STENDAHL K., *Paul among Jews and Gentiles, and Other Essays* (Philadelphia, PA, 1989)  
 STOWERS S. K., «Social Status, Public Speaking and Private Teaching: The Circumstances of Paul's Preaching Activity», in *Novum Testamentum* 26 (1984), 59-82

*Indicazioni bibliografiche per la concezione e l'attività missionaria di Paolo*

- BAUCKHAM R., «What if Paul had travelled east rather than West», in *Biblical Interpretation* 8 (2000), 171-184  
 BARRETT C.K., «Paulus als Missionar und Theologe», in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86 (1989), 18-32  
 BESKOW P., «Mission, Trade and Emigration in the Second Century», in *Svensk Exegetisk Årsbok* 35 (1970), 105-114  
 BIGUZZI G., *Paolo comunicatore. Tra inculturazione e globalizzazione* (Cinisello Balsamo, Milano), 1999  
 BOWERS P., «Paul and Religious Propaganda in the first Century», in *Novum Testamentum* 22 (1980), 316-323  
 DAUBE D., «Jewish Missionary Maxims in Paul», in *Studia Theologica* 1 (1948), 158-169  
 ESLER P.F., «Glossolalia and the Mission of Gentiles into the Early Christian Community», in *Biblical Theology Bulletin* 22 (1992), 136-142  
 FUNCK R. W., «The Apostolic Parousia: Form and Significance», in E.R. FARMER et alii, a cura di, *Christian History and Interpretation. Studies presented to J. Knox* (Cambridge 1967), 249-268  
 GNILKA J., «Paolo e la sua trasmissione del primitivo Kerygma cristiano ai pagani», in SCHREINER - DAUTZENBERG, a cura di, *Introduzione al NT* (Roma 1982), 62-78  
 HAHN F., «Paul's Conception of Mission», in IDEM, *Mission in the New Testament* (London 1965), 95-94  
 HARRIS X.J., «Paul's Missionary Activity», in *The Bible Today* 24 (1986), 241-248  
 HENGEL M., «Die Ursprünge der christlichen Mission», in *New Testament Studies* 18 (1971-1972), 15-38  
 HOCK F., «The Workshop as a Social Setting for Paul's Missionary Preaching», in *The Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979), 438-450  
 JEWETT R., «Paul, Phoebe and the Spanish Mission», in J. NEUSNER et alii, a cura di, *The Social World of Formative Christianity and Judaism. Essays in Tribute to H.C. Kee* (Philadelphia, PA, 1988), 142-161  
 KNOX J., «Romans 15,14-33 and Paul's Conception of his Apostolic Mission», in *Journal of Biblical Literature* 83 (1964), 1-11  
 LAMPE P., «Paulus - Zeltmacher», in *Biblische Zeitschrift* NF 31 (1987), 256-261  
 LEGRAND L., «Alcuni aspetti missionari di 2 Corinti», in L. DE LORENZI, *The Diakonia of the Spirit (2 Cor 4,7-7,4)* (Rome 1989), 305-325  
 MALHERBE A.J., «"Gentle as a Nurse", The Cynic Background to 1 Thess ii», in *Novum Testamentum* 12 (1970), 203-217  
 MCCASLAND S.V., «Travel and Communications, NT Journeys», in *IDB*, iv, 690-693  
 MEAGHER P., «Paul and Mission», in *VJTR* 56 (1992), 250-259  
 MULLINS T.Y., «Visit Talk in New Testament Letters», in *The Catholic Biblical Quarterly* 35 (1973), 351-358  
 PENNA R., «Rom 1,18-2,29 tra predicazione missionaria e prestito ambientale», in IDEM, *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (Milano 1991), 126-134  
 RIDDLE D.W., «Early Christian Hospitality: A Factor in the Gospel Transmission», in *Journal of Biblical Literature* 57 (1938), 141-154  
 SCHLIER H., «La missione ai pagani nel cristianesimo delle origini», in IDEM, *Il tempo della Chiesa. Saggi esegetici* (Bologna 1981 [*Die Zeit der Kirche*, Freiburg - Basel - Wien 1955]), 142-169  
 SCOBIE C.H.H., «Jesus or Paul? The Origin of the Universal Mission of the Christian Church», in P. RICHARDSON - J.C. HURD, a cura di, *From Jesus to Paul. Studies in honor of F.W. Beare* (Waterloo /Ontario, Canada 1984), 47-60  
 SOARES T.G., «Paul's Missionary Methods», in *Biblical World* 34 (1909), 326-336  
 STOWERS S.K., «Social Status, Public Speaking and Private Teaching: the Circumstances of Paul's Preaching Activity», in *Novum Testamentum* 26 (1984), 59-82  
 SUHL A., «Der Beginn der Selbständigen Mission des Paulus. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums», in *New Testament Studies* 38 (1992), 430-447  
 TROCME E., «L'épître aux Romains et la méthode missionnaire de l'Apôtre Paul», in *New Testament Studies* 7 (1960-1961), 148-153  
 VERSEPUT D.J., «Paul's Gentile Mission and the Jewish Christian Community. A Study of the Narrative in Galatians 1 and 2», in *New Testament Studies* 39 (1993), 36-58  
 WIEFEL W., «Die missionarische Eigenart des Paulus und das Problem des frühchristlichen Synkretismus», in *Kairos* 17 (1975), 218-231
- Per l'evento di Damasco*
- CERFAUX L., «La vocation de Saint Paul», in *Euntes Docete* 14 (1961), 3-35  
 DENIS A.-M., «L'investiture de la fonction apostolique per 'Apocalypse'. Étude thématique de Gal 1,16», in *Revue Biblique* 64 (1957), 335-362; 492-515  
 JEREMIAS J., «The Key to Pauline Theology», in *The Expository Times* 76 (1944-1945), 27-30 [anche in italiano: *Per comprendere la teologia dell'apostolo Paolo* (Brescia 1982)]  
 MARTINI C.M., «Alcuni temi letterari di 2Cor 4,6 e i racconti della conversione di San Paolo negli Atti (Contributo per uno studio sui raffronti Atti - S. Paolo)», in *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961*, I (Analecta Biblica 17; Romae 1963), 461-472  
 PANI G., «Vocazione di Paolo o conversione? La documentazione della lettera [sic] ai Galati e ai Romani», in L. PADOVESE, a cura di, *Atti del II Simposio di Tarso su S. Paolo apostolo* (Roma 1994), 73-88  
 PLEVNIK J., «Paul's Damascus Experience», in IDEM, *What Are They Saying About Paul?* (New York - Mahwah, NJ, 1986), 5-27  
 REYMOND S., «Paul sur le chemin de Damas (Ac 9,22 et 26)», in *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996), 520-538  
 STENDAHL K., «Call Rather than Conversion», in IDEM, *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia, PA, 1989), 7-23  
 TUCKETT C.M., «Deuteronomy 21,23 and Paul's conversion», in A. VANHOYE A., a cura di, *L'Apôtre Paul. Personnalité, Style et Conception du Ministère* (BETL 73; Leuven 1986), 345-350  
 WOOD H.G., «The Conversion of St Paul: its Nature, Antecedents and Consequences», in *New Testament Studies* 1 (1954-1955), 276-282.

## L'ITINERARIO SPIRITUALE

### DI PAOLO

### E DELLA SUA SCUOLA

### *a. L'itinerario spirituale di Paolo*

J. A. Fitzmyer ha usato l'espressione: «Spiritual journey of the Apostle Paul» per il titolo del capitolo introduttivo di *According to Paul. Studies in the Theology of the Apostle* (New York - Mahwah, NJ, 1993), 1. Con quell'espressione Fitzmyer intende parlare del viaggio spirituale che Paolo ha compiuto per passare dal farisaismo alla fede in Gesù e al servizio di lui come apostolo. Invece L. Cerfaux († 1968), richiesto di riassumere in forma divulgativa la sua trilogia paolina sul Cristo (Paris 1954, Roma 1969), sul cristiano (Paris 1962, Roma 1969), sulla Chiesa (Paris 1965, Roma 1968), ha dato a quel libro riassuntivo lo stesso titolo: «L'itinéraire spirituel de Saint Paul». Ma con la stessa espressione Cerfaux ha inteso dire una cosa diversa. Nell'introduzione, egli spiega quel titolo: «*Itinerario* perché ci sforziamo (...) di accompagnare Paolo lungo le vie romane o per le rotte marittime che dall'oriente portavano verso la capitale dell'impero di Augusto (...) in funzione delle esperienze apostoliche di Paolo in Macedonia, a Corinto, in Asia Minore e poi a Roma. *Spirituale* è preso nel senso più estensivo, che abbraccia cioè tutta l'attività umana fino al pensiero, teologia compresa, azione e pensiero vivificati da una profonda unione con Dio» (traduzione italiana, Torino 1976, p. 7). La vera spiegazione di "itinerario spirituale" però è data da Cerfaux quando precisa che, invece di riassumere davvero i suoi tre libri, ha preferito presentare "lo sviluppo del pensiero paolino" (p. 7). Il pensiero e la teologia di Paolo infatti sono stati in continua evoluzione perché, nella necessità di adattarsi ai suoi interlocutori, egli ha esplicitato conseguenze sempre nuove dal mistero del Cristo che gli è stato rivelato a Damasco.

Il senso dato da L. Cerfaux a "itinerario spirituale" è utile per mettere in successione le lettere di Paolo: non secondo l'ordine (= ordine di importanza e di lunghezza) che esse hanno nella lista canonica di Trento (*Enchiridion Biblicum* n. 59) e nelle nostre bibbie, ma secondo l'evoluzione teologico-pastorale di Paolo. Seguendo dunque lo sviluppo del pensiero di Paolo e della sua scuola -a scopo didattico e non senza approssimazioni -, si possono organizzare le lettere dell'epistolario paolino in sei blocchi, in base ai temi in esse dominanti.

### *b. Raggruppamento delle lettere paoline in sei gruppi tematici*

Le lettere più antiche, quelle ai Tessalonicesi, sono dominate dal tema dell'escatologia (*primo* gruppo). La comunità di Corinto ha poi però costretto Paolo a fare i conti con il desiderio diffuso anche a livello popolare di quella sapienza che egli chiama "sapienza umana", "sapienza di questo mondo". Si trattava probabilmente di un platonismo popolare che portava ad accogliere entusiasticamente la resurrezione del Cristo, ma a respingere la sua croce: nelle lettere ai Corinzi, Paolo sviluppa allora il tema della "sapienza della croce" annunciando il Cristo crocefisso e parlando della debolezza dell'apostolo come condizione della sua vera forza (*secondo* gruppo). Dopo avere confrontato la morte e resurrezione del Cristo con la sapienza greca, Paolo ha poi dovuto confrontarla con la legge mosaica. Così nelle lettere ai Galati, ai Romani e ai Filippesi ha approfondito nel suo annuncio evangelico il tema della giustificazione e della salvezza che Dio dona gratuitamente non in base alle opere delle Legge ma in base alla fede nel Cristo e nella sua

Pasqua (*terzo* gruppo). La lettera ai Colossesi (alla quale per altri motivi dev'essere unita anche quella a Filemone) e soprattutto la lettera agli Efesini sviluppano il tema della chiesa come corpo del Cristo suo capo (*quarto* gruppo). Della chiesa parlano anche le lettere chiamate "pastorali", ma più dal punto di vista istituzionale che non da quello del mistero cristologico, essendo dettate dal bisogno di equipaggiare il cristianesimo e la chiesa in vista di un lungo cammino nella storia attraverso l'organizzazione ministeriale e la difesa del *depositum fidei* (*quinto* gruppo). Anche se non contiene il nome di Paolo e anche se è solo vagamente paolina, la lettera agli Ebrei è stata tradizionalmente collegata con l'epistolario paolino: il suo tema, che non ha sviluppi paralleli in nessuno degli altri documenti neotestamentari, è quello del sacerdozio e del sacrificio del Cristo (*sesto* gruppo).

Paolo ha dunque cominciato «sotto l'impronta dominante della tradizione arcaica della chiesa di Gerusalemme e della visione di Damasco, annunciando l'intervento escatologico di Dio anticipato nella resurrezione del Cristo» (CERFAUX, *L'itinerario*, 8). Alla fine del suo epistolario invece, nelle Pastorali, è come se a lasciare il segno ci sia il diritto romano: c'è «una teologia [che] si è semplificata ed ha preso un tono più pratico, adatto ai bisogni di una chiesa di cui è necessario consolidare l'organizzazione e prevedere la stabilità, rafforzandone la fedeltà alla tradizione» (CERFAUX, *L'itinerario*, 136). Creativo e capace di rispondere a ogni esigenza e provocazione, prima personalmente e poi attraverso la sua scuola di pensiero, Paolo ha spaziato dall'escatologia, alla soteriologia, all'ecclesiologia, alla chiesa nella storia, al sacerdozio di Cristo.

«A causa dell'invidia e della discordia Paolo mostrò il premio della pazienza. Per sette volte portando catene, esiliato, lapidato, fattosi araldo nell'Oriente e nell'Occidente, ebbe la nobile fama della fede. Dopo aver predicato la giustizia a tutto il mondo, giunto al confine dell'Occidente e resa testimonianza davanti alle autorità, lasciò il mondo e raggiunse il luogo santo, divenendo il più grande modello di pazienza», (Clemente romano ai Corinzi 1, 5,5-7)

«So a chi scrivo: voi siete gli iniziati di Paolo, il quale si è santificato, ha reso testimonianza, ed è degno di essere chiamato beato. Possa io stare sui suoi passi e raggiungere Dio. In una intera lettera si ricorda di voi in Gesù Cristo», (Ignazio di Antiochia, agli Efesini, 12,1-2).

## 1-2 TESSALONICESI

### E LA SPERANZA CRISTIANA

#### (I)

#### 1TESSALONICESI

##### *I. LE CIRCOSTANZE DELLA FONDAZIONE DELLA CHIESA*

###### *a. La fondazione della chiesa di Tessalonica*

Dalla stessa 1Tess si ricava che Paolo giunse a Tessalonica venendo da Filippi: «... la nostra venuta tra voi non è stata vana ma, dopo aver sofferto e subito oltraggi a Filippi, abbiamo avuto il coraggio di annunziarvi il Vangelo in mezzo a molte lotte» (1Tess 2,1-2). Questo dev'essere ambientato in quello che comunemente si chiama "secondo" viaggio missionario. – Quanto alla comunità che Paolo fondò a Tessalonica, se egli ha invitato i Tessalonicesi ad allontanarsi dagli idoli per servire al Dio vivente (1Tess 1,9), era prevalentemente costituita da ex-pagani.

###### *b. Durata del soggiorno a Tessalonica*

Da At 17,2 si potrebbe concludere che Paolo rimase a Tessalonica solo due settimane, ma quello degli Atti è un racconto lacunoso e abbreviato perché: (i) non si fonda una comunità di ex-pagani in 20 giorni; tanto più che si tratta di una comunità operosa in fede carità speranza (1,3), che diffonde il Vangelo in due province (1,8), che non ha bisogno di altri insegnamenti (4,9); (ii) Paolo dev'essersi fermato a lungo, dal momento che ebbe tempo di trovarsi un lavoro e dei clienti (1Tess 2,9); (iii) la comunità di Filippi gli mandò aiuti economici due volte (Fil 4,16) e questo non si può ambientare in solo tre settimane. – Paolo dunque si fermò non alcune settimane, ma alcuni mesi.

###### *c. La città di Tessalonica e la sua ubicazione geografica*

Fondata nel 316 a.C. da Cassandro, generale di Alessandro Magno e suo cognato, la città di Tessalonica nel 168 a.C. passò sotto il dominio di Roma, e nel 148 a.C. divenne capitale della provincia di Macedonia. – Collocata al centro del golfo termaco (Terme, era l'antico nome del luogo; Tessalonica è il nome della moglie del fondatore, e dunque della sorella di Alessandro Magno), era un importante porto di mare e centro commerciale, anche perché collegata con Roma e con l'oriente attraverso la Via Egnazia.

*d. Dopo la partenza di Paolo da Tessalonica*

Separato dai Tessalonicesi fisicamente ma non nel cuore (1,17), Paolo ha cercato “una volta, anzi due” di visitare la comunità ma ne è stato impedito (2,18), fino che ad Atene ha trovato come soluzione provvisoria quella di mandare Timoteo (3,1). Ora Timoteo è tornato con notizie che hanno recato a Paolo una grande gioia: la comunità porta abbondanti frutti di vita evangelica, è divenuta modello per tutti i credenti delle due province di Macedonia e d’Acaia (con l’attività missionaria?), e ha fatto echeggiare la parola del Signore anche più oltre (1,7-8). – Anche ora, da Corinto, Paolo vorrebbe andare di persona a Tessalonica per colmare le lacune della fede dei Tessalonicesi (3,10), probabilmente circa l’escatologia, ma deve accontentarsi di inviare la lettera.

*e. Il racconto di At 17,1-15 confrontato con le notizie delle lettere*

At 17,1-15 parla dell’itinerario di Paolo da Filippi, attraverso Anfipoli e Apollonia, fino a Tessalonica: Paolo dunque percorse la via Egnazia che appunto congiungeva quelle località. Ancora secondo il racconto degli Atti, Paolo per tre sabati annunciò il Vangelo nella sinagoga, mentre era ospite con Sila nella casa di Giasone (At 17,1). Sempre secondo Atti, la partenza da Tessalonica fu in realtà una fuga provocata dalla persecuzione dei giudei. Nel racconto di Atti ci sono poi alcuni particolari circa gli spostamenti dei collaboratori di Paolo, che l’Autore di Atti non riesce più a ricostruirne con esattezza, e che sono difficilmente conciliabili con quelli che si possono ricavare da 1 Tess. – Dopo una sosta ad Atene e dopo avere raggiunto Corinto, da Corinto Paolo scrisse la 1 Tess nel quadro di quello che noi chiamiamo “secondo” viaggio missionario.

*f. I timorati di Dio e il culto sinagogale*

Se Paolo si è rivolto ai giudei nella loro sinagoga (At 17,1), può meravigliare il fatto che la comunità di Tessalonica sia composta di ex-pagani (1 Tess 1,9). La risposta che si deve dare è utile per comprendere non solo quello che successe a Tessalonica, ma tutta l’attività missionaria paolina e protocristiana.

Nella diaspora ellenistica la sinagoga era frequentata: (i) da *giudei*, (ii) da *proseliti*, e cioè da pagani che si convertivano al giudaismo, facendosi anche circoncidere, e (iii) dai cosiddetti *timorati di Dio*, i quali vivevano molti dei comandamenti giudaici ma non accettavano per esempio di farsi circoncidere. A questi ultimi Paolo offriva proprio quello che desideravano: e cioè tutto il patrimonio di fede e di etica del giudaismo, senza pretendere la circoncisione e l’osservanza della legge mosaica. Di qui il grande successo della sua attività fra di essi, il sorgere di comunità di non-circoncisi (a cui eventualmente si aggiungevano veri e propri adoratori di idoli, 1,9), e di qui anche la comprensibile, aspra ostilità dei giudei dovunque Paolo fosse attivo. – Le lotte che ne derivavano provocavano talvolta l’intervento delle autorità romane, tolleranti sul piano religioso, ma non invece dei disordini cittadini.

Circa i “timorati di Dio” cf. M. WILCOX, «The ‘God-Fearers’ in Acts. A Reconsideration», in *Journal for the Study of the New Testament* n.13 (1981), 102-122; J. JERVELL, «The Church of Jews and Godfearers», in J.B. TYSON, a cura di, *Luke-Acts and the Jewish People. Eight Critical Perspectives* (Minneapolis, MN, 1988), 11-19; A.T. KRAABEL, «The Disappearance of the God-fearers», in *Numen* 28 (1981), 113-126; J. SIEVERS, «Lo status socio-religioso dei proseliti e dei timorati di Dio», in *Ricerche Storico Bibliche* 8 (1996), 183-196.

## 2. CIRCOSTANZE DELLA LETTERA

*a. Luogo e data di composizione*

Sono state sollevate alcune difficoltà circa l’ambientazione di questa lettera nel secondo viaggio, per collocarla nel terzo viaggio. Alcuni autori ritengono poi che la 2 Tess sia cronologicamente anteriore alla 1 Tess. Cf. le introduzioni al NT di Wikenhauser-Schmid e di

Kümmel, che confutano in modo particolareggiato l'ipotesi del terzo viaggio, mentre la seconda confuta la presunta precedenza cronologica di 2Tess.

Paolo fu a Corinto per il secondo viaggio nel 51/52 (cf. il sincronismo tra l'iscrizione di Delfi che menziona Gallione e At 18,12) e, quasi subito dopo il suo arrivo a Corinto, scrisse la 1Tess. Dunque Paolo scrisse la 1Tess nel 51/52, così che questa lettera risulta essere lo scritto più antico del NT. La prima parola scritta del NT è il nome di Paolo: Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων (1,1). – Dalla partenza da Tessalonica è passato poco tempo (πρὸς τὸ καιρὸν, 2,17: Wikenhauser parla di 6 mesi). Il clima della lettera è molto affettuoso: Paolo ha programmato per ben due volte di far visita alla comunità (1,18), e tutta la lettera è piena di ricordi affettuosi e recenti circa il periodo della fondazione.

### *b. Occasione e caratteristiche della lettera*

La lettera rivela anzitutto lo stato d'animo di Paolo al momento in cui Timoteo è rientrato da Tessalonica e gli ha portato notizie da quella comunità: «Ma ora che Timoteo è tornato e ci ha portato il lieto annunzio della vostra fede (...), ora ci sentiamo rivivere (νῦν ζῶμεν, 3,6)». Paolo era fortemente preoccupato non solo per ciò che poteva essere successo ai Tessalonicesi, ma forse anche per i difficili inizi a Corinto, e infine forse anche perché il suo progetto di andare a Roma era stato impedito. – Nella lettera ai Romani infatti scriverà di essere arrivato fino all'Illiria (15,19) e di avere più volte inutilmente cercato di andare a Roma (1,13; 15,22). Siccome al momento di scrivere la lettera ai Romani Paolo precisa che questo è nei suoi piani 'da parecchi anni' (15,23), quei tentativi di andare a Roma allora *non* si ambientano facilmente nel terzo viaggio. Forse dunque Paolo aveva dovuto rinunciare a Roma appunto durante il secondo viaggio, e ripiegare per Corinto (cf. questa ipotesi per esempio in W. MARXSEN, *La prima lettera ai Tessalonicesi*, 14).

L'intervento epistolare di Paolo riguarda: (i) difficoltà e persecuzioni di cui Timoteo ha portato notizia (2,14ss); (ii) il pericolo che i Tessalonicesi ricadano nei vizi pagani di prima, per esempio la lussuria (4,3ss); (iii) il pericolo che i Tessalonicesi mettano l'opera di Paolo sullo stesso piano di quella dei propagandisti ambulanti ellenistici. Paolo infatti sottolinea in 2,5-6 che nel suo ministero non ci sono state né adulazione, né cupidigia, né ricerca di gloria umana. E questi erano i metodi dei ciarlatani di allora. Il punto più scottante tra quelli riferiti da Timoteo era quello dell'escatologia: e in particolare (iv) la morte di alcuni credenti intervenuta prima della parusia: ¿erano esclusi dalla partecipazione alla gloria finale? (4,13); e infine (v) la data della parusia (5,1).

In 1Tess sono assenti le controversie: così che essa è piuttosto una lettera di buone notizie ricevute dagli interlocutori, e poi di elogi e di rendimenti di grazie da parte di Paolo. 1Tess, infine, non è una lettera 'dogmatica' che espone o difende il *kērygma*: è piuttosto una lettera pastorale che parla del ministero di Paolo e dei frutti evangelici portati dalla comunità, e mira a far proseguire sulla stessa via.

## *3. DIVISIONE E CONTENUTO DI 1TESS*

### **Prescritto: mittenti, destinatari, saluto (1,1)**

#### **I. La missione di Paolo a Tessalonica**

##### *(A) Le circostanze della fondazione (1,2-2,16)*

1,2-4: Rendimento di grazie per la elezione dei Tessalonicesi

1,5: Rievocazione dell'evangelizzazione di Paolo a Tessalonica

1,6-10: Come i Tessalonicesi hanno accolto e diffuso il Vangelo

2,1-13: Quale lo stile di Paolo [non con inganno e frode, ma con...]

2,14-16: I Tessalonicesi perseguitati come le chiese di Giudea. Invettiva contro i giudei

##### *(B) Relazioni tra Paolo e i Tessalonicesi dopo la partenza (2,17-3,13)*

2,17-20: Paolo ha tentato due volte di visitare Tessalonica, e ne è stato impedito,  
 3,1-5: ma da Atene ha loro mandato Timoteo  
 3,6-13: Le buone notizie ricevute sono motivo di gioia e di rendimento di grazie

## II. Esortazioni e chiarimenti

4,1-12: Esortazione alla santificazione, alla castità, all'agape vicendevole (A)  
 4,13-5,11: Chiarimenti circa i "dormienti" e i tempi della parusia (B)  
 5,12-22: Esortazione a edificare la comunità (A)

## Saluti e congedo (5,23-28)

### 4. LETTURA DI TESTI

#### a. Il prescritto (1,1)

Il prescritto non è composto di una sola frase come succede nelle lettere ellenistico-romane («Cicero Attico suo salutem»), ma di due (una con i mittenti e i destinatari, e una con l'augurio di grazia e pace), e questo dà un tono di maggiore ufficialità alla lettera. – Paolo non vi rivendica il titolo di apostolo. Lo farà nelle lettere seguenti, quando la sua autorità sarà messa in discussione. A Tessalonica essa è non solo evidente e indiscussa, ma anche circondata da stima e affetto.

Paolo menziona due co-mittenti: Silvano (collaboratore nel secondo viaggio fin da Gerusalemme: cf. At 15,22), e Timoteo (giovane collaboratore cooptato a Listra: cf. At 16,1ss). – Nonostante strani trapassi dalla prima persona plurale alla prima singolare nella stessa frase («Abbiamo desiderato due volte, proprio io Paolo, di venire da voi», 2,18; cf. anche 3,5 5,27), Byrskog ritiene che i co-mittenti siano anche co-autori: «To be sure, Paul is the main sender and author (...). But the consistent use of the first person plural together with the presentation of the three senders as on the same level, lend some probability to the view that the co-sender are also co-authors. 1Thessalonians, it appears, is a collective letter reflecting Paul's close relation to and equal standing with his associates'», BYRSKOG, «Co-senders, Co-Authors», 238. In ogni caso, la menzione dei co-mittenti dà carattere ufficiale ed ecclesiale-comunitario alla lettera.

τῆ ἐκκλησία. Il termine *ekklēsia* (i) nelle città greche designava l'assemblea dei rappresentanti della cittadinanza per deliberare sul bene comune: quella dei Tessalonicesi non è dunque una riunione intimistica; (ii) nella Lxx traduceva l'ebraico *q'hal Adonay*: è dunque l'equivalente della convocazione del popolo di Dio attorno alla tenda della presenza per il culto. Quella dei Tessalonicesi non era dunque una assemblea profana, ma quella del popolo di Dio; (iii) a Tessalonica il popolo di Dio sussiste «in Dio Padre e nel Signore (ἐν κυρίῳ) Gesù Cristo»: è dunque la comunità messianica redenta da Dio nel Signore Gesù.

Χάρις richiamava il χαίρειν delle lettere profane ma, mentre per i greci la grazia era una qualità che rendeva piacevoli ed eleganti, per Paolo è il dono gratuito di Dio. Εἰρήνη è il ricupero dell'amicizia con Dio operato dal Cristo e comprende tutti i beni messianici.

Colui che leggerà la lettera all'assemblea cristiana di Tessalonica presterà la sua voce a Paolo, Silvano e Timoteo: la lettura metterà in atto la presenza apostolica. Poi, ancora attraverso il lettore, Paolo prenderà la parola per ringraziare, esortare, istruire.

#### b. I morti e la parusia (4,13-5,11)

Il testo, che è il più commentato di 1Tess, affronta 2 temi, introdotti da 2 περί:

Il primo περί (= riguardo a) riguarda i dormienti (4,13: ... τῶν κοιμωμένων, eufemismo sia greco che biblico, che significa 'i morti'); il secondo riguarda i tempi e i momenti (5,1: ... τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν), e cioè la data della parusia. I due temi sono tra loro collegati. Dalla lettera si può ricavare che Paolo aveva annunciato la resurrezione di Gesù e la sua imminente parusia,

edificando su questo dato di fede la speranza cristiana: il Cristo glorioso sarebbe venuto a coinvolgere nella salvezza e nella sua gloria i credenti in Lui. Paolo aveva però omesso di parlare di quelli che sarebbero morti prima della parusia. Intanto a Tessalonica si erano verificati dei decessi e i Tessalonicesi erano nella costernazione (cf. il  $\mu\eta\lambda\upsilon\pi\eta\theta\epsilon$  di 4,13).  $\zeta$ I cristiani defunti avevano creduto invano?  $\zeta$ All'arrivo del Signore sarebbero stati esclusi dalla salvezza e dalla partecipazione alla sua gloria? – La seconda domanda rivela che essi temevano un ritardo tale della parusia da esserne anch'essi esclusi:  $\zeta$ Quali erano i tempi e i momenti della parusia e della salvezza?

(a) La prima questione riguarda non i morti in generale, ma i morti  $\acute{\epsilon}\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omega$ , e cioè i credenti (4,16). Paolo risponde con due argomentazioni: anzitutto richiamando il *kerygma* cristiano: «Se, come noi crediamo, Gesù è morto e risorto...» (4,14), e poi richiamando una parola del Signore:  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \dots\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \lambda\omicron\gamma\omega\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$  (4,15). (1) Se Gesù è risorto, allora Dio radunerà i credenti per mezzo di Gesù insieme con lui nella sua parusia /salvezza: dalla resurrezione di Gesù Paolo ricava non ancora la resurrezione dei morti ma la loro partecipazione alla parusia. (2) Quanto alla “parola del Signore” che Paolo cita, molte cose sono oscure.  $\zeta$ Anzitutto di quale parola si tratta?: (i) di una parola del Gesù storico raccolta dai sinottici? (ii)  $\zeta$ di un  $\acute{\alpha}\gamma\rho\alpha\phi\omicron\nu$  (= parola di Gesù non-scritta ma solo tramandata)?- (iii)  $\zeta$ di una rivelazione personale? (iv)  $\zeta$ di un *logion* di un profeta ispirato, della comunità primitiva? Inoltre:  $\zeta$ dove quella parola si trova ora? H. Schlier fa quattro ipotesi: che sia da individuare in 4,15; o in 4,16-17; o in 4,15-17; o in 4,17b (cf. *L'apostolo e la sua comunità. Egesi della prima lettera ai Tessalonicesi*, 89).

Comunque quella parola del Signore e /o il commento di Paolo affermano: (i) Il Signore glorioso nella sua parusia discenderà dal cielo (= dalla trascendenza divina), al comando (= comando di Dio; = quando Dio vorrà e darà il comando), alla voce dell'arcangelo e allo squillo della tromba di Dio (= mediatori del comando divino) [= questo scenario apocalittico è pre-paolino, molto diffuso nel giudaismo profetico e apocalittico]. (ii) Nella parusia non ci saranno né vantaggi né svantaggi per i morti rispetto ai viventi: anzi prima ( $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ ) i morti risorgeranno, e poi tutti, cioè anche i viventi insieme con loro, saranno rapiti sulle nubi verso l'aria (= zona intermedia tra cielo e terra). (iii) Questo rapimento ( $\acute{\alpha}\rho\rho\alpha\gamma\mu\omicron\varsigma$ , 4,17) avrà come scopo il grande incontro con il Signore ( $\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\nu\tau\eta\sigma\iota\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$ ); e (iv) la condivisione del destino stesso del Signore: «... e così saremo sempre con il Signore» (4,17).

Passi paralleli, con cui completare le affermazioni di 1Tess, sono Fil 3,20-21, che aggiunge la “trasfigurazione del nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso”; e 1Cor 15,51-52, che aggiunge non solo la trasformazione, ma anche l'istantaneità: “...in un istante, in un batter d'occhio ( $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omega$ ,  $\acute{\epsilon}\nu\ \rho\iota\pi\eta\ \omicron\phi\theta\alpha\lambda\mu\omicron\upsilon$ )”.

(b) La seconda questione. Alla domanda circa i tempi della parusia, Paolo risponde probabilmente citando le parabole sinottiche del ladro di notte. Il “quando?” è imprevedibile, ed è illusorio dire: “Pace e sicurezza!” (5,2-3), perché il giorno del Signore è giorno di salvezza ma anche di giudizio. Alla rovina (v. 3) e all'ira (v. 9) sono esposti quelli che vivono da figli delle tenebre e della notte. All'acquisto della salvezza (v. 8) sono invece destinati i Tessalonicesi che, come tutti i credenti, sono figli della luce e del giorno. – Se, a proposito dei morti, i Tessalonicesi debbono consolarsi a vicenda con le parole di Paolo (4,18), a proposito dei tempi della parusia essi devono non fare calcoli ma, certi che essa ci sarà, devono vivere nella vigilanza ( $\gamma\rho\eta\gamma\omicron\rho\acute{\epsilon}\lambda\upsilon$ , 5,6), nella sobrietà (5,6), e combattere armati con fede-agape-speranza (5,8).

### c. La formula kerygmatica di 1Tess 1,9-10

In 1Tess 1,9-10 Paolo, secondo una felice espressione di J.T. Forestell, «presenta l'essenza della fede come un monoteismo, una cristologia e un'escatologia» (cf. «Prima lettera ai Tessalonicesi», in *Grande Commentario Biblico Queriniana*, 1122) – Questi versetti offrono ai vv. 4,13-5,11 il quadro in cui inserire la parusia, e quel testo offre a questi versetti il senso dell'attesa, della speranza e dell'etica cristiana.

*Monoteismo:* ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ. La missione cristiana chiedeva, come già quella giudaica, di abbandonare gli idoli e credere e servire (= offrire culto) a Dio vivo e vero (due qualità che mancavano agli idoli pagani).

*Escatologia:* καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν. La fede nel Risorto dà inizio a un'attesa [= non passiva, cf. 5,1-11 = vivere da figli della luce le tre virtù]: il Risorto libera (cf. il valore del participio presente ῥυόμενον) già ora, e nella sua parusia libererà completamente, dalla collera [= il contrario della salvezza], che viene per i non credenti.

*Cristologia:* ὃν ἔγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. Gesù è Figlio di Dio, e Dio lo ha fatto risorgere dai morti [= la morte di croce è affermata qui solo implicitamente], facendo di lui la sorgente della vita e della salvezza.

## (II)

### 2 TESSALONICESI

#### 1. LE CIRCOSTANZE DI 2TESS

Le circostanze si possono ricavare solo da quello che la lettera dice: le informazioni supplementari che si trovano in Atti sono già state riferite a proposito della 1Tess. Da 2Tess si ricava che:

*In passato,* Paolo è stato personalmente a Tessalonica (2,5, e 3,10), dando a quei cristiani insegnamenti sull'escatologia (2,5), trasmettendo loro le tradizioni apostoliche (2,15 e 3,6), e il suo Vangelo (2,14). In quel tempo non è stato a carico di nessuno ma si è guadagnato da vivere lavorando giorno e notte (3,7-10). Da 2Tess 2,15 si ricava anche che Paolo ha scritto già una prima lettera; e da 2,2 che qualcuno mette in giro parole o lettere attribuite a Paolo ma che non sono sue.

*Nel presente,* Paolo ha motivo di rendere grazie a Dio perché la fede e la carità dei Tessalonicesi crescono e abbondano nonostante la loro chiesa sia perseguitata e tribolata (¿dai giudei? ¿dai pagani?, 1,3ss). Nel suo interno la comunità è turbata da persone che, richiamandosi a rivelazioni spirituali o a pretesi insegnamenti e lettere di Paolo (2,2), insegnano che la parusia è imminente: si potrebbero chiamare gli 'entusiasti della parusia'. Un altro gruppetto, che Paolo chiama degli sregolati /disordinati (ἀτάκτως περιπατοῦντες, 3,6.11), o degli oziosi (μηδὲν ἐργαζόμενοι, 3,11), ben diversamente da come ha fatto lui, non si guadagnano il pane che mangiano, finendo col pesare sugli altri.

Quanto al *presente di Paolo*, a Corinto, egli ha personali difficoltà che gli vengono da avversari del Vangelo: «... pregate per noi, perché la parola del Signore si diffonda, ... e noi veniamo liberati dagli uomini perversi e malvagi. Non di tutti è la fede», (3,1-2). Avendo ricevuto informazioni preoccupanti («Sentiamo dire /ἀκούομεν, infatti che alcuni fra di voi ...», 3,11), Paolo prende l'iniziativa di scrivere la lettera. Come in 1Tess i co-mittenti sono Silvano e Timoteo (1,1). Paolo interviene insegnando, incoraggiando e dando ordini. È evidente che sente di avere l'autorità apostolica di farlo: cf. per esempio 3,14: «Se qualcuno non obbedisce a quanto diciamo per lettera, prendete nota di lui e interrompete con lui i rapporti». Per stroncare l'abuso, già verificatosi o almeno possibile, di false lettere, Paolo scrive di sua mano il saluto come contrassegno di autenticazione: «... io scrivo così» (3,17).

## 2. CONTENUTO DELLA LETTERA

### a. La chiesa di Tessalonica in difficoltà

La persecuzione a cui sono sottoposti i Tessalonicesi solleva l'antica domanda del salmista e di Giobbe sulla sofferenza del giusto. Secondo il testo della lettera, la domanda riceverà risposta in prospettiva escatologica (cf. 2Tess 1,4-10), e secondo la legge del taglione: «Dio darà afflizione a quelli che vi affliggono, e a voi, che siete afflitti, darà sollievo» (1,6-7). Questo avverrà alla parusia (o apocalisse, ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, 1,7), che è descritta con immagini comuni nella tradizione apocalittica: «...dal cielo / accompagnato dagli angeli / in fuoco fiammeggiante / per fare vendetta [= ristabilire la giustizia che i peccatori e i persecutori hanno sconvolto] / rovina eterna / Regno di Dio» (1,5-9)

### b. La parusia e i segni che la precederanno

Contro l'opinione degli 'entusiasti', secondo cui la parusia e la riunione dei credenti con il Cristo sarebbero imminenti, Paolo parla dei segni che devono venire prima (πρῶτον, 2,3) di essa. Quei segni sono: (i) l'*apostasia* (2,3) per la quale il culto e il servizio di Dio saranno abbandonati in modo generalizzato, come avvenne al tempo di Antioco IV Epifane, il quale indusse molti giudei a vivere ellenisticamente, e giunse a profanare il tempio; (ii) la comparsa (παρουσία, 2,9) dell'*uomo di peccato*, o 'figlio di perdizione', il quale si ribellerà a Dio, si innalzerà sopra ogni realtà sacra e, facendosi passare come 'dio', si intronizzerà nel tempio di Dio: in tutto ciò egli sarà simile ad Antioco IV e ai re di Tiro e di Babilonia che si sono divinizzati; (iii) l'*ostacolo* (τὸ κατέχον, al neutro, 3,6) o l'*ostacolante* (ὁ κατέχων, al maschile, 3,7). In altre parole, il *mistero d'iniquità* (2,7) avrà nell'uomo d'iniquità la sua personificazione escatologica, ma già ora ha ingaggiato la sua lotta contro Dio. Ora c'è qualcosa (neutro) o qualcuno (maschile) che lo trattiene; ma quando questo ostacolo sarà tolto di mezzo, allora esso dispiegherà tutta la sua potenza satanica e con ogni sorta di portenti, segni e prodigi falsi, porterà molti alla rovina. Solo allora verrà (iv) la *parusia* del Cristo vittorioso: «... il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà» (2,8).

Tutto questo si è cercato di spiegarlo in chiave di storia contemporanea (= distruzione di Gerusalemme nel 70, con i giudei quali avversari di Dio, l'impero di Roma come ostacolo: cf. F. Spadafora), o in chiave storica (= protestanti e anglicani nel tempo delle controversie confessionali vedevano nell'avversario, che si autodivinizza, il papato), o in chiave escatologica (= scontro tra Satana e Michele che nell'escatologia avrà il suo episodio culminante). Ma «ogni ipotesi per uscire dall'enigma è gratuita, perché il contesto non offre la possibilità di una soluzione» (O. DA SPINETOLI, «Lettere ai Tessalonicesi», in P. ROSSANO, *Le Lettere*, 85), e perché tutto è espresso in termini biblico-convenzionali; «Nelle pericopi escatologiche di tutte e due le lettere Paolo utilizza il genere letterario apocalittico nel quale vengono usati simboli concreti per designare un mistero trascendente. In scritti del genere la corrispondenza tra simbolo e realtà ci sfugge» (J.T. FORESTELL, «Prima lettera ai Tessalonicesi», in *Grande Commentario Biblico Queriniana*, 1121). Quindi Paolo stesso probabilmente non dava un'identità ai protagonisti della battaglia escatologica di cui parla.

### c. Il tema unificante

Circa i due gruppi dei 'disordinati' e degli 'oziosi', «l'Apostolo non stabilisce un collegamento tra il fanatismo apocalittico e l'ozio; ma è facile pensare che i due fenomeni siano in rapporto tra loro» (WIKENHAUSER-SCHMID, *Introduzione al NT*, 451). Per cui tema onnipresente e unificante è quello dell'escatologia. – Forse i tre spunti della lettera sono collegabili tra loro attorno al tema escatologico: la persecuzione (1) fa sorgere il desiderio di una parusia imminente (2), e tale entusiasmo escatologico induce a non impegnarsi nelle proprie responsabilità pre-escatologiche e a vivere a spese degli altri (3).

### 3. DIVISIONE DI 2TESS

#### Prescritto e mittenti, destinatari, saluto (1,1-2)

##### I. Persecuzione e prospettiva escatologica del giusto giudizio di Dio

- 1,3-4: Rendimento di grazie per la fede e carità dei Tessalonicesi
- 1,5-10: Persecuzione e giudizio giusto di Dio nell'escatologia
- 1,11-12: Preghiera di Paolo per il perfezionamento della comunità

##### II. Intervento di Paolo circa l'imminenza della parusia

- 2,1-2: Ammonimento a non lasciarsi ingannare: la parusia non è imminente
- 2,3-12: Gli eventi precursori della parusia: apostasia, Avversario e ostacolo

##### III. Esortazioni alla perseveranza, e alla preghiera

- 2,13-14: Rendimento di grazie per l'elezione dei Tessalonicesi attraverso il Vangelo
- 2,15-17: Conseguente esortazione a perseverare nelle tradizioni trasmesse da Paolo
- 3,1-3: Esortazione di Paolo a pregare per lui e le sue difficoltà apostoliche

##### IV. Intervento di Paolo circa gli oziosi e sregolati

- 3,4-6: Comando di trattare severamente gli sregolati di Tessalonica
- 3,7-10: Paolo lavorava giorno e notte, e diede la norma che chi non lavora, neanche mangi
- 3,11-15: Comando di trattare severamente gli oziosi che sono però fratelli non nemici

#### Saluti, autografo di autenticazione (3,16-18)

### 4. QUESTIONI CRITICHE

#### a. Unità, destinatari, successione cronologica

Le questioni critiche sollevate dai moderni a proposito di 2Tess sono molte. Una prima discussione riguarda l'*unità* della lettera: si discute cioè se la 2Tess (ma stessa discussione anche per 1Tess) sia una sola lettera o la fusione di due o più lettere. Un'altra discussione riguarda i *destinatari*: una delle due lettere sarebbe stata scritta a tutta la comunità, l'altra a un gruppo, alla parte proveniente dal giudaismo. L'opinione ha una variante: la 2Tess fu scritta in realtà non ai cristiani di Tessalonica, ma ai cristiani di Filippi o di Berea. Un'altra discussione, poi, riguarda l'*ordine cronologico*: la 2Tess sarebbe stata scritta prima di 1Tess, e sarebbe essa lo scritto più antico.

#### b. La discussione sull'autenticità

La questione più rilevante è comunque quella dell'autenticità: per la maggioranza dei critici 2Tess non sarebbe stata scritta da Paolo ma da un discepolo. Questa questione coinvolge evidentemente anche quelle della data, del luogo e dell'occasione in cui la lettera fu scritta. Al proposito, è sintomatico quanto scrivono Conzelmann - Lindemann: La discussione «metodologicamente è di particolare interesse, perché sia i sostenitori sia i contestatori dell'autenticità fanno ricorso ai medesimi argomenti. Essi partono cioè dall'osservazione che le due lettere sono molto simili, traendone però conseguenze opposte: (a) data l'analogia, provengono dallo stesso autore; (b) data l'analogia, 2Tess è una imitazione» (cf. *Guida allo studio del Nuovo Testamento*, 196).

Le divergenze tra le due lettere [per esempio: il Signore verrà all'improvviso ma la sua parusia è vicina (1Tess): la parusia non è imminente (2Tess)] sono anch'esse soggette alla stessa ambiguità d'interpretazione: nel primo caso Paolo correggerebbe un errore che si è diffuso dopo la

prima lettera; nel secondo caso la scuola paolina tardiva di fine secolo, prendendo atto del ritardo della parusia, correggerebbe la 1 Tess.

*c. Le due soluzioni più comuni sull'autenticità*

(i) 2 Tess è autentica: «Paolo ha scritto la 2 Tess poche settimane dopo la 1 Tess, quando 1 Tess era per lui un ricordo recente» (G. KÜMMEL, *Einleitung in das NT*, 231). Il luogo è ancora Corinto: lo dice per esempio il fatto che co-mittenti sono ancora Silvano e Timoteo. L'occasione è la diffusione di errori circa l'escatologia attribuiti allo stesso Paolo. È l'opinione anche di B. Rigaux, J. Cambier, L. Cerfaux, ecc.).

(ii) 2 Tess non è autentica: è stata scritta da un discepolo di Paolo verso la fine del primo secolo per interpretare o correggere la 1 Tess: «2 Tess è un documento della ricezione di Paolo nella chiesa, della sua interpretazione e della discussione con lui, e in tal modo, anche della grande considerazione goduta dall'apostolo, ritenuto un'autorità nella chiesa» (SCHELKLE, *Paolo*, 149). Luogo di composizione dovrebbe essere Tessalonica, dato che lì si leggeva 1 Tess. È l'opinione di Wikenhauser-Schmid, Conzelmann-Lindemann, E. Lohse, G. Barbaglio, G. Bornkamm ecc.

### (III)

#### LA SPERANZA CRISTIANA IN PAOLO

*a. Dal regno al Cristo*

L'espressione 'Regno di Dio' non è sconosciuta a Paolo: ricorre una volta in Rm (14,17), quattro volte in 1Cor (4,20; 6,9.10; 15,50), ecc. Dipendendo dall'esperienza per lui determinante di Damasco, Paolo però parla dell'escatologia soprattutto in termini cristologici: ἔσχατον ha oramai avuto inizio, e lui ne ha avuto la rivelazione nel suo incontro con il Cristo a Damasco.

*b. La parusia o manifestazione escatologica*

L'ἀποκάλυψις, ο ἐπιφάνεια del Cristo glorioso è descritta in termini giudaico-apocalittici (la tromba, l'arcangelo, le nubi ...), e secondo il cerimoniale dell'arrivo del sovrano in visita a una città ellenistica (cf. testi in CERFAUX, *L'itinerario*, 43-44; e IDEM, *Cristo*, 34ss). L'imminenza della parusia, anche se mai esplicitamente affermata [anzi: non si può calcolare (1 Tess), non è imminente (2 Tess)], tuttavia è il clima spirituale e teologico di Paolo, e motiva l'atteggiamento di distacco che il credente deve avere nei confronti di questo mondo «perché sta passando» (1Cor 7,31).

A riguardo della parusia Paolo ha fatto applicazioni diverse sotto la spinta di situazioni diverse: (a) per i Tessalonicesi, angosciati circa la temuta esclusione dei morti dalla parusia, Paolo ha detto che essa è certa per tutti i credenti, e che sarà indifferente essere già morto o ancora vivente, e che è importante non il calcolo della data, ma vivere in Cristo e vigilare; (b) a Corinto qualcuno negava la possibilità della resurrezione dei morti (1Cor 15,12): la concezione greca della materia e del corpo non riusciva ad accettare che quegli elementi negativi potessero partecipare al mondo dello Spirito e di Dio. Per i Corinzi, partendo dal dato di fede della resurrezione di Gesù, Paolo afferma che tutti risorgeremo anche noi *come* lui, *in forza* di lui, *a immagine* di lui (1Cor 15,20-22, cf. BARBAGLIO, *Paolo*, 213). La nuova creazione sarà però diversa dal mondo attuale e il corpo glorioso da quello presente (1Cor 15,35-49); (c) In seguito a un pericolo mortale vissuto (¿a Efeso? ¿il carcere?) Paolo è giunto a mettere in conto di *non* sopravvivere fino alla parusia, ma di morire e, così, di essere con Cristo: «... sono messo alle strette tra queste due cose: da una parte il

desiderio di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo ..., dall'altra che io rimanga nella carne» (Fil 1,21-26; ma cf. anche 2Cor 5,1-10).

### c. La resurrezione e il linguaggio della 'primizia'

La resurrezione del Cristo è centro assoluto della nostra fede e della nostra speranza, ed è primizia-ἀπαρχή. Il Cristo risorto è il primogenito tra molti fratelli (Rm 8,29), il primogenito dei morti (Col 1,18). Egli è cioè ἀπαρχή-primizia; quindi è garanzia della resurrezione di tutti («Il Cristo è risuscitato dai morti, *primizia* di coloro che sono morti», «Ciascuno [risorgerà] nel suo ordine: prima il Cristo, che è la *primizia*; poi, alla sua parusia, [risorgeranno] quelli che sono di Cristo; poi sarà la fine», 1Cor 15,20.23). A noi, ora, della resurrezione è data la *primizia* che è lo Spirito (Rm 8,23); lo Spirito è detto anche ἀρραβών-anticipo, pegno: «Dio... ci ha dato l'anticipo /la caparra dello Spirito nei nostri cuori» (2Cor 1,22; cf. 2Cor 5,5; Ef 1,14). – Si potrebbe aggiungere che l'uomo salvato, avendo la primizia dello Spirito, è *primizia* di tutta la creazione: «La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio. Essa infatti nutre la speranza di essere lei pure (καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ...) liberata dalla schiavitù della corruzione» (Rm 8,19-23).

### d. Il 'già e non ancora'

Il tempo che va dalla Resurrezione di Gesù alla nostra, nella sua parusia, è tempo intermedio in cui il mondo vecchio e quello nuovo convivono. Il Cristo è *già* risorto, ma i suoi fratelli e la creazione *non ancora*. Siamo *già* salvati, siamo *già* nuova creazione (καὶνὴ κτίσις, 2Cor 5,17; Gal 6,15), ma solo in speranza, perché viviamo *ancora* nella debolezza della carne e *ancora* siamo esposti al peccato e al mistero dell'iniquità. La soluzione paolina di questo dilemma è nel possesso del Πνεῦμα-Spirito come primizia e caparra. Lo Spirito già posseduto dal cristiano determina la sua relazione con Dio: lo Spirito è la prova che noi siamo figli perché, messo da Dio nei nostri cuori, grida «Abba, Padre!» (Gal 4,6; Rm 8,15). – In tal modo noi siamo “per strada”, perché «mentre il nostro uomo esteriore si va disfacendo, quello interiore si rinnova di giorno in giorno» (2Cor 4,16).

#### Indicazioni bibliografiche per 1-2Tess e l'escatologia paolina

##### Commentari a 1Tess

M. DIBELIUS (1937), B. RIGAUX (1956), K. STAAB (<sup>4</sup>1965, it 1961), E. BEST (1972), H. SCHLIER (1972, it 1976), J.M. REESE (1979), W. MARXSEN (1979, it 1988), G. FRIEDRICH (1981), F.F. BRUCE (1982), I.H. MARSHALL (1983), F. LAUB (1985), S. LEGASSE (1999).

##### Commentari a 2Tess

M. DIBELIUS (1937), B. RIGAUX (1956), K. STAAB (<sup>4</sup>1965, it 1961), E. BEST (1972), W. TRILLING (1980), G. FRIEDRICH (<sup>15</sup>1981), F.F. BRUCE (1982), W. MARXSEN (1982), I.H. MARSHALL (1983), F. LAUB (1985).

##### Monografie su 1-2Tess

COLLINS R.F., «1 Thess and the Liturgy of the Early Church», in *Idem, Studies on the First Letter to the Thessalonians* (BETL 66; Leuven 1984), 136-153

IDEM, «The Church of the Thessalonians», *Ibidem*, 285-298

IDEM, «That this letter be tread to all the brethren», *Ibidem*, 365-370

DENIS A.-M., «L'Apôtre Paul, prophète messianique des Gentils. Etude thématique de 1 Thess., II, 1-6», in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33 (1957), 245-318

DONFRIED K.P., «The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence», in *New Testament Studies* 31 (1985), 336-356

GILLIARD F.D., «Paul and the Killing of the Prophets in 1 Thess 2,15», in *Novum Testamentum* 34 (1994), 259-270

MALHERBE A.J., «'Pastoral Care' in the Thessalonian Church», in *New Testament Studies* 36 (1990), 375-391

REINHARTZ A., «On the Meaning of the Pauline exhortation: “mimētai mou ginesthe - become imitators of me”», in *Studies in Religion* 16 (1987), 393-403

STANLEY D., «Imitation in Paul's Letters: Its Significance for His Relationship to Jesus and to His Own Christian Foundations», in P. RICHARDSON - J.C. HURD, a cura di, *From Jesus to Paul. Studies in Honor of F. W. Beare* (Waterloo, Ontario, Canada 1984), 127-141

TREVIANO ETCHEVERRIA R., «La misión en Tesalonica (1 Tes 1,1-2,16)», in *Salmanticensis* 34 (1987), 263-291

##### L'escatologia paolina

ALETTI J.-N., «L'Apôtre Paul et la Parousie de Jésus Christ. L'escatologie paulinienne et ses enjeux», in *Recherches de Science Religieuse* 84 (1996) 15-41

COPPENS J., «Les deux obstacles au retour glorieux du Sauveur», in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 46 (1970), 383-389

KAYE B.N., «Eschatology and Ethics in 1 and 2 Thessalonians», in *Novum Testamentum* 17 (1975), 47-57

LINDEMANN A., «Paulus und die Korinthische Eschatologie. Zur These von einer 'Entwicklung' im paulinischen Denken», in *New Testament Studies* 37 (1991), 373-399

- LONGENECKER R.N., «The Nature of Paul's Early Eschatology», in *New Testament Studies* 31 (1985), 85-95  
 MEARNES C.L., «Early Eschatological Development in Paul: The Evidence of I and II Thessalonians», in *New Testament Studies* 27 (1980-1981), 137-157  
 SCHMIDT A., «Erwägungen zur Eschatologie des 2 Thessaloniker und der 2 Johannes», in *New Testament Studies* 38 (1992), 477-480  
 SIRARD L. «La Parousie de l'Antechrist, 2 Thess. 2,3-9», in *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961*, II (Analecta Biblica 18; Romae 1963), 89-100

## 1-2 CORINZI

### E LA SAPIENZA DELLA CROCE

#### (I)

#### PAOLO E LA CHIESA DI CORINTO

##### *I. 1-2 COR NEL QUADRO DELL'ATTIVITÀ APOSTOLICA DI PAOLO*

##### *a. Fondazione della comunità (1ª visita; durante il 2º viaggio, anno 51/52)*

«Il Figlio di Dio, Gesù Cristo che abbiamo predicato tra voi, io, Silvano e Timoteo ecc.» (2Cor 1,19), «Quando venni tra voi, non mi presentai con sublimità di parola..., ma venni in debolezza e con molto timore e trepidazione ecc.» (1Cor 2,1-5): dalle sue stesse parole si apprende che Paolo ha fondato la comunità corinzia insieme con Silvano e Timoteo.

Il libro degli Atti (18,1-19,1) aggiunge molti altri particolari: (i) A Corinto egli abitò con Aquilàs e Priscilla e lavorò con loro come σκηνοποιός, cioè come fabbricatore di tende; (ii) annunciava Gesù nella sinagoga, e poté farlo a tempo pieno quando dalla Macedonia arrivarono Sila (il Silvano delle lettere) e Timoteo con aiuti finanziari; (iii) contrastato dai giudei, abbandonò la sinagoga e si trasferì nella casa di Tizio Giusto, un 'timorato di Dio'; (iv) una visione lo incoraggiò e (v) trascorse così a Corinto un anno e mezzo; (vi) l'ostilità dei giudei lo portò davanti al tribunale di Gallione; (vii) poco dopo partì da Cencre (= porto orientale di Corinto); (viii) lasciati a Efeso Aquilàs e Priscilla, proseguì per Cesarea e Gerusalemme (= fine secondo viaggio missionario); (ix) dopo aver attraversato Galazia e Frigia (= inizio del terzo viaggio), Paolo si ricongiunse a Efeso con Aquilàs e Priscilla. A Efeso si fermerà circa tre anni, e da quella città scriverà ai Corinzi.

##### *b. Inizio della corrispondenza epistolare: la lettera degli impudichi (lettera A, pre-canonica; da Efeso, nel quadro del 3º viaggio)*

Dato il vivace commercio esistente tra le due città marittime di Corinto e di Efeso, non era difficile per Paolo tenersi in contatto assiduo con la chiesa di Corinto. Da 1Cor 5,9-13 si apprende che, prima di 1Cor, Paolo ha scritto un'altra lettera: «Vi ho scritto nella *lettera precedente* di non mescolarvi con gli impudichi...». Quella lettera viene di solito chiamata 'lettera A', o lettera 'degli immorali /impudichi', ed è una lettera pre-canonica, perché con ogni probabilità è andata perduta. La lettera fu fraintesa: «...Non mi riferivo però agli impudichi di questo mondo, altrimenti dovrete uscire dal mondo; vi ho invece scritto ecc.» (5,10).

##### *c. Circostanze della stesura di 1Cor (lettera B, 1ª lettera canonica; da Efeso, 3º viaggio)*

Non avendo raggiunto lo scopo con la lettera 'degli impudichi', Paolo mandò a Corinto Timoteo (1Cor 4,17) ma, mentre Timoteo era ancora in viaggio (1Cor 16,10), ricevette una lettera da parte dei Corinzi (1Cor 7,1), e anche informazioni orali da quelli della famiglia di Cloe (1Cor 1,11), da altri viaggiatori (1Cor 5,1: «Si sente dire che...») e da Stefanàs, Fortunato e Acaico che gli avevano fatto visita (16,17).

Paolo reagì alle informazioni provenienti da Corinto scrivendo la lettera B, quella che per noi è la 1Cor. In essa Paolo dice di scrivere da Efeso mentre si è in attesa della Pentecoste (1Cor 16,8), dunque in primavera. La lettera fu portata a Corinto forse dalle persone menzionate in 16,17-18, delle quali dice: «Io mi rallegro della visita di Stefanàs, di Fortunato e di Acaico... Sappiate apprezzare tali persone».

*d. La visita breve, visita dell'offesa (2ª visita; nel quadro del 3º viaggio)*

Di questa visita nulla dicono gli Atti, ma essa si ricava da 2Cor 12,14 e 13,1, dove Paolo parla della sua imminente "terza visita": «Questa sarà la terza volta che verrò da voi...». A più riprese Paolo aveva progettato una visita a Corinto e aveva previsto almeno due itinerari: Efeso-Macedonia-Corinto (1Cor 16,5); e Efeso-Corinto-Macedonia-Corinto (2Cor 1,15-16). Poiché la missione di Timoteo e la "lettera B" non avevano avuto buon risultato, al posto di una visita lunga nella quale prevedeva di svernare a Corinto (1Cor 16,5-7), Paolo fece a Corinto una visita-lampo, che però sarebbe stato meglio non avesse mai fatto. Tra l'altro, più tardi dovrà difendersi dall'accusa di leggerezza per aver cambiato tempi e itinerario della visita. Dirà che, se ha cambiato, non lo ha fatto per leggerezza o comportandosi 'secondo la carne' in modo che le sue parole sono *sì* e *no* nello stesso tempo: lo ha fatto solo per non infierire contro la comunità (2Cor 1,15-24). Ma, soprattutto, improvvisata e mal preparata, la visita-lampo portò a uno scontro violento fra Paolo e i Corinzi. Qualcuno affrontò Paolo e lo offese pubblicamente: «Se qualcuno mi ha rattristato, non ha rattristato me soltanto, ma tutti voi...»; «...se vi ho scritto non fu tanto a motivo dell'offensore o a motivo dell'offeso, ma perché ecc.» (2Cor 2,5-11; 7,12). Contestato in pubblico in una comunità da lui stesso fondata, Paolo ripartì subito per Efeso. Fu in assoluto il momento peggiore dei rapporti tra Paolo e i Corinzi.

*e. La lettera delle molte lacrime (lettera C, lettera perduta; nel quadro del 3º viaggio)*

Dopo il precipitoso rientro a Efeso, Paolo scrisse una lettera molto dura e severa della quale siamo informati in 2Cor 2,3-4: «Vi ho scritto in un momento di grande tristezza e col cuore angosciato, *tra molte lacrime*», e in 2Cor 7,8: «Se anche io vi ho rattristati con la mia lettera, non me ne dispiace perché ecc. Vedo infatti che quella lettera vi ha rattristati ecc.». Anche questa lettera è probabilmente perduta, a meno che, come alcuni pensano, non sia da individuare in 2Cor 10-13.

Per primo ricostruì questi avvenimenti intermedi tra le due lettere canoniche H. Ewald nel 1849 («Bemerkungen über die Paulusbriefer», in *Jahrbücher der bibl. Wissenschaft* 2, 225-229), anche se qualcuno tuttora ritiene non ci sia stata né la visita-lampo né la lettera severa, che sarebbe la 1Cor con tutti i suoi rimproveri; cf. per esempio R. DEVRESSE, «La deuxième aux Corinthiens et la seconde finale aux Romains», in *Mélanges E. Tisserant*, I (Città del Vaticano 1964), 135-151, e N. HYLDAHL, «Die Frage nach der literarischen Einheit des zweiten Korintherbriefes», in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (1973), 299-336.

*f. La missione corinzia di Tito e l'incontro con lui in Macedonia*

Sempre preoccupato della situazione di Corinto, forse nutrendo dubbi sull'efficacia della lettera severa, Paolo mandò a Corinto il suo collaboratore Tito perché ricucisse la lacerazione. In preda all'inquietudine, Paolo andò incontro a Tito a Troade, dove forse si erano dati appuntamento, e non avendolo trovato, sempre in preda all'eccitazione, andò ad incontrarlo in Macedonia: «Giunto a Troade, sebbene la porta mi fosse aperta nel Signore, non ebbi pace nello Spirito, perché non vi trovai Tito, mio fratello. Perciò, congedatomi da loro, partii per la Macedonia» (2Cor 2,12-13). Fu in Macedonia che i due s'incontrarono: «Da quando siamo giunti in Macedonia, la nostra carne non ha avuto sollievo alcuno, e da ogni parte siamo tribolati: battaglie all'esterno, timori al di dentro. Ma il Dio che consola gli afflitti ci ha consolati con la venuta di Tito» (2Cor 7,5-7).

A Corinto Tito aveva fatto un buon lavoro. La maggioranza della comunità aveva preso provvedimenti contro l'offensore: «Per quel tale è sufficiente il castigo che gli sia venuto dai più» (2Cor 1,6ss), e la comunità aveva fatto pace con Paolo: «Egli [= Tito] ci ha annunziato il vostro desiderio, dolore, affetto per me: così che la mia gioia è accresciuta ecc. Quanta sollecitudine ... anzi, quante scuse, quanta indignazione, quale timore, quale desiderio, quale affetto, quale

punizione! Ecco quello che ci ha consolati. Mi rallegro perché posso contare totalmente su di voi» (2Cor 7,5-16).

*g. Circostanze della stesura di 2Cor (lettera D, 2<sup>a</sup> lettera canonica; dalla Macedonia)*

Dopo l'incontro con Tito, non solo per la gioia delle buone notizie ricevute, ma anche per far fronte a certi missionari itineranti sopraggiunti a Corinto che si erano interposti tra Paolo e la comunità, egli scrisse un'altra lettera. Dal contesto si ricava che Paolo si trova in Macedonia, perché fa riferimento a ciò che sta dicendo e facendo nelle chiese macèdoni (8,1 e 9,2). In Macedonia si sta raccogliendo la colletta per la chiesa di Gerusalemme, e Paolo chiede allora ai Corinzi che anch'essi portino a termine la raccolta prima che egli giunga per la terza visita.

Intanto manda a Corinto Tito e altri due "fratelli", di cui non dà il nome (cf. 2Cor 8,16 per Tito; 8,18.22 per gli altri due; 12,18 per Tito e un altro), con il compito di sovrintendere alla colletta: «Con ciò [= coinvolgendo rappresentanti delle chiese] intendiamo evitare che qualcuno possa biasimarci per questa abbondanza che viene da noi amministrata. Ci preoccupiamo infatti di comportarci bene non soltanto davanti al Signore, ma anche davanti agli uomini» (2Cor 8,20-21).

*h. La 3<sup>a</sup> visita a Corinto (alla fine del 3<sup>o</sup> viaggio, prima di andare a Gerusalemme)*

Fu appunto la visita della colletta. Nell'impresa erano state coinvolte le chiese di Galazia («Quanto poi alla colletta in favore dei fratelli, fate anche voi come ho ordinato alle chiese della Galazia: ogni primo giorno della settimana ciascuno metta da parte ciò che gli è riuscito di risparmiare», 1Cor 16,1-2), e le chiese di Macedonia e Acaia (2Cor 8-9; Rm 15,22ss).

Al tempo in cui scrisse la 1Cor, Paolo pensava forse che a Gerusalemme potevano andare solo i delegati delle chiese con una sua lettera: «Quando poi giungerò, manderò con una mia lettera quelli che voi avrete scelto per portare il dono della vostra generosità a Gerusalemme. Se converrà che vada anch'io, essi partiranno con me» (1Cor 16,3-4). Arrivato a Corinto, era invece già convinto o si convinse della delicatezza di quella missione, e decise di andare anche lui. È da Corinto infatti che scrisse: «Per il momento vado a Gerusalemme. La Macedonia e l'Acaia hanno voluto fare una colletta a favore dei poveri che sono nella comunità di Gerusalemme. Vi esorto ecc.» (Rm 15,25-32). Questa terza visita di Paolo è menzionata anche in At 20,2-4, quantunque non vi si faccia il nome di Corinto bensì dell'Acaia (di cui Corinto era capitale). Il testo di Atti dà però la lista dei delegati delle chiese al v. 4 senza dire che il viaggio a Gerusalemme aveva come scopo quello di portare le collette.

A Gerusalemme Paolo fu arrestato, e poi, dopo una lunga carcerazione a Cesarea Marittima (sulla costa palestinese), fu portato a Roma in catene e, secondo l'opinione maggioritaria tra gli studiosi moderni, dopo due anni di detenzione fu messo a morte.

*i. Una 4<sup>a</sup> visita a Corinto? (dalle Pastoralì: tra la 1<sup>a</sup> e la 2<sup>a</sup> prigionia romana)*

Se si accettano le informazioni delle Lettere Pastoralì, allora Paolo, prima di morire potrebbe aver fatto un altro viaggio in Oriente (Creta, Asia Minore, Grecia), e potrebbe essere stato a Corinto un'ultima volta: «Erasto, è rimasto a Corinto ecc.» (2Tm 4,20).

## 2. INFORMAZIONI SU CORINTO

*a. La collocazione strategica della città*

Lo storico greco Tucidide parla di due scali marittimi di Corinto (*Hist.* 1,13,5), e il poeta latino Orazio definisce Corinto 'bimaris' (= situata su due mari, *Metam.* 6,420). Corinto aveva infatti accesso a due mari e su ogni mare aveva uno o più porti: il porto orientale principale era quello di Cencre (menzionato in At 18,18 e Rm 16,1) che metteva in comunicazione con Asia, Siria-Palestina, Egitto; mentre il porto occidentale era quello del Lechéo (non menzionato nel NT), che

metteva in comunicazione con Roma e l'Italia, con Sicilia, Gallia, Spagna, e Africa nord-occidentale. Tra un mare e l'altro il δίολκος, strada lastricata per trainare le merci da un mare all'altro (da διέλκειν = tirare, trascinare), permetteva di evitare il periplo del Peloponneso: «I mercanti che viaggiavano via mare, gli uni dall'Italia e gli altri dall'Asia, di buon grado evitavano il passaggio del capo Malea, e venivano a scaricare qui le loro merci» (Strabone 8,6,20). Sul medesimo tracciato nel 1893 è stato costruito il moderno canale di Corinto. – A Istmia (e cioè 'città dell'istmo'), a 4 km sud-est di Corinto, ogni due anni si svolgevano i giochi 'istmici' che, insieme a quelli di Olimpia, Delfi, e Nemea, erano pan-ellenici. – Tutto questo dà una idea della collocazione strategica di Corinto per il commercio marittimo, per i viaggi, per lo sport, e poi per la varietà delle razze, delle religioni, dei culti, e spiega la scelta di Corinto da parte di Paolo come centro di evangelizzazione.

### *b. La Corinto greca e la Corinto romana*

La storia della città è divisa in due dalla vittoria dei Romani sulla lega achèa di cui Corinto era a capo. Il console Lucio Mummio nel 146 a.C., vinta la lega achèa, aveva distrutto la città, che era stata tra le più illustri della storia greca e fondatrice di colonie fin dal sec. viii. Dopo circa cento anni, nel 44 a.C., Giulio Cesare la fece risorgere con un nome latino (*Colonia Laus Iulia Corinthiensis*), e con coloni latini (cf. le iscrizioni latine trovate dagli archeologi: su 104 iscrizioni pre-adriane, 101 sono in latino, solo 3 in greco, e cf. i nomi latini nelle lettere paoline: Tizio, Crispo, Gaio, Terzo, Quarto, Lucio, Fortunato). Nel 27 a.C. Corinto divenne capitale della provincia romana di Acaia, lasciando ad Atene solo il primato culturale. – Al tempo di Paolo, dopo Roma, con Alessandria, Antiochia di Siria ed Efeso, la città di Corinto era tra le città più grandi e importanti dell'impero, con circa 300.000 abitanti.

Su Corinto e Istmia cf. O. BROONEER, «The Apostle Paul and the Isthmian Games», in *Biblical Archaeologist* 25 (1962) 2-31, e J. MURPHY-O'CONNOR, *Corinthe au temps de saint Paul d'après les textes et l'archéologie*, Paris 1986 (Wilmington, DE, 1983). Sulla distruzione (parziale o totale) di Corinto cf. R. OSTER, «Use, Misuse and Neglect of Archaeological Evidence in Some Modern Works on 1Corinthians», in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 83 (1992), 52-73, e la discussione tra W. WILLIS, «Corinthusne deletus [sic per deleta] est?», in *Biblische Zeitschrift* 35 (1991), 233-241; e D.W.J. GILL, «Corinth, a Roman Colony in Achaia», in *Biblische Zeitschrift* 37 (1993), 259-264.

## (II)

### 1CORINZI

#### *I. CIRCOSTANZE E CARATTERISTICHE DI 1COR*

##### *a. Unità o compilazione di più lettere*

Tensioni nel testo, contraddizioni, ripetizioni, e soprattutto il desiderio di ritrovare qualcosa delle lettere perdute hanno suggerito l'idea - tutta moderna e non provata - che 1Cor sia compilazione di più lettere. Le difficoltà del testo però si spiegano sufficientemente col fatto che la dettatura di lettere così lunghe era necessariamente a intermittenza.

##### *b. Datazione e luogo di composizione della lettera*

1Cor fu scritta da Efeso (16,8) nel 57, prima di 2Cor e della terza visita a Corinto o, due anni prima, nel 55? Per i molti avvenimenti che sono da collocare dopo la sua stesura, è più probabile una datazione a metà del soggiorno a Efeso (55 / 56), non alla fine.

### c. Contributi principali della lettera

A questa lettera siamo debitori del più antico racconto della cena (11,23-27), di un antichissimo schema catechetico (15,3-7), del più antico resoconto sulle apparizioni del Risorto (15,5-8), dell'inno o, meglio, encomio della carità (1Cor 13), di una lunga riflessione sulla resurrezione (1Cor 15), dell'applicazione del Vangelo all'ambiente urbano, che era nato in ambiente rurale, del confronto del Vangelo con l'ambiente ellenistico, così come le lettere ai Galati e ai Romani lo saranno con la teologia giudaica; dell'interesse alla prassi comunitaria e all'approfondimento teologico del *kērygma* e della fede.

### d. Lo schema ternario a-b-a'

Non solo in 1Cor ma soprattutto in essa, si incontrano brusche interruzioni dell'argomento che viene ripreso solo dopo digressioni, lunghe anche un intero capitolo. Poiché tali digressioni disturbano la struttura della lettera spesso gli autori hanno pensato a interpolazioni, oppure a spostamenti di fogli ecc. La spiegazione sembra però da cercare nel carattere emotivo di Paolo e nella sua tendenza a pensare in termini dialettici. Quando si sente attaccato, Paolo è portato a introdurre improvvisamente argomenti di autodifesa personale. O, ancora meglio, partendo da una questione particolare e talvolta perfino banale, che si potrebbe chiamare "elemento A", Paolo si allontana richiamandosi a un principio universale o "elemento B", per poi tornare all'"elemento A", investendolo della luce e della ricchezza che esso inizialmente non aveva. Cf. J.J. COLLINS, «Chiasmus, The 'ABA' Pattern and the Text of Paul», in *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961*, II (Analecta Biblica 18; Romae 1963), 575-583. A questo riguardo J.N. Aletti ha messo in luce come l'elemento centrale non necessariamente e, anzi, molto raramente sia l'elemento più importante, e di conseguenza come il ritorno all'elemento "A" non significhi regressione: «Il centro geometrico non sempre corrisponde al centro semantico», ALETTI, «Israele in Rom», 114, nota 16; IDEM, *Comment Dieu*, 121, 145, 163-164. MURPHY-O'CONNOR, *L'art épistolaire*, 134-141, approva Aletti e precisa che una struttura concentrica non è necessariamente un fatto cosciente, ma istintivo (p. 140).

Lo schema a tre (o più) membri si può rintracciare in: 1Cor 1,18-2,16: La sapienza della croce (B), collocata tra «Io sono di Paolo / Apollo / Kefa» (A), e «Io sono di Paolo / Apollo / Kefa» (A');

2,6-16: «C'è però una sapienza per i perfetti» (B), collocato tra «Io non ho usato linguaggio di sapienza» (A), e «Non ho potuto parlare a voi con sapienza perché siete neonati in Cristo» (A');

6,1-11: «Non ricorrete ai tribunali pagani» (B), collocato tra «Non abbiate a che fare con gli impudichi» (A), e «Il corpo non è per l'impudicizia» (A');

9,1-23, e 10,1-18: «Io sono libero di farmi mantenere ma rinuncio a quel diritto» (B), e «L'esperienza sacramentale dei Padri nel deserto» (C), collocate tra «Si è liberi di mangiare gli idolo-titi?» (A), e «Si è liberi di mangiare gli idolo-titi?» (A');

13,1-13: L'encomio della carità (B), collocato tra «Aspirate ai carismi» (A) e «Aspirate ai carismi» (A').

## 2. DIVISIONE E CONTENUTO DI 1COR

### a. Criteri di divisione

La logica che governa 1Cor non è quella dottrinale (cf. invece Rom), perché Paolo in 1Cor reagisce a tutt'una serie di problemi concreti. L'accostamento di temi svariati e occasionali, comunque, non fa di questa una lettera povera di contenuti e senza una interiore unità. Solitamente si prende come criterio di divisione il tipo di informazioni, orali o scritte, cui Paolo dà risposta:

(a) Le informazioni orali furono recate a Paolo dagli emissari [= ἱfigli? ἱschiavi?] di Cloe (1Cor 1,16), donna-imprenditrice che probabilmente aveva due sedi commerciali, una a Corinto e l'altra a Efeso; poi da Stefanòs, Fortunato e Acaico (1Cor 16,17-18), che probabilmente portarono a Efeso la lettera dei Corinzi ma che di certo avevano anche tante cose da raccontare a voce; poi da Apollo che Paolo voleva inviare a Corinto, evidentemente perché conosceva la situazione (1Cor 16,12). Altre fonti orali restano senza nome: «Si sente dovunque parlare (ὅλως ἀκούεται) di immoralità tra voi...» (5,1); «Sento dire (ἀκούω) che, quando vi radunate in assemblea, vi sono divisioni tra voi... (11,18); «... ἱcome possono *dire* (πῶς λέγουσιν) alcuni tra voi che non esiste resurrezione dei morti?» (15,12). – La reazione di Paolo alle informazioni orali si trova in 1,10-6,20 e, in modo sparso, nella seconda parte (11,18ss; 15,1ss).

(b) La *lettera dei Corinzi*: Paolo fa ad essa riferimento in 7,1: «A riguardo delle cose di cui mi avete scritto (περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε)...». Poco dopo sembra ancora richiamarsi ad essa perché, a proposito della verginità, adopera la stessa preposizione: «περὶ (= a riguardo di ...) δὲ τῶν παρθένων, A riguardo delle vergini...» (7,25); altri «περὶ / A-riguardo-di...» tornano per introdurre la discussione sugli idolotiti (περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων, 8,1), sui carismi (περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, 12,1), e sulla colletta (περὶ δὲ τῆς λογείας, 16,1).

### *b. Divisione e contenuto di 1Cor*

#### **Prescritto (1,1-3)**

*Mittenti*: Paolo e Sostene

*Destinatari e saluto*: La chiesa di Corinto e, inoltre, i credenti 'in ogni luogo'.

[Secondo una interessante ipotesi, non avendo paralleli in Paolo, tale 'formula ecumenica' potrebbe essere stata aggiunta quando a Corinto è sorta la raccolta degli scritti dell'Apostolo per universalizzare la raccolta, ad uso di tutte le chiese.]

#### **Ringraziamento (1,4-9)**

che anticipa alcuni temi della lettera (doni dello Spirito e manifestazione escatologica)

#### **I Parte. Reazione di Paolo alle notizie orali**

*1. Le divisioni (1,10-4,21)* - ἐδηλώθη γάρ μοι περὶ ὑμῶν ὑπὸ τῶν Χλόης ὅτι...

(A) 1,10-17: le correnti

(B) 1,18-2,5: la sapienza di questo mondo e la parola della croce

(B) 2,6-16: la sapienza divina per i perfetti

(A) 3,1-4,13: la sapienza divina non è per quelli che si dividono in correnti.

Ruolo ministeriale degli apostoli

*2. Disordini morali (5,1-6,20)* - ὅλως ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία

(A) 5,1-13: l'incestuoso e il rapporto con gli impudichi

(B) 6,1-11: il ricorso ai tribunali pagani

(A) 6,12-20: gli slogan circa il corpo e l'impudicizia; - libertà cristiana non è libertinismo

#### **II Parte. Risposte alle domande scritte dei Corinzi**

*1. Risposta circa matrimonio e verginità (7,1-40)* - περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε

7,1-24: il matrimonio è lecito, matrimoni misti - περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε

7,25-38: la verginità e la motivazione escatologica - περὶ δὲ τῶν παρθένων

7,39-40: la vedovanza

*2. Risposta circa gli idolotiti (8,1-11,1)* - περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων

(A) 8,1-13: libertà cristiana di mangiare gli idolotiti e rinuncia per riguardo ai deboli

(B) 9,1-27: libertà di Paolo di farsi mantenere e rinuncia a quel diritto

- (C) 10,1-18: esperienza ‘sacramentale’ dei Padri nel deserto e incompatibilità con gli idoli  
 (A) 10,19-11,1: libertà di mangiare gli idolotiti e riguardo per Giudei e Greci

3. *Intervento circa le assemblee (11,2-34) - ἀκούω σχίσματα ... ὑπάρχειν*

11,2-16: profezia di uomo e donna, loro acconciatura

11,17-34: abusi nella celebrazione della santa Cena

Il più antico racconto dell’istituzione dell’Eucarestia

4. *Risposta circa i carismi (12,1-14,40) - περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν*

(A) 12,1-31: molteplicità e complementarità dei carismi - paragone del corpo

(B) 13,1-13: Encomio dell’agape: la carità è il carisma più grande

(A) 14,1-40: gerarchia tra i carismi e regole pratiche

5. *Intervento circa la resurrezione (15,1-58) - πῶς λέγουσιν τινες ...;*

15,1-11: l’annuncio di Paolo e degli altri apostoli circa la resurrezione del Cristo

15,12-34: argomenti che provano la resurrezione dei defunti

15,35-58: con quale corpo si risorgerà alla parusia del Signore

6. *Risposta circa la colletta (16,1-4) - περὶ δὲ τῆς λογιᾶς*

16,1-4: completare la colletta prima dell’arrivo di Paolo

**Conclusioni (16,5-23)**

16,5-9: progetto di visitare Corinto e di passarvi l’inverno

16,10-12: Timoteo sarà presto a Corinto; Apollo invece non ha nessuna intenzione di andarci

16,13-14: esortazione a vigilanza, fede e carità

16,15-18: raccomandazioni circa Stefanòs e la famiglia

16,19-23: saluti dei fratelli e saluto autografo di Paolo; Anatema, e tre invocazioni finali.

3. *LETTURA DI TESTI*

*a. Le divisioni in correnti e la sapienza della croce (1,10-3,23)*

- *Informazioni giunte a Paolo sui ‘partiti’ (1Cor 1,10-12)*

Paolo è venuto a sapere che all’interno della chiesa di Corinto si sono formate quattro correnti al sèguito di quattro *leaders*:

(i) La corrente che si richiamava ad *Apollo*. Apollo aveva lavorato a Corinto dopo Paolo, costruendo sul fondamento da lui posto; cf. 3,6: «Io ho piantato, Apollo ha irrigato». Gli Atti definiscono Apollo come uomo còlto ed esperto nelle Scritture (At 18,24).

(ii) La corrente che si richiamava a *Kefa*, Pietro. A Corinto Kefa era ben conosciuto, tanto è vero che Paolo può far riferimento a lui ben due volte (in 9,5 e 15,5), ma nessun testo permette di dire che sia stato a Corinto. Quindi il gruppo che si rifaceva a lui è stato originato probabilmente da missionari palestinesi.

(iii) La corrente che si richiamava a *Paolo*. Era una corrente sorta forse per reagire contro le due precedenti, per difendere la *leadership* del fondatore della comunità.

(iv) La corrente che si richiamava a *Cristo* [ἰο Crispo?, cf. 1,14 e At 18,8]. La frase ἰ è una glossa marginale di un lettore indignato?, oppure ἰ è l’opinione indignata di Paolo? Più probabilmente era una quarta corrente: forse si richiamava direttamente al Cristo, rifiutando le mediazioni apostoliche.

- *Come erano sorte le correnti*

Di quelle correnti Paolo dice solo i nomi dei *leaders*; non dice come sono nate, o per iniziativa di chi, essendo sua unica preoccupazione quella di far ritornare l'unità. Paolo comunque smentisce la corrente che si rifà a lui, insieme e allo stesso modo che smentisce le altre. Kefa poi è da lui nominato con stima anche in 1Cor 9,5, e 15,5. Apollo infine è con Paolo in perfetta armonia, tanto è vero che Paolo desidera inviarlo a Corinto (16,12), evidentemente con un incarico importante. Dunque tutto è nato senza l'approvazione e contro la volontà dei tre apostoli nominati.

*- Natura delle correnti*

Per definire le correnti Paolo adopera due termini: σχίσματα (cf. 1,10), che significa 'divisioni', ma non ha il valore odierno di 'scismi'; ed ἔριδες (1,11), che significa 'litigi / discordie / conflitti'. In 3,3 le attribuisce all'immaturità cristiana dei Corinzi: «Dal momento che ci sono tra voi invidia (ζήλος) e discordia (ἔρις), ¿non siete forse 'carnali' e non vi comportate in maniera del tutto umana?». Dunque è questione di immaturità e non di scismi. Certo la comunione non c'è e l'unità è minacciata, ma i Corinzi hanno ancora la stessa fede, partecipano alle stesse assemblee eucaristiche e Paolo si rivolge a tutti come a una sola chiesa corinzia (1,2), dando per scontato che tutti ascolteranno la lettura della lettera.

*- La replica di Paolo con le tre interrogative retoriche (1Cor 1,13)*

1. μεμέρισται ὁ Χριστός
2. μή Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν
3. ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε

Paolo regola la questione delle correnti telegraficamente: con tre domande. Ma non sono vere domande, perché sono domande *retoriche*: sono domande, cioè, in cui la risposta è già nella domanda, e la domanda è solo un espediente per rafforzare l'affermazione che si fa.

La particella interrogativa è solo nella seconda domanda: in particolare si tratta di μή, particella interrogativa che esige una risposta negativa. Alla domanda «¿Forse che (= μή) Paolo fu crocefisso per voi?», è ovvio che si deve rispondere: «No, in nessun modo! Per noi e per tutti è stato crocefisso soltanto Gesù!». La terza domanda ha lo stesso valore, perché la particella congiuntiva ἢ (che significa "oppure") prolunga l'influsso di μή anche per la domanda sul battesimo: «¿Forse che nel nome di Paolo foste battezzati?». La risposta è di nuovo necessariamente negativa: «No, in nessun modo! Tutti siamo stati battezzati solo nel nome di Gesù». La prima domanda sembra essere una domanda aperta e incerta, non avendo alcuna particella interrogativa che metta nell'attesa di una risposta positiva (οὐ ...;) o negativa (μή ...;). In realtà anch'essa («¿È stato diviso il Cristo?»), esige una risposta negativa: «No, in nessun modo! Non si può dividere il Cristo!». Nel fatto che Paolo non abbia premesso alcuna particella, potremmo vedere la fretta con cui voleva aggredire i quattro gruppi con le sue domande. L'indeterminatezza della prima domanda, comunque, sarà precisata dalla particella che introduce la seconda (e la terza).

*- Il valore argomentativo delle tre domande retoriche*

Con la prima domanda Paolo afferma che non si può dividere il Cristo. Se c'è un solo Cristo, ci dev'essere anche una sola chiesa, un solo corpo del Cristo. Con la seconda Paolo afferma che la fede è fede in Cristo e la salvezza è stata operata da lui. Il Cristo e non Paolo è stato crocefisso: i Corinzi invece stanno sostituendo la fede in Cristo con la fede in Paolo ecc. Qualcuno nelle correnti vuole definire la chiesa in base a chi amministra il battesimo; ma ciò che è essenziale nel battesimo non è certo il battezzatore, bensì invece nel nome di chi (= nella potenza salvifica di chi) si è battezzati, e il battesimo cristiano è battesimo nel nome di Gesù. Paolo lo ricorda ai Corinzi con la terza domanda retorica. – Insomma, con tre interrogative retoriche (v. 13), tutte incentrate sul Cristo, Paolo fa terra bruciata intorno ai quattro gruppi corinzi, escludendo qualsiasi ruolo salvifico delle persone cui le correnti si richiamavano, e ponendo la crocefissione come evento salvifico unico e decisivo. Inizia così la contrapposizione tra sapienza della croce e sapienza di questo mondo.

*- La sapienza umana e la sapienza della croce (1Cor 1,17-2,16)*

L'argomentazione in base alla sapienza giunge inaspettata. Il collegamento va forse ricostruito così: le correnti esaltano gli uomini e la loro sapienza teologico-religiosa, e non si accorgono che così compromettono e perdono la sapienza di Dio che è sapienza della croce. In altre parole: per i Corinzi era assurdo pretendere di trovare la verità su Dio e sull'uomo in una scena di crocefissione: con la loro sapienza essi avrebbero fatto molto meglio di Dio che ha permesso la morte ignominiosa del suo figlio sulla croce. – In tal modo la passione di Gesù e la sua morte di croce, che sono assolutamente centrali, a Corinto non sono più al centro. A Corinto si cerca una sapienza che svuota e annulla la croce, al di fuori della quale invece non c'è salvezza. Qui a soppiantare la croce è la sapienza umana, in Gal sarà la legge mosaica: Paolo difende sempre l'assoluta centralità del Cristo e della sua morte di croce, anche se la croce è rifiutata sia dai Giudei che, cercando i miracoli (= segni comprovanti il Messia antipagano), la ritengono scandalo; sia dai Greci che, cercando la sapienza alla maniera della filosofia greca, la ritengono una follia. Nella croce Dio fa esattamente l'opposto di quanto gli uni e gli altri s'aspetterebbero da lui. Ciò che dunque per gli uomini è sapienza, per Dio è stoltezza, e Dio confonde i sapienti di questo mondo con la debolezza e la stoltezza della croce del Cristo.

In ultima analisi, si scontrano la pretesa dell'uomo di farsi una visione del mondo antropocentrica, incentrata su se stesso e sulle proprie potenzialità da una parte, e dall'altra il piano salvifico di Dio incentrato invece sulla croce del suo Inviato. Per noi moderni è importante precisare che tutta la discussione si pone non sul piano dei valori personali e culturali, ma sul piano della salvezza: la sapienza greca o un Messia nazionalistico giudaico non danno la salvezza. L'uomo deve rinunciare a ogni pretesa di autosufficienza salvifica: per imperscrutabile volontà divina la salvezza viene solo dalla croce.

*- La sapienza divina non è per coloro che si dividono in partiti (1Cor 3,1-4)*

Dopo avere ammesso che c'è una sapienza divina, di cui egli è partecipe e annunciatore (2,6-16), Paolo afferma che però essa può essere conosciuta e compresa solo dagli uomini spirituali. I Corinzi non erano perfetti o spirituali quando egli fondò la loro comunità, e non lo sono neanche ora: lo prova il fatto che si sono divisi in partiti basati sui personalismi (3,2-3). Dicendo «Io sono di Paolo, io di Apollo...», si sottraggono infatti all'influsso dello Spirito di Dio che hanno ricevuto nel battesimo, ritornano sotto l'influsso dello spirito del mondo, e ritornano ad essere immaturi come neonati ai quali non è possibile prendere cibo solido (3,1).

*- Qual è il ruolo degli apostoli (1Cor 3,5-9)*

Contro quelli che sopravvalutano o sottovalutano il ruolo degli apostoli, Paolo precisa il loro statuto teologico. Non bisogna sopravvalutarli perché sono solo dei servi (διδάκονοι, 3,5), dei subalterni (ὑπερήπαι, 4,1), dei braccianti o dei manovali; cf. le due immagini del lavoro nei campi o nell'edilizia: «Io ho piantato, Apollo ha irrigato» (3,6), «Io ho posto il fondamento, un altro vi costruisce sopra» (3,10). Per questo i ministri non possono essere messi l'uno contro l'altro come si fa a Corinto, perché «chi pianta e chi irriga sono una sola cosa» (3,8); e, anche se ognuno ha un ministero diverso da quello dell'altro (fondare è diverso da sopraedificare), tuttavia quello che conta è quello che Dio fa: «Né chi pianta, né chi irriga è qualche cosa, ma Dio che fa crescere». – I ministri sono collaboratori di Dio (συνεργοὶ θεοῦ, 3,9), titolo che non comporta alcuna parità con Dio, ma comporta che non si sottovaluti il ruolo dei ministri: alla grazia di Dio è piaciuto assumere uomini al suo servizio ed ora di fatto la chiesa non può essere edificata senza il ministero degli uomini.

*- Il rovesciamento dei genitivi (1Cor 3,21-23)*

Con i genitivi dei loro slogan, i Corinzi si definivano come seguaci di Apollo, o di Paolo, o di Kefa, o di Cristo: ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλου ecc. – In 3,22 otto realtà (= tre Apostoli: Παῦλος, Ἀπὸλλῶς, Κηφᾶς – il mondo: κόσμος – e poi le coppie antitetiche vita-morte, presente-futuro: ζωὴ-θά

νατος, ἐνεστῶτα-μέλλοντα), vengono elencate e collegate distributivamente con la congiunzione εἶτε, ripetuta appunto otto volte, e sono riassunte con il neutro plurale πάντα (πάντα ὑμῶν), per essere definite come proprietà dei Corinzi, battezzati e redenti, attraverso il genitivo (πάντα ὑμῶν). Poi però, attraverso i genitivi Χριστοῦ e Θεοῦ di 3,23, gli stessi Corinzi vengono dichiarati proprietà del Cristo e di Dio, dai quali procede la loro salvezza.

Quello che i Corinzi hanno fatto è stato un mettere il proprio vanto negli uomini, cosicché hanno umanizzato la chiesa privandola della sua vocazione e della sua vera gloria. Hanno capovolto tutti i valori e Paolo li rimette a posto. Se i Corinzi dicevano: «Io sono *di Paolo*», ora egli rovescia l'affermazione e dice: «Paolo è *di voi!*». Anzi: «Tutto è di voi: Paolo, Apollo, Kefa, il mondo, la vita, la morte [= la vittoria sulla morte], il presente, il futuro: tutto è vostro!» (3,21-22). Questa signoria del battezzato, tuttavia, non è assoluta, perché quello che la chiesa è, lo deve al Cristo e, in ultima istanza a Dio: «Tutto è vostro, ma voi siete *di Cristo* e *Cristo di Dio*» (3,23). – Il credente è libero di disporre di tutto (per esempio è libero dalla sudditanza al pensiero altrui), ma solo però se è disponibile al Signore. È padrone di ogni cosa, ma se si fa schiavo del Cristo.

*b. I testi dell'evento di Damasco*

*c. I testi circa il 'corpo' dei credenti e del Cristo*

*d. L'encomio della carità (1Cor 13)*

### (III)

## 2 CORINZI

La 2Cor è la lettera di frasi e di espressioni entrate oramai nel linguaggio religioso e in quello comune. È la lettera per esempio di: «... non siamo padroni della vostra fede, ma collaboratori della vostra gioia» (1,24); «La lettera uccide, lo Spirito vivifica» (3,6); «Abbiamo questo tesoro in vasi di creta» (4,7); «L'amore di Cristo ci spinge» (5,14); «Le cose vecchie sono passate; ecco: ne sono nate di nuove» (5,17); «Lasciatevi riconciliare con Dio» (5,20); «Ecco il momento favorevole» (6,2); «... nihil habentes et omnia possidentes» (6,10); «Il Cristo si è fatto povero per arricchirci della sua povertà» (8,9); «Dio ama chi dona con gioia» (9,7); «... rapito al terzo cielo» (12,2); «... la spina nella carne» (12,7); «... un angelo di Satana che mi schiaffeggia» (12,7); «Ti basta la mia grazia» (12,9); «Quando sono debole, è allora che sono forte» (12,10); «Mi vanterò delle mie debolezze» (11,30). – Nonostante la fama di cui godono questi suoi frammenti, la lettera è tuttavia una delle più sconosciute, anche perché non è di facile lettura.

La 2Cor è una lettera difficile, perché è difficile la sua lingua greca, e sono difficili alcuni suoi testi come 2,14ss; 3,7-18; 5,1-10; e 10,12-18. La lettera è poi difficile soprattutto perché siamo all'oscuro sulle precise circostanze che l'hanno provocata. Per questo è stata definita la lettera più enigmatica di Paolo (A. Jülicher <sup>7</sup>1931, 99). Ma è anche una delle più avvincenti, perché ci permette di tenere a lungo lo sguardo sull'animo di Paolo e sulle sue più disparate pulsioni. Di lui dice l'ardore, la tenacia, la dedizione, la generosità, l'umiltà, la fragilità e la passione apostolica. Ma dice anche i risvolti negativi del suo carattere: l'apostolo vi appare paradossale, contraddittorio, polemico, pronto al sarcasmo, irritante, orgoglioso, egocentrico, sanguigno, ingombrante... Come e più che nelle altre lettere, in 2Cor Paolo è un vulcano: benefico per le ricchezze di pensiero e di fede che riversa fuori di sé, ma anche inquietante e minaccioso per le asprezze del linguaggio, dei giudizi e delle prese di posizione.

## 1. *TEMI, CONTENUTO E DIVISIONE DI 2COR*

### a. *I tre temi (e le tre parti): apostolato, colletta, super-apostoli*

Non è difficile individuare tre grandi archi tematici in 2Cor.

Per difendersi dalle accuse di volubilità e di severità che gli venivano rivolte a Corinto, dapprima Paolo parla a lungo del ministero apostolico che ha ricevuto da Dio per diffondere la conoscenza di Cristo e la chiamata alla salvezza (= 2Cor 1-7). D'improvviso, poi, Paolo comincia a parlare della colletta che si sta conducendo a termine in Macedonia a favore dei "santi" di Gerusalemme e che dovrebbe essere portata avanti e conclusa anche a Corinto (= 2Cor 8-9); e infine fa un'aspra e polemica difesa di se stesso nei confronti di alcuni che egli chiama 'super-apostoli' i quali, venuti a Corinto da fuori, stanno scalzando la sua autorità apostolica e "predicano un altro Cristo e un altro Vangelo" (= 2Cor 10-13).

2Cor 1-7; 2Cor 8-9, e 2Cor 10-13 sono anche le divisioni secondo cui i commentatori solitamente ripartiscono la lettera, ma non c'è consenso circa le suddivisioni interne soprattutto per 2Cor 2,4-7,4, e poi anche per 10-13, perché il pensiero di Paolo va e viene, passando continuamente da un tema A, a un tema B, per poi nuovamente ritornare ad A.

### b. *La difficile argomentazione paolina in 2Cor 2,4-7,4*

Per quanto riguarda 2,4-7,4 l'argomentazione di Paolo sembra potersi così ricostruire.

Egli parte dando una definizione descrittiva del ministero apostolico (= i/ natura del ministero), che è detto "profumo di Cristo fra gli uomini... da diffondere nel mondo intero" con la precisazione che, dipendentemente dall'accoglienza o dal rifiuto, "per alcuni è odore di vita, per altri odore di morte" (2,14-16). Poi celebra la grandezza del ministero cristiano mettendolo a confronto con il ministero di Mosè. Se quello, inciso sulla pietra ed effimero, era splendente di gloria – dice Paolo –, quanto più glorioso dev'essere il ministero della Nuova Alleanza che è ministero non della lettera ma dello Spirito (= ii/ grandezza del ministero, 3,7-18). Però – aggiunge Paolo – Dio affida quel ministero ad apostoli che sono fragili come vasi di terracotta: «Noi portiamo questo tesoro in vasi d'argilla ... perché sia evidente come la potenza del Vangelo non viene da noi ma appartiene a Dio» (= fragilità dei ministri, 4,7-12). L'apostolo però non si scoraggia e non si abbatte perché guarda avanti verso la resurrezione: «... convinti che Colui che ha risuscitato il Signore Gesù risusciterà anche noi con Gesù e ci porterà accanto a lui insieme con voi» (4,14); lo Spirito di cui ci è stato già dato l'anticipo e la caparra garantisce che la promessa sarà compiuta (5,5).

Guidando i suoi lettori attraverso queste profonde riflessioni, Paolo dice di avere avuto lo scopo di metterli in guardia da chi invece a Corinto ha una visione molto superficiale del mistero cristiano (allusione agli oppositori, 5,12). Poi, dalle riflessioni dottrinali, Paolo passa agli imperativi: con il primo imperativo Paolo chiede ai Corinzi di riconciliarsi con Dio ma, in realtà, egli chiede loro di riconciliarsi con lui stesso, con Paolo, che di Dio è l'ambasciatore (5,20). Infine, introducendosi con le parole più toccanti che mai abbia scritto (6,11-12), dicendo di parlare come un padre fa con i figli (6,13), e chiamando i Corinzi per nome («... O Corinzi...», 6,11, cf. altrimenti soltanto Gal 3,1 e Fil 4,15), con gli ultimi imperativi chiede una netta presa di distanze dai suoi oppositori (6,14.17), chiede ai Corinzi il contraccambio (6,13) e che gli facciano posto nel cuore (7,2).

### c. *Lettera di Paolo sui suoi rapporti coi Corinzi più che su se stesso*

Per molti autori, il tema della lettera è Paolo stesso: O. Kuss per esempio scrive: «[La 2Cor è] una lettera su sé stesso» (Regensburg 1971, 155), ma poi cf. A. Plummer: «Nessun'altra lettera permette di introdursi tanto nella mente e nel cuore di Paolo» (Edinburgh 1915, xii); Wikenhauser-Schmid: «In questo secondo scritto [Paolo] parla in continuazione di se stesso come non fa mai in altre lettere» (*Introduzione al NT*, 482); C.K. Barrett: «Paolo non scrisse mai lettera più personale»

(London 1973, 32); e J. Lambrecht: «2Cor è giustamente chiamata la più personale delle lettere di Paolo... l'esposizione sulla propria identità è impressionante» (Collegeville, MN, 1999, 1).

In realtà, però, il tema centrale di 2Cor sembra essere quello della reciproca relazione tra l'Apostolo e la chiesa corinzia. Questo è vero non solo per 2Cor 1-7, ma anche per 2Cor 10-13, dove nel triangolo di relazioni tra lui stesso, i corinzi e i "super-apostoli", Paolo cerca di riconquistare a sé i Corinzi cercando di tagliare i legami che essi hanno con gli oppositori. Scrive G. Barbaglio (1990, 691): «La partita si gioca a uno contro due e consiste nel tentativo dell'«io» [di Paolo] di spezzare il legame tra il «loro» [degli oppositori] e il «voi» [dei Corinzi], in concreto di attrarre a sé il «voi», isolando il «loro». In altre parole l'apostolo è impegnato a recuperare la sua chiesa, estromettendo gli oppositori». R. Bieringer scrive: «Le relazioni tra il mittente e i destinatari svolgono un ruolo molto più importante in 2Cor che non in qualsiasi altra lettera di Paolo... Paolo si aspetta che la comunità agisca con lui come lui agisce nei suoi confronti. Questa reciprocità è già raggiunta a proposito del conflitto connesso con la lettera severa... Ora la minaccia più grande è quella degli oppositori e la battaglia ora non è teologica ma coinvolge le relazioni più che in ogni altra lettera. Gli appelli di Paolo ai Corinzi a ricucire le relazioni con Paolo completamente, dopo che lo hanno fatto già in buona parte, sembra essere il maggiore intento di Paolo in 2Cor» («The Apostle and his Communities in Relationship», in *Louvain Studies* 1992, 228).

#### *d. Suddivisione di 2Cor*

#### **Prescritto epistolare (1,1-2) e Benedizione (1,3-11)**

- 1,1-2: Mittenti (Paolo e Timoteo), destinatari (la chiesa che è a Corinto e i santi che sono in Acaia), augurio di grazia e pace
- 1,3-7: Benedizione (non ringraziamento) al Dio di ogni consolazione per le buone notizie che Tito ha portato da Corinto
- 1,8-11: Rievocazione del pericolo di morte superato in Asia

#### **I. Apologia di Paolo ed elogio del ministero apostolico**

##### *(A) Autodifesa per cambiamento di programma e lettera severa, - partenza per la Macedonia*

- 1,12-22: Paolo si difende dall'accusa di volubilità e spiega perché ha cambiato programma di viaggio: il Cristo è sì di tutte le promesse divine!, e Paolo partecipa della sua affidabilità
- 1,23-2,5: Paolo si difende dall'accusa di spadroneggiamento e di severità: se non è andato a Corinto e se invece ha scritto la lettera severa, è stato per non infierire contro la comunità
- 2,6-11: Ma ora l'offensore è stato castigato dai Corinzi e perdonato da Paolo: ora bisogna usare verso di lui benevolenza e carità perché non si abbatta troppo
- 2,12-13: Paolo inizia il racconto del viaggio da Efeso per Troade e la Macedonia per incontrare Tito. Il ricordo dell'arrivo in Macedonia porta Paolo a innalzare a Dio un rendimento di grazie per la grandezza della dignità apostolica. – Poi quel ringraziamento si trasforma in un lungo elogio del ministero apostolico così che il discorso della Macedonia sarà ripreso solo in 7,5.

##### *(B) Elogio del ministero apostolico*

##### *– Natura e origine del ministero apostolico*

- 2,14-17: natura del ministero cristiano
- Paolo è depositario e annunciatore del Vangelo: Dio si manifesta a lui in Cristo, e mediante lui poi si manifesta agli uomini. Il suo ministero apostolico è un ministero soprattutto di vita, ma anche di morte, dipendentemente dall'accoglienza o dal rifiuto
- 3,1-6: origine del ministero

Paolo non sta facendo opera di auto-raccomandazione, perché tutto gli viene da Dio, e perché come lettera di raccomandazione ha quella che lui ha scritto nel cuore dei Corinzi con lo Spirito del Dio vivente

– *Splendore e fragilità del ministero apostolico*

3,7-13: Dio ha fatto di Paolo un ministro della Nuova Alleanza e quel ministero è molto più glorioso di quello dell'Antica Alleanza (i vv. 12-13 confrontano coloro che esercitano i due rispettivi ministeri, Mosè e Paolo; i vv. 14-18 confrontano quelli che leggono i testi di Mosè e quelli che nella Nuova Alleanza contemplan senza velo la gloria del Signore)

4,1-6: Nonostante che a qualcuno il suo Vangelo appaia oscuro, il ministero di Paolo è ministero di luce e non di tenebra

4,7-12: Ma l'apostolo tiene quel tesoro in vasi di argilla: nella fragilità e debolezza dell'Apostolo agisce tuttavia la potenza di Dio così che sia evidente come la potenza non viene dagli uomini

– *Le difficoltà del presente viste in prospettiva escatologica*

4,13-5,10: Le sofferenze apostoliche sono sopportate dall'Apostolo con fiducia perché egli vive nella prospettiva escatologica della resurrezione, che è sorgente di fiducia e di forza

5,1-10: La caparra dello Spirito è garanzia del futuro

– *Appelli ed esortazioni cui Paolo mirava con tutta la sua precedente apologia*

5,11-15: lo scopo. Lo scopo cui Paolo mirava nello scrivere è quello di aiutare la chiesa corinzia a controbattere chi guarda e vede in superficie e non nel profondo

5,16-6,2: primo imperativo. Dio ha riconciliato a sé il mondo in Cristo e ha costituito gli apostoli quali ministri di riconciliazione, e dunque: "Riconciliatevi/Lasciatevi riconciliare con Dio!" (5,20); la Scrittura dice che è questo il tempo favorevole –e irripetibile– (6,1-2).

6,3-10: Quanto a se stesso, Paolo onora la sua *diakonia* andando avanti con fermezza in qualsiasi tribolazione. Elenco di tribolazioni in 5 strofe.

6,11-12: toccante perorazione che introduce gli altri imperativi. "La nostra bocca, o Corinzi, vi ha parlato francamente e il nostro cuore si è tutto aperto per voi! Non siete davvero allo stretto in noi. A essere stretti sono invece i vostri cuori" (v. 11)

6,13-7,4: ultimi imperativi di Paolo che hanno lo scopo di riconquistare a sé i Corinzi (6,13 e 7,2), e di staccarli dagli oppositori (6,14.17; 7,1)

"Parlo come a figli. Rendeteci il contraccambio e aprite anche voi il vostro cuore" (v. 13);

"Non lasciatevi legare al giogo estraneo degli infedeli" (v. 14)

"Uscite di mezzo a loro e separatevi; non toccate nulla d'impuro" – lo dice Dio stesso (v. 17);

"Purifichiamoci da ogni macchia della carne e dello spirito" (7,1)

"Fateci posto nei vostri cuori" (7,2)

(A) *Ripresa del racconto di viaggio e gioia di Paolo per le notizie portate da Tito*

7,5-7: Tito, finalmente incontrato in Macedonia, ha annunciato a Paolo la riconciliazione con lui dei Corinzi: la gioia di Paolo

7,8-13: La lettera severa è stata utile, dunque, anche se li ha rattristati

7,14-16: Alla gioia di Paolo si aggiunge la gioia dello stesso Tito

## II. La colletta e le motivazioni

8,1-5: Paolo elogia la generosità delle chiese di Macedonia presso i Corinzi

8,6: Invio di Tito a Corinto per concludere anche a Corinto la colletta

8,7-9: Esortazione a essere generosi nella colletta e motivazione cristologica: il Cristo che era ricco si fece povero per arricchirci della sua ricchezza

8,10-15: Esortazione a realizzare i vecchi progetti circa la colletta e motivazione biblica: realizzare l'uguaglianza come fu al tempo dell'esodo per la manna (Es 16,18)

- 8,16-23: Tito ha accettato l'invito di Paolo; con lui verranno a Corinto due fratelli, delegati delle chiese, garanzia dell'onestà di Paolo
- 9,1-2: Paolo elogia la generosità dei Corinzi presso i Macedoni
- 9,3-5: I delegati inviati in anticipo perché, all'arrivo di Paolo, la colletta sia già conclusa
- 9,6-10: Esortazione a donare con larghezza e con gioia, e motivazioni bibliche: "Dio ama chi dona con gioia" (Pr.Lxx 22,8), "Ha donato ai poveri, la sua giustizia dura in eterno" (Sal.Lxx 112,9)
- 9,11-14: Motivazione ecclesiale: i "santi" di Gerusalemme renderanno grazie a Dio
- 9,15: Rendimento di grazie conclusivo

### **III. La spiacevole necessità di vantarsi: Paolo attacca i 'super-apostoli'**

#### *1. Paolo si difende dall'accusa di essere una personalità sdoppiata*

- 10,1-6: Difesa dall'accusa di schizofrenia: accusato di essere forte da lontano ma debole da vicino, Paolo invita i Corinzi a fare in modo che, venuto a Corinto, non debba agire e punire energicamente
- 10,7-8: Contro chi è persuaso di appartenere a Cristo, Paolo afferma di appartenere anche lui a Cristo e di potersi vantare dall'autorità apostolica
- 10,9-11: Difesa dall'accusa di doppia personalità: Paolo non è forte nelle lettere e debole di presenza; è forte allo stesso modo nei fatti così come lo è nelle lettere

#### *2. Paolo si confronta con gli avversari circa il modo di esercitare il ministero*

- 10,12-18: Paolo si confronta col vanto degli avversari circa il campo d'attività: quelli si raccomandano da sé stessi, si vantano oltre misura e di cose costruite da altri - Paolo si vanta secondo la misura data da Dio, delle fatiche proprie e si vanta "nel Signore"
- 11,1-6: Amore geloso di Paolo (immagine del paraninfo) perché i Corinzi sono pronti ad accogliere il primo venuto anche se annuncia un altro Cristo e un altro vangelo.
- 11,7-15: Il disinteresse di Paolo che non si fa mantenere non è una colpa. In questo egli non teme il confronto col gli avversari che si fanno mantenere. Paolo si vanta del suo disinteresse, anche se essi gli vogliono togliere quel vanto. Ma essi sono falsi apostoli, operai fraudolenti che si mascherano da apostoli, così come Satana si maschera da angelo della luce: di lui –e non di Cristo– sono ministri.

#### *3. Paolo si vanta "secondo la carne", "come un insensato"*

- 11,16-21: Introduzione. Poiché molti si vantano da un punto di vista umano, lo farà anche Paolo: i Corinzi infatti sopportano cose ben peggiori! Cinque motivi di vanto per Paolo:
- 11,22-29: Vanto da israelita (¿sono Ebrei loro, e sono israeliti, e discendenza d'Abramo? lo è anche Paolo!, v. 22)
- Vanto da ministro di Cristo (¿sono ministri di Cristo? Paolo lo è molto di più, v. 23a: lunga lista di imprese, sofferenze e sollecitudini apostoliche in 5 strofe, vv. 23b-29)
- 11,30-33: Vanto di debolezza (a Damasco dovette fuggire calato dalle mura in una sporta!)
- 12,1-6: Vanto però anche di esperienze mistiche ("... un certo uomo in Cristo fu rapito al terzo cielo")
- 12,7-10: Vanto di debolezza (perché non montasse in superbia, gli fu messa una spina nella carne, perché –dice Paolo– "quando sono debole è allora che sono forte")
- 12,11-13: Conclusione, Paolo è stato costretto a un vanto insensato per dimostrare che non è affatto inferiore ai "super-apostoli" e per ricordare che i Corinzi hanno sperimentato in lui i segni del vero apostolo, così che non sono inferiori ad altre chiese

### **Notizie, esortazioni polemiche finali, saluti e dossologia**

- 12,14-21: Annuncio della terza visita, dell'invio di Tito [ilatore della lettera?], timori di Paolo  
 13,1-10: Annuncio ripetuto della terza visita: esortazione a rettificare ogni situazione prima dell'arrivo di Paolo che, altrimenti, questa volta non si impietosirà  
 13,11-12: Saluti  
 13,13: Dossologia finale

## 2. QUESTIONI CRITICHE SU 2COR

### a. Luogo e tempo di composizione

Secondo il testo stesso della lettera, il luogo della composizione è la Macedonia: in 7,5 Paolo parla del suo arrivo in Macedonia, e in 7,6 egli parla delle notizie avute da Tito alle quali reagisce scrivendo 2Cor. Non è possibile precisare da quale città Paolo abbia scritto: se da Filippi o da Tessalonica. Il tempo della composizione è uno degli anni dal 55 al 57.

### b. Discussa autenticità di 2Cor 6,14-7,1

Il problema dell'autenticità si pone solo per 2Cor 6,14-7,1. Il testo interrompe il discorso continuato tra 6,13 («Aprite anche voi il vostro cuore») e 7,2 («Fateci posto nei vostri cuori»), introduce un tema estraneo al contesto e al pensiero di Paolo (= non aver contatto con gli infedeli, imperativo che contrasta con 1Cor 5,10-11), e il vocabolario non è paolino ma di stampo qumranico (cf. Beliar in v, 15). Il brano dunque sembra essere poco omogeneo al contesto, così che molti lo ritengono invece non-autentico. Cf. però R. Pesch (Freiburg i.Br. 1987, 118) e M. Goulder («2Cor 6,14-7,1 as an Integral Part of 2 Corinthians», in *NovTest* 1994, 47-57) per i quali gli ἄπιστοι di 6,14 sono gli oppositori di Paolo in quanto “(cristiani) infedeli”: Paolo inviterebbe i Corinzi a separarsi da loro tornando a essere fedeli a lui.

### c. Unità della lettera

Molto vivace è la discussione sull'unità di 2Cor. Per primo J.S. Semler (Halle 1776) fece l'ipotesi che la 2Cor fosse una compilazione di tre lettere, ma fu A. Hausrath (Heidelberg 1870) ad attirare l'attenzione generale su 2Cor 10-13 come “lettera dei quattro capitoli” o “lettera delle molte lacrime”, distinta da 1Cor 1-9 quale seconda lettera, scritta più tardi. Da allora in poi molti commentatori hanno identificato in 2Cor un numero più o meno elevato di lettere o frammenti di lettere (6 lettere per esempio per H. Koester, Berlin 1987; D. Duling - N. Perrin, Fort Worth 1994; S.L. Davies, Sonoma 1994).

(i) Una prima discussione riguarda il complesso dei capitoli 10-13. Paolo vi entra in aspra polemica con la comunità circa i ‘super-apostoli’, mentre in 1-7 egli è molto più gioioso e conciliante. Il differente tono nel rapporto con i Corinzi esigerebbe una diversa situazione epistolare, e quindi bisognerebbe vedere in 2Cor 10-13 il testo di una differente lettera. Con Hausrath, molti hanno creduto di trovare in 2Cor 10-13 la lettera severa o lettera delle lacrime di cui parla 2Cor 2,4.

(ii) Una seconda discussione riguarda 2Cor 8-9. In 2Cor 9 si ripetono le stesse cose circa la colletta di cui già parla 2Cor 8: e allora ci si chiede se non si sia di fronte a due biglietti successivi, magari uno per Corinto e l'altro per le altre chiese di Acaia.

(iii) Una terza discussione riguarda i capitoli 1-7. Tra le due parti del resoconto del viaggio da Efeso alla Macedonia (= 2,14 interruzione del resoconto; 7,5 ripresa di esso), c'è un lungo testo sul ministero. E allora ci si domanda se non si tratti dell'interpolazione di un frammento paolino, proveniente da altra lettera.

Molti autori sostengono che tutte queste cesure non si spiegano se non appunto con l'ipotesi di un redattore che ha messo insieme, un po' maldestramente, molte lettere di Paolo ai Corinzi. Altri dicono che queste ipotesi creano difficoltà ancora più gravi, fanno notare l'unità psicologica di tutte le parti

della lettera, l'unanimità della tradizione manoscritta, e la presenza di critiche in 2Cor 1-7 e di motivi di concordia in 2Cor 10-13. I trapassi bruschi e la differenza di stati d'animo si spiegherebbero allora con la vivace psicologia di Paolo e con la dettatura intermittente, inevitabile per una lettera così lunga. Cf. per esempio KUSS, *Paolo*, 135, che scrive: «Così stando le cose non è per nulla irrazionale considerare la 2Cor come unitaria e cercare la soluzione dell'enigma piuttosto nel temperamento, nella ricchezza caratteriale, nell'eccitabilità, nella ruvidezza dell'Apostolo, oltre che nella confusione della situazione, che in molti dettagli ci rimane ancora sconosciuta».

Cf. la storia della questione e la bibliografia per esempio di R. BATEY, «Paul's Interaction with the Corinthians», in *Journal of Biblical Literature* 84 (1965), 139-146; N.H. TAYLOR, «The Composition and Chronology of Second Corinthians», in *JSNT* n. 44 (1991), 67-87; R. BIERINGER, «Der 2. Korintherbrief in den neuesten Kommentaren», in *EphTheolLov* 67 (1991), 115-122; J.D.H. AMADOR, «Revisiting 2 Corinthians: Rhetoric and the Case of Unity», in *New Testament Studies* 46 (2000), 92-111.

#### d. *Gli avversari di Paolo in 2Cor*

Un'altra grande discussione riguarda l'identità degli avversari di Paolo. Ciò che si ricava dal testo non permette di ricostruire la situazione, come sarebbe invece utile per la comprensione della lettera.

(i) I titoli di cui si vantano: si vantano di essere Ebrei (¿cosa intendono con questo termine? ¿che vengono dalla Palestina?), si vantano di essere Israeliti e discendenti di Abramo (11,22), di appartenere a Cristo più che Paolo (10,7) e di essere suoi ministri (11,23); rivendicano il titolo di apostoli, tanto è vero che per sarcasmo Paolo li chiama *super*-apostoli: cf. 11,5.(13); 12,11. Probabilmente si vantano di esperienze estatiche, così che Paolo deve fare altrettanto (12,1.7). Infine, sono accreditati da lettere di presentazione o di raccomandazione (3,1; cf. 10,12.18)

(ii) La loro contro-missione consiste nello screditare Paolo sia come uomo perché è forte solo da lontano, mentre da vicino è debole (10,1.10) e non sa parlare (11,6), sia soprattutto come apostolo: Paolo non ha conosciuto Gesù (5,16), non gli appartiene (10,7), non è suo ministro (11,23) e non è apostolo, tanto è vero che non ha il coraggio di farsi mantenere (11,7; 12,12-13), anche se poi furbescamente ruba i soldi della colletta (12,16-18). Dal punto di vista apostolico Paolo non è nessuno: non ha nemmeno lettere di presentazione di qualsivoglia comunità (3,1;10,13)

(iii) Le contro-accuse di Paolo: mentre si vantano di avere un particolare rapporto con il Cristo, in realtà predicano un altro Cristo e un altro Vangelo (11,4); non si confrontano infatti con la tradizione, ma hanno come termine di confronto e come metro di misura soltanto se stessi (10,12-13). Come missionari, invadono il campo di lavoro di altri, si vantano delle fatiche altrui (10,15) e, con l'inganno (11,13), si fanno mantenere (11,10-12). Sono, sì, apostoli, anzi *super*-apostoli, ma di Satana (11,13-15)!

(iv) In conclusione, si tratta di missionari non giudei ma cristiani, anche se secondo Paolo annunciano un altro Vangelo. Hanno il titolo di apostoli, ma non sono i grandi apostoli di Gerusalemme, né sono inviati da loro, perché si richiamano non a loro, ma al Cristo (10,7; 11,23) e hanno lettere di raccomandazione. Sono giudeo-cristiani probabilmente di lingua aramaica (= ἐβραῖοι, 11,22), ma non sembrano essere giudaizzanti, perché nella lettera mai Paolo combatte contro la legge mosaica. Probabilmente si rifanno al Gesù dell'esistenza storica, e sono avidi di esperienze estatiche e pneumatiche. Si discute se provengano dalla Palestina (così C.K. Barrett 1970-1979), o se invece siano predicatori itineranti che vengono dalla diaspora ellenistica (così D. Georgi 1964; Ch. Wolff 1989), per esempio da Antiochia di Siria (F. Lang 1986).

Per la discussione al riguardo cf. C.K. BARRETT, «Paul's Opponent in II Corinthians», in *New Testament Studies* 17 (1970-1971), 233-254; J. MURPHY-O'CONNOR, *La teologia della seconda lettera ai Corinti* (Brescia 1993 [Cambridge 1991]), 25-29; R. BIERINGER, «Der 2. Korintherbrief in den neuesten Kommentaren», in *EphTheolLov* 67 (1991), 122-125.

### 3. CARATTERISTICHE E CONTRIBUTI PECULIARI DI 2COR

#### a. Stile ed enigmaticità

Unanime è l'ammirazione dei commentatori per lo stile di 2Cor: «Questa lettera si caratterizza per il suo stile abbagliante e le sue formulazioni vigorose, ... talento straordinario, ... ritmo vigoroso ...» (M. CARREZ, in GEORGE-GRELOT, *Introduzione al NT*, vol. 3, 78, che poi elenca testi, frasi e formule divenute celebri); «Paolo non scrisse nulla di più eloquente, di più commosso, di più appassionato» (F. PRAT, *La teologia di Paolo*, I, 137); «La 2Cor rappresenta un vertice tra le opere letterarie dell'umanità: ...ogni pagina è memorabile per la profondità delle idee, per la generosità dei sentimenti ecc.» (P. ROSSANO, *Le Lettere*, 104).

#### b. Contributi peculiari

Insieme con Gal è tra le lettere più autobiografiche, e risulta quindi particolarmente utile per ricostruire la biografia di Paolo, cf. per esempio le liste di peripezie apostoliche in 4,7-12; 11,23-28. Contiene formule triadiche e trinitarie di grande importanza dogmatica: cf. per esempio 3,17-18; e 13,13. L'ultima è una benedizione utilizzata nell'augurio iniziale della Messa di rito latino. Di essa si dice che è «... la benedizione finale più ricca di contenuto di tutto l'epistolario paolino», J. O'ROURKE, «La Seconda Lettera ai Corinti», in *Grande Commentario Biblico*, = *Jerome Biblical Commentary*, 1202; «... la formula più nettamente trinitaria di tutto il NT», M. CARREZ, in GEORGE-GRELOT, *Introduzione al NT*, vol. 3, 78; «... una benedizione trinitaria che è di grandissima importanza dal punto di vista dogmatico», K.-H. SCHELKLE, *Paolo*, 122. 2Cor contiene una trattazione di due interi capitoli sulla colletta a favore dei 'santi' di Gerusalemme (2Cor 8-9), ma soprattutto «2Cor è per eccellenza la lettera dell'apostolato» (CAMBIER, in GEORGE-GRELOT, vol. 3, 82), per cui ha grande importanza ecumenica nel dibattito interconfessionale attuale (*ibidem*): «... è la *Magna Charta* del ministero ecclesiastico» (P. ROSSANO, *Le Lettere*, 107).

## (IV)

### LA SAPIENZA DELLA CROCE

#### a. Le lettere ai Corinzi e la centralità della croce

Le due lettere ai Corinzi documentano quel momento spirituale di Paolo in cui egli ha riflettuto sulla centralità della croce. Nella 1Cor lo ha fatto a partire dalla provocazione esterna che veniva dai Corinzi e cioè dalla loro interpretazione riduttiva del messaggio cristiano; nella 2Cor invece soprattutto a partire dalla sua esperienza apostolica.

Nella 1Cor «Paolo contrappone alla *theologia gloriae* dei Corinzi la *theologia crucis* cristiana. Per Paolo, non è lecito ignorare la croce in favore della gloria. La sapienza non si acquista nelle esuberanze entusiastiche, ma prendendo atto della stoltezza della croce» (CONZELMANN - LINDEMANN, *Guida allo studio del NT*, 219). Nella 2Cor «la δόξα / gloria, dell'apostolo è paradossale: l'annuncio del Vangelo porta direttamente alla sofferenza e alla persecuzione, ma proprio in esse si manifesta la 'potenza' paradossale dell'apostolo»; «la *theologia crucis* ... percorre come un filo rosso tutta la sua argomentazione» (CONZELMANN - LINDEMANN, 221).

#### b. La sapienza della croce nella 1Cor

Nel loro disprezzo per la materia e per il corpo, i Corinzi aspiravano alla liberazione attuale e totale del loro spirito, e a questa loro aspirazione avevano finalizzato e strumentalizzato il Cristo annunciato da Paolo. – Secondo i Corinzi probabilmente il Cristo Risorto aveva una volta per sempre depresso il suo corpo e, nella sua condizione di Risorto, era totalmente e pienamente spirituale. Per questo i Corinzi desideravano dai predicatori cristiani l'annuncio della potenza di Dio

che vince la materia con la forza spiritualizzante della Resurrezione. Secondo i Corinzi, la partecipazione al battesimo e all'eucarestia, mettendo in comunione con il Risorto, liberava lo spirito dalla schiavitù del corpo e dava l'impeccabilità. Per i Corinzi i doni dello Spirito (cf. una lista in 1Cor 12,8-10 di nove carismi) e le estasi erano la prova che uno era "spirituale" e che apparteneva già al mondo divino, per cui erano da tutti ricercati. In conclusione: Dio per i Corinzi era un Dio di potenza, il Cristo era un Cristo di gloria, e la vita cristiana era una vita nella già definitiva spiritualizzazione e nella piena libertà etica.

Paolo reagisce chiamando tutto questo "sapienza umana, ἀνθρωπίνη σοφία", "sapienza di questo mondo, σοφία τοῦ κόσμου τούτου" (2,6.13 ecc.), che svuota la croce di Cristo (1,17). Ad essa Paolo contrappone "Cristo crocefisso, potenza di Dio e sapienza di Dio" (1,23-24). Ai Corinzi che cercano solo la gloria del Risorto, Paolo dice che la Resurrezione è inseparabile dalla croce e che, fino a che non verrà la parusia, la potenza di Dio è nella croce e nel crocefisso, i quali sono stoltezza per i Giudei che vogliono invece miracoli messianici, e follia per i Greci che vogliono sapienza filosofica. – Dunque, mentre i Corinzi vogliono un Dio potente, Dio ha scelto di essere debole (1,21-25): «Dio ha scelto ciò che è stolto..., debole..., ignobile..., ciò che non è, per confondere i sapienti ..., i forti ..., e per ridurre a nulla le cose che sono ...» (1,27-28), «... perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio» (1,29). Ogni uomo deve accettare la croce, debole e stolta, e la croce deve distruggere ogni suo sogno di gloria e di potenza in ordine alla salvezza, perché l'uomo è impotente a salvarsi e la salvezza è dono che Dio da attraverso la sola croce (1,18.21.30 ecc.). I sacramenti non danno la Resurrezione (e quindi l'impeccabilità) ma solo un anticipo di essa (= lo Spirito), e chiedono di camminare in novità di vita, mentre ancora si è nella precarietà della carne. I carismi poi non sono dati per il proprio vanto, ma per l'edificazione della comunità. – Destinati alla Resurrezione, ora abbiamo a nostra disposizione la potenza di Dio *solo* nella croce, e il Dio di Gesù Cristo è bensì potente nell'escatologia, ma è debole nella storia.

### *c. La sapienza della croce nella 2Cor*

Nella 2Cor Paolo si scontra con chi si sente grande per i privilegi del giudaismo, per le lettere di raccomandazione avute dalle comunità palestinesi e per le grandi esperienze carismatiche. Paolo, invece, non ha nessuno alle spalle e nelle stesse comunità da lui fondate è contestato e pubblicamente umiliato! – Anche per la vita apostolica la chiave di comprensione è nella croce: è in vasi di argilla che ogni apostolo vero porta il suo tesoro (2Cor 4,7-18); è nella povertà totale che diventa capace di arricchire (2Cor 6,4-10); e, infine, la sua vera grandezza non è nei carismi e nelle visioni, ma nella sua debolezza (2Cor 11,30-12,10): «... quando sono debole è allora che sono forte» (12,10), perché a lui basta la grazia divina (12,9).

#### *Indicazioni bibliografiche per 1-2Cor*

##### *Commentari per 1Cor*

A. ROBERTSON - A. PLUMMER (²1914), J. HÉRING (1949), H. LIETZMANN (⁴1949), F.W. GROSHIDE (1953), E.-B., ALLO (²1956), H.D. WENDLAND (1963, it 1976), M.E. THRALL (1965), C.K. BARRETT (1968, it 1979), H. LIETZMANN - H.-G.W. KÜMMEL (1969), H. CONZELMANN (1969, ingl 1975), C. SENFT (1979), J. MURPHY-O'CONNOR (1983), H.-J. KLAUCK (1984), C.H. TALBERT (1987), G. FEE (1987), W. SCHRAGE (1991), H. MERKLEIN (1992), G. BARBAGLIO (²1990, 1996), R. Fabris (1999), R. COLLINS (1999).

##### *Commentari a 2Cor*

GIOVANNI CRISOSTOMO, TEODORETO DI CIRRO, TEOFILATTO, EUTIMIO ZIGABENO (padri greci); AMBROSIASER, PELAGIO, CASSIODORO (padri latini); RABANO MAURO, AIMONE DI HALBERSTAT, UGO DI SAN VITTORE, ERVEO DI BOURG-DIEU, TOMMASO D'AQUINO (padri medievali). – H. WINDISCH (1924), V. JACONO (1952), E.-B., ALLO (²1956), J. HÉRING (1958), K. PRÜMM (1960), P.E. HUGHES (1962), H.D. WENDLAND (1963, it 1976), M.E. THRALL (1965), E. BEST (1967), C.K. BARRETT (1973), P. HUGHES (1980), V. FURNISH (1984), P. ROSSANO (1985), M. CARREZ (1986), H.-J. KLAUCK (1986), R.P. MARTIN (1986), C.H. TALBERT (1987), F.W. DANKER (1989), CH. WOLFF (1989), G. BARBAGLIO (²1990), J. MURPHY-O'CONNOR (1991, it 1993), M.E. THRALL (1994), L.A. BELLEVILLE (1996), P.W. BARNETT (1997), J. LAMBRECHT (1999).

#### *Monografie*

AMADOR J.D.H., «Revisiting 2 Corinthians: Rhetoric and the Case of Unity», in *New Testament Studies* 46 (2000), 92-111  
 BAILEY K.E., «The Structure of 1 Corinthians and Paul's Theological Method with special Reference to 4:17», in *Novum Testamentum* 25 (1983), 152-181  
 BARRETT C.K., «Paul's Opponents in II Corinthians», in *New Testament Studies* 17 (1970-1971), 233-254  
 BATEY R., «Paul's Interaction with the Corinthians», in *Journal of Biblical Literature* 84 (1965), 139-146;  
 BIERINGER R., «Der 2. Korintherbrief in den neuesten Kommentaren», in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 67 (1991), 115-122

- IDEM, «The Apostle and his Communities in Relationship», in *Louvain Studies* 17 (1992), 197-231
- BIGUZZI G., «Tutto è vostro, ma voi di Cristo e Cristo di Dio (1Cor 3,22-23)», in G. Bortone, *La Trinità nella Bibbia* (L'Aquila 2000), 111-131
- BREYTENBACH C., «The Corinthian Church in the Middle of the First Century», in *Missionalia* 14 (1986), 3-13
- CERFAUX L., «L'antinomie paulinienne de la vie apostolique», in *Recueil Cerfaux, Études d'exégèse et d'histoire religieuse*, II (Leuven 1985), 455-467
- DE LORENZI (a cura di), *Paolo a una Chiesa divisa (1 Co 1-4)*, (Roma 1980)
- EGAN R.B., «Lexical Evidence on two Pauline Passages» [2Cor 2,14; Col 2,15], in *Novum Testamentum* 19 (1977), 34-62
- ELLIS E.E., «Traditions in 1 Corinthians», in *New Testament Studies* 32 (1986), 481-502
- ERLEMANN K., «Der Geist als ἀρχαῖων (2 Kor 5,5) im Kontext der paulinischen Eschatologie», in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 83 (1992), 202-223
- FEUILLET A., «Le dialogue de S. Paul avec le monde grec», in *Esprit et Vie* 97 (1987), 544-556
- FITZMYER J.A., «Glory Reflected on the Face of Christ (2Cor 3,7-4,6)», in IDEM, *According to Paul. Studies in the Theology of the Apostle* (New York - Mahwah NJ, 1993), 64-79
- GILL D.W.J., «Corinth: a Roman Colony in Achaëa», in *Biblische Zeitschrift* 37 (1993), 259-264
- LEGRAND L., «Alcuni aspetti missionari di 2 Corinti», in DE LORENZI L., *The Diakonia of the Spirit (2 Cor 4,7-7,4)*, (Rome 1989), 305-325
- MURPHY-O'CONNOR J., *St. Paul's Corinth. Texts and Archaeology* (Wilmington, DE, 1983), (anche in francese)
- IDEM, *La teologia della seconda lettera ai Corinti* 1993 [Cambridge 1991]
- SCHLIER H., «Il tema centrale della prima epistola ai Corinzi», in IDEM, *Il tempo della chiesa, Saggi esegetici* (Bologna 1981 [Die Zeit der Kirche, 1955]), 236-254
- THISELTON A.C., «Realized Eschatology at Corinth», in *New Testament Studies* 24 (1978), 510-526
- TAYLOR N.H., «The Composition and Chronology of Second Corinthians», in *JSNT* n. 44 (1991), 67-87

*Sulla sapienza della croce e le sofferenze nel ministero*

- ADINOLFI M., «"Cristo crocifisso, stoltezza per i pagani" (1Cor 1,23)», in *La Sapienza della Croce*, I: La sapienza della Croce nella rivelazione e nell'ecumenismo (Leumann/Torino 1976), 21-32
- BODE E.L., «La follia della croce (1Cor 1,17b-25)», in *Bibbia e Oriente* 12 (1970), 257-263
- BORGHI E., «Il tema σοφία in 1Cor 1-4», in *Rivista Biblica* 40 (1992), 421-458
- CIPRIANI S., «Cristo "potenza di Dio e sapienza di Dio" in 1 Cor 1,24», in *La Cristologia in san Paolo. Atti della XXIII Settimana Biblica* (Brescia 1976), 341-360
- GEORGE A., «Sagesse du monde et sagesse de Dieu (d'après la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens)», in *Bible et Vie Chrétienne* 38 (1961), 16-24
- GOULDER M.D., «Σοφία in 1 Corinthians», in *New Testament Studies* 37 (1991), 516-534
- HORSLEY R.A., «Wisdom of Word and Words of Wisdom», in *The Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977), 224-239
- KRAFTCHICK S.J., «Death in Us, Life in You: The Apostolic Medium», in E.H. LOVERING, a cura di, *SBL 1991 Seminar Papers* 30 (Atlanta, GA, 1991), 618-637
- LAMBRECHT J., «The Nekrosis of Jesus Ministry and Suffering in 2 Cor 4,7-15», in A. VANHOYE, a cura di, *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (BETL 73; Leuven 1986), 120-143
- LYONNET S., «La legge fondamentale dell'apostolato formulata e vissuta da S. Paolo (2 Corinzi 12,9)», in I. DE LA POTTERIE I., - S. LYONNET, *La vita secondo lo Spirito, condizione del cristiano* (Roma 1967), 309-331
- MCCANT J. W., «Paul's Thorn of Rejected Apostleship», in *New Testament Studies* 34 (1988), 550-572
- PENNA R., «Il Vangelo come "potenza di Dio" secondo 1 Cor 1,18-25», in *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (Milano 1991), 200-212
- IDEM, «Sofferenze apostoliche, antropologia ed escatologia in 2 Cor 4,7-5,10», *Ibidem*, 269-298
- IDEM, «La presenza degli avversari di Paolo in 2 Cor 10-13: esame letterario», in *Ibidem*, 299-331
- POLHILL J.B., «The Wisdom of God and Factionalism. 1 Corinthians 1-4», in *Review and Expositor* 80 (1983), 325-339
- PRIOR M., «Paul on "Power and Weakness"», in *The Month* 21 (1988), 939-944
- THIERRY J.J., «Der Dorn Im Fleische (2Kor xii 7-9)», in *Novum Testamentum* 5 (1962), 301-310
- TREVIANO ETCHEVERIA R., «El contraste de sabidurias (1 Cor 1,17-4.20)», in *Salmanticensis* 34 (1987), 277-298
- UMNEY J.L., «Paul's Weakness; An Integral Part of his Conception of Apostleship», in *Journal for the Study of the New Testament* n. 52 (1993), 71-91
- VIRGULIN S., «La croce come potenza di Dio in 1 Cor 1,18.24», in *La Sapienza della Croce*, I: La sapienza della Croce nella rivelazione e nell'ecumenismo (Leumann/Torino 1976), 144-150

## GAL RM FIL

### E LA GIUSTIFICAZIONE PER FEDE

#### (I)

#### LETTERA AI GALATI

##### *I. MOLTEPLICE IMPORTANZA DELLA LETTERA*

###### *a. La relativa brevità*

Quella ai Galati non è una lettera breve se la si confronta con la media delle lettere antiche, e anche se la si confronta con altre lettere paoline come quelle a Filemone - la più breve -, o quelle ai Tessalonicesi e Filippesi. È tuttavia molto più breve della lettera ai Romani, delle due ai Corinzi, e di quella agli Ebrei. Nonostante la sua relativa brevità è comunque elencata fra le grandi lettere di Paolo che sono: Rom, 1-2Cor e, appunto, Gal.

La sua importanza è molteplice.

###### *b. Importanza storico-autobiografica*

Ininterrottamente per due capitoli Paolo in Gal parla del suo passato, come non capita in alcun'altra lettera. In particolare rievoca: (i) la sua attività di persecutore di cristiani; (ii) l'evento di Damasco, che cambiò la sua esistenza; (iii) il successivo soggiorno in Arabia, poi in Siria e Cilicia; (iv) due visite a Gerusalemme, fra cui una è probabilmente da identificare con l'assemblea apostolica di Atti 15; (v) lo scontro con Kefa ad Antiochia di Siria.

Dentro tutti questi episodi noi possiamo leggere il riconoscimento da parte di Paolo dell'autorità della chiesa di Gerusalemme e delle sue "colonne", e, viceversa, il riconoscimento da parte di Gerusalemme della missione paolina.

###### *c. Importanza autobiografico-psicologica*

«È in questa lettera che Paolo, per il fatto di non controllare le sue reazioni, si rivela come non mai» (van den Bussche); «La storia della letteratura, sia nell'antichità che nei tempi moderni, non offre niente che le possa essere paragonato: vedute larghe e luminose, dialettica tagliente, ironia mordace, tutto quanto la logica possiede di più forte, l'indignazione di più veemente, l'affetto di più ardente e di più tenero. Tutto si trova radunato e fuso insieme in un'opera dotata di irresistibile potenza» (Sabatier); «Nessuna delle altre lettere paoline mostra una simile fiamma d'ira e di passione. Essa è l'unica in cui manchi il ringraziamento per i lettori nell'introduzione, e l'incarico di portare i saluti nella conclusione. Nella seconda parte però l'amore del suo cuore amareggiato prende il sopravvento sul corrucio» (WIKENHAUSER - SCHMID, *Introduzione al NT*, 464).

Per illustrare queste ultime affermazioni cf. 1,6 «Sono costernato che così in fretta siate passati ad un altro Vangelo»; 3,1 «O insensati Galati, chi mai vi ha stregati...?». Cf. poi 4,19-20: «Figli miei, che di nuovo partorisco nel dolore (...), vorrei essere vicino a voi in questo momento e poter cambiare il tono della voce, perché non so cosa fare a vostro riguardo», e soprattutto l'ultima frase: «La grazia

sia con il vostro spirito, o fratelli». «La lettera, per larga parte tanto severa, termina con il vocativo nel quale l'amore inalterato respira ancora» (F.L. Sieffert).

#### *d. Importanza per la conoscenza del cristianesimo primitivo*

Gal è forse ancora più importante per colmare qualche lacuna nella storia del cristianesimo delle origini. Da essa si ricava che dapprima la missione era fatta senza precisi programmi sia riguardo le aree geografiche, sia soprattutto riguardo le condizioni dell'accoglienza nella chiesa. Gal allora ci informa dell'assemblea apostolica di Gerusalemme alla quale presero parte tre delegazioni: (a) Paolo, Barnaba e l'incirconciso Tito rappresentavano la missione tra i pagani; (b) Giacomo, Kefa e Giovanni rappresentavano la chiesa-madre di Gerusalemme; (c) un gruppo, che Paolo chiama di "falsi fratelli", sosteneva la necessità per i provenienti dal paganesimo, di circondersi e di sottoporsi alla legge mosaica. I primi due gruppi misero a tacere il terzo (Tito infatti non fu richiesto di circondersi, Gal 2,3), e organizzarono in modo adeguato lo svolgimento della missione: Paolo avrebbe guidato la missione ai gentili, Pietro quella ai giudei: cf. H.D. BETZ, «Galatians, Epistle to the», in *Anchor Bible Dictionary*, 873.

Nonostante l'intesa, la missione non fu però poi senza problemi e tentennamenti, come dice l'incidente di Antiochia tra Paolo e Kefa.

#### *e. Importanza controversistica ed ecumenica*

L'importanza della lettera ai Galati è anche controversistica ed ecumenica. Lutero dichiarava: «La lettera ai Galati è la lettera che ho sposato. È la mia Kät von Bor» (testo del 1531, II, 437), e trasse da Gal, oltre che da Rom, le sue tesi sulla giustificazione per la sola fede, «di cui egli fece quasi un canone nel Canone» (CARREZ, in GEORGE-GRELOT, *Introduzione al NT*, vol. 3, 110).

## *2. A QUALI GALLI O GALATI PAOLO SCRISSE*

### *a. Il prescritto della lettera (Gal 1,1-59)*

Nel prescritto di Gal, Paolo rivendica il titolo di apostolo con insolita insistenza e precisione, specificando che l'origine del suo apostolato non è umana, ma divina (1,1). Così anticipa uno dei temi della lettera, quello iniziale, dei primi due capitoli (1,11-2,21). Come co-mittenti Paolo menziona genericamente i fratelli che sono con lui, senza fare nessun nome (1,2a): dunque, come al solito è preoccupato di dare alla sua lettera una dimensione ecclesiale, ma questa volta sorvola sui nomi.

Quanto ai destinatari, questa è l'unica lettera in cui Paolo si rivolge non a una singola chiesa (o persona) ma a più chiese, alle chiese della Galazia (πάς ἐκκλησίας τῆς Γαλατίας, 1,2b). Il nome 'Galazia', però, ha bisogno di essere a lungo illustrato e discusso.

### *b. Storia dei Galati*

I nomi di Celti / Galli / Galati in qualche modo si corrispondono: «Nella loro lingua essi si chiamano Celti, nella nostra Galli = *Qui ipsorum lingua Keltae, nostra Galli appellantur*», (Giulio Cesare, *De bello gallico* 1,1).

Nella prima metà del sec. iii a.C. (280 circa), alcune tribù celtiche (20.000 persone - 10.000 armati), partendo dalla Gallia invasero la regione del basso Danubio, attraverso la Macedonia tentarono di entrare nella penisola greca, ma furono respinti dagli Ètoli. Essi allora passarono l'Ellesponto ed entrarono nell'Asia Minore dove trovarono la resistenza del regno di Pergamo. Il re Attalo I intorno al 240 a.C. li sconfisse con una vittoria che ebbe valore mitico per la nazione (cf. la statuaria pergamena giunta fino a noi: il sarcofago dei Galati e il Galata morente dei Musei Capitolini di Roma; il Galata che si uccide dopo aver ucciso la moglie nel Museo Altemps di Roma, ecc.) e permise loro di insediarsi nei territori delimitati dal fiume Halys a est e dal Sangario all'ovest. E, così, attorno alle città di Pessinunte sul Sangario, di Ancyra (oggi Ankara) al centro, e di Tavio sull'Halys si insediarono rispettivamente la tribù dei Tolistoagi, quella dei Tektosagi e dei Trokmi. – Per

distinguerli dai Galli / Celti europei, gli autori antichi chiamano questi celti *Gallograeci* (Cicerone), e la regione *Gallograecia*, Γαλλογραικία (Strabone), o Galazia.

Nel 190 a.C. circa entrarono nell'orbita di Roma, per la quale il loro regno fungeva da stato-cuscinetto. Nei decenni seguenti il territorio fu via via allargato con l'annessione di altre regioni fino a che nel 25 a.C., alla morte del(l'ultimo) re galata, Aminta, il regno galata fu trasformato in provincia romana col nome di *Galatia*. Mentre il territorio abitato dalle tre tribù galate era al nord, la nuova provincia si estendeva molto a sud e, nonostante il nome di *Galatia*, comprendeva regioni - o parti di regioni - e popolazioni non-celtiche, ma locali, indigene (Pisidia, Licaonia, Panfilia, Isauria, Paflagonia, Ponto). Di qui il problema molto discusso a partire da Joachim Schmidt (1748) dei destinatari della lettera di Paolo.

#### *c. Ai Galati del nord o del sud?*

Se Paolo scrisse ai veri e propri Galati, discendenti delle tre etnie venute dal mondo celtico, allora scrisse a chiese di cui noi non conosciamo il nome, e che egli deve avere fondato nel secondo viaggio missionario (cf. Atti 16,6: «Attraversarono la regione galatica ...»), e deve poi aver visitato nel terzo viaggio (cf. Atti 18,23: «Percorse le regioni galatica e frigia confermando nella fede tutti i discepoli (μαθηταί = cristiani!)»). È la teoria 'nord-galatica', o 'dell'etnia'. Se invece Paolo scrisse alle comunità della provincia romana, allora scrisse alle comunità di Antiochia di Pisidia, Iconio, Listra e Derbe, fondate nel primo viaggio missionario di cui racconta il libro degli Atti in 13,13-14,23. È la teoria 'sud-galatica', o 'della provincia'.

Le due opinioni si fronteggiano da lungo tempo e non è possibile dirimere la questione in modo definitivo. In genere si propende per ritenere che la Galazia di Paolo sia la Galazia vera e propria, perché l'apostrofe «O stolti Galati!» (Gal 3,1) si adatta meglio alle comunità dell'etnia galatica. Mentre infatti nelle zone incorporate nella Galazia il nome della provincia era solo un fatto burocratico e quindi si usava più che altro nei documenti e atti ufficiali,- è naturale invece che le etnie non-galate, per orgoglio nazionale, tendessero a conservare le proprie tradizionali denominazioni.

Dunque è da pensare che Paolo abbia potuto chiamare "Galati" solo quelli appartenevano all'etnia galatica. Agli altri avrebbe dovuto dire: «O stolti Licaónî, Písidî ecc.»: l'appellativo 'Galati' per essi suonava come una offesa, allo stesso modo che, fino ai tempi dell'Unione Sovietica, era una offesa chiamare 'russo' un lituano.

#### *d. Quando e da dove Paolo scrisse ai Galati*

Se scrisse alle comunità fondate nel primo viaggio, allora scrisse nel 49 d.C. circa, prima (o subito dopo) l'assemblea apostolica. In questo caso la lettera ai Galati sarebbe la più antica delle lettere paoline e il documento più antico di tutto il NT. Se invece scrisse alle comunità, per noi senza nome, del nord, allora scrisse durante il lungo soggiorno a Efeso, nel 55-57.

### *3. SUCCESSIONE DI CONTENUTO DOGMATICO E CONTENUTO ETICO IN GAL*

#### *a. Dottrina ed etica in Paolo*

Quando Paolo scrive le sue lettere, lo fa spinto dalla sollecitudine per le chiese che ha fondato. Essendo scritti pastorali, le sue lettere contengono dottrina (= annuncio kerygmatico, approfondimento dogmatico) ed etica (= insegnamento morale, esortazione e pargnesi). Tutto questo è stato espresso in termini grammaticali: la dottrina è l'*indicativo*, e l'etica, invece, l'*imperativo*. Con l'indicativo infatti si racconta quello che Dio ha fatto in Cristo per la salvezza degli uomini, mentre con l'imperativo si esortano i chiamati alla salvezza perché accolgano la buona notizia, e perché la loro vita sia una risposta al dono di Dio, e un rendimento di grazie.

Indicativo della salvezza e imperativo etico sono collegati da un rapporto di subordinazione. L'imperativo infatti deriva dall'indicativo, e il collegamento è grammaticalmente espresso dallo "οὖν

(= dunque)» che viene chiamato οὖν ‘parenetico’, ma possono avere lo stesso valore di οὖν anche ὥστ ε (= così che); γάρ (= infatti); διό, διόπερ, διὰ τοῦτο (= per cui). In tal modo l’etica cristiana non è autonoma, ma è conseguenza e deduzione dalla cristologia e soteriologia. La teologia è dunque fondante e la morale è teologicamente fondata.

Per la dialettica tra indicativo e imperativo cf. M. ADINOLFI M., «La dialettica indicativo-imperativo nelle lettere paoline», in *Antonianum* 5 (1977), 626-646; W.D. DENNISON, «Indicative and Imperative: The Basic Structure of Pauline Ethics», in *Calvin Theological Journal* 14 (1979), 55-78; G. STRECKER, «Indicative and Imperative according to Paul», in *Australian Biblical Review* 35 (1987), 60-72.

#### b. *Indicativo e imperativo in Gal e in altre lettere paoline*

Spesso le lettere paoline riflettono questa dualità del Vangelo, cosicché la prima parte è la parte dogmatico-dottrinale, mentre la seconda è etico-parenetica. Cf. Gal 5,1: «Il Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi (= *indicativo*). State saldi (= *imperativo*) dunque (οὖν parenetico), e non lasciatevi imporre (= altro imperativo) di nuovo il giogo della schiavitù»; Rm 12,1: «... Vi esorto dunque (οὖν) ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente»; Rm 6,12: «Non regni più dunque (οὖν) il peccato nel vostro corpo mortale, ma offrite voi stessi a Dio».

	Indicativo	Imperativo
Galati	1 - 4	5 - 6
Romani	1 - 11	12 - 15
Colossesi	1 - 2	3 - 4
Efesini	1 - 3	4 - 6

#### 4. *STRUTTURA DI GAL IN BASE ALL'ANALISI RETORICA*

##### a. *Analisi retorica di Gal: genere forense, deliberativo o dimostrativo?*

Secondo H.D. Betz (1975) nella lettera ai Galati si riscontrerebbero le caratteristiche tipiche del “discorso di apologia o autodifesa” (= genere forense). Un gruppo di oppositori accuserebbe Paolo il quale sarebbe costretto a difendersi di fronte ai Galati che costituirebbero come i giudici del tribunale, chiamato a decidere a favore o contro Paolo. La divisione retorica della lettera sarebbe: prescritto (1,1-5), esordio (1,6-10), *narratio* (1,11-2,14), *propositio* (2,15-21), *probatio* (3,1-4,31); *exhortatio* (5,1-6,10), post-scritto come *peroratio* (6,11-18).

In particolare, la *narratio* riguarderebbe l’autorità apostolica di Paolo, 1,12; e narrerebbe la storia del suo lavoro apostolico precedente, 1,13-2,14, in tre sezioni: (A) inizi giudaici di Paolo, 1,13-14; sua chiamata, 1,15-16a, e suo primo apostolato in piena indipendenza da Gerusalemme, 1,16b-24; (B) assemblea apostolica di Gerusalemme, 2,1-10; (C) conflitto con Kefa e separazione da Barnaba, 2,11-14. Le prove (*probationes*) portate da Paolo sarebbero 6 e sarebbero tratte: (i) dall’esperienza dello Spirito, 1,3,1-5; (ii) dalla Scrittura, 3,6-14; (iii) dall’istituto giuridico dell’eredità, 3,15-18; (3,19-25 è una digressione); (iv) dalla tradizione battesimale cristiana, 3,26-4,11; (v) dal costume dell’amicizia, 4,12-20; (vi) dalla Scrittura interpretata allegoricamente, 4,21-31. – G.A. Kennedy (1984) e la sua scuola (D.E. Aune, R.G. Hall, J. Smit, S.K. Stowers ecc.) considerano invece Gal come discorso deliberativo in cui Paolo cerca di influire sui Galati perché si decidano a tornare al suo Vangelo. A. Pitta invece ritiene Gal una lettera illustrativa, esplicativa, dimostrativa (in termini di retorica antica: genere ‘epidittico’), richiamando l’attenzione su biasimi ed elogi, e sulla predominanza del vocabolario gnoseologico (γνωρίζω, 1,11; ἀνόητοι, 3,1; γινώσκετε ἄρα, 3,7; εἰδότες, 4,8; γνόντες, 4,9a; γνωσθέντες, 4,9b; φρονήσετε, 5,10, ecc.) e, dunque, l’insistenza di Paolo non su ciò che è giusto o non giusto, utile o dannoso, ma sulla conoscenza e sulla consapevolezza.

La divisione di Gal proposta da A. PITTA, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati*. Analisi retorico-letteraria (Roma 1992), comprende: Prescritto epistolare (1,1-5), Prima apostrofe con funzione di esordio (1,6-10), *propositio* per tutta la lettera (1,11-12); prima dimostrazione con prove (1,13-2,14) e perorazione (2,15-219; seconda dimostrazione con apostrofe iniziale (3,1-5), prove (3,6-29), e perorazione (4,1-7); terza dimostrazione con apostrofe iniziale (4,8-11), elogio dei Galati (4,12-20), e perorazione (5,2-12); quarta dimostrazione con ammonimento (5,13-6,10), prove (5,16-6,10), e post-scritto con funzione di perorazione finale (6,11-18)

*b. Articolazione di Gal (adattamento da Pitta, 1992, e 1995)*

**Prescritto epistolare (1,1-5)**

*Mittenti:* Paolo ‘apostolo’ e tutti i fratelli

*Destinatari:* le chiese della Galazia

*Augurio* di grazia e pace

[Nelle amplificazioni si anticipano i temi dell’apostolato, dell’origine divina del Vangelo di Paolo, e della liberazione operata dal Cristo].

**Apostrofe iniziale con funzione di esordio retorico (1,6-10)**

[Nessun ringraziamento né benedizione, ma]

Costernazione di Paolo per quello che sta accadendo nelle chiese di Galazia. In pratica, Paolo rimprovera i Galati perché si sono messi sulla strada dell’apostasia. Il Vangelo di Paolo, che è l’unico, è sul punto di essere abbandonato dai Galati, sotto l’influsso di predicatori che stravolgono l’annuncio cristiano e che quindi Paolo mette sotto l’anatema.

[Come deve fare ogni esordio, Gal 1,6-10 anticipa i temi della lettera. Poiché i termini più ricorrenti sono “Vangelo” ed “evangelizzare”, è facile comprendere come tema della lettera sia il “Vangelo” di Paolo].

**Tesi generale (=Propositio): origine e natura del Vangelo di Paolo (1,11-12)**

Prima negando e poi affermando, Paolo enuncia il tema di tutta la lettera: l’origine e la natura del Vangelo che egli annuncia. Egli lo ha ricevuto non dagli uomini ma direttamente da Dio, nella rivelazione di Damasco. Per evitare ogni ulteriore fraintendimento, mediante questa lettera Paolo si propone di ricominciare l’evangelizzazione dei Galati.

**Prima argomentazione: Paolo modello di adesione al Vangelo (1,13-2,21)**

[Nella prima dimostrazione Paolo non illustra ancora il contenuto del Vangelo, ma ai Galati che stanno distaccandosi da esso egli propone come esempio la sua costante, fedele e irremovibile adesione personale a quel Vangelo.]

Dopo essere stato avversario e persecutore nel tempo in cui aderiva al giudaismo (1,13-14), egli ha ricevuto quel Vangelo da Dio per rivelazione, quando Dio gli ha rivelato il suo Figlio (1,15-16). Poi non è andato a Gerusalemme a consultare alcuno, ma in Arabia, in Siria e in Cilicia: il suo Vangelo dunque non viene dagli uomini, neanche dagli apostoli, né dalla chiesa-madre. Anche la prima salita a Gerusalemme, tre anni più tardi, e l’incontro con Pietro di quindici giorni, non sminuiscono l’origine divina del suo Vangelo (1,17-24).

Quattordici anni più tardi Paolo è bensì di nuovo andato a Gerusalemme, ma, mentre alcuni falsi fratelli volevano derubare i pagano-cristiani della loro libertà dalla Legge, egli non ha ceduto neanche per un momento, mentre gli Apostoli: (i) non hanno costretto Tito a circoncidarsi; (ii) non hanno imposto nient’altro del genere a Paolo e Barnaba; (iii) hanno affidato a Paolo e Barnaba la missione dei non-circoncisi; (iv) hanno loro stretto la mano in segno di approvazione; (v) soltanto hanno loro chiesto di ricordarsi dei poveri di Gerusalemme (e cioè della loro comunione e dipendenza dalla chiesa-madre). Da quel Vangelo che la chiesa-madre ha approvato e a cui Paolo fu rigorosamente fedele, i Galati ora vogliono staccarsi (2,1-10).

Per difendere il Vangelo di libertà dalla Legge, ad Antiochia Paolo si oppose pubblicamente a Kefa che, cedendo agli inviati di Giacomo, si era messo nel torto, non frequentando più la tavola dei pagano-cristiani, come se essi - secondo pregiudizi giudaici, oramai inconciliabili con la fede nel Cristo - fossero impuri (2,11-14).

[Anche attraverso la rievocazione di questo episodio imbarazzante, Paolo si presenta come modello di adesione al Vangelo. Anche qui il punto che interessa a Paolo non è tanto il suo rapporto con Pietro, ma il rapporto dei Galati con il suo Vangelo: «Paolo si esprime sempre meno in funzione di Kefa e sempre più in funzione dei Galati» (VANHOYE, *Galati*, 13), «Paolo sta parlando a Pietro, ma rivolgendosi ai Galati» (PITTA, in *Bibbia Piemme*, 2802)].

### *Conclusione riassuntiva (= peroratio) della prima argomentazione (2,15-21)*

Paolo finge di riferire ciò che disse a Kefa, ma in realtà sta ambientando ad Antiochia quello che desidera dire ai Galati. La sua è un'argomentazione *a fortiori*: se giudei come Paolo o Kefa, pur non essendo pagani, hanno creduto in Gesù, quanto più i pagani non devono in nessun modo “giudaizzare”, assoggettandosi alla Legge e alla circoncisione. Il pagano, peccatore per nascita, e il giudeo, sono l'uno e l'altro giustificati per mezzo della fede nel Cristo, perché dalle opere della Legge non viene giustificato nessuno. Affermare il contrario è affermare che il Cristo è morto invano.

[Giustamente Paolo ha impostato l'inizio della lettera sull'evento di Damasco: è stato lì che per lui il Cristo ha preso il posto centrale che per lui e per ogni giudeo aveva la Legge. Con tutto questo Paolo ha mostrato, soprattutto a partire dalla prova che viene dal suo comportamento, quali sono le conseguenze da trarre dal Vangelo, ma non ha ancora spiegato il contenuto di esso. Lo farà nelle dimostrazioni seguenti].

### **Seconda argomentazione: si diventa figli con la fede non con la Legge (3,1-4,7)**

#### *3,1-5: Argomentazione basata sull'esperienza dei Galati in forma di apostrofe*

Apostrofe: «O insensati Galati!» (3,1)

Paolo ha concluso la perorazione precedente dicendo che egli non annulla la grazia di Dio (2,21). Poiché questo invece è ciò che i Galati stanno facendo, è del tutto spontaneo il rimprovero o apostrofe dei vv. 3,1-5. Con cinque domande retoriche il cui compito è quello di aumentare l'efficacia espressiva di ciò che si sta dicendo, e che segnano il trapasso tra la sezione autobiografica precedente a quella argomentativa, Paolo sostanzialmente dice ai Galati che avevano cominciato con lo Spirito (quando egli annunciò loro il Vangelo), e ora vogliono regredire alla Legge. Per questo Paolo li chiama «ἀ-νόητοι / senza-νοῦς / senza comprensione». Ciò che preoccupa Paolo non è dunque che essi stiano decidendosi o no a farsi circoncidere: Paolo va ancora più a fondo, perché si colloca al livello del capire. Se capiranno, il problema della circoncisione sarà automaticamente risolto.

[Nella serrata argomentazione che segue, Paolo ricorre alle prove più disparate che gli riesce di trovare: prove tratte dalla Scrittura (3,8-14), dalla giurisprudenza (3,15-18), argomentazioni poste in stile diatribico, e cioè con domanda fittizia e relativa risposta (3,19-20; 3,21-22), e infine l'argomentazione basata sulle epoche che si sono succedute nella storia della salvezza (3,23-29)].

#### *3,6-14: Prima prova biblica*

Citando Gen 15,6 (v. 3,6), e Gen 12,3 (v. 3,9), Paolo porta l'esempio di Abramo che fu giustificato per la sua fede, e non perché osservò la Legge che ancora non c'era. In lui, secondo le promesse della Scrittura, avranno la vita tutti quelli che come lui credono (citazione di Abacuc 2,4: «Il giusto vivrà in virtù della fede»), mentre chi rimane fedele alla Legge resta sotto la maledizione (citazione di Deut 27,26 al v. 3,10; e di Deut 21,23, al v. 3,13). Tutto questo perché il Cristo ci ha riscatti dalla maledizione della Legge, proprio essendo divenuto maledizione ad opera della Legge (3,13-14).

[A differenza che nella prima dimostrazione, ora Paolo sta illustrando il contenuto del suo Vangelo, perché sta dicendo come, non con la Legge, bensì soltanto credendo come Abramo, è possibile diventare suoi “figli”. «Si possono dire figli di Abramo soltanto quelli che credono. Ecco il centro del Vangelo di Paolo in Gal: la figliolanza. I Galati desideravano essere figli di Abramo e pensavano di diventarlo con la circoncisione. Qui Paolo si propone di dimostrare che invece la circoncisione non serve a nulla: è necessaria la stessa fede di Abramo per diventare suoi figli»].

*3,15-18: Un esempio preso dal diritto testamentario antico*

Paolo dice poi di voler portare un argomento κατὰ ἄνθρωπον, e cioè un argomento non preso dalla Scrittura. Di fatto lo attinge dalla giurisprudenza, ed è un argomento ancora *a fortiori*: quando un testamento entra in vigore, nessuno può variarlo (3,15): ma se questo vale per un comune testamento, a maggior ragione vale per le promesse fatte ad Abramo in Gen 12,7 (3,16a).

Da questa premessa Paolo trae due conseguenze: (a) il figlio a favore del quale vanno le promesse che Dio fece ad Abramo è il Cristo (3,16b); (b) a quelle promesse la Legge mosaica non ha contribuito in nulla e non è in grado di variarne lo statuto, perché è venuta 430 anni più tardi. L'irrevocabilità della χάρις divina precede cronologicamente e qualitativamente la Legge (3,17-18).

*3,19-29: due domande diatribiche (la Legge fu per le trasgressioni - fu pedagogo)*

Alla domanda: «Se la Legge non aggiunge nulla alle promesse fatte ad Abramo, allora ¿a che serve che Dio l'abbia data al popolo?», Paolo risponde: «Per le trasgressioni, e fino alla venuta del Cristo». La Legge è cioè stata data da Dio per rendere l'uomo consapevole delle trasgressioni che da sempre commetteva, spesso senza averne coscienza, ed ha un valore limitato nel tempo (3,19-20).

Alla domanda: «¿La Legge è dunque contro le promesse di Dio?», Paolo risponde che no: il suo limite è soltanto quello di non poter "vivificare", in quanto la vita è legata alla fede (3,21-22). Il compito della Legge: nella successione cronologica tra (i) la promessa (ad Abramo), e poi (ii) Legge, e infine (iii) il compimento della promessa, non c'è contrapposizione. In quella successione, il compito della Legge fu quello del pedagogo: il compito cioè di rendere consapevole la discendenza di Abramo della sua incompiuta figliolanza, fino a che non fosse venuto il Cristo e, con lui, la fede (3,23-29).

[Il pedagogo infatti sorvegliava il ragazzo dall'infanzia alla maggiore età e, per quanto potesse formarlo ed educarlo, non era in suo potere di dargli la libertà. Così i Galati dalla libertà vorrebbero tornare sotto il pedagogo. La Legge dunque è immaturità e tempo di estenuante attesa, mentre la fede è raggiungimento della promessa: è essere figli di Dio a pieno titolo, ed eredi.]

I vv. 3,25-29, di andatura innica, sembrano un canto battesimale che celebra la liberazione di chi per lungo tempo è stato senza la fede in Cristo. Il vertice dell'inno è nel v. 3,28 per il quale non esiste più oramai alcuna differenza religiosa («Non c'è più giudeo né greco...»), sociale («non c'è più schiavo né libero...») e sessuale («... non c'è più uomo o donna»). Non è impossibile che l'ultima affermazione si riferisca alla circoncisione cui i Galati volevano sottoporsi: poiché la circoncisione è un fatto che discrimina le donne, negando la necessità di essa, Paolo sente con ciò stesso di proclamare la oramai raggiunta parità tra uomo e donna].

*4,1-7: Conclusione riassuntiva (= peroratio) della seconda prova*

[Con un nuovo paragone giuridico Paolo torna a rispondere alle molte domande sollevate e riassume le affermazioni precedenti.]

Fino a che l'uomo è sotto la Legge è come un minore che per i propri diritti dipende dagli ἐπίτροποι (= tutori) e per i beni di cui è padrone e di cui però non può disporre dipende dagli οἰκονόμοι (= amministratori). Se sotto la Legge l'uomo è un bambino che, pur essendo erede, non differisce in nulla da uno schiavo, attraverso invece l'invio del suo Figlio, Dio ci ha fatto figli. Ne è prova lo Spirito che in noi grida: «Abbà, Padre». Chi crede, riceve lo Spirito di figlio, è figlio, ed erede (4,1-7).

**Terza argomentazione: incompatibilità tra Legge e promessa (4,8-5,12)**

*4,8-11: Terza apostrofe: i Galati vogliono regredire alle cose di prima*

Se si è figli con la fede e non con la Legge, i Galati che cercano di regredire alla Legge provocano il terzo rimprovero di Paolo. Ora sono figli e sono liberi, dopo essere stati schiavi

degli idoli: eppure fanno di tutto per tornare in schiavitù. Hanno già accettato calendari e feste giudaiche: manca loro solo la circoncisione. In tal modo rendono vana la fatica di Paolo.

[L'affermazione più provocatoria è quella di mettere sullo stesso piano la sottomissione alla Legge e la sottomissione agli "elementi del cosmo" (4,3; 4,9). Qualsiasi giudeo si sarebbe ribellato a una tale equiparazione: essere sotto la Legge non è affatto la stessa cosa che adorare le divinità pagane. Per Paolo invece, che rilegge tutto a partire dall'essere in Cristo, le cose non sono dopotutto molto diverse, in quanto la figliolanza divina non deriva né dalla Legge, né dagli elementi del mondo, ma dal Cristo].

#### 4,12-20: *Elogio dell'accoglienza ricevuta al tempo della prima evangelizzazione*

Nei giorni della prima evangelizzazione, i Galati accolsero Paolo come un angelo, come Cristo stesso, ed erano pronti a cavarsi gli occhi per lui. E ora invece, per il fatto di farsi apostolo della verità, Paolo sembra diventato per loro un nemico. Quella loro generosa accoglienza è in contraddizione con il loro attuale indietreggiamento verso la Legge (4,12-17). Insomma, è il loro stesso passato che mette sotto accusa i Galati, e non solo l'esempio di Paolo (prima dimostrazione) o la fede di Abramo (seconda dimostrazione).

I Galati non hanno compreso la novità che il Vangelo di Paolo rappresenta per loro, e Paolo li deve generare di nuovo, e provare di nuovo le doglie del parto (4,18-20): dopo quella prima evangelizzazione, egli deve ora accingersi a una nuova, seconda evangelizzazione.

#### 4,21-5,1: *Argomentazione biblico-allegorica sulle mogli di Abramo*

[Paolo torna poi a parlare della fede e della figliolanza. «Se la lettera si fosse conclusa in 4,4-7, e cioè con il riconoscimento che i Galati sono diventati figli per mezzo del dono dello Spirito, che cosa impediva loro di pensare che Spirito e circoncisione si sarebbero potuti tenere insieme? La terza dimostrazione serve a porre i Galati davanti all'"aut-aut": non si può essere nello stesso tempo figli della libertà e figli della schiavitù. Il testo che segue è solitamente ritenuto un'appendice che potrebbe esserci o non esserci, e invece costituisce il vertice di tutta l'argomentazione di Gal» (PITTA, in *Bibbia Piemme*, 2806)].

Come già in Gal 3, anche qui Paolo argomenta a partire dalla storia di Abramo: non però in base alla fede di Abramo, ma in base ai suoi due figli, il primo dei quali era nato da Agar la schiava e il secondo invece da Sara la libera. Per riuscire nell'impresa di vedere in Isacco i cristiani e in Ismaele i giudei, Paolo commenta i testi di Gen con Is 54,1 («Rallegrati sterile, che non partorisci ecc.»). Per Paolo i Galati sono figli sulla linea di Isacco e quindi sono figli della libera, figli di libertà (4,31). Conseguentemente li invita a non lasciarsi imporre nuovamente il giogo della schiavitù: il compromesso che essi cercavano di realizzare, di essere mediante il Cristo figli della libera e, contemporaneamente, mediante la Legge figli della schiava, non è possibile per l'incompatibilità tra schiavitù e libertà.

#### 5,2-12 *Conclusione riassuntiva (= peroratio) della terza dimostrazione*

Nel concludere la terza argomentazione Paolo prima si rivolge ai Galati che, se si sottopongono alla circoncisione, non avranno più nulla a che fare con il Cristo. In quello che è uno dei vertici della lettera (5,6) Paolo afferma che, per chi vive la vita nuova e la libertà in Cristo, tutto perde valore, sia la circoncisione come la non-circoncisione.

Poi allude a coloro che stavano sconvolgendo la fede dei Galati. I Galati correvano bene (le immagini sportive sono elemento comune a tutte le quattro dimostrazioni: 2,2; 3,3; 4,9; 5,7.16.18.25), ma si sono lasciati bloccare dai giudaizzanti (5,7). Di essi si riesce a ricostruire ben poco: che erano sostenitori della circoncisione e che con quella scelta riuscivano ad evitare la persecuzione a motivo della croce di Cristo.

#### **Quarta argomentazione: il risvolto etico del Vangelo (5,13-6,10)**

[Questa parte è di solito chiamata parte 'esortativa' e di fatto è dominata da numerosi imperativi e dall'elencazione di vizi e di virtù. Tuttavia non è un insieme di esortazioni qualsiasi, staccate tra di loro e che potrebbero anche mancare in questa lettera e magari trovarsi in un'altra. In realtà la fede di cui Paolo ha parlato nelle argomentazioni seconda e terza deve necessariamente manifestarsi, esprimersi, ed "essere operante nella carità" (5,6), così come è lo Spirito a rendere figli (cf. argomentazioni precedenti) e ad ispirare la vita nuova di colui che è stato portato dal Cristo alla libertà (cf. le 10 menzioni dello Spirito in questa argomentazione)].

#### 5,13-15: *Ammonizione iniziale*

Il cristiano è chiamato a libertà, ma libertà non vuol dire libertinismo, bensì amore e servizio vicendevole. La Legge, che ha il radicale limite di non poter vivificare, cf. 3,21, non è però senza valore positivo, tanto è vero che ha nell'amore la sua pienezza (5,14).

#### 5,16-25: *Camminare secondo lo Spirito*

L'imperativo di camminare secondo lo Spirito ricorre all'inizio (5,16) e alla fine (5,25), mentre al centro si contrappongono le opere della carne e il frutto dello Spirito (5,19-24). Tutti i commentatori fanno osservare come il plurale di "opere della carne" parla del caos interiore di chi vive secondo la carne e spadroneggiato dalle passioni, mentre il singolare di "frutto dello Spirito" parla dell'unità interiore che lo Spirito produce in chi da esso si lascia guidare.

[Chi è stato liberato dal Cristo è stato liberato dalla carne ("carne" è l'uomo non-rigenerato, non-redento). Libertà cristiana dunque non vuol dire vivere compiendo le opere della carne, ma vuol dire camminare secondo lo Spirito (che Dio ha mandato nei nostri cuori, cf. 4,6), nella cui sfera il Cristo ci ha trasferiti. E vuol dire produrre i frutti dello Spirito].

#### 5,26-6,5: *La condotta dei cristiani pneumatici*

I primi a dover compiere la legge del Cristo, e cioè il comandamento dell'amore, sono i fratelli / i cristiani, animati dallo Spirito. Il loro impegno è quello di correggere coloro che si sono lasciati irretire dalla colpa, e di portare i pesi degli altri. Il loro rischio invece è di andare in superbia e così di cadere nella tentazione. Questo è il fardello non degli altri, ma quello proprio, per cui bisogna vigilare su se stessi (6,1-5).

#### 6,6-10: *Raccomandazioni ai catecumeni*

Chi riceve l'annuncio evangelico deve sostenere il suo maestro o catechista (col proprio denaro). Piuttosto che seminare nella carne (= soddisfare le proprie esigenze materiali), è meglio seminare nello Spirito (= contribuendo al mantenimento della chiesa?). Il frutto ci sarà perché a suo tempo si potrà mietere, nella vita eterna (vv 6-10).

### **Post-scritto epistolare con funzione di peroratio (6,11-17)**

Dopo il saluto autografo (6,11), Paolo riassume i temi centrali della lettera (6,12-17).

Quello di 6,16 è il versetto più importante di tutta la lettera perché Paolo stesso lo definisce come "canone / κανών", come norma e criterio di giudizio per ogni questione: «In 6,15 Paolo ricapitola il proprio Vangelo: non è la circoncisione che conta, né la non-circoncisione, ma la nuova creazione, che ha avuto inizio con la morte di Gesù sulla croce».

### **Augurio finale (6,18) (senza alcun saluto dei co-mittenti)**

## 5. I TERMINI DELLA QUESTIONE GALATICA

### a. *Chi erano gli avversari di Paolo in Galazia*

Quando parla di coloro che avevano sconvolto le chiese paoline di Galazia, Paolo non parla di "avversari" o di "oppositori" ecc. come fanno gli studiosi, ma parla di "agitatori", "perturbatori". La lettera ai Galati che è l'unica fonte che di loro ci parla, non aiuta molto a ricostruire né la loro identità, né la loro attività, né la loro dottrina. Sembra che Paolo non ne conosca neanche il numero perché alterna il singolare al plurale: «Vi sono alcuni (τίνες) che vi turbano (οἱ παράσσοντες ὑμᾶς) e vogliono sovvertire il Vangelo di Cristo» (1,7); «Chi vi turba (ὁ δὲ παράσσω ὑμᾶς), subirà la sua condanna, chiunque egli sia (ὅστις ἐάν ᾖ)» (5,10); «Quelli che (ὅσοι) vogliono fare bella figura nella carne, costoro (οὗτοι) vi costringono a farvi circoncidere ecc.» (6,12).

È certo che volevano imporre ai cristiano-pagani di Galazia la circoncisione (5,2; 6,12) ed erano in qualche modo sostenitori della Legge mosaica (cf. la continua polemica di Paolo contro di essa). Erano favorevoli alla missione tra i pagani, tanto è vero che erano attivi in Galazia, ma erano contrari a un annuncio senza la Legge. Sostenevano dunque che il Cristo non ha abolito la Legge, e che essa è necessaria anche ai pagani. In altre parole, per essi era necessario il passaggio attraverso il giudaismo per diventare cristiani. I sostenitori di questo cristianesimo ancora legato alle pratiche del giudaismo vengono di solito chiamati “giudaizzanti” (dal verbo “giudaizzare / ἰουδαίζειν” che si trova in Gal 2,14).

Erano missionari itineranti venuti da fuori perché Paolo li distingue e contrappone ai destinatari della lettera (cf. per esempio 4,17), e probabilmente si rifacevano a un *leader* (5,10: «... ma colui che vi turba»; cf. anche 6,3 ecc.), il quale certamente non va identificato né con Pietro né con Giacomo, perché di essi Paolo parla con grande stima in 1,18-19 e 2,7-9. Appartenevano probabilmente a quei ‘falsi fratelli’ (2,4) che nell’assemblea apostolica si opposero alla libertà dalla Legge per i pagani. Dunque appartenevano all’ala radicale dei giudeo-cristiani di Gerusalemme (o di Antiochia) che era disapprovata dalle “tre colonne” (2,9).

#### *b. I Galati tra Paolo e i suoi avversari*

I Galati si erano lasciati distaccare da Paolo tanto da considerarlo quasi un nemico (4,16). Avevano già accettato un calendario di feste giudaizzanti (4,10), ma non si erano ancora fatti circoncidere (5,2; 6,12). Erano dunque sulla via dell’apostasia ma non avevano ancora compiuto il passo irreparabile. Pur essendo molto preoccupato e irritato, Paolo spera ancora di potere convincere le chiese cui si rivolge con la lettera. – «Convertiti dal paganesimo dall’evangelizzazione paolina, i Galati erano venuti a conoscenza in un secondo momento del valore religioso della circoncisione. Poiché la distinzione tra sinagoga e chiese nel I sec. non era così netta come oggi, i cristiani della Galazia volevano farsi circoncidere, pensando che la circoncisione potesse aggiungere qualcosa alla loro fede e alla loro salvezza» (PITTA, in *Bibbia Piemme*, 2797).

#### *c. L’intento di Paolo*

«...Proprio per contrastare questa convinzione [dei Galati], Paolo scrive per dire come la circoncisione era negativa non in se stessa, bensì in relazione al Vangelo: a che cosa sarebbe servito più il Cristo, se la salvezza derivava dalla circoncisione e dalla Legge?» (PITTA, in *Bibbia Piemme*, 2797-2798). È dunque riduttivo pensare alla lettera ai Galati come scritta da Paolo per convincere i destinatari a non farsi circoncidere. Il problema è più profondo e consisteva nel fatto che i Galati non comprendevano di essere entrati a far parte della “nuova creazione”» (p. 2812). «Tema centrale di Gal dunque è il Vangelo» (p. 2799); «La sottolineatura fatta da Paolo non è quella della morte e resurrezione del Cristo, ma quella del dono dello Spirito che rende figli. La lettera ai Galati, come quella ai Romani e ai Filippesi, si può denominare come “il Vangelo di Paolo”» (p. 2813)

### *6. GAL, LA VERITÀ DEL VANGELO, LA LIBERTÀ IN CRISTO*

L’importanza di Gal si misura sulla storia stessa delle religioni e della civiltà. I cristiani giudaizzanti e probabilmente l’intero movimento cristiano (e forse anche le “colonne” di Gerusalemme) non si rendevano conto delle conseguenze di un Vangelo con o senza Legge. Incompreso e anche fatto oggetto di ostilità generale, Paolo combatté e, per merito della sua battaglia, la cultura universale si è arricchita di un nuovo concetto e di una nuova prassi di libertà e di universalismo.

#### *a. Paolo e il momento del non-ritorno*

Come nessun altro nel cristianesimo primitivo, Paolo è lucidamente consapevole che il movimento cristiano si trova nel momento del non-ritorno, che è in pericolo tutta l’opera salvifica del Cristo. Paolo «vive l’ora dalla quale tutto dipende, l’attimo che non torna e che ha un peso decisivo.

Per questo si erge davanti ai Galati fissandoli negli occhi e parla con tutta l'energia con cui un uomo deve parlare ad altri uomini che vuole costringere a una scelta» (P. ALTHAUS, *Galati*, 24).

Con la sua battaglia Paolo fece in modo che il movimento cristiano non restasse una semplice corrente o gruppo del giudaismo: «La lettera ai Galati è per la storia delle religioni un importante documento che testimonia il distacco del cristianesimo dal giudaismo. Senza questa liberazione, il cristianesimo sarebbe rimasto una setta giudaica, senza divenire invece la religione dei popoli» (SCHELKLE, *Paolo*, 108).

### *b. Paolo e il concetto ellenistico-romano di 'libertà'*

Il concetto paolino di libertà è innovatore sia nei confronti dell'ellenismo, sia nei confronti del giudaismo.

Nella Grecia classica la libertà è la libertà del cittadino (πολίτης, *politēs*) nell'orizzonte della *pòlis* (πόλις), e cioè della città-stato greca, quali erano Atene, Corinto, Tebe, Sparta, Efeso, Siracusa ecc. Si tratta della libertà dei soli cittadini che godono di pieni diritti (non degli schiavi, di coloro che sono stati privati di cittadinanza ecc.). Essi dispongono liberamente di sé, eleggono e sono eletti alle magistrature secondo la Legge (νόμος) che garantisce i diritti dell'individuo e in base alla quale vive la città / stato. Chi va contro la legge non può appellarsi alla coscienza e deve pagare la sua trasgressione con l'esilio (Alcibiade), o con la morte (Socrate).

Dopo Alessandro Magno, nell'età ellenistica, alla *pòlis* si sostituisce il cosmo (κόσμος ο κοσμοπόλις), e il *politēs* diventa *cosmo-politēs*, cioè cittadino disperso nell'impero. Per lui il concetto di libertà non è più politico, ma individuale e interiore. Libertà è disporre liberamente del proprio 'io': è libertà sia da schiavitù imposte dall'esterno, sia da sé stessi e dalle proprie passioni. Miravano a un tale dominio su di sé, all'ἀρχειν ἑαυτόν (dominare sé stessi), per esempio gli stoici: cf. Epitteto, che diceva: «Al desiderio contrapponi il dominio di te stesso».

Anche a questo riguardo Roma fu erede della Grecia. Dalla Grecia ereditò anzitutto il concetto politico di libertà. Lo stesso Paolo si avvale del suo diritto di cittadino romano libero, quando si sottrae alla giurisdizione palestinese di Agrippa appellandosi al tribunale dell'imperatore (Atti 22,25ss). Anche qui la libertà ha un limite nella legge. Per questo i cristiani saranno giudicati come cattivi cittadini ogni volta che si opporranno al culto dell'imperatore, simbolo dello Stato e delle sue leggi. Roma però eredita dalla cultura greca anche il concetto filosofico di libertà, come pieno dominio di sé (cf. per esempio la Lettera di Seneca a Lucilio; cf. Marco Aurelio, ecc.).

Il cristianesimo fa dell'uomo, cittadino della *pòlis* (*politēs*) e cittadino del cosmo (*cosmopolitēs*), un cittadino del cielo (οὐρανοπολίτης). L'esperienza della grazia, l'essere "nuova creatura" supera e trascende la libertà interiore del dominio di sé e diventa "lasciare disporre di sé", "lasciarsi liberare dal Cristo". Proprio in Gal Paolo dice che non è più lui a vivere, ma il Cristo che vive in lui (Gal 2,20), (H. SCHLIER, «La Legge perfetta della libertà», in *Il tempo della Chiesa*, 310-329).

## 7. CIRCOSTANZE E QUESTIONI MINORI

(1) La lettera ai Gal è così paolina che nessuno oggi mette in discussione né l'autenticità, né l'unitarietà. (2) È un caso di lettera circolare, unico nell'epistolario paolino, esplicitamente diretta a più comunità di una stessa regione. (3) Nella lettera mancano notizie circa le fonti (= le persone da cui Paolo è stato informato), e circa i collaboratori e, infine, circa la colletta che, secondo 1Cor 16,1, è stata fatta anche in Galazia. (4) Da nessun documento antico veniamo a sapere se i Galati abbiano o no ascoltato i richiami di Paolo: la partecipazione alla colletta e il fatto che la lettera sia stata conservata, evidentemente dagli stessi Galati, sono segno positivo.

*Indicazioni bibliografiche per Gal*

*Commentari*

J.-M., LAGRANGE (<sup>2</sup>1926), J. A. ALLAN (1951), H.N. RIDDERBOS (1953), P. ALTHAUS (1962, it 1980), H. SCHLIER (1962, it 1965), A. VIARD (1964, it 1970), W. BARCLAY (1966), J. BLYTH (1970, it 1972), P. BONNARD (<sup>2</sup>1972), F. MUSSNER (1974, it 1987), W.K. GROSSOUW (1974), J. BECKER - H. CONZELMANN (1976), H.D. BETZ (1979), E. COTHENET (1980), G. EBELING (1981, it 1989), F.F. BRUCE (1982), D. PATTE (1983), W. RADL (1985), W. EGGER (1985), T.Y.G. FUNG (1988), B. CORSANI (1990), A. PITTA (1995), A. VANHOYE (1999).

*Monografie*

- AUS R.D., «Three Pillars and Three Patriarchs: A Proposal Concerning Gal 2,9», in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 70 (1979), 253-261
- BÖTGER P.C., «Paulus und Petrus in Antiochien. Zum Verständnis von Galater 2,11-21», in *New Testament Studies* 37 (1991), 77-110
- BOUHTIER M., «Complexio oppositorum. Sur les formules de I Cor. XII.13; Gal. II,26-28; Col. III.10,11», in *New Testament Studies* 23 (1976), 1-19
- CIPRIANI S., «Illa quae sursum est Jerusalem. Esegese e teologia di un testo paolino (Gal 4,25-27)», in A.B.I., *Gerusalemme. Atti della XXVI Settimana Biblica* (Brescia 1982), 218-236
- CORTESE E., «Maledetto colui che è appeso al legno», in *La Sapienza della Croce*, I: La sapienza della Croce nella rivelazione e nell'ecumenismo (Leumann/Torino 1976), 151-162
- DENIS A.-M., «L'investiture de la fonction apostolique par 'Apocalypse'. Étude thématique de Gal 1,16», in *Revue Biblique* 64 (1957), 335-362; 492-515
- FEUILLET A., «"Chercher à persuader Dieu" (Ga 1,10a). Le début de l'épître aux Galates et la scène matthéenne de Césarée de Philippe», in *Novum Testamentum* 12 (1970), 350-360
- GORDON T.D., «A Note on παιδαγωγός in Galatians 3.23-25», in *New Testament Studies* 35 (1985), 150-154
- HALL R.G., «The Rhetorical Outline for Galatians. A Reconsideration», in *Journal of Biblical Literature* 106 (1987), 277-287
- HOFIUS O., «Gal 1,18: ἱστορήσαι Κηφά», in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 75 (1984), 73-85
- LATEGAN B., «Is Paul Defending his Apostleship in Galatians? The Function of Galatians 1,11-12 and 2,19-20 in the Development of Paul's Argument», in *New Testament Studies* 34 (1988), 411-430
- STANLEY C.D., «'Under a Curse': A fresh Reading of Galatians 3,10-14», in *New Testament Studies* 36 (1990), 481-511
- VERSEPUT D.J., «Paul's Gentile Mission and the Jewish Christian Community. A Study of the Narrative in Galatians 1 and 2», in *New Testament Studies* 39 (1993), 36-58
- VOUGA F., «La construction de l'histoire en Galates 3-4», in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 75 (1984), 259-269
- YOUNG N.H., «Παιδαγωγός: The Social Setting of a Pauline Metaphor», in *Novum Testamentum* 29 (1987), 150-176

## (II)

## LETTERA AI ROMANI

## I. CARATTERISTICHE, CIRCOSTANZE E SCOPO

## a. La lettera più lunga dell'antichità, la prima nel canone

Caratteristiche molto esteriori di Rom, e tuttavia significative sono:

- *La lunghezza della lettera.* Con le sue 7.101 parole è la lettera più lunga non solo di Paolo e del NT, ma di tutta l'antichità. Secondo i calcoli, in genere giudicati un po' pessimistici, di O. Roller, in un'ora si potevano scrivere in media 72 parole. Facendo il calcolo di 8 ore di lavoro al giorno, per Rom sarebbero state necessarie 98 ore, e cioè più di 12 giorni.

- *La sua collocazione nel canone.* Marcione collocava la lettera ai Romani al quarto posto, dopo Gal, 1Cor, e 2Cor; il Canone Muratoriano, Tertulliano, Cipriano la collocavano al nono posto. Ma dal terzo secolo, sia per la sua lunghezza sia per l'importanza della chiesa cui è indirizzata, Rom balza al primo posto (cf.  $\mathfrak{P}^{46}$ , Codice Claromontano, S. Atanasio ecc.; nel codice Sinaitico Rom è addirittura subito dopo i Vangeli, prima di Atti), e tuttora conserva quella collocazione che ne dice tutta l'importanza.

- *Il suo grande influsso nella storia.* Nei primi due secoli cristiani Paolo fu citato soprattutto in chiave moralistica e, a parte Marcione, la teologia paolina e in particolare la lettera ai Romani si impose nella vita della chiesa soltanto con Origene (che scrisse un commentario in 10 libri), con Giovanni Crisostomo (32 omelie), e con S. Agostino (Rm 13,13 importante per la sua conversione; conseguente connaturalità di Agostino con la dottrina della gratuità della salvezza). Nella riforma protestante, Rom ha giocato un ruolo decisivo attraverso i commentari di Lutero (cf. la sua insistenza sulla giustificazione per sola fede), di Calvino (cf. la sua teoria della riprovazione positiva e della doppia predestinazione), di Melantone. «È giusto riconoscere che, grazie a Rom, i riformatori hanno riscoperto alcuni valori cristiani fondamentali (come la gratuità della salvezza) che in fondo non avevano mai cessato di essere ammessi nella chiesa cattolica, eppure erano stati messi in ombra» (A. FEUILLET, «Romains, Épître aux», in *DBSuppl*, X, 745).

Per tutto questo, nel protestantesimo Paolo e le sue lettere hanno sempre avuto uno spazio molto maggiore che non nella chiesa cattolica, sia a livello teologico, sia a livello di vita vissuta. Dell'apostolo Paolo il mondo cattolico si è dato un'immagine che viene dagli Atti e dalle Pastorali, più che dalle sue lettere. In questo secolo tuttavia anche i cattolici hanno studiato e commentato Paolo e la lettera ai Romani (J.-M. Lagrange, L. Cerfaux, K. Prümm, O. Kuss, S. Lyonnet, J. Dupont, J.A. Fitzmyer ecc.), ma sono ancora i protestanti a esercitare l'influsso più forte. Il teologo calvinista svizzero K. Barth ha commentato tre volte Rom (1919, 1922, 1940-41) e, a partire da Rom, ha rotto con le dominanti scuole teologiche liberali razionalizzanti e moralizzanti (affermazione di valori puramente umani, religione fatta solo di nobili principi morali), imponendo un deciso ritorno alla fede come nucleo originario del cristianesimo. Un altro protestante, E. Käsemann, ha studiato la lettera ai Romani per cinquant'anni.

## b. Circostanze storiche in cui fu scritta la lettera

Poiché poco o nulla è detto nella lettera esplicitamente, ci si chiede perché mai essa sia stata scritta alla comunità di Roma, dal momento che si trattava di una comunità non fondata, e neanche mai ancora visitata, da Paolo (1,13; 15,22), e dal momento che l'apostolo si era imposto la regola di

non interferire nelle chiese fondate da altri (cf. la *Nichteinmischungsklausel*, o “clausola della non-interferenza”, di 15,20, come la chiama G. Klein).

Dalla lettera stessa si può comunque ricavare che:

(a) Paolo, appunto, non ha fondato, né mai visitato la comunità di Roma, ma da molto tempo desidera visitarla. Fino al momento in cui scrive però ne è stato impedito: «Più volte mi sono proposto di venire fino a voi, ma finora ne sono stato impedito» (Rm 1,13; 15,22). – (b) Paolo pensa la sua prossima visita come una visita apostolica: «Ho vivo desiderio di vedervi per comunicarvi qualche dono spirituale», (1,11); «... per raccogliere qualche frutto anche tra voi come tra gli altri gentili», (1,13); «... sono pronto a predicare il Vangelo anche a voi di Roma», (1,15). – (c) Nei confronti della comunità di Roma, Paolo si sente in un inconsueto rapporto di reciprocità: la sua visita è preannunciata in termini di scambio vicendevole: «... o meglio: per rinfrancarmi con voi e tra voi mediante la fede che abbiamo in comune», (1,12). – (d) Roma, però, non è la meta, bensì solo una tappa intermedia per andare in Spagna (15,24.28). Sentendo di avere esaurito il suo apostolato orientale (15,23), Paolo ora vuole dedicarsi all’evangelizzazione dell’altra metà dell’impero. Scrivendo, Paolo si sente dunque a un cambio di epoca. – (e) Prima di tutto questo, però, Paolo deve recarsi a Gerusalemme per consegnare alla chiesa-madre l’aiuto economico e il segno di comunione ecclesiale da parte delle chiese di Macedonia e Acaia (15,25ss), e probabilmente anche di Galazia (cf. 1Cor 16,1). – (f) Al riguardo Paolo nutre due forti timori: «... lottate con me nelle vostre preghiere perché io sia liberato dagli infedeli della Giudea [= primo timore: che i giudei palestinesi vogliano ucciderlo]; e il mio servizio a Gerusalemme torni gradito a quella comunità [= secondo timore: che la chiesa-madre rifiuti il segno dell’unità ecclesiale]», (15,30-31).

#### *c. Tempo e luogo di composizione*

Rm è stata scritta certamente dopo 1-2 Corinzi perché in quelle due lettere la colletta è ancora in preparazione. Più che dalla Macedonia - e in particolare da Filippi (secondo l’opinione di V. Taylor) - o dall’Asia, e più che da Atene, la lettera per la maggioranza degli autori è stata scritta da Corinto, durante la sosta di tre mesi che Paolo fece a Corinto nella terza visita alla città. A Corinto fa pensare tra l’altro anche il v. 16,23, dove Paolo dice di essere ospite di Gaio, dal momento che un Gaio corinzio è stato battezzato da Paolo secondo 1Cor 1,14. Rm dunque è stata scritta o alla fine del 57 o all’inizio del 58. – Mentre scrivano fu Terzo (16,22), latore della lettera fu probabilmente Febe, diaconessa di Cencre (porto orientale di Corinto), che Paolo raccomanda in Rm 16,1-2.

Secondo il racconto degli Atti, l’ostilità che Paolo temeva da parte dei giudei di Gerusalemme ci fu già all’inizio del viaggio, da parte dei giudei di Corinto: «Trascorsi tre mesi, poiché ci fu un complotto dei giudei contro di lui mentre si apprestava a salpare per la Siria [= via mare], decise di fare ritorno [a Gerusalemme] per la Macedonia [= dunque via terra]», (Atti 20,3). A Gerusalemme poi quell’ostilità portò a un tentativo di linciaggio (Atti 21,26ss: soprattutto 21,31), e comunque all’arresto e, più tardi, al trasferimento in catene a Roma per il processo al tribunale imperiale.

#### *d. Genere letterario*

Dalla lettera si ricavano alcune importanti notizie su Paolo e il momento storico che viveva, ma «non si può dedurre nulla o quasi sulla condizione di quella comunità [= di Roma], tutto all’opposto delle altre lettere dell’Apostolo» (Kuss, *Paolo*, 179). Per questa assenza di riferimenti alla situazione storica molti autori hanno sostenuto che il genere letterario di Rm più che quello della lettera è quello di un trattato teologico, di un manifesto dottrinale, di un compendio della teologia paolina o il testamento spirituale dell’apostolo: quasi un monologo. Se proprio di lettera bisogna parlare - si dice -, allora la si potrebbe definire lettera ‘didattica’, o un’enciclica che Paolo può aver destinato successivamente a più chiese.

Dai tempi di F.C. Baur († 1860) si è però andati in cerca di una situazione concreta della comunità romana: per Baur Paolo scrive ai giudeo-cristiani di Roma che si oppongono all’evangelizzazione dei pagani fino a che non abbiano aderito alla fede i giudei. Le discussioni

successive hanno mostrato come invece Paolo si rivolga anche (e forse soprattutto) a pagano-cristiani, e come i problemi concreti della comunità romana siano marginali nella lettera, mentre fortemente sentiti dall'apostolo sono i problemi che lui personalmente sta vivendo.

*e. Occasione e scopo di Paolo nello scrivere*

Anche lo scopo per cui la lettera è stata scritta, è da cercare soprattutto nella situazione personale di Paolo, oltre che nella situazione della comunità di Roma.

(a) Paolo ha anzitutto una preoccupazione molto concreta nello scrivere: essendo diretto in Spagna, ha bisogno di essere ospitato a Roma, e poi di essere finanziato per il trasferimento in Spagna. Ma per giustificare una lettera così dottrinale ci deve essere un movente più profondo, che riguardi la fede e il Vangelo.

(b) Paolo a Roma è certamente conosciuto (al suo arrivo in catene i cristiani di Roma gli vennero incontro al Foro Appio e alle Tre Taverne, cf. Atti 28,15), ma probabilmente teme di essere conosciuto non bene. Con la lettera intende presentarsi, e soprattutto intende presentare il suo Vangelo per prevenire possibili o reali oppositori al suo Vangelo di libertà dalla Legge per i pagani, e comunque, Vangelo di unità tra giudeo-cristiani e pagano-cristiani.

(c) In Rm 3,8 Paolo deve difendersi da alcuni (τίνες) che gli attribuiscono uno slogan libertino: «Perché non dovremmo fare il male affinché venga il bene?, come alcuni ci calunniano dicendo che noi lo affermiamo». Questi denigratori appartenevano probabilmente alla comunità di Roma (R. PENNA, *Paolo, esegesi e teologia*, p. 135-149), e, richiamandosi a Paolo, ne esasperavano le affermazioni sulla libertà dalla Legge mosaica.

(d) Al momento di chiudere il suo apostolato in oriente e di lanciarsi nell'evangelizzazione dell'occidente, l'apostolo fa un bilancio circa l'annuncio evangelico che ha elaborato nella riflessione e nella prassi di più di venti anni. Alla luce delle difficoltà e delle battaglie passate, Paolo dunque ripensa la *missio ad gentes*, la buona notizia che Dio chiama alla fede e salva tutti gratuitamente, pagani e giudei.

(e) G. Bornkamm fa osservare che proprio su questi punti qualificanti Paolo dovrà confrontarsi con la chiesa madre di Gerusalemme, e che quindi a Gerusalemme esporrà a voce quello che nella lettera mette per iscritto, così che la lettera potrebbe essere chiamata "ai Gerosolimitani" più che "ai Romani". Così dice anche KUSS, *Paolo*, 195 e J. JERVELL, «The Letter to Jerusalem», in K. DONFRIED, a cura di, *The Romans Debate* (Peabody, MA, 1991), 53-64. – In questo contesto Paolo sembra volersi giustificare del fatto che preferisca andare a Gerusalemme prima che a Roma, e sembra nello stesso momento chiedere alla influente chiesa di Roma di appoggiare la sua missione gerosolimitana, il cui successo non è affatto sicuro.

(f) In particolare Paolo sembra riflettere sul fatto sorprendente che tutto il suo ministero gli ha messo sotto gli occhi. Israele che andava cercando la giustizia (= un rapporto giusto con Dio) non la trova, mentre al contrario i pagani l'hanno trovata, loro che *non* ne erano alla ricerca (Rm 9,30-33). E ancora, Paolo sembra riflettere sul suo metodo missionario che è quello di ingelosire i giudei con la evangelizzazione - accompagnata da grande successo - dei gentili (B. GLADIGOW, in *Anchor Bible Dictionary*, V, 824).

Per decifrare l'enigma dello scopo della lettera bisogna dunque tenere conto del fatto che essa è un 'insieme' di contenuti e di motivazioni (KUSS, *Paolo*, 196, e 199).

## 2. CARATTERISTICHE LETTERARIE

### *a. Lettera espositiva e non polemica*

Nonostante le sue lacune [= non parla dell'Eucaristia, dell'ordinamento comunitario, di molti aspetti della morale cristiana; parla poco della chiesa, poco dell'escatologia e della resurrezione; la

cristologia è incompleta ecc.], è la lettera più elaborata, la più sistematica e la più teologicamente ricca di tutte le lettere di Paolo. Nonostante che Paolo proceda anche qui in modo dialettico, quella ai Rm è tuttavia una lettera espositiva e non polemica.

### *b. Dipendenze dalla cultura biblica e da quella ellenistica*

Il vocabolario di Rm è abbastanza ricco (su circa 7.100 parole 1.068 non si ripetono), e questo rivela quale buona conoscenza Paolo avesse della lingua, e quindi anche della cultura, ellenistica. Paolo fa ricorso anche a convenzioni letterarie della cultura ellenistica: il *climax* (o serie di affermazioni in crescendo, 5,3-5; 8,29-30), il *chiasmo* (o parallelismo in cui gli elementi si ripetono in ordine inverso, secondo lo schema a-b b<sup>1</sup>-a<sup>1</sup>: cf. 1,17-18; 2,6-11, 6,3; 11,22; 11,33-36); e soprattutto la *diatriba* (R. Bultmann 1909; S.K. Stowers 1981; Th. Schmeller 1987). La *diatriba* è una lezione filosofica in stile colloquiale, in forma di dialogo con un interlocutore anonimo e fittizio, vivacizzata da obiezioni, domande e risposte ecc. In Rm l'interlocutore immaginario si trova per esempio in 2,1-5; 2,17-24; 9,19-21; 11,17-24 ecc., la replica a obiezioni in 3,1-9; 3,31-4,2a; 6,1-3.13-16 ecc.

I tratti stilistici propri a Paolo sono l'anacoluto, il carattere disarticolato della frase, sbalzi improvvisi nell'argomentazione, lo schema triadico a-b-a<sup>1</sup>. Cf. 3,21-31: Dio giustifica per fede (= a); 4,1-22: Abramo in Gen 15,6 come prova biblica (= b); 4,23-5,21: Dio giustifica per fede (= a); cf. anche 9,6-29: incredulità di Israele e i piani di Dio (= a); 9,30-10,21: colpevolezza di Israele per la sua incredulità (= b); 11,1-36: incredulità di Israele e i piani di Dio (= a). – I (non numerosissimi) semitismi, le numerose citazioni dell'AT soprattutto dalla *Septuaginta* (65 citazioni), l'impiego di termini, immagini, concetti dal contenuto antico-testamentario rivelano la dipendenza di Paolo dall'AT.

Paolo dimostra infine di essere influenzato dalle tradizioni del cristianesimo primitivo dal momento che sembra incorporare nella sua lettera frammenti di catechesi (1,3b-4; 4,25; 10,9) o di liturgie protocristiane (3,25; 6,4-5), e sembra alludere a *logia* di Gesù (1,16a; 12,14.17; 13,7; 14,13.14).

## 3. LA COMUNITÀ DESTINATARIA DELLA LETTERA

### *a. La città e la comunità cristiana di Roma*

Nel suo grande impero, Roma non era solo capitale politica, ma era anche capitale economica: convogliava e monopolizzava tutti i traffici e tutte le ricchezze dell'impero. La popolazione con le sue classi (plebei, aristocratici, schiavi e immigrati) si aggirava sul milione di abitanti. Per la grande mobilità di politici, militari, amministratori e ufficiali pubblici, commercianti ecc., le informazioni da e per Roma erano facili e frequenti. Di qui il fatto che Paolo a Roma conosceva (manda i saluti a poco meno di 30 persone), ed era conosciuto.

### *b. Le origini della comunità cristiana romana*

Gli inizi del Vangelo a Roma sono immersi nel più fitto mistero, ma sono molto più antichi della lettera di Paolo (A. WIKENHAUSER - J. SCHMID, *Introduzione al NT*, 497). Nel 49 infatti [per altri addirittura nel 41!] l'imperatore Claudio espulse da Roma gli ebrei per i tumulti scoppiati tra di loro. All'origine dei tumulti giudaici, secondo lo scrittore latino Svetonio, ci fu un certo Cresto (*impulsore Chresto*). L'editto di espulsione degli ebrei da Roma dunque è stato emesso dall'imperatore Claudio a motivo dello scontro tra giudei messianici [= i cristiani, di cui *Chrestus* non è il capobanda, ma il Messia-Cristo] e giudei non-messianici o anti-messianici [= giudei, presenti a Roma con una forte colonia da tempi lontani, e già espulsi una prima volta nel 139 a.C.].

Il documento più antico sulla comunità cristiana di Roma è proprio la lettera ai Rom. Dei cristiani di Roma parla, poi, Atti 28. Al tempo della lettera la comunità romana aveva già alle sue spalle una certa storia ed era già famosa, come dice Paolo stesso: «La fama della vostra fede si espande in tutto il mondo» (1,8); «La fama della vostra obbedienza è giunta dovunque» (16,19).

### c. I fondatori della comunità romana

Da come Paolo si esprime (1,8,13; 15,20) è del tutto evidente che fondatore non è Paolo, e nulla nella lettera è a favore dell'ipotesi che sia stata fondata da suoi discepoli (come voleva F.A.G. Tholuck, † 1877). Non è stata fondata neanche da Pietro. Né Rom, né Atti 28 parlano di Pietro. Certamente Pietro è stato a Roma e vi ha subito il martirio (cf. 1Clem, Ignazio di Antiochia, cf. l'archeologia), ma, con ogni probabilità è giunto a Roma dopo la stesura della lettera di Paolo.

La comunità romana ha avuto origine non in seguito a un lavoro missionario organico, non per opera di un apostolo o di un missionario famoso, e neanche per opera di un singolo, bensì per opera di anonimi immigrati, di cristiani semplici di cui nessuno ha conservato il nome. Soprattutto nel sec. ii (ma anche nel sec. i), infatti, il cristianesimo è stato diffuso non da singole grandi personalità, bensì attraverso gli spostamenti di soldati, schiavi, commercianti ecc. Cf. P. BESKOW, «Mission, Trade and Emigration in the Second Century», in *Svensk Exegetisk Årsbok* 35 (1970), 105-114.

### d. Composizione della comunità romana

A causa delle molte citazioni bibliche, delle obiezioni di taglio giudaico cui Paolo risponde in Rom, e per il fatto che a Roma c'era una forte comunità giudaica [50.000 giudei, - almeno 13 sinagoghe (sinagoga da intendere come comunità, non come luogo di preghiera) conosciute dalle iscrizioni delle catacombe giudaiche], alcuni hanno sostenuto che la comunità romana fosse a maggioranza giudeo-cristiana. Ma Paolo è pressoché esplicito nel definire i suoi principali interlocutori come pagano-cristiani: «Tra queste [= tutte le genti] siete anche voi» (1,5-6); «... per raccogliere qualche frutto anche tra voi, come tra gli altri gentili» (1,13); «Ecco che cosa dico a voi gentili: come apostolo dei gentili, io ecc.» (11,13); cf. anche 15,15-16.

Originariamente la comunità era nata dalla grande presenza giudaica, ma l'espulsione di Claudio (49 a.C.) aveva indebolito la rappresentanza giudeo-cristiana. Nel 54, alla morte di Claudio, gli espulsi possono anche essere rientrati, ma - come lascia intravedere la lettera - la maggioranza era probabilmente pagano-cristiana.

Cf. W. WIEFEL, «The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity», in K. DONFRIED G., *The Romans Debate* (Peabody, MA, 1991), 85-101; PENNA R., «Gli Ebrei a Roma al tempo dell'Apostolo Paolo», in IDEM, *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (Milano 1991), 33-63.

### e. I deboli e i forti di Rm 14,1-15,13

Il gruppo dei *deboli* (che mangiavano solo legumi 14,2) e quello dei *forti* (che mangiavano tutto, e coi quali si schiera anche Paolo, cf. 14,14; 15,1) rivelano molto poco della comunità romana. Si potrebbe anche trattare di una generalizzazione fatta da Paolo a partire da sue esperienze (avute per esempio a Corinto, da dove scrive; così pensa J. FITZMYER, «La Lettera ai Romani», in *Grande Commentario Biblico*, [Jerome Biblical Commentary], 1204). Con Agostino alcuni pensano che i deboli siano giudei, altri con Giovanni Crisostomo che siano giudeo-cristiani, ma non è conosciuta alcuna pratica vegetariana nel giudaismo, mentre si riscontra nel paganesimo antico. - A parte la difficile identificazione dei due gruppi, J. DUPONT, «Appel aux faibles et aux forts», in *Analecta Biblica* 17, 366, richiama l'attenzione sul fatto che Paolo ha a cuore l'unità e l'accoglienza vicendevole: «Accogliete tra voi chi è debole nella fede», (all'inizio, 14,1); «Accoglietevi perciò gli uni gli altri come Cristo accolse voi», (alla fine 15,7).

## 4. CRITERI PER LA DIVISIONE E PER L'INTERPRETAZIONE DELLA LETTERA

### a. Difficoltà nella divisione della lettera

Gli autori sono sostanzialmente d'accordo nel dividere la lettera in: introduzione (1,1-15), parte dottrinale (1-11) con l'enunciazione programmatica di tutto il contenuto in 1,16-17, parte morale-parenetica (12-15,13), e conclusione (15,14-16,27). Si discute invece sull'ulteriore divisione della parte dottrinale. In particolare non si è d'accordo: (1) nel suddividere Rm 3-11 in due o tre

sezioni; (2) nel fare di Rm 5 la conclusione di ciò che precede, l'introduzione di ciò che segue, o tutte e due (= in 5,1-11 conclusione, e in 5,12-21 introduzione); (3) circa il ruolo di Rm 9-11: se sia una appendice o un vertice; se sia parte integrante della lettera (la sua ampiezza lo fa pensare), o se costituisca un blocco a se stante, magari in qualche modo pensato, scritto e utilizzato ripetutamente da Paolo nella sua pratica e attività missionaria. – Data la sua natura di lettera dottrinale, sistematica e programmatica, è da pensare che Rm abbia un piano (contro H. Schlier, W.G. Kümmel ecc.), ed è importante individuarlo in ordine alla comprensione.

*b. L'interpretazione confessionale di Rm e la retorica antica*

La lettura confessionale di Rom, come quella di Gal, ora è in una fase di superamento. Se nell'interpretazione tradizionale dei protestanti il discorso di Paolo in Rm ha il suo centro di gravità nella *crisologia* e *soteriologia* (credendo nel Cristo e nella sua croce si è giustificati senza le opere ma, appunto, solo con la fede), ora si va mettendo in luce come invece Rm sia incentrato sulla *teologia* e cioè sulla dottrina che riguarda Dio.

A questo proposito è significativo il titolo: «Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom», del libro di J.M. Bassler (Chico, CA, 1982). Le affermazioni centrali di Rm riguardano dunque non la *crisologia* e, in realtà, Paolo in Rm è intento a dimostrare l'assioma teologico secondo cui Dio è imparziale e giusto. Questo cambio di prospettiva è confermato dallo studio di Rm alla luce della retorica antica: l'analisi retorica mette in luce che in tutta la lettera Paolo difende l'agire giusto di Dio e fa comprendere come affermazioni, che prima sembravano centrali o che sembravano esprimere convinzioni di Paolo stesso, sono in realtà il rimando a posizioni teologiche che nel seguito della lettera Paolo poi ridimensiona. Questo è detto interrogativamente nel titolo di un altro libro: «Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains» (J.-N. ALETTI, Paris 1991), il quale si ispira alla retorica antica per la *dispositio* di tutta la lettera.

*c. La dispositio retorica di Rm secondo Aletti*

Mentre W. Wuellner (1976) e F. Vouga (1988) ricercano in Rm gli elementi della *dispositio* retorica così come si trova nei manuali, Aletti è convinto (cf. *Biblica* 1988, 47-62; *Biblica* 1990, 1-24; *Comment Dieu*, Paris 1991; *Biblica* 1996, 154-177), che, insieme a una *propositio* generale, Paolo sviluppi e articoli quella tesi in *propositiones* secondarie, così che il tema generale viene svolto in quattro sviluppi in qualche modo autonomi e autosufficienti. La tesi generale, come anche molti altri commentatori affermano, si trova in Rm 1,16-17, e le sezioni che la sviluppano sono in 1,18-4,25; 5,1-8,39; 9,1-11,36; 12,1-15,13. Il piano di Rm dunque sarebbe:

1,1-7: Prescritto epistolare

1,8-15: *Travelogue* epistolare con funzione retorica di esordio

1,16-17: *Propositio* generale di tutta la lettera

**Prima argomentazione: L'imparzialità divina nella collera e nella grazia (1,18-4,25)**

- Dio è imparziale nella collera (1,18-3,20)

- Dio è imparziale nella grazia (3,21-4,25)

**Seconda argomentazione: La novità di vita dei giustificati (5,1-8,39)**

**Terza argomentazione: Dio, le genti e la salvezza d'Israele (9,1-11,36)**

**Quarta argomentaz.: Vita intra-comunitaria e civica come culto spirituale (12,1-15,13)**

**Ritorno allo schema epistolare: notizie, esortazioni, saluti**

15,14-32: *Travelogue* epistolare con funzione di perorazione retorica

16,1-24: Esortazioni e saluti epistolari

16,25-27: Dossologia finale

*d. La soluzione delle difficoltà*

In questa suddivisione della lettera, le difficoltà segnalate sopra vengono risolte come segue: (1) Quanto a Rm 5, pur richiamando le sezioni precedenti soprattutto nella sua seconda parte (5,12-21), introduce Rm 6-8, contenendo l'esordio, l'enunciazione della tesi o *propositio*, e il confronto su cui si baseranno i confronti della dimostrazione che segue. (2) Quanto poi a Rm 9-11, quei tre capitoli non sono affatto un'appendice o un corpo estraneo, ma riprendono ad un altro livello le domande sollevate in Rm 1-4 dall'equiparazione di giudei e non-giudei affermata da Paolo in Rm 1-4 (cf. in particolare le domande di 3,1-4 circa la superiorità del giudeo), e quelle sollevate in Rm 6-8 dall'attribuzione ai cristiani di ciò che era tradizionale privilegio dei giudei. (3) Anche la sezione chiamata di solito 'esortativa' o 'parenetica' non contiene esortazioni frammentarie o fine a se stesse, ma traduce in termini di vita vissuta le affermazioni del Vangelo di Paolo sul dono dello Spirito all'uomo giustificato per fede e rinato nel battesimo per camminare in novità di vita.

*5. DESCRIZIONE DELLE SINGOLE PARTI*

**Prescritto epistolare (1,1-7)**

*Mittente:* Paolo, apostolo, prescelto per annunciare il Vangelo. La buona notizia non può non essere quella circa Gesù, nato dalla stirpe di Davide ma Figlio di Dio e risorto dai morti; Paolo è apostolo per ottenere l'obbedienza della fede (1,1-6)

*Destinatari* (1,7a): a quanti sono in Roma, amati da Dio e santi per vocazione

*Augurio* (1,7b) di grazia e pace

**Ringraziamento e programmi di viaggio (*travelogue*), con funzione di esordio (1,8-15)**

1,8-14: Paolo visiterà Roma per uno scambio di doni spirituali. Menzione dei tentativi fatti in precedenza di andare a Roma

1,15: Per la sua vocazione apostolica, Paolo si sente debitore del Vangelo a tutti, quindi anche ai Romani

***Propositio* generale per tutta la lettera (1,16-17)**

Il Vangelo è potenza salvifica per chiunque crede, sia giudeo che greco: nel Vangelo si rivela la giustizia (giustificante) di Dio mediante la fede

**1ª parte: Dio è giusto sia nella sua collera (1,18-3,20) sia nella sua giustizia (misericordiosa) (3,21-4,25)**

*A. Dio è imparziale nella collera (1,18-3,20)*

ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἐπὶ πάσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν, 1,18)

1,18-32: Di fronte al giudizio di Dio, i pagani sono inescusabili (*ἀναπολόγητοι*) perché hanno soffocato la conoscenza di Dio o fermandosi a una conoscenza intellettuale, o dando agli idoli la gloria che dovevano dare a Dio. Per questo Dio, nella sua giustizia retributiva (chiamata da Paolo "ira", ὀργή), li ha abbandonati alle passioni più infami (1,24ss, 26ss, 28ss), che vengono descritte ed elencate (1,24-31). C'è addirittura chi non solo fa il male, ma giunge perfino ad approvarlo (1,32).

2,1-29: «A partire da 2,1 Paolo cerca di far saltare convinzioni diffuse come quella d'una misericordia speciale per i giudei nel giorno del giudizio» (ALETTI, «La présence», 6). Per questo prosegue discutendo la posizione di coloro che, giudei inclusi e anzi, loro soprattutto, hanno la Legge, la conoscono, e perfino l'insegnano agli altri, ma non la osservano (2,1-11).

A motivo della sua natura di giudice giusto, Dio giudicherà ciascuno secondo le sue opere, ricompensando il bene e punendo il male, senza distinguere tra giudei e non giudei, «perché presso Dio non c'è parzialità» (2,11). Un giudeo può dunque essere un vero e proprio incirconciso, non nella carne ma nel cuore (2,25), e anche un tale giudeo, non meno dei pagani, è inescusabile (2,1). Ci sono invece dei non-circoncisi che in pratica osservano la legge senza conoscerla (2,25-29).

[Le categorie religiose in cui si divide l'umanità sono dunque meno rigide di quello che può apparire a prima vista e, se davvero Dio conosce i segreti del cuore, quando giudica non può fermarsi a ciò che è esteriore, e cioè ai privilegi storico-religiosi degli Israeliti, ma deve ricompensare il bene dovunque si trovi (nel giudeo come nel non-giudeo) e punire il male dovunque si trovi (nel giudeo come nel non-giudeo). Se non si comportasse così, Dio non sarebbe un giudice giusto (2,6-16).]

3,1-20: Questo è tanto più vero dal momento che la Scrittura dichiara apertamente come non ci sia nessun uomo giusto: neppure uno (3,4.9.12.19): tutti, giudei e pagani (3,9) e perfino il cosmo (3,19) sono sotto il peccato (πάντες ὑπ' αμαρτίαν, 3,19). Per questo la sezione cominciava col dire che si sta rivelando l'ira di Dio (ὀργὴ θεοῦ) su ogni iniquità (sia dei pagani che dei giudei) e che ad essa nessuno sfugge (1,18).

[Poiché Dio per sua natura è giusto e imparziale, i giudei non possono sperare in un trattamento di favore, come il giudeo potrebbe ricavare dai salmi in cui il peccatore si dice certo del perdono di Dio, e come si affermava nel giudaismo contemporaneo a Paolo. Ma la giustizia distributiva che premia il bene e castiga il male, e che in qualche modo è già in azione nell'abbandono degli idoli alle passioni, oramai non ispirerà più le scelte di Dio. La prima argomentazione, che fino a 3,19 sembra portare a conclusioni negative e tragiche per tutti senza eccezione, viene infatti completata dalla sua seconda metà, che è caratterizzata da un annuncio sorprendentemente positivo. Infatti, dopo avere portato il lettore ad aspettarsi la condanna di tutti, giudei e non giudei, e dopo avere fatto ricorso con grande abilità retorica anche a delle esagerazioni e delle affermazioni che sembrano contraddirsi (secondo 2,6-16 c'è chi fa il bene sia tra i giudei che tra i non giudei; invece secondo 3,20 tutti sono peccatori), – con una affermazione a sorpresa Paolo annuncia che non ci sarà per nessuno il giudizio divino di collera.

Se si volessero esprimere in modo meno paradossale le affermazioni di Paolo che sono esagerate per esigenze retoriche, dovremmo dire che, se anche c'è la possibilità teorica di qualche giudeo irreprensibile (come lo stesso Paolo secondo Fil 3,6) o di qualche pagano circonciso di cuore (Rm 2,26-29), tuttavia in pratica tutti sono almeno esposti all'ira imparziale di Dio. E comunque, quelle affermazioni esagerate e in qualche modo contraddittorie, avevano la funzione retorica di preparare l'annuncio inaudito e sorprendente contenuto nella seconda sub-*propositio* di 3,21-22a, e sviluppato in Rm 3,22b-4,25].

*B. Dio è imparziale, anche e soprattutto, nella misericordia (3,21-4,25)*

*Dio giustifica tutti con la fede (ὅτι δὲ δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται, 3,21)*

3,21-22a: sub-*propositio*: «Dopo aver mostrato che nessun privilegio poteva essere invocato circa la giustizia distributiva divina (1,18-3,20), Paolo passa ad affermare che questa giustizia si manifesta per tutti, senza discriminazione alcuna, a partire dalla sola fede. Poi dimostra che questo era da molto tempo affermato dalla *Torah* stessa (3,21-4,25)» (ALETTI, «La présence», 21)

3,22b-26. *Illustrazione positiva*. Essendo sia il giudeo che il non-giudeo in situazione disperata perché «tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio» (3,23), la soluzione è il dono gratuito di Dio. Il nuovo rapporto degli uomini con Dio è stato reso da lui possibile quando Egli ha rinnovato l'umanità nell'ora messianica con la redenzione operata nel sangue di Gesù Cristo, strumento di espiazione (ἱλαστήριον, 3,25). Quel nuovo rapporto non si instaura con lo sforzo dell'uomo, e non è ricompensa al suo comportamento o alla sua osservanza della Legge. La giustificazione viene data gratuitamente alla condizione che l'uomo creda in Gesù Cristo nel quale Dio ha ora (= ὅτι escatologico) manifestato la sua giustizia. Anche nella giustificazione per fede, sia del giudeo sia del non-giudeo, si rivela la più totale imparzialità divina.

3,27-31. *Illustrazione diatribica attraverso domande e risposte*. Se basta credere per avere la figliolanza divina, se la Legge non è necessaria, se Dio è Dio non solo dei giudei, ma anche dei pagani, se la fede giustifica sia i circoncisi che i non circoncisi, – qual è l'utilità dell'essere giudeo? In altre parole «se per due millenni Dio ha portato avanti il suo piano salvifico per mezzo d'Israele, e se invece d'ora innanzi la buona novella della salvezza in

Gesù Cristo può essere annunciata da tutti i credenti, giudei e non, allora ¿Israele ha perduto il suo ruolo storico?» (ALETTI, «Israele in Rom», 109)

4,1-22: *Prova biblica è la giustificazione di Abramo per fede (Gen 15,6)*. Agli occhi del giudaismo Abramo era grande per le sue opere («... se infatti Abramo è stato giustificato per le sue opere, certo ha di che gloriarsi», (4,2), ma Paolo dimostra che invece lo è per la fede (4,1-8), portando come prova Gen 15,6: «... credette, e ciò gli fu contato come giustizia». Lo conferma il fatto che tutto questo avvenne prima della sua circoncisione (4,9-12), e lo conferma la sua fede nella resurrezione del suo corpo e del seno di Sara, profezia della resurrezione di Gesù (4,13-22).

[In tal modo, «il caso di Abramo permette a Paolo di mostrare: (i) che la giustificazione non è necessariamente legata alla legge mosaica ma solamente alla fede, e che la fede non implica necessariamente l'essere soggetto alla legge mosaica; (ii) che la figliolanza abramitica viene mediante la fede e non è necessariamente legata alla circoncisione, né alla continuità etnica o alla generazione (all'essere giudeo o israelita). Così gli ebrei, se vogliono essere figli di Abramo, devono credere come lui ha creduto quando era ancora nell'incirconcisione (4,10-12). Non ci sono quindi due giustificazioni, una per mezzo della fede per i non-circoncisi, e una per i giudei. La giustificazione è unica perché unica è la fede» (ALETTI, «Israele in Rom», 109)].

4,23-25: riassunto o *peroratio*. Come Abramo, che è il padre di tutti i credenti, tutti, sia pagani che giudei, saranno giustificati con la fede: se credono nel Cristo morto e risorto.

## 2ª parte: Gli effetti della giustificazione e la novità di vita (5,1-8,39)

5,1-11: *Esordio circa gli effetti della giustificazione*. Dalla giustificazione per fede (di cui Paolo ha parlato nella seconda parte dell'argomentazione precedente, in 3,21-4,25) vengono pace (v. 1), grazia (v. 2), speranza (v. 2.4), *agàpe* (vv. 5-8), salvezza (vv. 8-11), *pnèuma* (v. 5), riconciliazione e accesso a Dio (vv. 10-11). La gratuità è espressa in modo particolare con l'affermazione che il Cristo è morto per noi quando eravamo ancora peccatori (vv. 6-10). Nell'argomentazione che segue Paolo intende dunque illustrare gli effetti universali e sovrabbondanti della redenzione del Cristo. Lo fa richiamando il peccato di Adamo e l'opera del Cristo e mettendoli a confronto e a contrasto.

5,12-21: Confronto tra Adamo e Cristo che prepara il confronto tra *sarx* e *pnèuma*

*Antitesi tra Adamo e il Cristo - Universalità della salvezza, sua sovrabbondanza sul peccato.*

Attraverso il confronto tra Adamo e il Cristo, viene ribadito che tutti hanno peccato e che Dio è imparziale nel concedere a tutti non la sua collera, ma la sua grazia in Cristo. Sia Adamo che il Cristo hanno rappresentato davanti a Dio tutta l'umanità e, attraverso l'antitesi tra l'uno e l'altro, Paolo mette in luce la straordinarietà dell'opera del Cristo: come universali sono stati peccato e morte introdotti da Adamo, altrettanto lo è la salvezza portata dal Cristo, ma l'abbondanza del peccato è stata travolta e superata dalla sovrabbondanza della grazia.

[Su questi contrasti si fondano tutti gli altri contrasti che Paolo metterà in luce tra i due tipi di uomo: l'uomo sotto la Legge mosso dal principio d'azione che è la carne (*σάρξ*), e il battezzato mosso dal principio d'azione che è lo Spirito (*πνεύμα*). «La grande enfasi posta sulla grazia di Dio, il quale gratuitamente riscatta l'uomo dal peccato e gratuitamente lo giustifica, solleva la questione etica: si potrebbe pensare che non c'è nulla di male, e che anzi è necessario continuare a vivere nel peccato con lo scopo di provocare Dio a fare meraviglie di grazia ancora più grandi. In altre parole: ¿che posto ha l'impegno etico in un'economia totalmente basata sulla grazia e bontà di Dio?» (B. BYRNE, «Living out the righteousness of God etc.», in *The Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981), 562. Paolo allora afferma e dimostra attraverso domande e risposte diatribiche che il cristiano, aderendo al Cristo, ha posto le premesse di una totale incompatibilità con il peccato: con il battesimo e con lo Spirito].

### (A) 6,1-7,6: *Camminare in novità di vita a partire dal battesimo*

[«The baptised, being intimately united to Christ cannot remain in sin: positive situation, described with "we/you", grounded Christologically», ALETTI, «Romans 5-8», 4]

Prima obiezione: Se la grazia sovrabbonda dove ha abbondato il peccato, allora «restiamo nel peccato!» (6,1).

Risposta (6,2-14): no!, col battesimo siamo morti al peccato, abbiamo assunto una nuova identità e dobbiamo vivere in novità di vita. Il *battesimo*, associando alla morte del Cristo, fa morire al peccato. Cf. Rm 6,6-7: «Sappiamo bene che il nostro uomo vecchio è stato crocefisso con lui perché fosse distrutto il corpo del peccato, e noi non fossimo più schiavi del peccato. Infatti chi è morto, è oramai liberato dal peccato».

Seconda obiezione: Se siamo sotto la grazia e non più sotto la Legge, «allora pecciamo liberamente!» (6,15).

Risposta (6,16-23): no!, da una schiavitù (quella del peccato che porta alla morte) siamo passati ad un'altra schiavitù, altrettanto esigente, «quella dell'obbedienza che conduce alla giustizia» (6,16). L'immagine della schiavitù è poco attraente (rather unattractive), ma esprime bene come non sia possibile una posizione neutrale (B. BYRNE, «Living out», 564).

7,1-6: Una seconda immagine è quella donna cui muore il marito: essa è libera «dalla legge che la lega al marito» (7,2). Applicata al cristiano, l'immagine (che 'zoppica' per molti versi) dice che egli è libero dalla Legge per appartenere al Risorto: «Alla stessa maniera anche voi mediante il Cristo siete stati messi a morte quanto alla Legge per appartenere ad un altro: cioè a colui che fu risuscitato dai morti...» e l'aggiunta risponde all'obiezione del v. 15, dicendo: «... affinché noi portiamo frutti per Dio» (7,4).

[I due temi del battesimo (Rm 6) e dello Spirito (Rm 8) sono intercalati dal tema della *Legge* e della *libertà* (introdotto nei vv. 7,1-6 e sviluppato a lungo in Rm 7,7-25): la liberazione dal peccato del quale la Legge rende consapevoli, e dalla morte alla quale il peccato conduce, avviene per mezzo di Gesù Cristo. Nello stile della 'diatriba', Paolo ripete le obiezioni già sollevate in 3,1-4, e risponde in modo diffuso e disteso].

#### (B) 7,7-25: *Liberazione da Legge-peccato-carne-morte*

[«Those imprisoned by sin; negative situation described with “I”. Paul does not consider the present situation of the baptised, as though he were ‘simul justus et peccator’ [= Lutero], but rather that of a person remaining within the frame-work of the (Mosaic) Law and which, according to Paul, belongs to the past (“When we were...”», ALETTI, «Romans 5-8», 4].

Terza e quarta obiezione: «Allora la Legge è cattiva, è peccato!» (7,7), «Ciò che è bene (= la Legge) ¿ è diventato morte?».

Risposta: La Legge è buona, ma è incapace di farmi operare il bene che pure mi indica. Anzi dà occasione al peccato (ἁμαρτία) di esplodere, e di condurre alla morte (θάνατος). In questo contesto Paolo, parlando in prima persona singolare, dà voce al grido di chiunque ha come aiuto solo la Legge (e dunque dell'uomo pre-cristiano) (7,24): «Sono uno sventurato! ¿ Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?». Questa volta Paolo risponde con una dossologia di vittoria (7,25a): «Siano rese grazie a Dio! [Da esso sarò liberato] per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore».

#### (A<sup>1</sup>) 8,1-27: *Camminare in novità di vita sospinti dallo Spirito*

[«The baptised: positive situation described with “we/you”, grounded pneumatologically. All that the receiving of the Holy Spirit has changed and allows them to hope», ALETTI, «Romans 5-8», 4 – Nel cristiano, che è stato liberato dal peccato e dalla carne, abita lo Spirito, ed egli ora vive sotto il dominio dello Spirito (8,9). Se si tornasse a essere debitori della carne facendo le sue opere, si tornerebbe alla morte, perdendo la grazia. Cf. Rm 8,12-13: «Così dunque, fratelli, noi siamo debitori, ma non verso la carne per vivere secondo la carne. Poiché se vivete secondo la carne, voi morirete. Se invece con l'aiuto dello Spirito voi fate morire le opere del corpo, vivrete»].

8,1-4: *La redenzione nella carne del Cristo*: Dopo il grido di disperazione circa il corpo di morte che è sotto il dominio del peccato, Paolo afferma che nella stessa σάρξ, quella del Figlio di Dio, è avvenuta la redenzione, per cui per quelli che sono in Cristo Gesù oramai non c'è più nessuna condanna (8,1-4).

8,5-18: *Camminare in novità di vita sospinti dallo Spirito*: Tale redenzione ha investito (a) le dimensioni dell'essere [= liberati dalla legge del peccato e della morte (8,2), resi figli, eredi e coeredi con Cristo (16-17)], e (b) le dimensioni etiche dell'agire [= lo Spirito, abitando in noi (8,9.11), ci guida nella lotta contro la carne]: camminiamo dunque secondo lo Spirito (8,4). «L'impossibilità etica di fare il bene per chi è sotto la Legge, descritta magistralmente

in 7,14-25, si trasforma in possibilità per l'opera dello Spirito che Paolo collega all'evento di Cristo, e quindi all'iniziativa di Dio» (BYRNE, «Living out», 567).

8,19-27: *L'aspirazione della natura*: La natura è solidale con l'uomo: assoggettata alla schiavitù e corruzione per il peccato di lui, ora anela alla liberazione che l'uomo ha raggiunto «per entrare nella gloria dei figli di Dio» (v. 21).

8,28-39: *Inno di vittoria* in tre affermazioni, con funzione di *peroratio*

(a) *'Omnia cooperantur in bonum'*: Paolo elenca tutte le azioni di Dio che, tutte!, convergono al bene di chi crede e ama Dio. Dio predestina gli uomini a essere conformati (συμμόρφους) all'immagine (εἰκῶν) del suo Figlio; per cui li chiama (alla fede), li giustifica, e infine li glorifica (8,28-30).

(b) *Impotenza di qualsiasi nemico*: Se l'uomo è al centro degli sforzi dell'amore divino, ogni avversario è impotente. Se Dio non ha risparmiato il suo Figlio, e se il Cristo è morto-risorto e intercede, nessuno sarà contro di noi, nostro accusatore (8,31-34).

(c) *Non esiste alcuna minaccia al legame con Dio in Cristo*: nessuna avversità (tribolazione, angoscia, persecuzione, fame, nudità, pericolo, spada), e nessuna potenza sovrumana (morte o vita, angeli o principati, presente o avvenire, altezza o profondità ecc.) ci potranno separare d'amore di Cristo (8,35-39).

### 3ª parte: Dio, le genti e la salvezza d'Israele (Rm 9-11)

[Non c'è alcun appropriato testo di trapasso e di collegamento tra Rm 8 e Rm 9, e questo rende ancora più acuto il problema che riguarda Rm 9-11: questi tre capitoli sembrano un corpo estraneo, slegato e fuori tema. È l'analisi retorica a spiegare il cambio improvviso di tema e la mancanza di collegamento come espedienti per far ripartire la discussione con un elemento di sorpresa, tanto più che, se in superficie Rm 9-11 sembra essere una digressione, in profondità ha collegamenti sia con la prima parte (Rm 1-4), sia con la seconda (Rm 5-8).

(a) *Collegamento con Rm 1-4*. In 1,18-4,25 Paolo aveva minimizzato le differenze tra giudeo e non giudeo affermando che nel giudicare gli uomini Dio, se è giusto, non può tenere conto della circoncisione, né del possesso della legge (mosaica), ma con imparzialità deve retribuire gli uomini secondo l'atteggiamento del loro cuore. Lo dimostra anche Abramo: la giustificazione in lui non fu legata alla Legge, e la figliolanza abramitica è data a motivo della fede e non a motivo della genealogia e della circoncisione. Per essere giustificati anche i giudei devono credere con la fede con cui Abramo credette prima di ricevere la circoncisione. Quanto alla Legge, essa non dà la figliolanza abramitica e divina: il suo scopo è diverso, è quello di far scattare l'ira di Dio che per giustizia deve punirne le trasgressioni.- Tutto solleva la questione discussa in Rm 9-11: se basta credere, se la Legge non è necessaria per entrare nella famiglia di Dio, allora ¿qual è l'utilità dell'essere giudeo? (3,1: «¿Qual è dunque la superiorità /τὸ πλεονεξίαν, del giudeo?»; 3,27-30: «¿Dove sta dunque il vanto /ἡ καύχησις, (del giudeo?). Esso è stato escluso! ... ¿Forse che Dio è Dio soltanto dei giudei? ¿Non lo è anche dei pagani? Certo, anche dei pagani! Poiché non c'è che un solo Dio, il quale giustificherà per la fede i circoncisi, e per mezzo della fede anche i non circoncisi» (ALETTI, «Israele in Rom», 109, 110-113).

(b) *Collegamento con Rm 5-8*. In Rm 6-8 Paolo ha attribuito ai cristiani titoli e privilegi di cui i giudei erano convinti di avere il monopolio: erano convinti di avere la figliolanza, l'elezione, la promessa, la giustificazione, la gloria, e l'incarico di portare al mondo intero la buona novella. I cristiani hanno ricevuto lo Spirito che li rende figli nel Figlio. Se, dunque, Paolo attribuisce ai cristiani un'identità che Israele ha sempre rivendicato per sé, allora ¿che pensare del futuro d'Israele e della sua funzione in mezzo alle altre nazioni? ¿Israele ha perso il ruolo che ha avuto presso Dio lungo due millenni? Qual è lo statuto di Israele: ¿è ancora figlio? ¿O la sua figliolanza appartiene oramai solo al passato? ¿Conserva un suo valore solo la storia passata d'Israele, e Israele è stato sostituito in tutto dalla chiesa? (ALETTI, «Israele in Rom», 109, 113).

(c) *La risposta di Rm 9-11*. A tutte queste domande, sollevate nelle due precedenti argomentazione sulla giustizia di Dio nei confronti di tutti, «del giudeo prima e del greco poi», Paolo risponde in Rm 9-11 con tre successivi sviluppi secondo lo schema A-B-A'. Nel *primo* sviluppo (A = Israele nel piano di Dio: Rm 9,6-19) Paolo parte dalla constatazione che Israele ha rigettato il Vangelo. Ma questo rifiuto, secondo Paolo, non mette in discussione il piano di Dio che andrà in ogni caso ad effetto. Nel *secondo* sviluppo (B = responsabilità di Israele, Rm 9,30-10,21) Paolo constata tuttavia che è Israele il responsabile della propria disavventura: è lui stesso che si è messo fuori gioco con le proprie mani. Nel *terzo* sviluppo (A' = Israele nel piano di Dio: Rm 11,1-32) Paolo conclude affermando che Dio salverà ugualmente Israele nonostante la sua obbiettiva infedeltà.

(d) «Molti autori si limitano ad affermare che la composizione di questi tre capitoli è concentrica. La concentricità è innegabile. Ma cosa se ne può dedurre? che Paolo mette in risalto la responsabilità d'Israele, dal momento che il centro (B) parla dell'inciampo di Israele? No: il centro geometrico non sempre corrisponde al centro semantico, e qui il modello che regge tutti gli altri è quello retorico-discorsivo. In altri termini: bisogna rispettare il movimento ascensionale e culminante nella rivelazione che Paolo fa del *mysterion*, e cioè nell'affermazione della salvezza finale d'Israele, contenuta in Rm 11,25-32. Tutto sommato, l'esisto dall'argomentazione paolina è positivo sia per Dio che per Israele: per Dio, perché la sua giustizia non impedirà alla sua bontà di salvare il suo popolo; per Israele, perché il suo futuro non è disperato» (adattamento da ALETTI, «Israele in Rom» 114-115; IDEM, *Comment Dieu*, 155, 179, 183, 199-200).

(e) In conclusione, la questione d'Israele in Rm non sembra essere prioritaria: è una questione che Paolo deve discutere "di conseguenza", perché sollevata dalle affermazioni di Rm 1-8 (ALETTI, «Israele in Rom», 108, 115). E tuttavia i tre capitoli, proprio perché danno risposta a gravi problemi che si pongono circa la giustizia di Dio, sono essenziali alla trama logica della lettera e non sono da essa separabili» (ALETTI, *Comment Dieu*, 155). In secondo luogo, «al centro di gravità in Rm 9-11 non c'è Israele, ma Dio: ne va della sua parola, della sua potenza, della sua giustizia, della sua coerenza nel disegno salvifico. La situazione attuale d'Israele, dunque, mette Dio stesso in difficoltà. D'altra parte questa insistenza *theo*-logica è dominante in tutta la lettera a partire dalla *propositio* di 1,16-17» (ALETTI, *Comment Dieu*, 202-203)].

### 9,1-5. Esordio: *Privilegi dell'Israele storico*

[Rm 9,1-5 come esordio: «Rm 9,1-6 dà l'impressione di essere in contraddizione con Rm 8, perché attribuisce agli israeliti i privilegi che Rm 8 ha appena assegnato ai cristiani. Ma la funzione di un esordio è precisamente quella di stimolare l'attenzione, indicando chiaramente le difficoltà da affrontare nello svolgimento dell'argomentazione. A questo riguardo Rm 9,1-5 è forse l'esordio più forte di tutto l'epistolario paolino, perché segnala fin dal principio la posta in gioco... Il modo in cui Paolo descrive gli israeliti e i loro privilegi in 9,1-5 non va necessariamente all'essenziale, perché questo fa parte della natura stessa di un esordio. Non si può per esempio interpretare l'assenza dell'elezione nell'elenco dei privilegi d'Israele come un rifiuto, da parte di Paolo, di contare l'elezione tra questi privilegi. Quell'omissione può essere, anzi, un buon modo di provocare il suo lettore», ALETTI «Israele in Rom», 110].

I privilegi d'Israele elencati da Paolo in 9,1-5 sono: 1. il titolo onorifico di Israeliti; 2. l'adozione (prefigurazione della filiazione divina del cristiano); 3. la gloria (e cioè la presenza sensibile di Dio nel tempio); 4. le molteplici alleanze (con Abramo, Giacobbe, Mosè, Giosuè, Davide ecc.); 5. la legislazione (mosaica); 6. il culto (del tempio e della sinagoga); 7. le promesse (ad Abramo, Isacco, Giacobbe, Davide ecc.); 8. i padri (i patriarchi e le grandi figure della storia del popolo); 9. (il privilegio più grande): l'aver dato all'umanità il Cristo, secondo la carne. - Paolo esprime tutto il suo dolore constatando il grande contrasto che c'è fra i privilegi accordati da Dio al suo popolo e la sua presente incredulità. Poi, dopo avere dichiarato tutto il suo dolore per l'incredulità di Israele, nello stile della diatriba Paolo discute come l'Israele che non ha creduto partecipi alla figliolanza e salvezza, all'interno del piano salvifico universale.

#### (A) 9,6-29: *Incredulità di Israele in rapporto al piano divino*

9,6-13. Prima obiezione (implicita): «Dio è venuto meno alla sua parola (nei confronti di Israele)», (9,6). Risposta: Israele non si identifica con la discendenza carnale di Abramo ma solo con i figli della promessa (Isacco sì, Ismaele no, 9,7-9), o della elezione (Giacobbe eletto, ed Esaù non-eletto, già prima della nascita). Ecco perché l'elezione non è messa nell'elenco dei privilegi dell'Israele storico: perché non tutti i suoi singoli membri sono eletti, come riconosce la stessa Scrittura.

9,14-18. Seconda obiezione: «Ma allora, scegliendo chi vuole, Dio è ingiusto?», (9,14). Risposta: la misericordia non è dovuta, e Dio non è ingiusto se l'uomo non ha alcun diritto alla vocazione cristiana, e se la non-chiamata ha dei fini degni di lui (A. FEUILLET, *DBSuppl*, X, 783).

9,19-29. Terza obiezione: «Ma allora perché rimprovera [se finalizza tutto ai suoi progetti, così che tutto dipende da lui e non dall'uomo]?» (9,19). Risposta: l'uomo non può farsi giudice di Dio: da lui invece dipende come la creta dal vasaio che la usa per i suoi fini (= il piano di salvezza), per fare un vaso nobile, o uno ignobile. In altre parole l'uomo non ha nulla da dire se, nel realizzare i suoi piani, Dio dispensa vocazioni diverse (9,20-29).

[Dunque Paolo parte chiedendosi se Dio e la sua parola hanno o no fallito, dal momento che gran parte d'Israele non ha creduto. La risposta è che Dio non ha fallito perché da sempre non ha eletto tutti, ma solo un resto. Non tutti i discendenti carnali d'Israele sono l'Israele eletto, ma solo quelli che credono, e l'elezione di Dio è totalmente libera, gratuita e, precedendo la risposta umana, non dipende da essa. In Rm 9 resta aperto il problema di tutta la moltitudine che si indurisce che si indurisce nel non-credere e di qual è il ruolo del Resto che ha creduto nei suoi confronti. Paolo darà risposta a queste questioni in Rm 11.]

#### (B) 9,30-10,21: *Incredulità d'Israele e sua responsabilità nel non avere creduto*

9,30-10,3 (a). Israele ha rifiutato la via di salvezza scelta da Dio. Nella sua assoluta libertà Dio ha chiamato alla salvezza pochi giudei e molti gentili, proprio mentre i gentili non ne erano in ricerca, a differenza dei giudei (9,30-31). I giudei sono colpevoli, essendosi sottratti

all'opera salvifica del Cristo per cercare la giustizia dalla Legge, dunque una *propria* giustizia. La giustizia di fatto raggiunta dai gentili è invece quella della fede (10,1-3).

10,4-13 (b). «Ora, il termine della Legge è il Cristo (τέλος γὰρ νόμου Χριστός», che forse significa: “Fine della dominazione della Legge sul credente è Cristo”, ALETTI, *Comment Dieu*, 124-127). Comparando le due giustizie (*Torah* e Evangelo), Paolo mostra come quella che si vorrebbe ottenere con l'osservanza della Legge è una giustificazione difficile, anzi impossibile senza l'aiuto di Dio. La Legge stessa riconosce d'essere incapace di dare la salvezza e profetizza in Deut 30,11-14 la salvezza del Cristo (10,6-8). Quella della fede invece è facile perché basta confessare con la bocca e credere col cuore che «Gesù è il Signore» (10,9-13).

10,14-21 (a<sup>1</sup>). I Giudei sono colpevoli. In una lunga serie di domande (10,14-17), Paolo prima stabilisce le condizioni di colpevolezza (esempio: «Come potranno credere senza averne sentito parlare?», v. 14), e poi incolpa i giudei i quali non possono dire di non aver udito (vv. 19-21). Israele continua a rifiutare la via di salvezza proposta da Dio.

(A<sup>1</sup>) 11,1-36: *Incredulità di Israele in rapporto al piano divino e sua salvezza finale*

[In Rm 11 Paolo dà risposta alle domande che potevano nascere dalle affermazioni di Rm 9: che ne sarà dell'Israele incredulo? Quale sarà nei suoi confronti la funzione dell'Israele credente, sia di origine giudaica sia di origine pagana? L'argomentazione, articolata in tre momenti, porta alla conclusione che l'elezione del piccolo Resto credente era per far maturare il progetto divino a riguardo di tutta l'umanità, le nazioni prima, e poi anche l'Israele indurito. In tal modo l'elezione divina non dipende dalla risposta umana, ma precede la colpa e la assolve in anticipo].

11,1-10. Esiste un resto d'Israele che ha creduto: dunque Israele non è rigettato da Dio.

Domanda diatribica: «Ma, Dio ha forse ripudiato il suo popolo?» (11,1). Risposta: no, Paolo, che è giudeo, ne è una prova. È normale che le promesse fatte a una collettività finiscano con il riguardare solo una parte di essa, solo “un resto”.

11,11-24. Quanto alla gran parte d'Israele che non ha creduto, l'Israele “indurito”, attraverso l'immagine dei rami tagliati dell'ulivo buono che possono essere di nuovo innestati, Paolo dice che la separazione di gran parte d'Israele dalla fede e dal Vangelo non è definitiva, ma solo provvisoria

Domanda diatribica: «Ma la caduta di Israele è definitiva?» (11,11a). Risposta: no. Anzitutto, se essa è una catastrofe, è però una catastrofe feconda. Al rifiuto di Israele, infatti, i missionari si sono rivolti ai gentili, così che la caduta di Israele è causa della fede dei pagani (= nei piani di Dio l'incredulità dei giudei è finalizzata alla conversione dei gentili) (11,11b-12). In secondo luogo, la fede dei pagani a sua volta susciterà la gelosia dei giudei così che, quando tutte le genti siano giunte alla fede, allora l'intero Israele che non ha creduto si convertirà (11,13-15). Malgrado la sua incredulità, Israele resta un popolo santo, perché le sue primizie si sono convertite (11,16), e perché i padri di Israele sono la radice santa su cui anche i Gentili che hanno creduto sono stati innestati (11,17-24). Dunque è escluso il vanto dei Gentili (11,18-20).

11,25-32: *Rivelazione di un mistero* (μυστήριον)

[Questo testo, che annuncia la sorte positiva di tutto Israele e calcola il tempo della sua salvezza, costituisce il culmine di tutta la sezione di Rm 9-11].

Israele sarà incredulo fino a che tutte le genti non avranno creduto. Poi anche tutto Israele sarà salvato e la sua salvezza, come già ora quella dei pagano-cristiani, passa attraverso la disobbedienza. Tale mistero toglie a tutti motivo di vanto: «Dio ha rinchiuso tutti nella disubbidienza per usare a tutti misericordia» (11,32).

11,33-36: *Inno alla sapienza di Dio con funzione di peroratio*

Tutto questo porta Paolo ad alzare un inno alla sapienza di Dio: «O profondità della conoscenza ecc.» (11,33-35), concluso da una dossologia (11,36), conclusiva, a sua volta, di tutta la parte dottrinale.

[«I vv. 33-36 di Romani 11, chiaramente innici nello stile e nei temi, sono un riconoscimento dell'insondabile saggezza divina: vi si ritrovano tutte le caratteristiche della perorazione. Se di tutta l'argomentazione la *peroratio* non ritiene se non l'inaudito della saggezza divina, tanto potente da trarre profitto dall'inciampo sia dei pagani che dei giudei e salvandoli tutti, questo è perché la sezione non insiste tanto sul responsabilità o sulla ribellione d'Israele: la *pointe* è teologica. Nella dinamica dell'argomentazione, tutto conduce verso quest'esclamazione finale piena di meraviglia e di lode» ALETTI, *Comment Dieu*, 147-148].

#### 4ª parte. La vita di ogni giorno come culto spirituale (12,1-15,14)

[Dopo avere illustrato la giustizia misericordiosa di Dio (Rm 1-4), la novità di vita dei redenti (Rm 6-8), e la giustizia di Dio sia verso i popoli sia verso Israele (Rm 9-11), Paolo indica ai Romani come manifestare il rinnovamento della mente (*ἀνακαίνωσις τοῦ νοῦς*) nella vita sia intra-comunitaria sia civica, così che tutta la vita sia un culto spirituale (*λατρεία λογική*). Questo è detto in una esortazione o *paraklēsī* (cf. il verbo *παρακαλῶ* che, in 12,1, introduce tutta la lunga sezione) di quasi ben 4 capitoli, aperta dalla *propositio* di 12,1-2, conclusa da una perorazione finale (15,5-13), e articolata in tre sotto-sezioni (12,3-21; 13,1-7; 13,8-15,4), che riguardano:

1. La vita intra-comunitaria (12,3-8; 12,9-16; 12,17-21).
2. La vita civica (13,1-7)
3. I rapporti tra 'deboli' e 'forti' (13,8-15,6): in 13,8, circa la carità è pienezza della Legge].

##### *12,1-2: Propositio dell'ultima argomentazione circa la vita quotidiana come culto spirituale*

«Vi esorto a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente ecc., come culto λογικός. Non conformatevi a questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente per poter discernere la volontà di Dio ecc.». La vita intra-comunitaria ispirata all'ἀγάπη (prima e terza sotto-sezione), e la lealtà nei confronti delle autorità costituite (seconda sotto-sezione), sono dunque presentate da Paolo come culto spirituale, come segno della conversione della mente, e come docilità alla volontà di Dio.

##### *- Esortazioni per la vita intra-comunitaria (12,1-21)*

- 12,3-8: Esortazione a non sopravvalutare se stessi a scapito degli altri, ma a sentirsi come membra di un corpo, con doni diversi e complementari  
 12,9-16: Seguono una quindicina di imperativi, riguardanti i rapporti vicendevoli e ispirati al principio: «La carità sia senza finzione» (v. 9).  
 12,17-21: Altri imperativi circa il "non farsi giustizia da sé stessi, lasciando il giudizio a Dio", fondati sulla parola della Scrittura (citazione di Deut 32,25; Prov 3,4; 25,21-22).

##### *- Esortazioni circa il rapporto con le autorità civiche (13,1-7)*

- 13,1: «Non c'è autorità se non da Dio»  
 13,2-5: In un dialogo diatribico Paolo illustra i casi contrapposti di chi deve avere e di chi non deve avere paura delle autorità  
 13,6-7: Comandi circa il dovere civico dei tributi e circa il rispetto all'autorità

##### *- Esortazione circa il debito vicendevole dell'amore (13,8-15,4)*

- 13,8: «L'amore è la pienezza della Legge»  
 13,9-10: Affermazione della superiorità dell'agape sugli altri comandamenti, e di essa come compimento della Legge  
 13,11-15: Motivazione escatologica: «La notte è passata e il giorno è vicino», e invito a fare le opere della luce e a rivestirsi del Cristo  
 14,1-15,4: Invito a regolare i rapporti intra-comunitari tra 'forti' (che mangiano di tutto) e 'deboli' (che mangiano solo legumi) in base all'accoglienza vicendevole, alla rinuncia anche a ciò che è legittimo, per rispetto alle convinzioni di coscienza degli altri.

##### *- 15,5-13: Perorazione con epiklēsī (invocazione)*

Invocazione iniziale (15,5) e finale (15,13) dei doni di Dio sui lettori; ripetizione per esempio dell'imperativo dell'accoglienza vicendevole con motivazione cristologica («Accoglietevi come il Cristo vi ha accolti» (v. 7) e biblica (vv. 9-12).

15,14-31: *Notizie circa i viaggi e le intenzioni di Paolo (= peroratio)*

- 15,14-17: Perché Paolo scrive ai Romani  
 15,18-29: Perché Paolo va a Gerusalemme  
 15,30-31: Timori di Paolo e motivi

16,1-24: *Saluti per i gruppi e per i singoli, e saluti dei collaboratori*

- 16,1-2: Raccomandazione di Febe (latrice della lettera?)  
 16,3-16: Saluti ad Aquilàs e Priscilla, a Epeneto e a quasi altre 30 persone, ricordate per nome  
 16,17-18: Raccomandazione contro ogni divisione  
 16,19-20: Elogio e augurio  
 16,21-24: Saluti da parte dei collaboratori di Paolo

16,25-27: *Dossologia finale*

6. *LA PROPOSITIO GENERALE IN RM 1,16-17*

a. *Il tema centrale di Rom*

«Anche se fu scritta in occasione della visita che Paolo contava di fare a Roma di passaggio verso la Spagna, la lettera ai Romani non è soltanto un documento di circostanza: essa merita il titolo di “trattato sul Vangelo”» (ALETTI, *Comment Dieu*, 202). – Ma il contenuto del Vangelo che Rm illustra non è principalmente quello che riguarda «Gesù, Figlio di Dio, nato dalla stirpe di Davide», come dice il prescritto della lettera (1,3-4). Essa svolge invece le affermazioni di 1,16-17, e cioè della *propositio* generale, secondo cui il Vangelo è forza salvifica di Dio per la salvezza universale. Gli sviluppi di Rm 1-4 e di Rm 9-11 mettono l'accento - e quanto! - sulle questioni *teo*-logiche (giustizia di Dio, fermezza della sua parola, coerenza del suo piano di salvezza...). Insomma, la lettera ai Romani non è anzitutto una *cristo*-logia, ma una *teo*-logia», ALETTI, «La présence», 16-17.

b. *Vangelo come notizia e come dynamis di salvezza*

«Io infatti non mi vergogno del Vangelo (εὐαγγέλιον), poiché è potenza di Dio (δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστίν) per la salvezza (εἰς σωτηρίαν) di chiunque crede (παντὶ τῷ πιστεύοντι), del Giudeo prima (πρῶτον), e poi del Greco. È in esso che si rivela (ἀποκαλύπτεται) la giustizia di Dio (δικαιοσύνη θεοῦ) di fede in fede, come sta scritto: “Il giusto vivrà mediante la fede” (Abacuc 2,4)».

In 1,16-17 Paolo dà una definizione del “Vangelo” che è fondamentale per tutta la lettera e riassuntiva di essa: tutta la lettera è infatti l'esposizione dell'Evangelo, o buona notizia, secondo la formulazione paolina, protesa all'annuncio di esso tra i non-Israeliti. Tale buona notizia è caratterizzata da un duplice aspetto: noetico-conoscitivo (annuncia, fa conoscere, come si può ricavare dalla radice ἀγγελλ-), ed efficace-dinamico (realizza con potenza la salvezza che annuncia, cf. il termine δύναμις). La buona notizia data dagli apostoli cristiani, dunque, non è soltanto una parola, una notificazione dell'evento di Cristo, ma è una δύναμις, e cioè una potenza, una energia, una parola efficace, creatrice, ‘performante’.

c. *Salvezza per fede* (παντὶ τῷ πιστεύοντι - ἐκ πίστεως εἰς πίστιν)

«... per la salvezza di chiunque crede»: il Vangelo è potenza divina che, trovando l'uomo nel peccato, lo salva alla sola condizione che egli creda: lo salva, cioè, se l'ἀκοή (= l'ascolto della predicazione) diventa ὑπακοή πίστεως (= sottomissione, accoglienza, obbedienza di fede a quell'annuncio; cf. 1,5 16,26). – La buona notizia consiste dunque nel fatto che Dio intende “giustificare” tutti gli uomini senza distinzione, al di là di veri o presunti privilegi storici, e al di là di ogni merito o demerito. Come condizione per essere giustificati e salvati, Dio pone la *fede* (e non l'osservanza di qualche legge e, in particolare, della Legge mosaica). Gli Israeliti hanno un diritto di precedenza («... del Giudeo *prima* ecc.») nel ricevere l'annuncio escatologico (cf. il vocabolario

della rivelazione in ἀποκαλύπτεται) della salvezza, ma i Greci (= i non-Israeliti, o pagani, o gentili) non sono affatto esclusi. Paolo trova l'annuncio di questo piano nel profeta Abacuc.

*d. La giustizia di Dio e l'universalità della salvezza*

Scrivendo «... di chiunque crede», Paolo introduce di colpo il tema dell'universalità della salvezza. Da buon giudeo, Paolo divideva istintivamente l'umanità in quelle due categorie: i Giudei con i loro privilegi della rivelazione storico-salvifica, e i non-Giudei che ne erano esclusi. Per questo Paolo precisa: «... del Giudeo prima e del Greco poi». Oramai però le due categorie sono diventate un'unica categoria, quella dei credenti che, attraverso la fede, sono salvati dalla potenza di Dio in Cristo, potenza che si attua con la predicazione evangelica. – Per questo, in Rm 1,18-3,20 Paolo dimostra che sia i pagani (1,18-32) sia i Giudei (2,1-29) sono sotto il giudizio di Dio e sotto il suo castigo, nel caso che Dio giudichi secondo le opere. Ma Dio non ha scelto questa via, la via della “collera”. Di conseguenza non ha scelto la via della Legge mosaica, la quale, in fondo, non si rivela strumento di salvezza: al contrario, da una parte essa spesso porta il Giudeo al peccato e alla collera divina, e d'altra parte potrebbe essere osservata da un pagano senza che egli la conosca. Sorprendentemente Dio ha scelto una via completamente diversa, quella della giustizia (misericordiosa) e della grazia: egli giustifica (= rende giusto, mette nel giusto rapporto con sé) attraverso la morte salvatrice del suo Figlio, a patto che si creda in Lui.

Tutti dunque sono sotto l'amore, la misericordia e il dono gratuito di Dio. In tal modo, anche se resta il diritto di prelazione del giudeo (Ἰουδαίῳ τε πρῶτον), il suo vanto è escluso: cf. Rm 3,27: «Dove sta dunque il vanto [del Giudeo]? Esso è stato escluso!».

*e. «Il Giudeo prima e il Greco poi» in Rm 1-3 e 9-11*

Sono due i complessi della lettera che trattano del rapporto tra Israele e il mondo dei popoli e sulla priorità, non assoluta ma storica, del giudeo: Rm 1,18-20 e Rm 9-11. In Rm 1,18-3,20 Paolo dimostra che non c'è motivo per il Giudeo di vantarsi nei confronti del non-Giudeo perché sia l'uno che l'altro di per sé sono sotto la collera, e Dio gratuitamente ha messo l'uno e l'altro sotto la misericordia. In Rm 1-3 il vanto che viene escluso è soprattutto quello del giudeo. In Rm 9-11, poi, Paolo afferma che, se i pagani hanno creduto e Israele è incredulo, questo è vero solo per il presente, perché Israele, dopo un indurimento parziale e provvisorio, giungerà alla fede. Infatti le promesse di Dio sono senza pentimento e i privilegi (storici, non soteriologici, cf. 9,4-5) di Israele permangono. Nonostante il rovesciamento dei tempi (infatti si potrebbe dire: «Ha creduto prima il Greco e poi crederà il Giudeo»), anche il vanto dei Gentili è dunque da escludere. Cf. Rm 11,18.20b: «Se sei stato innestato al loro posto, diventando partecipe della radice e della linfa dell'olivo, non vantarti contro i rami (...). Non montare dunque in superbia, ma piuttosto abbi timore». In Rm 9-11, dunque, Paolo mostra che non c'è motivo di vantarsi questa volta da parte del non-Israelita, perché è Israele che resta la radice santa sulla quale anche lui è stato innestato, e perché l'Israele, che non ha creduto ora, alla fine crederà.

*f. Ottimismo della grazia e pessimismo antropologico (Rm 7-8)*

Dall'ottimismo che viene dalla fede, e che viene espresso con la catena di termini: εὐαγγέλιον → πίστις → δικαιοσύνη → πνεῦμα → ζωή, Paolo ricava la prospettiva pessimistica per chi non è “in Cristo”, espressa a sua volta con un'altra catena di termini antropologici: σάρξ → νόμος → ἁμαρτία → θάνατος. – L'uomo “non redento in Cristo” è chiamato da Paolo σάρξ (= carne, essere carnale): per lui la stessa Legge divina (quella del Sinai o quella scritta nei cuori), più che un aiuto, è una occasione di trasgressioni. La Legge (= νόμος) infatti, dando all'uomo la conoscenza del bene e del male, ma non la capacità di fare il primo e di vincere il secondo, pur essendo buona e spirituale, finisce col consegnare l'uomo in potere del peccato e quindi della morte. Il peccato (= ἁμαρτία) non consiste nelle singole trasgressioni. I singoli peccati Paolo li chiama παραβάσεις (= trasgressioni), oppure παρὰ πτώματα (= cadute), e li considera castigo di Dio per il vero peccato che è quello del non-riconoscimento e della non-adorazione di Dio. Per Paolo il “Peccato / Ἀμαρτία” è una forza immane

che abita nell'uomo e, più forte del suo "io", lo domina e lo tiranneggia. È un dinamismo perverso che stravolge la sua relazionalità con Dio: l'uomo nega allora di avere un Creatore, non si riconosce creatura, si auto-deifica. Ed è un dinamismo che stravolge le sue relazioni con gli altri: e allora l'uomo non vive la solidarietà, ma strumentalizza dispoticamente l'altro uomo. È, infine, un dinamismo che stravolge le relazioni con le creature: l'uomo allora diventa idola e schiavo delle cose del mondo, della ricchezza, del potere ecc. Un tale uomo carnale (= σαρκικός), assoggettato al dominio della σάρξ e di Ἀμαρτία, è un essere sventurato e infelice: è "un corpo votato alla morte" (7,24). Morte, o Θάνατος, è anche la morte fisica, ma è molto più: è la rovina totale dell'uomo fuori di ogni giusta relazionalità e di ogni salvezza.

Alla domanda: «Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?», Paolo risponde «Siano rese grazie a Dio! (La liberazione avviene) per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore!» (7,25a), perché è attraverso la fede nel Cristo che Dio salva. [Per la traduzione di Rm 7,25 cf. la discussione nei commentari e, per esempio, in B. BYRNE, «Living out», 566-567].

#### Indicazioni bibliografiche per Rom

##### Commentari

W. SANDAY - A.C. HEADLAM (²1902), K. BARTH (1919, 1922, 1940-41, it 1962, 1982), A. NYGREN (1949), H. LIETZMANN (1928), M.-J. LAGRANGE (1950), V. JACONO (1951), A. SCHLATTER (²1952), V. TAYLOR (1955), S. LYONNET (1959), F. LEENHARDT (1961), H. W. SCHMIDT (1962), O. KUSS (1963-1978, mai completato; it 1962, 1969, 1981), O. MICHEL (1966), P. ALTHAUS (1966, it 1970), C.K. BARRETT (1967, ingl 1971), K. KERTELGE (1972), E. KÄSEMANN (1974, ingl 1980), A. VIARD (1975), C.E.B. CRANFIELD (1975, 1979), H. SCHLIER (1977, it 1982), U. WILKENS (1978, 1982), J.A.T. ROBINSON (1979), P.J. ACHTEMEIER (1985), R. PESCH (1985), P. STUHLMACHER (1989), G. BARBAGLIO (²1990), FITZMYER (1993, it 1999). Cf. l'elenco di commentari in A. FEUILLET, «Romains, Épître aux», in *DBSuppl*, X, 741, 739-863, e, soprattutto la pressoché completa bibliografia di Fitzmyer.

##### Monografie

- ALETTI J.-N., «Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?», in *Biblica* 69 (1988), 47-62  
 IDEM, «La présence d'un modèle rhétorique en Romains: Son rôle et son importance», in *Biblica* 71 (1990), 1-24  
 IDEM, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains* (Paris 1991)  
 IDEM, «Israele in Romani», in S. CIPRIANI, a cura di, *La Lettera ai Romani ieri e oggi* (Bologna 1995), 107-123  
 IDEM, «The Rhetoric of Romans 5-8», in *JSNT, Supplementary Series* (Sheffield 1996), (citato da un'edizione preparatoria, con pp. 1-10)  
 IDEM, «Romains 2. Sa cohérence et sa fonction», in *Biblica* 77 (1996), 153-177  
 BASSLER J.M., *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom* (Chico, CA, 1982)  
 BORNKAMM G., «The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament», in K. DONFRIED G., *The Romans Debate* (Peabody, MA, 1991), 16-28  
 BYRNE B., «Living out the Righteousness of God: The Contribution of Rom 6,1-8:13 to an Understanding of Paul's Ethical Presupposition», in *The Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981), 557-581  
 CAMPBELL W.S., «Romans III as a Key to the Structure and Thought of the Letter», in K. DONFRIED, a cura di, *The Romans Debate* (Peabody, MA, 1991), 251-264  
 CASTELLINO G., «Il paganesimo di Romani 1, Sapienza 13-14 e la storia delle religioni», in *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961*, II (Analecta Biblica 18; Romae 1963), 255-263  
 DONFRIED K., a cura di, *The Romans Debate* (Peabody, MA, 1991)  
 DUNN J.D.G., «The Formal and Theological Coherence of Romans», in K. DONFRIED, a cura di, *The Roman Debate* (Peabody, MA, 1991), 245-250  
 DUPONT J., «Appel aux faibles et aux forts dans la communauté romaine (Rom 14,1-15-13)», in *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961*, I (Analecta Biblica 17; Romae 1963), 357-366  
 FEUILLET A., «Romains, Épître aux», in *DBSuppl*, X, 739-863  
 FONDEVILA J.M., «La Gracia capital de Adan y el Capitulo quinto de la carta a los Romanos», in *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961*, I (Analecta Biblica 17; Romae 1963), 289-300  
 FRAIKIN D., «The Rhetorical Function of the Jews in Romans», in P. RICHARDSON, a cura di, *Antijudaism in Early Christianity* (Waterloo, Ontario, Canada 1986), 91-105  
 GHIBERTI G., «La "radice santa" nella lettera ai Romani», in L. PADOVESE, a cura di, *Atti del II Simposio di Tarso su S. Paolo apostolo* (Roma 1994), 117-126  
 GIBBS J.G., «"The Cosmic Scope of Redemption According to Paul"», in *Biblica* 56 (1975), 13-29  
 GIENIUSZ A., «Identity markers o solus Christus. Quale posta in gioco nella dottrina della giustificazione per fede in Paolo?», in *Euntes Docete* (2001).  
 JARRARD J., «Romans 5,6-11 - While We Were Yet Sinners», in *Review and Expositor* 90 (1993), 123-127  
 JERVELL J., «The Letter to Jerusalem», in K. DONFRIED, a cura di, *The Romans Debate* (Peabody, MA, 1991), 53-64  
 JEWETT R., «Romans as an Ambassadorial Letter», in *Interpretation* 36 (1982), 5-20  
 IDEM, «Following the Argument of Romans», in K. DONFRIED, a cura di, *The Romans Debate* (Peabody, MA, 1991), 265-277  
 KÄSEMANN E., «La fede di Abramo in Rom 4», in IDEM, *Prospettive paoline* (Brescia 1972 [Tübingen 1969]), 119-148  
 KARRIS, «Rom 14,1-15,13 and the occasion of Romans», in *The Catholic Biblical Quarterly* 35 (1973), 155-178  
 KLEIN G., «Paul's Purpose in Writing the Epistle to the Romans», in K. DONFRIED, a cura di, *The Romans Debate* (Peabody, MA, 1991), 29-43  
 KNOX J., «Romans 15,14-33 and Paul's Conception of his Apostolic Mission», in *Journal of Biblical Literature* 83 (1964), 1-11  
 LAMBRECHT J., «The Groaning Creation: A Study of Rom 8,18-30», in *Louvain Studies* 15 (1990), 3-18  
 LAMPE P., «The Roman Christians of Romans 16», in K. DONFRIED, a cura di, *The Romans Debate* (Peabody, MA, 1991), 216-230  
 LÉON-DUFOUR X., «Juifs et Gentils selon Romains I-XI», in *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961*, I (Analecta Biblica 17; Romae 1963), 309-315

- LYONNET S., «Giustizia di Dio e peccato dell'uomo (Rom III)», in IDEM, *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, (Napoli 1966), 23-49
- IDEM, «Il peccato originale (Rom V)», *Ibidem*, 65-95
- IDEM, «La redenzione e il dono dello Spirito (Rom VIII)», *Ibidem*, 131-166
- IDEM, «Il valore soteriologico della risurrezione di Cristo (Rom. IV)», *Ibidem*, 167-196
- IDEM, «La speranza cristiana (Rom VIII)», *Ibidem*, 221-240
- IDEM, «Le 'Chrétien anonyme' ou Le païen au 'coeur circoncis' selon Romains 2,29», in *L'évangile, hier et aujourd'hui*. Mélanges offertes au Prof. F.-J. Leenhardt, 87-97
- MARA M.G., «Agostino e la Lettera ai Romani», in S. CIPRIANI, a cura di, *La Lettera ai Romani ieri e oggi* (Bologna 1995), 21-32
- PANI G., «Lutero e la Lettera ai Romani», in S. CIPRIANI, a cura di, *La Lettera ai Romani ieri e oggi* (Bologna 1995), 33-47
- PENNA R., «Gli Ebrei a Roma al tempo dell'Apostolo Paolo», in IDEM, *L'Apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia (Milano 1991), 33-63
- IDEM, «Configurazione giudeo-cristiana della chiesa di Roma nel I secolo», *Ibidem*, 64-76
- IDEM, «La funzione strutturale di 3,1-8 nella lettera ai Romani», *Ibidem*, 77-110
- PONTHOT J., «L'expression culturelle du ministère paulinien selon Rm 15,16», in A. VANHOYE, a cura di, *L'Apôtre Paul*. Personnalité, Style et Conception du Ministère (BETL 73; Leuven 1986), 254-262
- ROSTAGNO S., «Etica e dogmatica nel commentario di Karl Barth», in S. CIPRIANI, a cura di, *La Lettera ai Romani ieri e oggi* (Bologna 1995), 49-65
- SCROGGS R., «Paul as Rhetorician: Two Homilies in Roman 1-11», in R. HAMERTON et alii, a cura di, *Jews, Greeks and Christians*. Fs W.D. Davies (Leiden 1976), 271-298
- SMIGA G., «Romans 12,1-2 and 15,30-32 and the Occasion of the Letter to the Romans», in *The Catholic Biblical Quarterly* 53 (1991), 257-273
- STUHLMACHER P., «The Purpose of Romans», in K. DONFRIED, a cura di, *The Romans Debate* (Peabody, MA, 1991), 231-242
- TROCMÉ E., «L'épître aux Romains et la méthode missionnaire de l'Apôtre Paul», in *New Testament Studies* 7 (1960-1961), 148-153
- VALLAURI E., «I gemiti dello Spirito Santo, (Rom 8,26s)», in *Rivista Biblica* 27 (1979), 95
- WEDDERBURN A.J.M., «The Purpose and Occasion of Romans Again», in K. DONFRIED, a cura di, *The Romans Debate* (Peabody, MA, 1991), 195-202
- WIEFEL W., «The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity», in K. DONFRIED, a cura di, *The Romans Debate* (Peabody, MA, 1991), 85-101
- WIENER C., «Ἡ ἱεροῦργεῖν (Rm 15,16)», in *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961*, II (Analecta Biblica 18; Romae 1963), 399-404
- WUELLNER W., «Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: an Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans», in K. DONFRIED, a cura di, *The Romans Debate* (Peabody, MA, 1991), 128-146

### (III)

## LETTERA AI FILIPPESI

### I. DESTINATARI E CIRCOSTANZE

#### a. La storia della città e la sua collocazione geografica

Filippi deve il suo nome a Filippo II, re di Macedonia, padre di Alessandro Magno, che la fondò sul luogo dell'antica *Krenides* nel 358 a.C. Nel 168 a.C. quando la regione passò sotto i Romani, Filippi fu fatta capitale del primo distretto di Macedonia. Nel 41 a.C. dopo la battaglia di Filippi, e nel 31 a.C. dopo quella di Azio, furono insediati sul luogo come coloni i veterani dell'esercito romano. Per questo Filippi aveva una popolazione mista di Macedoni, Traci e di Romani (le iscrizioni in latino sono in maggioranza). – Circondata per tre lati dai monti, la città era collegata a sud con il porto di Neapolis (Atti 16,11 - a distanza di 16 Km) e a ovest con Tessalonica, per mezzo della via Egnazia.

#### b. La comunità di Filippi e le tre visite di Paolo

La comunità di Filippi fu fondata da Paolo con Silvano e Timoteo nel secondo viaggio. Paolo e i suoi accompagnatori poterono fermarsi a Filippi solo per poco tempo, per le difficoltà avute con le autorità romane. Lo si ricava da Atti 16,19ss, da 1 Tess 2,2 («Dopo aver prima sofferto e subito oltraggi a Filippi, come ben sapete, abbiamo avuto il coraggio ecc.»), e da Fil 1,30 («... sostenendo la stessa lotta che mi avete veduto sostenere»). Paolo tornò a Filippi nel terzo viaggio per andare incontro a Tito che veniva da Corinto, e che portava buone notizie. È possibile e

probabile che a Filippi abbia scritto la 2Cor. Infine, dopo avere visitato Corinto, mentre andava a Gerusalemme a portare la colletta, passò a Filippi l'ultima Pasqua in libertà (Atti 20,6).

Nonostante le scarse visite, Paolo mantenne con i cristiani di Filippi intense relazioni, e da essi accettò ripetutamente sovvenzioni finanziarie: cf. Fil 4,15-16 per il tempo in cui stava a Tessalonica; 2Cor 11,8-9 per il tempo in cui stava a Corinto; Fil 2,25 4,18 per la prigionia dalla quale scrive la lettera.

### c. Le circostanze della lettera

Le circostanze riguardano: (i) Paolo, il suo carcere e il suo processo; (ii) Epafrodito, inviato dei Filippesi a Paolo che è in carcere; (iii) Timoteo, che Paolo invia ai Filippesi; (iv) la comunità filippese; e, infine, (v) certi missionari venuti a Filippi dal di fuori.

(i) Quanto a Paolo, egli è in carcere, e la sua prigionia si è rivelata una preziosa occasione per diffondere il Vangelo in tutto il pretorio [= i soldati che a turno lo tenevano in custodia; 1,13], così che tutti i cristiani del luogo sono diventati attivi missionari (1,14). Del processo è già stata celebrata una prima udienza (1,7: «Mi siete stati vicini nella difesa, ἀπολογία») e potrebbe anche concludersi con una condanna a morte (1,20; 2,17), ma più probabilmente con una assoluzione. In questo caso Paolo vuole andare a Filippi (1,27 2,24).

(ii, e iii) Avendo saputo della carcerazione di Paolo (1,7.13.14.17 ecc.), i Filippesi gli hanno inviato Epafrodito con una somma di denaro. Mentre era presso Paolo, Epafrodito si è ammalato ed è stato vicino alla morte. Poiché i Filippesi lo hanno saputo e si sono preoccupati, e poiché Epafrodito ha saputo della loro preoccupazione, ora egli sta per tornare a Filippi per tranquillizzarli di persona, e probabilmente porta la lettera di Paolo (cf. 2,25-27). Appena concluso il processo, Paolo manderà comunque Timoteo, il suo migliore collaboratore, per essere informato sulla comunità filippese (cf. 1,19-24).

(iv, e v) Se si esclude qualche litigio tra Evodia e Sintiche (4,2), la comunità non gli dà preoccupazioni. Certo, alcuni “cattivi operai”, che hanno in grande stima la circoncisione e di fatto si fanno circoncidere, minacciano la fede della comunità. Polemizzando con questi avversari, Paolo rievoca l'evento di Damasco e la sua conversione dalla pratica della Legge giudaica, al Cristo (Fil 3, 2ss).

### d. Unità della lettera o fusione di tre lettere?

Il v. 3,1 sembra un verso conclusivo. Il v. 3,2, poi, segna un trapasso brusco e inaspettato (“un fulmine a ciel sereno” (PITTA, in *Bibbia Piemme*, 2846), e introduce una durissima invettiva che nella lettera serena e gioiosa di Fil sembra fuori posto, e che si conclude in 4,1 o 4,4 o 4,9. Tra 3,1 e 3,2 dunque - dicono alcuni critici (cf. la lista riportata da D.F. WATSON, «A Rhetorical Analysis of Philippians and its Implications for the Unity Question», in *Novum Testamentum* 30 (1988), 80, nota 107) - c'è il segno che due differenti lettere sono state fuse insieme in un'unica lettera. In secondo luogo, i vv. 4,10-20 contengono il ringraziamento di Paolo per l'aiuto economico che i Filippesi gli hanno fatto pervenire. I critici allora si chiedono come mai Paolo abbia tardato tanto a ringraziare sia nella lettera (si ringrazia in principio, non alla fine), sia nel passare dei mesi (= la lettera presuppone circa cinque viaggi di ‘andata e ritorno’ tra Filippi e il luogo della prigionia di Paolo)! – Da tutto ciò spesso si conclude che in Fil sono state unite insieme (due o) tre lettere: (i) *Lettera A* (= 4,10-20, lettera del ringraziamento, spedita subito dopo l'arrivo di Epafrodito e delle sovvenzioni); (ii) *Lettera B* (= 1,1-3,1 + 4,21-23, lettera della prigionia e del processo, della malattia e della guarigione di Epafrodito); (iii) *Lettera C* (= 3,2-4,1.4-9, *Kampfbrief*, lettera polemica, in cui non si fa parola della prigionia; lettera scritta per ultima, quando Paolo ricevette notizie supplementari, tra cui anche quelle circa i ‘cattivi operai’). A conferma di questa ipotesi si porta il fatto che Policarpo di Smirne nella sua lettera ai Filippesi 3,2, parlando di *lettere* al plurale (ἀπὸν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς), dà l'impressione di conoscere più di una lettera ai Filippesi

Ma i passaggi bruschi in Paolo sono frequenti (cf. Rm 16,17; 1Tess 2,15; 1Cor 15,58 ...); la gratitudine di Paolo, poi, non è solo alla fine della lettera perché già traspare dalle precedenti menzioni di Epafrodito 2,25 ecc.; infine, a parte il fatto che alcuni manoscritti della lettera di Policarpo hanno il singolare, Policarpo potrebbe avere frainteso 3,1 («... a me non pesa scrivervi circa le stesse cose»). Se anche sono esistite più lettere ai Fil, non è poi affatto scontato che ora esse si trovino riunite in Fil.

## 2. CONTENUTO E DIVISIONE DI FIL

### a. Divisione retorica di Fil secondo Watson

Nel 1988, seguendo la metodologia suggerita da G. Kennedy (*New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984), D.F. Watson ha cercato di mostrare come la retorica antica spieghi la frammentarietà del discorso di Fil e come dunque la lettera si possa considerare unitaria. In secondo luogo Watson ha proposto di identificare gli elementi retorici come segue: esordio (1,3-26), *narratio* (1,27-30), *probationes* (2,1-3,21: = prima prova in 2,1-11; seconda prova in 2,12-18; digressione in 2,19-30; terza prova in 3,1-21), *peroratio* (4,1-20).

Pitta invece (in *Bibbia Piemme*, 2837-2852) individua le parti retoriche come segue: esordio (1,3-11), prima 'autobiografia' (1,12-30), esortazione ed 'elogio' di Cristo (2,1-11), *apousia* e *parousia* epistolare (2,12-3,1), seconda 'autobiografia' (3,2-4,1), esortazione o *paraklèsi* (da παρακαλέω, = consolo, esorto) conclusiva (4,2-9), ringraziamenti ed elogio dei Filippesi (4,10-20).

### b. Contenuto e suddivisione di Fil

#### Prescritto epistolare (1,1-2)

*Mittenti*: Paolo e Timoteo [solo qui un co-mittente è chiamato 'servo di Cristo' alla pari di Paolo]

*Destinatari*: i santi con i 'vescovi' e 'diaconi' (σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις = sorveglianti e ministri). [Si ha qui la più antica menzione neotestamentaria dei 'vescovi'. «A Filippi il termine ἐπίσκοπος è entrato nel vocabolario cristiano» (J. Gnilka)].

*Augurio* di grazia e pace

#### Rendimento di grazie e preghiera come esordio retorico (1,3-11)

Paolo rende grazie perché i Filippesi collaborano attivamente nella diffusione del Vangelo e perché gli sono stati vicini nella carcerazione e nel processo (1,3-8). E prega perché la loro fede si arricchisca in vista del giorno di Cristo (1,9-11).

[Il ringraziamento è chiaramente aperto dalla formula: «Ringrazio il mio Dio ecc.», ed è chiaramente concluso dalla dossologia: «... a gloria e lode di Dio», e si caratterizza come esordio per i seguenti elementi: (i.) anticipa i temi della lettera: gioia, comunione, prigionia di Paolo, escatologia ecc.; (ii.) contiene la "captatio benevolentiae" negli elogi diretti ai Filippesi; (iii.) il suo tono è elevato e solenne; (iv.) L'enfasi è espressa col ricorso a parole generalizzanti come: 'tutto', 'ogni', 'sempre']

#### Sezione I: Notizie epistolari ed esortazioni (1,12-3,1)

[Aperta dalla formula: «Non voglio che ignoriate, o fratelli ecc.», la prima sezione dapprima rievoca in chiave autobiografica la presente situazione di Paolo e cioè la sua carcerazione (1,12-26) e poi si trasforma in esortazione a imitare Paolo (1,27-30). Paolo parla di sé e invita i Filippesi a imitarlo non spinto da vanagloria, ma per suscitare nei Corinzi l'amore al Vangelo e lo zelo nel diffonderlo.]

##### - Prima parte autobiografica (1,12-26)

1,12-14: La carcerazione di Paolo si è trasformata in una insperata *chance* per la diffusione del Vangelo in tutto il pretorio: anche i fratelli ne sono rimasti incoraggiati.

1,15-18: Nonostante che nell'annuncio evangelico qualcuno sia mosso da spirito di rivalità e faccia soffrire Paolo (1,14-17), a Paolo importa che in qualsiasi modo il Vangelo sia diffuso: «Ma che importa? Purché Cristo sia annunciato!».

1,19-20: Paolo tiene sempre presente la prospettiva escatologica: tutto servirà alla salvezza e alla glorificazione.

1,21-26: Il processo è vicino alla sua conclusione: Paolo mette in conto anche la sua morte (interesse di questo testo per l'evoluzione dell'atteggiamento di Paolo circa la prospettiva escatologica), ma è convinto che avrà buon esito e che potrà visitare Filippi.

- *Esortazioni e invito all'imitazione, esemplarità del Cristo (1,27-2,11)*

- 1,27-29: Esortazione a essere cittadini degni del Vangelo, esortazione al combattimento (συναθλούντες, gareggiare lottando nello stadio) a favore di esso, senza dividersi all'interno e senza farsi intimidire dagli avversari esterni
- 1,30: Invito all'imitazione di Paolo che nel suo carcere è esemplare come lottatore (ἀγῶνα ἔχειν, sostenere una lotta)
- 2,1-4: Esortazione alla concordia (2,1-2) e all'umiltà (2,3) e al disinteresse (2,4)
- 2,5-11: Fondamento e motivazione nell'esemplarità del Cristo rievocata nell'inno cristologico a due strofe.

- *Esortazioni e informazioni su Timoteo ed Epafrodito (2,12-3,1)*

- 2,12-18: Le esortazioni (all'obbedienza, all'irreprensibilità) di Paolo continuano, ma sono collegate con il tema dell'assenza e della presenza dell'apostolo a Filippi: «Obbedite non solo come quando ero presente, ma molto di più ora che sono lontano ecc.». [Questa sezione è tipicamente epistolare perché ogni lettera si fonda sull'assenza e sul desiderio di essere presente].
- 2,19-24: Il prossimo invio di Timoteo. Appena avrà visto chiaro circa la sua situazione (= l'esito del processo), Paolo manderà a Filippi Timoteo (grande elogio di lui) per potere avere notizie.
- 2,25-3,1: L'immediato invio di Epafrodito. Per ora, a sostituirlo, Paolo manda Epafrodito che da Filippi gli ha portato l'aiuto economico dei Filippesi, si è ammalato, ma ed è guarito. Pressante raccomandazione perché Epafrodito sia accolto con gioia e stima.

**Sezione II: Duro attacco contro i 'cattivi operai' e la 2ª sezione autobiografica (3,2-21)**

- 3,2-3. Alle precedenti sezioni, che erano ispirate alla serenità e alla cordialità, fa seguito improvvisamente l'attacco quanto mai aggressivo di 3,2ss: «Guardatevi dai cani, dai cattivi operai, dalla mutilazione (κατα-τομή): ...siamo noi la circoncisione (περι-τομή), noi che rendiamo il culto mossi dallo Spirito, e ci gloriamo in Cristo Gesù, senza aver fiducia nella carne».
- 3,4-16. Anche Paolo potrebbe vantarsi secondo la carne, e ne elenca i motivi [cf. il paragrafo sull'evento di Damasco] (3,4-7), ma egli tutto ha ritenuto perdita e sterco di fronte alla sublimità della conoscenza del Cristo. Quello che ora egli cerca, è di essere trovato in Cristo con la *giustificazione per fede*: «Non con una mia giustizia derivante dalla Legge, ma con quella che deriva dalla fede in Cristo, cioè con la giustizia che deriva da Dio, basata sulla fede» (3,8-11). Paolo non si sente perfetto (come i suoi avversari), ma è proteso in avanti, per conquistare, così come lui è stato conquistato dal Cristo (3,10-14)
- 3,17-4,1. I Filippesi devono imitare Paolo, non quelli che, nemici della croce di Cristo, sono intenti alle cose della terra, perché la nostra vera cittadinanza è quella del cielo, come si ricava dalla fede escatologica (3,17-21). Per questo i Filippesi non devono farsi smuovere da quei cattivi maestri e devono invece restare saldi nell'insegnamento ricevuto (4,1).

[Disposto a sopportare che qualcuno, anche se con spirito di rivalità, predichi il Vangelo, purché il Cristo sia annunciato (1,15-18), Paolo non tollera che invece al posto del Cristo sia annunciata la circoncisione. «È bene precisare comunque che al centro della sezione non si trova il rapporto tra Paolo e questi propagandisti giudaizzanti (in definitiva, di loro Paolo non riporta né il nome né la dottrina), bensì quello tra Paolo e i Filippesi. A lui stanno a cuore i suoi cristiani, non gli avversari» (PITTA, in *Bibbia Piemme*, 2847)].

**Sezione III: Esortazioni e ringraziamento per l'aiuto economico e per l'affetto (4,2-20)**

- 4,2-9: Paolo invita Evodia e Sintiche alla concordia. Invita tutti alla gioia (4,4), all'affabilità (4,5), alla preghiera (4,6), e a tutto ciò che è nobile (4,8-9, con elenco di 8 virtù).
- 4,10-20: Pur avendo imparato a vivere in ogni situazione e quindi anche nell'indigenza, Paolo ringrazia per le sovvenzioni che i Filippesi gli hanno fatto pervenire. Il fondamento di questa autosufficienza di Paolo è nel Cristo che gli dà forza (v. 13).

[Per chi ritrova in Fil la fusione di tre lettere, un argomento è quello del ritardo di Paolo nel ringraziare per l'aiuto economico ricevuto dai Filippesi. In realtà la collocazione dei ringraziamenti alla fine e non in principio è del tutto comprensibile: se avesse parlato subito dei soldi ricevuti, Paolo poteva dare l'impressione che era quelli a cui mirava, mentre l'interesse di Paolo, come dice tutta la lettera, andava al Vangelo e alla sua diffusione].

### Saluti epistolari e benedizione finale (4,21-23)

Saluti di Paolo (4,21), dei fratelli, in particolare dei fratelli della casa del Cesare [= la servitù dell'imperatore, schiavi o liberti imperiali (4,22)]. Invocazione finale della grazia sui Filippesi (4,23).

#### *c. Tema centrale di Fil*

Temi ricorrenti di Fil sono quello della comunione (cf. 1,5.7; 2,1; 3,10, 4,1.4), e quello della gioia: cf. 1,4.17.18.25; 2,2.17.18.28.29; 3,1; 4,1.4bis.14. La gioia di cui Paolo parla non viene dagli uomini, la quale sarebbe una gioia destinata a scomparire di fronte alla prima difficoltà, ma quella che viene dal Cristo e dal Vangelo. – Tuttavia il tema unificante della lettera è quello del Vangelo, anche se in Fil Paolo non si occupa tanto del contenuto del Vangelo come fa in Gal e Rom, bensì del suo annuncio e della sua diffusione in tutti gli ambienti (nel carcere, nella casa del Cesare ecc.), in tutti i modi (anche in una penosa rivalità tra missionari cristiani), nonostante tutti gli ostacoli (carcere, attività dei cattivi operai), e in mezzo alle difficoltà in cui c'è da combattere come soldati o atleti.

### 3. LETTURA DI TESTI

#### *a. La rievocazione dell'evento di Damasco*

#### *b. L'inno dell'umiliazione - esaltazione del Cristo (2,6-11)*

- *Genere letterario e origine dell'inno.* – I motivi per pensare che il testo di Fil 2,6-11 sia un *inno* sono: (i) Fil 2,6-11 è un testo cristologico abbastanza estraneo nel contesto parenetico in cui si trova; (ii) l'andamento ritmico delle frasi; (iii) il parallelismo e le antitesi che sono caratteristici per esempio dei Salmi; (iv) espressioni rare (non paoline: κενόω = svuotarsi; ἀρπαγμός = rapina; ὑπερψάω = sovra-esaltare, ecc.); (v) la frequenza di inni cristiani in Asia (cf. Apoc *passim*; Col 1,15-20; Ef 1,13-14; 1Pt 2,21-25; cf. perfino Plinio il Giovane, *Ep.* 10,96,7: “carmen Christo quasi deo”). – Circa l'origine, si possono fare solo ipotesi. Se si tratta di un inno, esso è pre-paolino o è stato composto da Paolo? Se è paolino, Paolo lo ha composto al momento di scrivere Fil, o precedentemente? L'inno è di origine liturgica e, più in particolare, è di origine battesimale, eucaristica, o pasquale?

- *Vocabolario cristologico.* – Tutto l'inno è costruito sui contrasti che vengono stabiliti: tra forma divina (μορφή θεοῦ, v. 6) e forma di schiavo (μορφή δούλου, v. 7); tra uguaglianza con Dio (ἴσα θεῷ, v. 6), e apparenza di uomo (ὁμοίωμα ἀνθρώπων, v. 7), tra essere Dio (v. 6) e morire di morte di croce (v. 9). La morte di croce era per la cultura greco-romana il massimo della vergogna, e, per la cultura giudaica, era maledizione divina e castigo divino (Deut 21,23; Gal 3,13). – I termini che parlano di 'forma' e di 'apparenza' non sono da interpretare secondo la nostra mentalità per la quale 'apparenza' è il contrario di realtà. Nel linguaggio biblico infatti quei termini indicano ciò che davvero uno è. Allo stesso modo le espressioni: «Sarà chiamato Figlio dell'Altissimo» (Lc 1,32), oppure «Rivestitevi del Cristo» (3,27), significano: «Sarà chiamato Figlio di Dio perché lo è», e «Lasciatevi intimamente e totalmente trasformare nel Cristo».

- *Struttura dell'inno.* – L'inno si compone di due grandi proposizioni: nella prima il soggetto è il Cristo, nella seconda sono soggetto Dio che innalza il Cristo, e gli uomini che lo adorano e lo proclamano 'Signore'. Si può parlare dunque di due strofe: una è la strofa dell'abbassamento fino alla morte e alla morte di croce, la seconda è la strofa dell'innalzamento. Anche se soltanto nella prima strofa il Cristo è soggetto grammaticale, egli è protagonista

assolutamente centrale dunque anche nella seconda. L'inno dunque celebra la *kènosi* o svuotamento, e la *tapeinophrosýne* o umiltà, del Cristo. – Ognuna delle due strofe contiene tre affermazioni, la prima parte sull'umiliazione del Cristo, la seconda sulla sua esaltazione come Κύριος, Signore universale:

Il contrasto tra umiliazione ed esaltazione del Cristo che fornisce il soggetto dell'inno è ispirato al canto del servo di Adonay (Is 52,13-53,12): ogni strofa contiene contatti letterari con quel passo. Per esempio: il verbo semplice ὑψωθήσεται che si trova in Is, è ripreso nell'inno cristiano per mezzo del composto ὑπερ-ὑψώσεν. L'inno vuol rimarcare fin dall'inizio che l'esaltazione del Cristo oltrepasserà i cieli e si imporrà alle Potenze celesti, terrestri e quelle degli Inferi. L'adorazione abbraccia il cosmo e l'esaltazione è escatologica (L. CERFAUX, «L'hymne au Christ - Serviteur de Dieu», in *Recueil Cerfaux*, II, 430-431).

L'inno «è 'giovanneo' nel suo passaggio immediato dalla croce alla esaltazione, e non-paolino nella mancata menzione della resurrezione» (J. FITZMYER, «La Lettera ai Filippesi», in *Grande Commentario Biblico [Jerome Biblical Commentary]*, 1150, e nella mancata finalizzazione della croce alla redenzione, dal momento che manca il «per noi e per i nostri peccati»). – L'inno poi è importante per lo sviluppo che ha avuto nella teologia 'Kenotica' [ἐαυτὸν ἐκένωσεν (v. 7) = svuotò / spogliò se stesso]; «Facendosi uomo, Gesù rinunciò al privilegio della gloria divina; l'abisso più profondo dell'umiliazione fu la croce. Ma egli non si privò della divinità, bensì dello stato di gloria che era di suo diritto e che gli sarebbe stato restituito al momento della sua esaltazione (FITZMYER, «La Lettera ai Filippesi», 1150).

## A. La kenosi

### 1. Preesistenza divina

<sup>6</sup> ... il quale, pur essendo di natura divina,  
non considerò un tesoro geloso  
la sua uguaglianza con Dio

### 2. Umiliazione nell'Incarnazione

<sup>7</sup> ma spogliò se stesso,  
assumendo la condizione di servo  
e divenendo simile agli uomini;  
apparso in forma umana,

### 3. Umiliazione della Morte di croce

<sup>8</sup> umiliò se stesso  
facendosi obbediente fino alla morte  
e alla morte di croce.

## B. L'innalzamento

### 1. Innalzamento celeste

<sup>9</sup> Per questo Dio l'ha esaltato  
e gli ha dato il nome  
che è al di sopra di ogni altro nome;

### 2. Adorazione cosmica del nome

<sup>10</sup> perché nel nome di Gesù  
ogni ginocchio si pieghi  
nei cieli, sulla terra e sotto terra;

### 3. Proclamazione universale del Κύριος

<sup>11</sup> e ogni lingua proclami  
che Gesù Cristo è il Signore,  
a gloria di Dio Padre.

#### 4. QUESTIONI CRITICHE

##### a. *Gli avversari combattuti da Paolo*

A Filippi, per ora quegli avversari costituiscono solo una minaccia. Quello che Paolo sente il bisogno di dire ai Filippesi è: «Guardatevi da loro!» (3,2<sup>ter</sup>). Paolo li chiama sarcasticamente con il termine *κατατομή* (= mutilazione, castrazione) ed essi si vantano dei loro privilegi giudaici. E allora si pone la questione se siano giudei o giudeo-cristiani. E se siano identici ai libertini di cui Paolo parla in 3,18ss (= «... nemici della croce di Cristo, hanno come dio il loro ventre, tutti intenti alle cose della terra»), o se non invece Paolo combatta su due fronti diversi.

L'espressione 'cattivi operai' fa pensare a missionari cristiani itineranti, che sarebbero provenienti dal giudaismo, dal momento che propagandano la circoncisione. Probabilmente erano sostenitori entusiasti della circoncisione (come se essa rendesse perfetti e impeccabili) così da vivere nel libertinismo (H. KOESTER, «The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment (Philippians III)», in *New Testament Studies* 8 (1961-1962), 331). In polemica con loro, Paolo dice che sì, è stato giustificato, ma non è perfetto, e come nella corsa gli atleti tendono al traguardo, così lui è proteso verso l'escatologia, dove il Cristo renderà perfetti.

##### b. *Luogo e tempo di composizione*

- *Ipotesi di Roma.* Dagli Atti sappiamo che Paolo è stato in carcere a Cesarea (Atti 23,33ss) e a Roma (28,16ss). L'opinione tradizionale colloca, appunto, la composizione di Fil e di tutte le lettere della prigionia (Fil, Col, Ef, Film) a Roma. Argomenti a favore sono: (a) la menzione del pretorio (1,13), (b) e della 'domus Caesaris' (= servitù imperiale) (4,22); (c) l'ipotesi di condanna a morte (1,20 2,23) si ambienta solo al tribunale di appello a Roma. Argomenti contro sono: (a) la distanza tra Roma e Filippi (1084 Km - 5 settimane di viaggio) rende improbabili i 5/6 viaggi presupposti dalla lettera; (b) Paolo aveva programmato di andare in Spagna e scrivendo che, liberato, vuol tornare a Filippi, dovrebbe aver cambiato programma.

I cinque viaggi sono: 1. i Filippesi apprendono da qualche viaggiatore la notizia che Paolo è in carcere; 2. Essi allora inviano Epafrodito con aiuti economici; 3. Gli stessi Filippesi vengono informati della malattia di Epafrodito; 4. Epafrodito e Paolo apprendono che i Filippesi sono preoccupati; 5. Epafrodito è guarito e Paolo lo invia anzi tempo. Altri viaggi, poi, sono programmati: 1. quello di Timoteo perché porti notizie di Paolo a Filippi e, tornando, da Filippi a Paolo: 2. quello di Paolo in persona (2,25).

- *Ipotesi di Cesarea.* Se si fa l'ipotesi che Paolo abbia scritto dalla carcerazione di Cesarea in Palestina, resta la difficoltà della distanza, mentre il viaggio in Spagna è logico e possibile, perché sia Filippi che la Spagna si trovano a occidente della Palestina. Bisogna però presupporre che Paolo scriva da Cesarea prima di pensare di appellarsi al tribunale di Roma.

- *Terza ipotesi.* Dopo A. Deißmann (1897, ma poi cf. «Zur Ephesinischen Gefangenschaft des Apostels Paulus», in *Anatolian Studies to W. Ramsay*, 1923, 121-127) molti sostengono che Fil fu scritta ad Efeso. Anzitutto, non è una difficoltà la menzione del 'pretorio' e di quelli della 'casa del Cesare', perché un'iscrizione trovata a Efeso documenta come nuclei di polizia ("il pretorio") e amministratori imperiali ("quelli della casa del Cesare") si trovassero in ogni città di rilevanza politico-amministrativa. L'iscrizione dice: «Curam agunt collegia lib(ertorum) et servorum Domini n(ostr)i Aug(usti) i(n)fra s(cripta) / Le spese sono a carico dei collegi dei liberi e dei dipendenti dell'Augusto nostro signore elencati qui sotto». – L'argomento più forte è quello della vicinanza tra Efeso e Filippi, per cui si ambientano bene i viaggi, avvenuti e programmati, tra le due città, di cui parla la lettera. Argomenti contro: anche se Paolo nelle lettere ai Corinzi parla di lotta con le belve (1Cor 15,32) e di pericolo di morte (2Cor 1,18) ambientandoli a Efeso, nessun documento, neanche gli Atti degli apostoli, parlano di una carcerazione, tanto meno di una carcerazione lunga, per Efeso.

Dunque sul luogo di composizione (e quindi sul tempo di composizione) si possono fare solo problematiche ipotesi. Bisogna tenere presente tra l'altro che Paolo parla spesso di prigionie, e lo fa con il plurale: cf. per esempio 2Cor 6,5 («...in ogni cosa ci presentiamo come ministri di Dio: ... nelle percosse, nelle prigionie (ἐν φυλακαῖς), nei tumulti ecc.»), e 2Cor 11,23 («Sono ministri di

Cristo? Io lo sono più di loro! Molto di più nelle fatiche, molto di più nelle prigioni (ἐν φυλακαῖς) ecc.»).

*Indicazioni bibliografiche per Fil*

*Commentari*

J.B. LIGHTFOOT (1891), E. LOHMEYER (1928), M. DIBELIUS (1937), P. BONNARD (1950), P. BENOIT (1959), G. BORNKAMM (1962), G. BARTH (1969), G. FRIEDRICH (1967), J. ERNST (1974), G.B. CAIRD (1976), J.-E. COLLANGE (1979), J. GNILKA (1980, it 1972), R.P. MARTIN (1980), R. FABRIS (1983), W. SCHENK (1984), W. EGGER (1985), R. PESCH (1985), G. BARBAGLIO (1990)

*Monografie*

- CERFAUX L., «L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu (Phil ii,6-11 = Is Lii,13-Liii-12)», in *Recueil Cerfaux, Études d'exégèse et d'histoire religieuse*, II (Leuven 1985), 425-437
- CULPEPPER R.A., «Co-Workers In Suffering. Philippians 2,19-30», in *Review and Expositor* 77 (1980), 349-358
- DUPONT-ROC R., «De l'hymne christologique a une vie de *Koinonia*. Étude sur la lettre aux Philippiens», in *Estudios Biblicos* 49 (1991), 451-472
- FITZMYER J.A., «The Christological Hymn of Philippians ii,3», in IDEM, *According to Paul. Studies in the Theology of the Apostle* (New York - Mahwah, NJ, 1993), 89-105
- IDEM, «"To know him and the power of his resurrection" (Phil 3,10)», in *Mélanges bibliques Beda Rigaux* (Gembloux 1970), 411-425
- HURTADO L.W., «Jesus as Lordly Example in Philippians 2,5-11», in P. RICHARDSON - J.C. HURD, a cura di, *From Jesus to Paul. Studies in Honor of F. W. Beare* (Waterloo, Ontario, Canada 1984), 113-126
- KOESTER H., «The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment (Philippians III)», in *New Testament Studies* 8 (1961-62), 317-332
- REINHARTZ A., «On the Meaning of the Pauline exhortation: "mimètai mou ginesthe - become imitators of me"», in *Studies in Religion* 16 (1987), 393-403
- ROLLA A., «La cittadinanza greco-romana e la cittadinanza celeste di Filippesi 3,20», in *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961*, II (Analecta Biblica 18; Romae 1963), 75-80
- STANLEY D., «Imitation in Paul's Letters: Its Significance for His Relationship to Jesus and to His Own Christian Foundations», in P. RICHARDSON - J.C. HURD, a cura di, *From Jesus to Paul. Studies in Honor of F. W. Beare* (Waterloo, Ontario, Canada 1984), 127-141
- WATSON D.F., «A Rhetorical Analysis of Philippians and its Implications for the Unity Question», in *Novum Testamentum* 30 (1988), 57-88
- ZEDDA S., «La povertà di Cristo secondo S. Paolo (2 Cor 8,9; Fil 2,7-9; Col 1,24?; 2 Cor 13,3-4?)», in A.B.I., *Evangelizzare pauperibus*. Atti della XXIV Settimana Biblica (Brescia 1978), 343-369

## (IV)

### LA GIUSTIFICAZIONE PER FEDE E NON PER LE OPERE DELLA LEGGE

#### I. LE CONTROVERSIE CONFENSIONALI E IL TEMA IN GAL E RM

##### a. La crisi delle interpretazioni confessionali

Dal tempo di Lutero le lettere ai Galati e ai Romani sono al centro delle controversie confessionali tra protestanti e cattolici, e la loro lettura e interpretazione è rimasta a lungo bloccata attorno a posizioni ferme che, dall'una e dall'altra parte, si tramandavano come postulati. Così, sotto l'influsso di Lutero, il mondo protestante anzitutto vedeva nella "giustificazione per sola fede" l'affermazione centrale e principale di Gal e Rom, e poi affermava che queste due lettere con quella loro affermazione costituivano il nucleo centrale della fede cristiana, una specie di "canone nel canone".

A partire dall'inizio del secolo xx la lettura confessionale di Paolo è in via di superamento. «L'affermazione secondo cui la dottrina della giustificazione costituirebbe il centro della teologia dell'apostolo non è rimasta incontestata nei recenti studi sul paolinismo, ed è stata avanzata l'opinione che essa sia soltanto un elemento particolare e secondario, che sia stata elaborata come "dottrina di lotta anti giudaica", e non vada affatto sopravvalutata né collocata in posizione centrale, come hanno fatto i riformatori del secolo xvi» (W. Wrede). Analogamente A. Schweitzer l'ha chiamata un "cratere secondario accanto al cratere principale" (Nebenkrater) della mistica paolinica della redenzione», citato in G. BORNKAMM, *Paolo* (Torino 1977 [Stuttgart 1969]), 121. È con Wrede che, secondo H.-J. SCHOEPS, *Paulus*, 206-207, è iniziata la "deluteranizzazione di Paolo", ma essa è

stata portata avanti da altri studiosi protestanti come W.D. Davies, K. Stendhal, N.A. Dahl, E.P. Sanders, J.C. Becker, R.P. Martin, N.T. Wright, L. Gaston, D.G. Dunn.

Cf. l'ampio *status quaestionis* fatto da PLEVNIK, «The Center of Pauline Theology», in *The Catholic Biblical Quarterly* 51 (1989), 461-478, e da A. GIENIUSZ, «Identity markers o *solus Christus*. Quale posta in gioco nella dottrina della giustificazione per fede in Paolo?», in *Euntes Docete* 54 (2001). – Circa l'espressione “opere della Legge” finora ricorrente soltanto nelle opere di Paolo, cf. ora 4QMMT (*Miqṣat Ma'ase ha-Torah* = Alcune opere della Legge), pubblicato in edizione ancora provvisoria in *DJD*, Oxford 1994.

### *b. La critica ai presupposti delle posizioni confessionali*

Nella sua oramai classica monografia “Paul and Palestinian Judaism” (1977), E.P. Sanders ha mostrato che il giudaismo del tempo di Paolo non era affatto un giudaismo legalistico, orgoglioso della sua osservanza della Legge e delle opere fatte nello sforzo di obbedire alla Legge. In netto contrasto con la caricatura fatta da molti protestanti, Sanders mostra proprio a partire dai testi del giudaismo che il giudaismo palestinese era invece soprattutto una religione di grazia e che intendeva l'obbedienza umana alla Legge soltanto come risposta alla grazia. Sia l'elezione che la salvezza erano iniziativa di Dio e dono della sua misericordia, e non una conquista umana di cui l'uomo potesse vantarsi davanti a lui. L'osservanza della Legge non fondava dunque la giustificazione, ma costituiva il requisito necessario per rimanere nel patto con Dio (*staying in*), non per entrarci (*getting in*).

Le “opere della Legge”, cui Paolo nega la capacità di giustificare, sono tutto ciò che la legge mosaica prescrive e soprattutto i mezzi da essa previsti per ottenere il perdono dei peccati (= i riti dell'espiazione sacrificale, i digiuni, le preghiere): di esse Paolo parla in Gal e in Rm da due prospettive diverse. (a) In Gal esclude che esse diano la giustificazione perché gli preme di affermare che, a chi proviene dal paganesimo come i Galati, il Cristo è necessario e sufficiente. In tal modo la situazione argomentativa in Gal è quella di un conflitto interno alla chiesa: non hanno ragione i giudaizzanti a richiedere e imporre ai Galati, provenienti dal paganesimo, la circoncisione e la Legge. (b) In Rm invece la giustificazione “per fede” è affermata in prospettiva più generale, in riferimento all'umanità intera: essa è l'unica via per tutti, anche per i giudei che inutilmente cercano la giustificazione nelle opere della Legge: «Riconosco che i giudei hanno zelo per Dio, ma non secondo una retta conoscenza. Trascurando infatti la giustizia di Dio [= quella che viene dalla fede], cercano di far sussistere la propria [= quella che verrebbe dalle opere della legge]» (Rm 10,2-4). In vista della giustificazione, Paolo dunque afferma da un lato l'inutilità della Legge per i Galati e, dall'altro, afferma la necessità della fede per i giudei.

### *c. Il Vangelo di Paolo in Gal Rm Fil*

In seguito a questa evoluzione, ora è possibile studiare le lettere di Paolo senza privilegiare nessuno scritto paolino, è possibile mettere in luce altri capitoli teologici oltre alla cristologia, e ridimensionare la pretesa centralità della giustificazione sia nel pensiero di Paolo sia nella fede cristiana in generale. Quanto a Rm, Gal e Fil, che sono le lettere della “giustificazione per fede”, si va sempre più mettendo in luce come problema centrale non sia affatto l'alternativa tra giustificazione per fede o per Legge, bensì il Vangelo, “il Vangelo di Paolo”. – «Più volte nelle lettere paoline si incontra la formula “Vangelo nostro / ἡμῶν” (2Cor 4,3; 1Tess 1,5; 2Tess 2,14) e “Vangelo mio / μου,” (Rm 2,16; 16,25; 2Tm 2,8), a cui si aggiungono espressioni quali “il Vangelo che annunciammo / annunciai a voi / ai pagani” (1Cor 15,1; Gal 1,11; Gal 2,2) ecc. Queste espressioni non significano che Paolo predichi un Vangelo particolare, in contrasto con gli altri apostoli; per lui c'è un solo Vangelo (Gal 1,6), il Vangelo di Cristo. Se lo chiama “suo” Vangelo, è perché come apostolo sente la predicazione quale impegno personale: esso è affidato a lui come un bene prezioso (1Tess 2,4; 1Tm 1,11; Gal 2,7). La sua vocazione di apostolo è consistita nell'incarico di recare il messaggio ai gentili (Gal 1,16)», G. FRIEDRICH, εὐαγγέλιον, in *Grande Lessico del NT*, II, 1093.

### *d. La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione (31 ottobre 1999)*

Dopo lunghi lavori preparatori, il 31 ottobre 1999 è stata firmata e pubblicata una “dichiarazione comune” sulla giustificazione tra il Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità

dei cristiani e la Federazione Luterana mondiale. Il documento è stato firmato ad Augsburg, Germania, nella città e nella chiesa nelle quali nell'anno 1530, durante la Dieta imperiale voluta da Carlo V, si consumò la lacerazione della cristianità occidentale fra cattolici e luterani. La dichiarazione elenca i punti dottrinali su cui c'è oramai sostanziale accordo tra le due parti, anche spesso si aggiungono i dettagli nei quali ci si esprime in modo diverso. La conclusione non poco importante è che le condanne vicendevoli del sec xvi riguardano i contrasti di quel tempo e non riguardano invece i luterani e i cattolici di oggi (cf. nn. 13 e 41):

«La contrapposta interpretazione e applicazione del messaggio biblico della giustificazione è stata nel secolo xvi una delle principali cause della divisione della chiesa occidentale e ha trovato espressione nelle condanne dottrinali. Una comune comprensione della giustificazione è quindi fondamentale e irrinunciabile per il superamento della divisione nella chiesa. La ricezione dei dati forniti dalle scienze bibliche e dalla storia della teologia e della dogmatica, hanno fatto registrare (...), a partire dal Concilio Vaticano II, un evidente avvicinamento delle posizioni, per cui in questa dichiarazione congiunta è possibile formulare sulle verità di fondo della dottrina della giustificazione un consenso tale da rendere oggi inapplicabili alla controparte le rispettive condanne dottrinali del xvi secolo» (Dichiarazione congiunta, n. 13).

Il documento è rilevante più per la teologia che non per l'esegesi. È certo che l'esegesi ha preparato l'evento di Augsburg, e bisogna aggiungere che l'esegesi è già andata molto più avanti della dichiarazione, ma il documento parla della giustificazione appunto con il linguaggio delle antiche controversie e non con quello dell'esegesi più recente. In ogni caso «ringraziamo il Signore per questo passo decisivo verso il superamento della divisione della chiesa, e preghiamo lo Spirito Santo di continuare a condurci verso quell'unità visibile che è la volontà dio Cristo» (n. 44).

## 2. LA GIUSTIFICAZIONE PER FEDE E NON PER LE OPERE DELLA LEGGE

### a. Giustizia di Dio, fede e giustificazione

L'intervento misericordioso di Dio, chiamato da Paolo "giustizia di Dio", significa contemporaneamente: (a) severità con cui Dio afferma il suo primordiale e irrinunciabile diritto a essere riconosciuto e adorato; (b) fedeltà alle promesse di realizzare dell'alleanza; (c) intervento di misericordia compiuto nella persona del Cristo per giustificare l'uomo peccatore. – Il verbo δικαίω di cui Dio è soggetto, in questo contesto significa che Dio conduce il peccatore allo stato di giustizia, a un rapporto giusto, di pace e amicizia. La "giustizia" di Dio, dunque, non è da identificare con l'ira, ma con la misericordia di Dio. È infatti l'attività salvifica di Dio per la quale Israele nell'AT, e tutti gli uomini ora, vengono collocati nei beni promessi da Dio; cf. S. LYONNET, *La storia della salvezza nella lettera ai Romani* (Napoli 1966), 47. – Il pessimismo di Paolo, non circa la natura dell'uomo [= può risalire al creatore attraverso le creature!] ma circa la sua condizione di fatto, è una conseguenza che Paolo ricava, ragionando all'indietro, dal suo cristocentrismo: ciò che è bene e ciò che è male si definisce solo in rapporto al Cristo. Nel Cristo morto e risorto chi crede (πιστεύω, πίστις) viene giustificato (δικαιόμαι) dalla giustizia di Dio (δικαιοσύνη θεοῦ), muore al peccato (θάνατος), è liberato dalla Legge (Νόμος), riceve lo Spirito, caparra della salvezza (Πνεύμα), ed è salvato in speranza (σωτηρία, ζωή).

### b La salvezza si realizza in tre momenti

La giustificazione si iscrive nel più vasto processo della salvezza, e in esso è il primo di tre momenti successivi e complementari. (Cf. comunque le precisazioni di B. BYRNE, «Living out», 577-578):

(a) C'è l'inizio storico di essa nella *giustificazione*, quando Dio da peccatori gratuitamente ci rende giusti. – (c) C'è la piena salvezza *escatologica* che sarà quella che raggiungeremo nella resurrezione. Ora possiamo partecipare alla morte del Signore con il battesimo (6,3-4), ma non alla sua resurrezione, per cui siamo salvi e risorti solo «in speranza» (8,24). – (b) Nel tempo presente,

partecipando alla morte del Cristo, nuovo Adamo, fine della Legge, vincitore di Ἀμαρτία e di Θάνατος, siamo riconciliati con Dio e riceviamo il nuovo Principio di Azione, lo Spirito, per cui possiamo camminare in novità di vita.

*c. La persistente possibilità (ma non necessità) di vivere secondo la carne*

«L'alternativa fatale è ancora aperta. (...) Nella nuova situazione (quella dell'uomo oramai giustificato) è ancora possibile camminare secondo la carne e raccoglierne la conseguenza: la morte. È ancora possibile, non però necessario. Questa è la differenza dalla situazione descritta in Rm 7. Nella situazione che precede la grazia del Cristo la carne era "venduta sotto il dominio del peccato" (7,14), e il dilagare del peccato, messo in gioco dalla Legge, produceva un'ineluttabile necessità di seguire la carne. Nella nuova situazione i cristiani in qualche modo sono ancora "nella carne", ma non sono più in essa nel senso che non sono più completamente e solamente determinati da essa. Questa libertà dalla necessità di peccare è (...) fondata sull'inabitazione dello Spirito di Dio nel cristiano (8,9-11)» B. BYRNE, «Living out», 569.

*d. Libertinismo, Legge e fede*

Senza legge si è nella sregolatezza, nel disordine, e si è nel conflitto e nello scontro tra i propri interessi e quelli degli altri. La legge regola i rapporti e potenzialmente porta alla pace dentro se stessi e nella convivenza. Paolo però fa la constatazione che la legge, e in particolare "la Legge (= mosaica)", dimostra l'im maturità e la presunzione di chi ad essa si affida come a principio di salvezza. In se stessa infatti la Legge non rappresenta la situazione di maturità e perfezione. Essa, come fa un pedagogo, è surrogato delle scelte mature dell'uomo adulto, di colui che è figlio a pieno titolo. «La legge mosaica indica certamente l'esigenza di mettere in pratica le sue norme come espressione della volontà divina, ma nello stesso tempo indica anche la fondamentale impotenza del peccatore nel mettere in pratica effettivamente la legge: il che rende solo evidente all'uomo il suo fallimento (Rm 3,20b). Questa, però, non è solo la funzione storico-salvifica della Legge prima di Cristo, perché essa mantiene questa funzione anche per i cristiani, stando lì a ricordare che il cristiano certamente è giustificato per la fede, ma resta pur sempre un peccatore davanti a Dio. Il cristiano è "simul justus et peccator"», KERTELGE, «La giustificazione per la fede», 91.

La fede e il conseguente dono dello Spirito sono del tutto superiori alla Legge. Sono principi di vita posti nell'intimo dell'uomo, lo rendono figlio ed erede. In tal modo la libertà che viene al cristiano dalla fede in Gesù non è libertinismo (fase già superata dalla legge), e non è immatura dipendenza da un codice esteriore (fase della legge), ma è risanamento dell'uomo - dato da Dio in virtù della salvezza operata nel Cristo -, interiore e radicale, di tutti i rapporti.

*Indicazioni bibliografiche sulla giustificazione per fede*

- BYRNE B., «Living out the Righteousness of God: The Contribution of Rom 6,1-8:13 to an Understanding of Paul's Ethical Presupposition», in *The Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981), 557-581
- CORSANI B., «La legge, il peccato e la grazia nella Lettera ai Romani», in S. CIPRIANI, a cura di, *La Lettera ai Romani ieri e oggi* (Bologna 1995), 97-105
- GIENIUSZ A., «Identity markers o solus Christus. Quale posta in gioco nella dottrina della giustificazione per fede in Paolo?», in *Euntes Docete* (2001)
- KÄSEMANN E., «Giustificazione e storia della salvezza nella lettera ai Romani», in IDEM, *Prospettive paoline* (Brescia 1972 [Tübingen 1969]), 93-118
- KERTELGE K., «La giustificazione per la fede come messaggio della Lettera ai Romani», in S. CIPRIANI, a cura di, *La Lettera ai Romani ieri e oggi* (Bologna 1995), 87-96
- LYONNET S., «La giustizia di Dio e la storia della salvezza (Rom I e III)», in IDEM, *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, (Napoli 1966), 23-49
- IDEM, «Giustizia di Dio e peccato dell'uomo (Rom III)», *Ibidem*, 51-64
- IDEM, «Gratuità della giustificazione e gratuità della salvezza», *Ibidem*, 197-219
- IDEM, «Justification, Jugement, Rédemption, principalement dans l'épître aux Romains», in *Littérature et théologie pauliniennes* (Recherches Bibliques 5; Paris 1960), 166-184
- PLEVNIK J., «Justification by Faith», in IDEM, *What Are They Saying About Paul?* (New York - Mahwah, NJ, 1986), 55-76
- IDEM, «The Center of Pauline Theology», in *The Catholic Biblical Quarterly* 51 (1989), 461-478
- STENDAHL K., «Justification Rather Than Forgiveness», in IDEM, *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia, PA, 1989), 23-40 –
- Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani e Federazione luterana mondiale, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* (Augsburg, 31 ottobre 1999)

# IL CRISTO CAPO COSMICO

## E LA CHIESA SUO CORPO

### (I)

#### LETTERA AI COLOSSESI

##### *I. DESTINATARI E CIRCOSTANZE*

###### *a. Storia della città e sua collocazione geografica*

Colosse si trova nella valle del fiume Lico, affluente del Meandro, nella Frigia del sud, in Asia Minore. Nel sec. iv a.C. era una città di un certo rilievo, trovandosi sulla strada commerciale che congiungeva l'occidente con l'oriente. Gli storici greci dei secoli v-iv definiscono 'grande' la città di Colosse: «Oltrepassando una città dei Frigi chiamata Anawa e un lago da cui si trae sale, (Serse) giunse a Colosse, *grande* città di Frigia, dove il fiume Lico scompare precipitando in una voragine, e poi, ricomparendo ad una distanza di cinque stadi, sbocca anch'esso nel Meandro», (Erodoto, *Storie*, 7,30); «Superato il Meandro, Ciro continua la marcia attraverso la Frigia (...), arriva a Colosse, *grande* città, fiorente, con molti abitanti» (Senofonte, *Anabasi*, 1,2,6). Poi la città era decaduta per lo spostamento delle vie di comunicazione e la fondazione più a valle delle città di Laodicea e di Gerapoli. – Nel 129 a.C., con gran parte della Frigia e con altre regioni, Colosse divenne parte della provincia romana di Asia, gravitando sulla città di Efeso, distante 180 km circa.

###### *b. La comunità cristiana di Colosse*

La comunità non era stata fondata da Paolo, bensì da Epafra (1,7), (abbreviazione di Epafrodito, ma da un Epafrodito probabilmente diverso da quello nominato in Fil 2,25; 4,18). Epafra era comunque collaboratore di Paolo (cf. 1,7: «... come avete appreso da Epafra, nostro caro compagno nel ministero, che è fedele servitore di Cristo al posto nostro / ὑπὲρ ἡμῶν»), così che Paolo considera la chiesa di Colosse una chiesa 'paolina' e non ha esitazione alcuna ad intervenire nella sua vita. – La comunità era composta di pagano-cristiani (cf. 1,21: «Voi un tempo eravate stranieri e nemici», cf. anche 1,27; 2,11-13), ed era organizzata attorno almeno a due chiese-domestiche, quella di Ninfa nominata in 4,15, e quella di Filemone menzionata in Flm 2. La comunità colossese era in stretti rapporti con quelle di Laodicea (cf. lo scambio delle lettere che Paolo chiede alle due chiese in 4,16) e di Gerapoli (4,13), anch'esse fondate da Epafra e mai visitate da Paolo: cf. «... quale dura lotta io devo sostenere per voi, per quelli di Laodicea e per tutti coloro che non mi hanno mai visto di persona», 2,1.

###### *c. Circostanze in cui fu scritta la lettera*

Quando scrive ai Colossesi, Paolo è in carcere (4,3.10.18). Epafra gli ha fatto visita per informarlo sulla situazione della comunità colossese (1,4, e 1,8). Paolo allora scrive la lettera soprattutto per difendere la comunità dall'eresia che la minaccia, e affida la lettera a Tichico (4,7-8) e Onesimo (4,9).

## 2. CONTENUTO DELLA LETTERA E DIVISIONE

Nella lettera si intrecciano parti epistolari e di argomentazione retorica (secondo Aletti 1993, it 1994), come segue: Prescritto epistolare (1,1-2), *esordio* che si conclude con la *partitio* o annuncio delle parti (1,3-23), *probatio* in tre argomentazioni (1,24-2,5; 2,6-23; 3,1-4,1), *peroratio* (4,2-6), e conclusione epistolare (4,7-18).

### Prescritto epistolare (1,1-2)

- 1,1: *Mittenti*: Paolo e Timoteo (non Epafras!)  
 1,2a: *Destinatari*: ai santi e fedeli che sono in Colosse  
 1,2b: *Augurio* di grazia e pace

### Ringraziamento e ‘prayer report’ con funzione di esordio e di *partitio* (1,3-23)

- 1,3-8: Paolo ringrazia Dio (= alla prima persona plurale; per coinvolgere Timoteo?), perché il Vangelo annunciato da Epafras a Colosse ha generato la carità, la fede e la speranza.  
 1,9-14: Paolo poi dice di pregare (non ‘prayer’ ma ‘prayer report’, Bruce) perché i Colossesi crescano in opere buone, conoscenza e forza, e rendimento di grazie a Dio che nel Figlio ci ha liberati dalle tenebre e trasferiti nel regno del Figlio.  
 1,15-20: Alla menzione del Figlio, Paolo fa seguire un inno cristologico (quasi certamente preesistente, J. Gnilka) a due strofe (vv. 15-17 e 18-20):  
 (a) nella prima strofa il Cristo è mediatore di creazione (ὅς ἐστιν εἰκὼν...: 1,15; ὅτι...: 1,16-17: la generazione eterna, il ruolo di mediatore di creazione, la finalizzazione a lui di tutto il creato), e  
 (b) nella seconda strofa invece è mediatore di redenzione (ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ...: 1,18b; ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν ...: 1,19-20: il sangue della croce ha riconciliato tutte le cose; Egli è il primogenito della Resurrezione). L’inno pone l’enfasi non su Dio ma sull’unicità del mediatore; non sul suo agire ma soprattutto sul suo essere, e infine sull’estensione della sua mediazione agli esseri più elevati (Troni, Signorie, Principati, Potenze).

L’esordio termina con una frase che introduce i temi di tutta la lettera. In termini retorici questo si chiama “*partitio*”. In pratica, dopo avere affermato il primato del Cristo nell’inno (1,15-20), nei vv. 1,21-23 Paolo parla dei tre argomenti che nella lettera svilupperà in ordine inverso:

i. *La chiamata dei Colossesi alla santità* (vv. 21-22): «... anche voi eravate stranieri e nemici con la mente intenta alle opere cattive che facevate, ma ora egli vi ha riconciliati per mezzo della morte del suo corpo di carne, per presentarvi santi, immacolati e irreprensibili al suo cospetto...». Nella lettera lo sviluppo di questo tema sarà contenuto in 3,1-4,1.

ii. *La necessità per i Colossesi di essere fedeli al Vangelo ricevuto* (v. 23a-b): «... purché restiate fondati e fermi nella fede e non vi lasciate allontanare dalla speranza promessa nel Vangelo che avete ascoltato il quale è stato annunciato ad ogni creatura sotto il cielo». Nella lettera lo sviluppo di questo tema sarà contenuto in 2,6-23.

iii. *La diakonìa che Paolo ha ricevuto di annunciatore del Vangelo* o, come è detto in 1,26.27; 2,2; 4,3, del μυστήριον (v. 23b): «... Vangelo di cui io, Paolo, sono diventato ministro». Nella lettera questo tema sarà sviluppato per primo in 1,24-2,5.

### Prima prova: La lotta di Paolo per il Vangelo (1,24-2,5)

- 1,24-2,3: Dopo gli anticipi cristologici dell’esordio, ci si aspetterebbe che Paolo parli del Cristo, e invece Paolo sorprendentemente parla delle sue fatiche apostoliche: egli soffre nella sua carne e lotta, per annunciare ad ogni uomo il *mysterion*

Tutto questo ha una funzione retorica: le sofferenze e le lotte di Paolo sono come una prova tratta dai fatti (= *narratio*). Provano quanto grande sia il valore del Vangelo che Paolo annuncia: «Se Paolo sostiene una tale lotta, se passa attraverso tali tribolazioni, non è forse perché ne va del Vangelo e della sua capacità di strutturare l’esistenza dei suoi destinatari?»

2,4-5: poi, «viene detto qual è l'urgenza della lotta di Paolo: perché a Colosse la verità del Vangelo è minacciata» (ALETTI, *Colossesi*, 119).

### **Seconda argomentazione: i Colossesi devono essere fedeli al Vangelo (2,6-23)**

2,6-7: Esortazioni generiche iniziali (Camminare nel Signore, fondati e radicati in lui, saldi nella fede ecc.)

2,8: Un imperativo negativo specifico: non farsi ingannare dalla 'filosofia' e dall'inganno [dei maestri colossesi] circa gli elementi del mondo (probabilmente i cibi e le bevande a riguardo dei quali quei maestri imponevano regole e astinenze)

2,9-15: Motivazioni cristologiche e sacramentali, basate sulla situazione presente (2,9-10: nel Cristo abita la pienezza della divinità corporalmente; il lui siete stati pienamente colmati; egli è capo di Principati e Potenze), e in base agli eventi sacramentali e salvifici del passato (11-12: in lui siete stati circoncisi con la circoncisione vera, il battesimo; egli ha annullato il documento del nostro debito ecc.)

2,16-23: Tre imperativi negativi specifici: (a) non farsi condannare in fatto di cibi e bevande, feste, noviluni, o sabati; (b) non farsi ostacolare da venerazione degli angeli, pretese visioni ecc.; (c) non lasciarsi imporre precetti come: «Non prendere, non gustare, non toccare» (proibizione in forma interrogativa).

[Con la seconda argomentazione, dunque, Paolo cerca di affrontare l'alternativa davanti alla quale si trovano i Colossesi, e di orientare la loro scelta nel senso di restare fedeli al Vangelo ricevuto. Il punto in discussione è a chi o a che cosa sentirsi legato e sottomesso: agli elementi del mondo (probabilmente i cibi e le bevande di cui si parla al v. 2,16.21), o al Cristo? lui che ha la pienezza e la comunica ai credenti, così che essi, da lui già fatti risorgere, in lui hanno già ricevuto tutto così che non hanno bisogno di dedicarsi ad alcuna di quelle pratiche ascetiche o culturali che vengono loro suggerite, né di sentirsi soggetti alle Potenze.]

### **Terza argomentazione: L'adesione al Cristo va espressa in tutta l'esistenza (3,1-4,6)**

3,1-4: Esortazioni introduttive con funzione di annuncio (= *partitio*)

3,5-17: Esortazione circa 'uomo vecchio' e 'uomo nuovo'

3,18-4,1: Esortazione circa la vita di famiglia

4,2-6: esortazione conclusiva di tutta la lettera con funzione di *peroratio*

Dopo aver detto ai Colossesi che devono respingere le pressioni dei maestri eterodossi, Paolo estende l'esortazione a tutte le dimensioni dell'esistenza cristiana: il motivo è che il Cristo ha invaso e coinvolto tutta la vita cristiana. L'ὅν che introduce la parte esortativa anche qui rivela il collegamento che c'è tra il credere e il vivere. Non è solo questione di derivazione (ciò che si crede determina il come si vive), ma anche di inevitabile irradiazione: nel modo di vivere non può non manifestarsi ciò che si è ricevuto e ciò che si è diventati.

3,1-4: (a) Motivazione cristologica ("Siete risorti con Cristo ..."), (b) esortazione ("per cui dovete..."), (a') motivazione cristologica ("Siete morti con Cristo ..."). I due temi annunciati in a) e a') saranno svolti in ordine inverso (prima: chi è morto con Cristo deve mortificare l'uomo vecchio; poi: chi è risorto con Cristo deve rivestirsi dell'uomo nuovo). Il fondamento cristologico dell'esistenza cristiana non consiste nel richiamo della parola di Gesù, o del suo agire, ma al luogo dove il Cristo è (οὐ ὁ Χριστός ἐστι): luogo che non è precisato con il termine 'cielo', e che dunque è la resurrezione (La contrapposizione su cui si basa questo testo esortativo, dunque, non è tra 'cielo' e 'terra', ma tra 'alto' e 'terra').

3,5-17: Essendo stati spogliati dell'uomo vecchio e rivestiti di quello nuovo, i Colossesi devono mortificare in se stessi ciò che appartiene alla terra: i vizi da cui erano dominati nella loro vita pagana e di cui vengono date due liste di 5 in 3,5 e in 3,8 (3,5-9), e devono invece rivestirsi di ogni sentimento evangelico, soprattutto della carità che è vincolo di perfezione (= vincolo *perfetto*; genitivo con valore di aggettivo) di tutte le virtù, di cui viene data una lista di 5 nel v. 12; (3,12-17). Tra le due esortazioni è collocata la motivazione: nel battesimo siete stati spogliati dell'uomo vecchio e siete stati rivestiti dell'uomo nuovo (3,10-11)

3,18-4,1: Rivolgendosi a mogli (v. 18) e mariti (v. 19); figli (v. 20) e genitori (v. 21); schiavi (v. 22-25) e padroni (4,1), la lettera dà esortazioni che seguono la precettistica del tempo, ma sono animate da uno spirito nuovo: tutto va compiuto "nel Signore" (κύριος ricorre 7 volte).

4,2-6: Esortazione alla preghiera (4,2-4), soprattutto perché l'annuncio evangelico di Paolo sia fruttuoso; esortazione a un rapporto saggio con i non-credenti (4,2), e con tutti (4,6).

### **Conclusione epistolare: Notizie e saluti (4,7-18)**

Notizie su Tichico e Onesimo (4,7-9) probabilmente latori della lettera; saluti dei collaboratori di Paolo: Aristarco, Marco, Gesù Giusto, Epafra, Luca, Dema (4,7-14); saluti di Paolo ai Laodicesi con cui i Colossesi devono scambiarsi le relative lettere e messaggio per Archippo (4,15-17). Saluto autografo (4,18a) e augurio finale (4,18b).

### 3. LETTURA DI TESTI

#### *a. «Completo le sofferenze del Cristo nella mia carne» (Col 1,24)*

Per molte versioni e commentatori Col 1,24 sembra affermare che le sofferenze affrontate dal Cristo per la Chiesa siano incomplete e che Paolo debba aggiungere ad esse qualche cosa. Cf. la versione CEI («... completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo»), e di “The Jerusalem Bible” (London 1967): «It makes me happy ... in my own body to do what I can to make up all that has still to be undergone by Christ for the sake of his body, the Church». – Per Aletti la chiave di soluzione è nella fedeltà all’ordine delle parole del testo greco: bisogna dunque collegare sia «nella mia carne / ἐν τῇ σαρκί μου», sia «per la chiesa» sempre con le sofferenze di Paolo. In altre parole, nel versetto che dice: ἀνταπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία, le sofferenze incomplete sono quelle che Paolo soffre, e che egli soffre nella sua carne. In altre parole ancora, l’interpretazione di Aletti chiede di intendere il τοῦ Χριστοῦ come un genitivo aggettivale: il genitivo non è un genitivo soggettivo (Le sofferenze che Cristo soffre), ma le sofferenze cristologiche: simili a quelle del Cristo, sofferente per lui, con la forza che egli comunica ogni giorno a Paolo.

«Le sofferenze del Cristo sono oramai finite: Col insiste troppo sulla pienezza, sulla supremazia totale e attuale del Cristo glorificato, al quale non manca niente, per poterla dimenticare. Non dice né che il Cristo non abbia compiuto tutto ciò che doveva compiere, né che non abbia sofferto abbastanza, così che l’apostolo debba portare a compimento le sofferenze redentrici per la chiesa, perché allora la mediazione del Cristo non sarebbe perfetta, mentre la lettera continuamente dire il contrario. Ciò che ancora manca, ciò che Paolo deve condurre a termine, è il proprio itinerario, che egli chiama “tribolazioni del Cristo nella mia carne”, e che riproduce quello del Cristo, nel suo modo di vivere e di soffrire mediante e per l’annuncio del vangelo e per la Chiesa (...). L’apostolo non intende dire che egli aggiunge qualcos’altro all’opera mediatrice e salvifica del Cristo, perché tutta la lettera ricorda ai Colossesi che c’è un solo mediatore» (ALETTI, *Colossesi*, 122)

#### *b. L’adorazione degli angeli e la ricerca di visioni (Col 2,18)*

μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβεύετω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων ἃ ἐώρακεν ἐμβατεύων

Poiché i termini βραβεύς e βραβείον, imparentati con κατα-βραβεύειν significano “arbitro” e rispettivamente “premio assegnato dall’arbitro”, si deve pensare che quello di Col 2,18 sia un contesto di rivalità: alcuni credenti, come se fossero i giudici in materia di vita cristiana e come se si trattasse di una gara, giudicano gli altri inferiori in base alla pratica o alla non-pratica di certe regole alimentari e culturali. – Pur professando di cercare l’umiltà (ἐν ταπεινοφροσύνῃ), contemporaneamente e contraddittoriamente, quelle persone vanno in cerca di (θέλων ἐν) qualcosa che invece li distingue e li dovrebbe mettere al di sopra degli altri. Una prima cosa di cui andavano in cerca era la θρησκεία τῶν ἀγγέλων.

Nell’espressione “θρησκεία τῶν ἀγγέλων” si usava intendere il genitivo θρησκεία τῶν ἀγγέλων come un genitivo oggettivo (adorazione degli angeli, nel senso di adorazione data agli angeli),

ma che molti ora si orientano ad intendere come genitivo soggettivo (adorazione che gli angeli in cielo rendono a Dio). «L'espressione indica qui, molto probabilmente, che non si tratta di un culto reso agli angeli (Col avrebbe usato allora i termini "potenze" "autorità"), ma dell'adorazione di Dio da parte dei suoi angeli. Certo, molti commentatori pensano il contrario, per esempio E. Lohse, F.F. Bruce, E. Schweizer. Ma per un numero crescente di esegeti, per esempio F.O. Francis, W.A. Weeks, A.J. Blandstra, T.G. Sappington, l'espressione non rimanda a un culto in onore degli angeli, non attestato nel giudaismo e nelle comunità cristiane dell'epoca, ma piuttosto a quello reso dagli angeli stessi davanti a Dio e contemplato dai visionari di Colosse» (ALETTI, *Colossesi*, 168, che, circa il desiderio di partecipare al culto reso dagli angeli a Dio, in nota cita Apoc Sofonia, 4QSirSabb, Apoc Abramo 17; 1QH 11,13; Asc. Isaia 7,37; 8,17; 9,28.31.33 9,34.37.42).

L'espressione ἃ ἐώρακεν ἐμβατεύων veniva interpretata come se parlasse dei riti di iniziazione delle religioni misteriche (= «... le cose che ha visto al momento della sua iniziazione»), ma ora si tende a interpretarla in senso visionario-apocalittico come se dicesse: «... continuando a scrutare / compiacendosi delle cose che ha veduto nelle sue pretese visioni».

«Col 2 mostra che queste pratiche dovevano costituire, secondo i maestri colossesi, un mezzo indispensabile per avere delle visioni, - in altri termini per essere ammessi al santuario celeste e partecipare al culto reso dagli angeli. Questo viaggio verso il cielo doveva a sua volta essere considerato come primizia della salvezza. Non si spiega altrimenti l'accentuazione posta da Col sull'essere-con-Cristo di ogni battezzato fin d'ora e senza visione, precisamente per dire il contrario di ciò che dicevano i maestri colossesi. Se abbiamo già ricevuto tutto in Cristo, perché abbandonarsi a pratiche che si ritiene favoriscano e preparino la comunione con Dio, ma che in realtà negano gli effetti già presenti della mediazione del Cristo?» (ALETTI, *Colossesi*, 180-181)

#### 4. L'ERESIA COLOSSESE

##### a. I maestri colossesi e il compromesso

L'eresia che stava infiltrandosi nella chiesa di Colosse non è descritta nella lettera ed è quindi da dedurre dalla risposta di Paolo: cosa difficile perché, fra l'altro, tra quelli che si possono chiamare i "maestri colossesi" e la nostra lettera ci sono le mediazioni di Epafra (potrebbe aver inteso il fenomeno a modo suo) e di Paolo: tra l'altro non si sa se nella lettera Paolo usi la terminologia della setta o una sua terminologia. – Quello dei maestri di Colosse sembra essere stato un tentativo non di sostituire il Vangelo di Cristo, ma di integrarlo con elementi *giudaici* (la lettera infatti parla di celebrazione di sabati e feste, 2,16; e di circoncisione, 2,11) e, secondo parecchi commentatori, anche con elementi *pagani*. Si trattava dunque di un movimento sincretistico, probabilmente esteso anche al di là della cittadina di Colosse.

##### b. Dottrina e prassi dei maestri colossesi

L'eresia aveva una sua *dottrina* anche se di essa si riesce a ricostruire poco sia per la scarsità dei dati forniti dalla lettera, sia per la difficoltà dei testi che ad essa sembrano alludere. Sembra che secondo essa la mediazione tra Dio, il cosmo e il mondo umano fosse condizionata da Potenze, Principati, ecc. Esseri celesti superiori all'uomo avevano in quell'insegnamento un ruolo importante forse nell'introdurre all'adorazione celeste e nel far conoscere i disegni divini, nel farli eseguire, e nel punire i trasgressori. Non si comprenderebbe altrimenti il modo in cui Col 1,15-20 e Col 2,9.15 sottolineano il primato del Cristo a scapito degli esseri celesti. – È chiaro che l'autore di Col ha percepito i pericoli di una tale dottrina per la cristologia e di conseguenza per la soteriologia. Non si può, a partire da Col, dire se i maestri dichiarassero il Cristo inferiore alle potenze o, al contrario, lo ponessero al di sopra. Si può pensare che, anche dopo la resurrezione, il Cristo avesse una gloria inferiore alla loro, perché gloria di un uomo, di un essere corporeo, e perché le potenze spirituali erano da sempre davanti al trono divino. O potevano magari ammettere il primato del

Cristo, ma lasciare agli Esseri celesti un potere residuo, senza rendersi conto che ciò intaccava la mediazione salvifica del Cristo» (ALETTI, *Colossesi*, 179-180).

I maestri colossesi insegnavano, poi, una *prassi* ascetica e culturale che, secondo loro, consentiva negativamente di neutralizzare la minaccia rappresentata dal giudizio attuato da quelle Potenze, e positivamente di entrare in comunione con loro e con il loro culto celeste, attraverso visioni. A tutto questo erano finalizzati riti di purificazione, osservanze di tabù («... perché lasciarvi imporre comandamenti come: ‘Non prendere!’, ‘Non gustare!’, ‘Non toccare!’» (2,21), o astinenze («Nessuno vi condanni più in fatto di cibo o di bevanda...»), o festività («...o riguardo a feste, noviluni e a sabati», 2,16). I termini con cui Paolo chiama queste cose sono: φιλοσοφία, 2,8 (= speculazioni dogmatiche); θρησκεία τῶν ἀγγέλων 2,18 (= culto degli angeli); ἃ ἐόρακεν ἐμβατεύων 2,18 (= esperienze estatiche?); ἐν ἀφειδίᾳ σώματος, 2,23 (= austerità corporale).

### c. *Lo sfondo culturale della dottrina colossese*

Quando si cerca di delineare i contorni della dottrina combattuta in Col cominciano le difficoltà: il carattere generico ed ellittico del vocabolario rende difficile stabilire l'origine e la natura della "filosofia" colossese.

- *Ipotesi gnostico-giudaica*: Sarebbero tratti gnostici, il desiderio di possedere una sapienza superiore, la speculazione cosmologica, l'insistenza sugli essere celesti intermediari che rendono possibile il contatto della divinità con il cosmo, infine un forte invito all'ascesi per raggiungere la divinità e sfuggire alle forze cattive che dominano il cosmo. Questi tratti gnostici coabitano in Col con elementi giudaici: l'angelologia, i sabati, le neomenie, le feste, le pratiche alimentari (J.B. Lightfoot, G. Bornkamm, C.F.D. Moule). Ma, come gnosticismo e giudaismo si sono incontrati? Lo gnosticismo avrebbe avuto le radici nel giudaismo, prima di emigrare verso il cristianesimo nel sec. II? Oppure a uno gnosticismo cristiano si sono aggiunti elementi giudaici?

- *Ipotesi misterica*: Sarebbero elementi misterici: il termine μυστήριον che ricorre in 1,26; 2,2; 4,3, il verbo ἐμβατεύω (2,18) che rimanderebbe alle cerimonie di iniziazione delle religioni misteriche, l'espressione στοιχεῖα τοῦ κόσμου (2,8.29), e poi i termini: ἐξουσίαι, ἀρχαί, ἀφειδεία σώματος, (M. Dibelius, J. Lähnemann, R.A. Argall).

- *Ipotesi legate al giudaismo*: Secondo alcuni (W.D. Davis, W. Foerster; P. Benoit, J. Murphy-O'Connor, N. Kehl) la dottrina alla quale si oppone Col sarebbe simile alla fede e alla pietà che si trova riflessa negli scritti di Qumran. Secondo altri (F.F. Bruce, C. Rowland, T.J. Sappington) l'errore di Colosse ha affinità con il giudaismo apocalittico. Secondo F.O. Francis a Colosse il problema non è direttamente cristologico, ma concerne piuttosto le pratiche culturali e ascetiche. Non è tanto il culto degli angeli che minaccia la fede e la vita della comunità colossese ma la tendenza a voler partecipare al culto celeste degli angeli a partire da pratiche ascetiche, con la conseguenza che si crearono divisioni nella comunità.

«L'ambiente vitale delle pratiche ascetiche e del culto degli angeli di cui parla Col 2 è chiaramente giudaico, e più probabilmente apocalittico. Ciò non significa che i maestri fossero di origine giudaica o cristiani giudaizzanti, anzitutto perché in Col è del tutto assente la problematica della legge» Cf. ALETTI, *Colossesi* 16-22; 179-181.

## 5. LA RISPOSTA DI PAOLO

### a. *La risposta critica di Paolo*

La dottrina dei maestri colossesi portava, in pratica, a negare il ruolo unico del Cristo sia nella creazione che nella redenzione. Non bastava affermare che egli era il più grande dei mediatori, e bisognava invece rivendicare, insieme al primato, anche l'unicità. – Ma, anzitutto Paolo sottopone a critica la dottrina e la prassi dei sincretisti: si tratta di insegnamenti umani (2,8.22) che porterebbero i Colossesi indietro («...come se viveste ancora nel mondo», 2,20) e che non servono

se non a soddisfare la carne (= l'uomo non redento) (2,23). In ogni caso si tratta di cose destinate a scomparire (2,22): sono l'ombra, mentre solo il Cristo è la realtà (2,17).

*b. La risposta costruttiva di Paolo*

Paolo, poi, afferma con fermezza che la pienezza della divinità non è da spartire tra molti mediatori, ma è tutta nel Cristo. Cf. 1,19: «Piacque a Dio di fare abitare in lui tutta la pienezza (πλήρωμα)»; e 2,9: «È nel Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità». Gli Angeli e le Potenze sono stati da Lui vinti, privati della loro forza e portati dietro di sé, nel suo corteo trionfale, come principi ridotti in servitù (2,15), e di essi ora Egli è il Capo (κεφαλή, 2,10).

Paolo dunque afferma l'assoluta unicità del Cristo. Come preesistente, il Cristo è mediatore della creazione (1,15-16); come crocefisso, risorto e glorificato è autore, attraverso il suo sangue, di riconciliazione (1,20) e redenzione universale: per tutto, per quello che è sulla terra e per quello che è nei cieli (1,20). Egli è dunque Capo del cosmo (2,10) e della chiesa suo corpo (1,18.24). Da un tale Capo «tutto il corpo riceve sostentamento e coesione», (2,19). Coloro che sono stati circumcisi con la circoncisione fatta non da mano umana e che sono morti con il Cristo nel battesimo, sono stati liberati dalle Potenze (2,11.12; 2,20). Ora dunque non debbono sottomettersi a quelle Potenze, ma restare stretti al Cristo, loro capo (2,18-19).

*c. La significativa variazione nell'insegnamento escatologico di Col*

Per Col chi nel battesimo è morto con il Cristo, con lui è anche già risorto (2,12). E chi è risorto con il Cristo non pensa alle cose della terra, ma a quelle «di lassù» (3,1-3). – In queste affermazioni di Col devono essere notate due particolarità: (a) la formulazione *spaziale* dell'escatologia ('quaggiù' significa 'non-escatologico'; 'lassù' significa 'escatologico'), più che temporale ('questo tempo' = non-escatologico; il tempo che sarà inaugurato dalla parusia = escatologico); (b) la sottolineatura del 'già', più che quella del 'non ancora'. Secondo altre lettere paoline infatti il credente per ora partecipa totalmente solo alla morte del Cristo. In Rm 6,3, per esempio, il battezzato è soltanto morto con Cristo, non anche "già" risorto, se non nella dimensione etica, dovendo camminare in novità di vita.

La differenza tra Col secondo cui il battezzato è "già" risorto con Cristo mentre per Rm 6 non lo è ancora, è richiesta dalla logica del discorso: contro chi va in cerca di visioni e di liturgie celesti, all'Autore di Col conviene appunto accentuare il "già", per dire che il battezzato ha tutto nel Cristo e non ha bisogno di andare in cerca di surrogati. Per il resto, «chiaramente l'autore non intende dire che i credenti hanno già il corpo glorioso che la resurrezione assicurerà loro alla fine dei tempi; d'altra parte anche Col distingue tra il "già" e la manifestazione finale dove i credenti saranno nella gloria con il loro salvatore» (ALETTI, *Colossesi*, 150)

*6. NON ἀποκάλυψις, NON εὐαγγέλιον, ΜΑ μυστήριον*

*a. Non εὐαγγέλιον, non ἀποκάλυψις*

Ciò che colpisce è la ripetizione in Col 2-4 del termine μυστήριον che sostituisce, sembra senza alcuna ragione, quello di Vangelo che ricorreva in 1,5 e 1,23. – Tra l'altro per la notificazione del 'mistero' viene usato il verbo φανερώω (manifestare) e non il vocabolario della rivelazione (ἀποκαλύπτω, ἀποκάλυψις), che invece ricorre nel parallelo di Ef 3,3.5 («... per rivelazione / κατὰ ἀποκάλυψιν, mi è stato fatto conoscere il mistero di cui più sopra vi ho scritto brevemente (...). Questo mistero non è stato fatto conoscere agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato / ἀπεκαλύφθη, ai suoi santi apostoli e profeti ecc.»). Dopotutto, senza rivelazione, nessuno può conoscere i misteri divini. – Probabilmente ἀποκάλυψις è un termine evitato perché i maestri colossesi inducevano a desiderare le visioni e le rivelazioni, e la lettera vuole dimostrare che le visioni sono inutili, poiché al momento del battesimo i credenti hanno già ricevuto tutto (ALETTI, *Colossesi*, 119, 125-126).

*b. Non εὐαγγέλιον ma μυστήριον*

Gli elementi che configurano il mistero sono: i. la manifestazione a Paolo (e agli altri apostoli); ii. l'annuncio che comporta un lungo processo perché è fatto di esortazioni e di istruzioni (...); iii. l'oggetto dell'annuncio che è il Cristo e non una verità astratta; iv. l'universalità dei destinatari senza riserve né discriminazioni, anche se il mistero è annunciato soprattutto ai non-giudei; v. il fine salvifico detto in termini di perfezionamento (per rendere perfetto...), e vi. un elemento sorprendente: fino a Gesù ad alcuni era tenuto nascosto, ora invece è rivolto a tutti i popoli.

Il mistero, non solo è annunciato alle nazioni che non lo attendevano, ma resterà tra di loro come le rivelazioni anticotestamentarie erano rimaste in Israele. Col adopera il linguaggio che per il futuro e per un pagano viene usato in Dan 2,29-30: «O re [= Nabucodonosor], i pensieri che ti sono venuti in mente riguardano il futuro e Colui che svela i misteri (μυστήρια) ha voluto svelarti ciò che dovrà avvenire. Se a me è stato svelato questo mistero (τὸ μυστήριον τοῦτο), non è perché ecc.». Mentre però per Dan 2 la manifestazione dei misteri è attesa per il futuro, in Col mistero designa la morte in croce del Cristo e la sua resurrezione, che sono nel passato. Poi come in Rm 11,25; 1Cor 2,1.7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,51, "mistero" è rivelazione di ciò che non è stato annunciato dai profeti, né consegnato nelle Scritture. E questo si applica precisamente all'inatteso disegno di Dio che ora viene rivelato: le nazioni sono destinatarie del Vangelo senza che debbano diventare membra di Israele. Un tale Vangelo non è screditato per il fatto di non essere predetto nelle Scritture, perché la Scrittura stessa, con la parola del profeta Daniele, riconosceva che non avrebbe annunciato tutto quello che riguarda la fine dei tempi, (adattamento da ALETTI, *Colossesi*, 135, 137).

7. AUTENTICITÀ, TEMPO E LUOGO DI COMPOSIZIONE

*a. L'autenticità di Col: argomentazioni*

L'autenticità della lettera fu negata la prima volta da E. Mayerhoff nel 1838 che vi trovò una teologia non-paolina e una battaglia contro eresie del sec. II d.C., e ora molti sono gli autori secondo i quali Col non è stata scritta da Paolo.

Argomenti contro l'autenticità sono anzitutto il vocabolario non-paolino: molti termini di Col non sono mai usati altrove da Paolo, mentre mancano termini caratteristici di Paolo come 'giustizia', 'giustificazione', 'Legge', 'libertà', 'salvezza', 'vanto', 'rivelazione' ecc. W.G. Kümmel, però, fa notare che questo accade anche in altre lettere certamente autentiche. In secondo luogo, sarebbe contro l'autenticità lo stile non-paolino: frasi lunghe, ridonanti, scritte in stile liturgico; cumulo di genitivi, molte frasi relative, infinitive, participiali; molti sinonimi. – Altrettanto è da dire della teologia che, anch'essa sarebbe non-paolina. L'argomento più forte è quello dell'ampiezza cosmica del ruolo del Cristo: in Col il Cristo non solo ha redento gli uomini, ma ha vinto anche le Potenze cosmiche, e del cosmo è divenuto capo. La chiesa, poi, in Col è quasi esclusivamente pensata come chiesa universale (e non più come comunità locale), ed è definita come corpo del Cristo-Capo. L'escatologia, infine, come si è visto, non è più pensata come futura bensì come presenziale (= chi è battezzato è già morto e risorto con il Cristo, 2,12); e non è pensata come escatologia temporale, bensì spaziale («... cercate le cose di lassù, non quelle della terra», 3,1ss).

*b. L'argomento ambivalente del terremoto*

Dagli Annali di Tacito (14, 27,1), secondo cui un terremoto nel 60-61 d.C. distrusse la vicina Laodicea («In quello stesso anno una delle città famose dell'Asia, Laodicea, distrutta dal terremoto, non ebbe bisogno del nostro aiuto [= di Roma], ma si risollevò coi propri mezzi»), si può concludere che anche Colosse sia stata distrutta nel 60-61. E poiché Plinio il Vecchio, descrivendo verso il 70 la valle del Lico non menziona Colosse, se ne può concludere che la città non fu ricostruita subito. – «Questo terremoto è stato utilizzato dalla critica in direzioni opposte, sia per provare l'autenticità di Col, perché allora Paolo dovette scriverla prima della distruzione della città,

sia per sostenere il carattere pseudepigrafico, perché indirizzare una lettera come se venisse da Paolo a una comunità già scomparsa, che non poteva quindi protestare contro la non autenticità, costituisce il metodo migliore per accreditare una lettera come autentica. Potendo, quindi, essere usato nei due sensi, l'argomento del terremoto non è decisivo» (ALETTI, *Colossesi*, 15). Tuttavia, se l'argomento del terremoto ha valore (non necessariamente fu distrutta anche Colosse dal terremoto che distrusse Laodicea), è a favore dell'autenticità con più naturalezza che non per la tesi della non autenticità.

*c. Prima soluzione: Col non autentica*

Non Paolo, ma un discepolo di Paolo ha scritto Col, per combattere una nuova dottrina che si stava diffondendo in epoca successiva alla morte di Paolo. Quel discepolo si è richiamato all'autorità di Paolo e ha preso dalla lettera a Filemone i nomi di Epafrà, Aristarco, Marco, Luca, Dema, e soprattutto quelli di Archippo (cf. Col 4,17, con Flm 2) e di Onesimo (cf. Col 4,9, con Flm 12).

*d. Seconda soluzione: autenticità parziale di Col*

Una reale lettera di Paolo sarebbe stata rielaborata più tardi in funzione antieretica ad opera per esempio dell'autore tardivo della lettera agli Efesini, la quale infatti ha molti versetti in comune con quella ai Colossesi. Oppure Paolo avrebbe incaricato di scrivere la lettera un segretario il quale ha segnato la lettera col suo proprio stile, il suo vocabolario preferito, la sua teologia. In quest'ultimo caso la lettera sarebbe contemporanea a Paolo e da lui ispirata e voluta.

*e. Terza soluzione: Col è autentica*

Il linguaggio non sarebbe non-paolino, ma rivelerebbe il tentativo fatto da Paolo di combattere gli eretici con le loro stesse armi e il loro stesso linguaggio. L'eresia colossese avrebbe costituito per Paolo uno stimolo per indagare ulteriormente il mistero di Cristo e della chiesa, e questo spiegherebbe l'evoluzione teologica di Col rispetto alle altre lettere. D'altra parte nelle altre lettere ci sono le premesse per gli sviluppi di Col, sia nel campo cristologico (ruolo cosmico del Cristo in 1Cor 8,6; Fil 2,9-11; menzione delle Potenze cosmiche in Gal 4,3.9, e 1Cor 2,8), sia nel campo ecclesiologico (la chiesa è detta 'corpo' in Rm 12,4s, 1Cor 12,12ss; 'corpo di Cristo' in 1Cor 12,27), sia nel campo escatologico (anche in Col c'è escatologia futura, cf. 3,4: «Quando il Cristo si manifesterà, allora anche voi sarete manifestati con lui nella gloria»; e quindi c'è escatologia temporale e non solo spaziale).

A favore della paolinicità di Col sta per esempio la strategia retorica di Col: i problemi della comunità cui viene rivolta la lettera sono bensì affrontati, ma l'Autore tende ad allargare la prospettiva del discorso, per sottrarre la discussione al contingente, per dare una risposta totalizzante, sottraendosi alla pura polemica e approfittando per proporre una catechesi positiva. «Paolo si preoccupa poco di sviluppare e di entrare nella mentalità di coloro che professano idee da lui giudicate nocive (...). Descrive in modo abbastanza sfumato o schematizzato l'errore che stigmatizza (...). L'apostolo cerca sempre di ampliare il dibattito, perché le sue osservazioni possano applicarsi a parecchie situazioni e ambienti di vita. Dunque a livello retorico, l'ipotesi pseudepigrafica resta fragile per Col, dove il modo di ragionare è tipicamente paolino» «L'incapacità in cui si trovano i critici di ricostruire esattamente lo sfondo religioso e culturale dell'errore dipende meno dalla loro mancanza di sagacia che dal modo in cui procede l'autore, il quale amplia il campo delle sue osservazioni perché possano valere in situazioni diverse. È per motivi retorici che l'autore resta discreto sull'origine o l'ambiente dell'errore che combatte»; «La maniera in cui l'autore amplia senza sosta i problemi per renderli universali spiega anche perché sia difficile ed esegeticamente poco interessante ricostruire con esattezza l'ambiente vitale dell'eresia nata o trapianta a Colosse» (ALETTI, *Colossesi*, 177, 179, e 231)

Una variante di questa opinione è quella secondo cui, prima di scrivere una lettera, Paolo ne discuteva la disposizione e il contenuto con i suoi collaboratori. Poi magari affidava a qualcuno il

compito di farne la stesura (E. Schweizer, W.H. Ollrog, J.-N. Aletti). La novità di situazioni e di problemi posti dalla chiesa di Colosse da una parte, e l'ipotesi di un'elaborazione collettiva di Col dall'altra, spiegherebbero gli elementi nuovi ed inconsueti della lettera. «Essendosi evoluta in questi ultimi anni la nostra comprensione dell'autenticità, si può non solo affermare che la lettera è paolina ma che, molto probabilmente, è di Paolo» (ALETTI, *Colossesi*, 234)

*f. Tempo e luogo di composizione*

Siccome Paolo dice di essere in catene (4,3.18) si pone il problema della città in cui Paolo era carcerato quando scrisse (La questione accomuna le quattro lettere 'della prigionia' che sono: Col, Fil, Flm, Ef). – Per Col si sono fatte, come per Fil, le ipotesi di Cesarea di Palestina (data = 58-60, e di Roma (data = 61-63): per tali due città l'argomento principale in contrario è quello della lontananza da Colosse per cui non si spiegano bene i viaggi fatti o quelli messi in programma. Si è fatta, infine, l'ipotesi di Efeso, con le difficoltà che una prigionia efesina non è documentata, e che Col è troppo diversa da 1-2 Cor, da Rm, e da Gal che furono scritte appunto da Efeso.

Se si accetta la non-autenticità di Col, la prigionia di Paolo sarebbe fittizia e non sarebbe quindi da spiegare. La data dovrebbe essere posta tra 80 e 100 d.C., prima della composizione della lettera agli Efesini.

*Indicazioni bibliografiche per Col*

*Commentari*

E. LOHMEYER (1928), C. MASSON (1950), M. DIBELIUS - H. GREEVEN (1953), P. BENOIT (1959), F. MUSSNER (1966), N. HUGEDÉ (1968), E. LOHSE (1971, it 1979), J. ERNST (1974), E. SCHWEIZER (1976), G.B. CAIRD (1976), H. CONZELMANN (1976), J. GNILKA (1980), A. LINDEMANN (1983), F.F. BRUCE (1984), R. FABRIS (1990), M.J. HARRIS (1991), J.-N. ALETTI (1993, it 1994).

*Monografie*

BENOIT P., «Corpo, capo e Pleroma nelle lettere della prigionia», in IDEM, *Esegesi e Teologia*, I (Roma 1964 [Paris 1961]), 397-460

IDEM, «Rapporti letterari tra l'epistola ai Colossesi e l'epistola agli Efesini», *Ibidem*, II, (Roma 1971 [Paris 1968]), 483-507

BOSETTI E., «Codici familiari. Storia della ricerca e prospettive», in *Rivista Biblica* 35 (1987), 129-179

BROWN R.E., «L'eredità paolina in Colossesi /Efesini: la Chiesa come corpo di Cristo da amare», in *Le chiese degli Apostoli. Indagine esegetica sulle origini dell'ecclesiologia* (Casale Monferrato 1992), 55-72

BOUTHIER M., «Complexio oppositorum. Sur les formules de I Cor XII.13; Gal. II.26-28; Col. III.10,11», in *New Testament Studies* (1976), 1-19

COUTTS J., «The Relationship of Ephesians and Colossians», in *New Testament Studies* 3 (1957-1958), 201-207

FEUILLET A., «L'église plérome du Christ d'après Ephés 1,23», in *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956), 449-472

KIERNIKOWSKI Z., «Identità e dinamismo della vita cristiana secondo Col 1,3-11», in *Rivista Biblica* 33 (1985), 63-79; 191-228

## (II)

### LETTERA A FILEMONE

#### I. DESTINATARIO O DESTINATARI DELLA LETTERA

##### a. L'ipotesi di J. Knox (1935)

J. Knox (*Philemon among the Letters of Paul*, Chicago 1935), seguito per esempio da H. Greeven (*Theologische Literaturzeitung* 1954, 373-378), P. Harrison (*Anglican Theological Review*, 1950, 268-274), S. Winter (*New Testament Studies* 1987, 1-15), e soprattutto da L. Cope (*Biblical Research* 1985, 45-50), ha sostenuto che destinatario della lettera è l'Archippo menzionato al v. 2 e in Col 4,17. – Cope ripropone la tesi di Knox in questi termini: «In favor of Philemon (= come padrone di Onesimo) is the natural presumption that the first person mentioned in the address is the subject of the content of the letter. That is the *only* foundation for the Philemon hypothesis. In favor of Archippus, however, stand three factors. Grammatically, Archippus is the correct antecedent for the singular pronoun "you"; and no other indication suggests a reason for suspension of the rule.

Second, the connection with Col 4,17-17 suggests that not only the company with Paul, but also now the Colossians know of a *diakonia* that Archippus is called to perform. In the only other reference to Archippus that we know of, Philemon, there is a barely veiled request for the freeing of Onesimus. And finally, the situation presupposed in Philemon is that the letter is to be read to the house church by the beloved fellow worker, Philemon. It is at least more likely that Archippus owns that house, and some slaves, than that one of Paul's fellow Christian worker does». Interessante è quanto Cope aggiunge: «If the slave owner were Philemon, nothing keeps Philemon from destroying the letter and punishing Onesimus. Only if the letter to Philemon is read to the slave owner's house church and is also read to the Colossians, is the pressure effectively raised» (COPE, «On Rethinking the Philemon-Colossians Connection», 47).

*b. L'ipotesi tradizionale: il destinatario è Filemone*

La lettura più ovvia della lettera però vuole che proprietario dello schiavo Onesimo sia Filemone. L'origine colossese di Filemone si ricava dal fatto che Archippo (Flm 2) è di Colosse, essendo menzionato in Col 4,17, e dal fatto che di Onesimo, personaggio centrale della lettera (Flm 11), si dice in Col 4,9: «... che è dei vostri», e dal fatto che, in Flm 23, Paolo manda saluti a Filemone da parte di Epafras, nominato in Col come principale collaboratore di Paolo a Colosse. Come colossese, Filemone potrebbe essere sconosciuto di persona a Paolo (cf. Col 2,1), ma è possibile che gli sia noto perché potrebbe essere stato convertito alla fede da Paolo a Efeso. – Nella casa di Filemone si raduna la comunità locale (v. 2). Poiché la lettera, oltre che a Flm, è indirizzata anche a quella comunità, e poiché Paolo dice a Filemone che potrebbe far uso della sua autorità apostolica anche se non lo fa (v. 8), anche questa lettera *non* è privata, ma ecclesiale-apostolica. Quanto ad Appia (o Apfia) e Archippo, fin dall'antichità sono stati ritenuti moglie e figlio di Filemone (così pensava Teodoro di Mopsuestia), ma tale rapporto non è dimostrabile.

Di particolare interesse è il collegamento tra questa lettera e Col: in tutte e due le lettere sono menzionati: Epafras, Aristarco, Marco, Luca, Dema, Archippo e Onesimo. Se Col è autentica, bisogna concludere che Col e Flm sono state scritte insieme e mandate a Colosse attraverso Tichico e Onesimo, come è detto in Col 4,7-10.

2. DIVISIONE E CONTENUTO

*a. La questione di Onesimo e la divisione della lettera*

**Prescritto (vv. 1-3)**

*Mittenti* (Paolo e Timoteo),

*Destinatari* (Filemone, Apfia, Archippo e la comunità domestica),

*Saluto*

**Ringraziamento (vv. 4-7)**

Paolo ringrazia Dio per la fede e la carità di Filemone che sono stati a lui di conforto.

**Paolo, Onesimo e Filemone (vv. 8-21)**

La questione di Onesimo di cui tratta la lettera è duplice:

- (a) Onesimo in passato ha recato un danno (ἀδικέω), per cui ora gli è debitore (ὀφειλέω) a Filemone, suo padrone (v. 18). A questo riguardo Paolo si impegna a risarcire Filemone di tasca sua, al posto di Onesimo (v. 18-19).
- (b) Onesimo fu separato (v. 15, ἐχωρίσθη = aoristo passivo, dunque evento non continuato ma unico) da Filemone.

Soluzione prospettata da Paolo, e suoi programmi: Onesimo da qualche tempo si trova presso Paolo, e Paolo lo ha conquistato alla fede. Pur potendo trattenerlo Onesimo per la propria utilità, Paolo lo rimanda però a Filemone. Egli lo deve accogliere non più come schiavo, ma

come suo (= di Paolo) cuore (σπλάγχνα, = viscere di amore), e come fratello nel Signore (v. 16).

Poi, Paolo, che è in carcere (vv. 1.9.10.13), evidentemente convinto di esser presto liberato, prenota un alloggio in casa di Filemone: «Preparami un alloggio perché spero, grazie alle vostre preghiere, di esservi restituito», (v. 22).

### **Saluti per Filemone da parte dei collaboratori, (vv. 23-24)**

#### **Augurio finale, (v. 25)**

Tutta la lettera è autografa, (v. 19)

#### *b. Suddivisioni proposte in base alla retorica antica*

F.F. CHURCH, «Rhetorical Structure» (1978), identifica come parti retoriche di Flm: Esordio (vv. 4-7), *probatio* (vv. 8-16); *peroratio* (vv. 17-22); e invece A. PITTA: (1995): Prescritto (vv. 1-3), Esordio (vv. 4-9); *propositio* (v. 10); *probationes* (vv. 11-18); *peroratio* (vv. 19-20), Postscritto (vv. 21-25).

### 3. CONFIGURAZIONE GIURIDICA DELLA 'SEPARAZIONE'

#### *a. Sei possibili ricostruzioni della vicenda*

B.M. Rapske (*New Testament Studies* 1991) elenca sei possibili ricostruzioni della vicenda di Onesimo nei confronti sia di Paolo che del suo padrone, ma è sufficiente riferire tre ipotesi.

(a) L'interpretazione tradizionale è quella della *fuga*: Onesimo avrebbe commesso il delitto dello schiavo 'fugitivus', dello schiavo cioè che fugge dalla casa del padrone per non tornare più. Se catturato, il 'fugitivus' poteva essere segnato con un marchio di fuoco sul volto, legato al collo o ai piedi con catene o collari di metallo, condannato alle miniere, castigato colla rottura delle gambe, crocefisso, dato in pasto a bestie feroci o pesci antropofagi (cf. J.M.G. Barclay, G. Scarpato). Paolo intercederebbe presso il padrone per evitare a Onesimo tali castighi. – Questa ipotesi non spiega bene il danno recato da Onesimo prima della fuga, né perché e come mai egli si sia incontrato con Paolo. Non sa spiegare come mai Onesimo e Paolo si siano incontrati per esempio K. Staab (p. 143), che deve ricorrere alla "buona stella" di Onesimo: «... Senonché un giorno, non sappiamo come, la sua buona stella lo portò nella casa dove l'apostolo stava in prigione». – Tra l'altro, trattenendo presso di sé un fugitivus per più di 20 giorni, Paolo si metterebbe contro la legge e quindi correrebbe il rischio di aggravare la sua posizione di persona sotto accusa e, comunque, di cittadino romano, perché chi proteggeva uno schiavo 'fugitivus' era considerato con un ladro (Is qui fugitivum celavit fur est). Nella lettera nulla lascia intravedere tale rischio, anzi, al contrario Paolo agisce in piena tranquillità dal momento che prenota un alloggio a casa di Filemone

(b) Una seconda interpretazione è quella dell'invio di Onesimo a Paolo. Onesimo non sarebbe fuggito, ma sarebbe stato *inviato* o da Filemone o dalla comunità colossese per assistere Paolo in carcere (J. Knox, Sara Winter, W. Schenk, F.F. Bruce). «The slave Onesimus is with Paul in prison because he was sent there by the individual addressed in the main body of the letter on behalf of the Colossae church; Onesimus did not run away», (S. Winter, p. 1). Questa ipotesi spiega bene come mai Onesimo abbia incontrato Paolo, ma non spiega il danno del v. 18 e soprattutto il fatto che il padrone lo considerasse ἀχρηστος (= inutile; cf. il gioco di parole tra ἀχρηστος = inutile, e ὀνήσιμος = utile, del v. 11): non si manda ad aiutare Paolo un buono-a-nulla e un non credente!

La terza ipotesi è quella dell'"amicus domini".

#### *b. L'ipotesi dell'amicus domini (P. Lampe 1985)*

Per questa terza ipotesi, Onesimo è fuggito ma nella sua intenzione e anche per la legge romana non è un 'fugitivus'. È fuggito in cerca di un protettore (= 'amicus domini', 'amico del

padrone’) che lo aiuti a tornare e a essere ri-accettato senza essere sottoposto alle sanzioni prevedibili per il danno recato al padrone. In altre parole Onesimo, dopo aver fatto un grave torto al padrone, temendo di essere punito, è ricorso a Paolo perché, in qualità di ‘amico del padrone’, interceda a suo favore. Quanto al danno economico, Paolo dice che pagherà lui di sua tasca; quanto poi alla richiesta di Onesimo che Paolo faccia da intermediario tra lui e il suo padrone, Paolo la accetta in pieno e di fatto con la lettera che scrive si mette in quel ruolo, esercitando a favore di Onesimo la sua autorità e autorevolezza. Questo costume giuridico è attestato nel sec. I d.C. per esempio dal giurista Proculo il quale scrive: «Qui ad amicum domini deprecaturus confugit non est fugitivus - Non è fugitivus chi ricorre a un amico e lo prega di far da mediatore presso il suo padrone».

L’ipotesi dell’ “amico del padrone” spiega in modo soddisfacente sia il danno di cui parla il v. 18, sia la ‘separazione’ di cui parla il v. 15, sia l’incontro, ricercato da Onesimo fin dal principio, tra lui e Paolo. – L’ipotesi dell’ «amicus domini» è stata fatta da P. LAMPE, «Keine Sklavenflucht des Onesimus», in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 76 (1985), 135-137; ed è stata accolta prontamente per esempio da: B.M. RAPSKE, «The prisoner Paul in the eyes of Onesimus», in *New Testament Studies* 37 (1991), 187-203; S.S. BARTCHY, «Philemon, Epistle to», in *Anchor Bible Dictionary*, V, 305-310.

#### 4. TEMPO E LUOGO DI COMPOSIZIONE

Siccome Paolo è in carcere, e siccome Flm non può non essere messa in rapporto con Col, la lettera può essere stata scritta a Cesarea, o Roma. Le ragioni contrarie a queste soluzioni sono le solite: Cesarea e Roma sono troppo lontane; Paolo prenota un alloggio! e, per quanto riguarda Roma, egli rinunciarebbe al viaggio in Spagna. – Resta l’ipotesi di Efeso, che non è distante da Colosse (solo 180 Km), ma non è documentata alcuna prigionia efesina, e Col dovrebbe essere posteriore a 1-2 Cor, Rm, Gal.

#### 5. PAOLO E LA SCHIAVITÙ

Alcuni autori (Overbeck, 1875; Kehnscherper, 1957; Schulz, 1972, ecc.) rimproverano a Paolo di non avere lottato per l’abolizione della schiavitù. – L’accusa probabilmente ha senso solo per noi: per i tempi di Paolo era anacronistica, come oggi sarebbe impossibile pensare di abolire il lavoro dipendente che pone il lavoratore al di sotto del datore di lavoro. Per altri, Paolo attendeva come imminente la parusia: di conseguenza non ha molto senso per lui fare progetti per rabberciare questo mondo che non ha futuro. Ma, soprattutto, Paolo è interessato non a discutere-riformare-abolire la schiavitù, bensì a costruire la ‘fratellanza nel Signore’: «... non più però come schiavo, ma molto più che schiavo: come un fratello carissimo in primo luogo a me. Ma quanto più a te, sia come uomo, sia come fratello nel Signore», (v. 16). – La fratellanza cristiana non abolisce i legami giuridici, e tuttavia nella casa cristiana di Filemone cambia realmente i rapporti anche sociali. Cf. Gal 3,28: «... non c’è più schiavo né libero».

#### 6. AUTENTICITÀ, VALORE LETTERARIO

«Che alla critica sia venuto in mente di mettere in questione l’autenticità di queste ingenue righe, dimostra soltanto che proprio essa (= la critica) non è autentica» (E. REUSS, <sup>6</sup>1887, citato da KUSS, *Paolo*, 272, nota 316). – Flm è «Un chef d’oeuvre de la littérature universelle», (P. Benoit, in *DBSuppl*); «One of the most skilful letters even written», (J. Knox); «A gem unique», (P.N. Harrison); «Infinitely precious», (R.H. Lightfoot).

*Indicazioni bibliografiche per Flm*

##### *Commentari*

P. BENOIT (1959), H.M. CARSON (1960), E. LOHSE (1968, it 1979), J. ERNST (1974), P. STUHLMACHER (1975), G. FRIEDRICH (<sup>14</sup>1976), G.B. CAIRD (1976), R. LEHMANN (1978), A. SUHL (1981), J. GNILKA (1982), J.F. COLLANGE (1987), M. SORDI (1987), A. PITTA (1995).

## Monografie

- BARCLAY J.M.G., «Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership», in *New Testament Studies* 37 (1991), 161-186
- BARTCHY S.S., *Μάλλον χρῆσαι: First Century Slavery and the Interpretation of 1Cor 7,21* (Missoula, MT 1985)
- IDEM, «Philemon, Epistle to», in *Anchor Bible Dictionary* V, 305-310
- CHURCH F.F., «Rhetorical Structure and Design in Paul's Letter to Philemon», in *Harvard Theological Review* 71 (1978), 17-33
- COPE L., «On Rethinking the Philemon-Colossians Connection», in *Biblical Research* 30 (1985), 45-50
- DERRETT J.D., «The Functions of the Epistle to Philemon», in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 79 (1988), 63-91
- LAMPE P., «Keine Sklavenflucht des Onesimus», in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 76 (1985), 135-137
- PETERSEN N.R., *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Philadelphia, PA, 1985)
- RAPSKÉ B.M., «The prisoner Paul in the eyes of Onesimus», in *New Testament Studies* 37 (1991), 187-203
- SCARPAT G., «La lettera a Filemone e il pensiero di Paolo sulla schiavitù», in *Il pensiero di Paolo nella storia del cristianesimo antico* (Genova 1983), 57-79
- SCHENK W., «Der Brief des Paulus an Philemon in der neueren Forschung (1945-1987)», in W. HAASE (Hrsg), ANRW II 25/4 (Berlin 1987), 3439-3495
- SOARDS M., «Some Neglected Theological Dimensions of Paul's Letter to Philemon», in *Perspectives in Religious Studies* 17 (1990), 209-219
- WINTER S., «Paul's letter to Philemon», in *New Testament Studies* 33 (1987), 1-15

## (III)

## LETTERA AGLI EFESINI

## I. IL MOLTEPLICE ENIGMA DI EF

La lettera agli Efesini è stata definita “il più grande documento ecumenico del NT”, “il documento ecumenico per eccellenza” (G. JOHNSTON, «Ephesians, letter to the», in *IDB*, II, Nashville, TN, 1962, 108, 111). È infatti la lettera del muro abbattuto: «Egli [= il Cristo] è la nostra pace, lui che ha fatto dei due un (popolo) solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo» (2,14). È per questo che la lettera, «in tempi di crescente dialogo ecumenico, non corre rischi di essere dimenticata» (G. Johnston, 112). Efesini è in ogni caso uno dei maggiori documenti del NT, soprattutto per la sua ecclesiologia, e uno studioso protestante a ragione lamenta che la teologia protestante abbia oscurato Ef mettendo eccessiva enfasi sulle lettere ai Galati e ai Romani (M. BARTH, *Ephesians*, I, Garden City, NY, 1974, 3). – Ma, come è noto, non è per nulla accertato a chi sia rivolto il discorso ecumenico del muro abbattuto.

## a. Il titolo “Agli Efesini” e l’indirizzo interno “... in Efeso”

L’intestazione “(Lettera) agli Efesini, ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ” non è dell’autore bensì di coloro che, tra il primo e il secondo secolo, riunirono in raccolte omogenee gli scritti del NT e, per distinguere un rotolo dall’altro nei loro scaffali, scrissero sul dorso esterno dei rotoli i titoli appropriati. L’intestazione “Agli Efesini” è in tutti i manoscritti che contengono la lettera, il più antico dei quali è il papiro 46 (= P<sup>46</sup>, circa 200 d.C.) ma, ancora prima di quella data, il canone Muratoriano (180 d.C.), Ireneo (180 d.C.), e Tertulliano (200 d.C.) ecc., sono convinti della destinazione efesina della lettera.

Se la tradizione ecclesiastica più antica cui possiamo risalire ritiene che questa lettera sia destinata a Efeso, il testo stesso della lettera è molto più problematico. L’indicazione locale “in Efeso, ἐν Ἐφέσῳ” nel testo del prescritto manca in tutti i manoscritti fino al sec. iv: manca per esempio nel P<sup>46</sup>, nei codici maiuscoli Vaticano e Sinaitico (sec. iv), e manca poi in Tertulliano, Origene, e in Basilio il quale dice esplicitamente: «Così ci hanno trasmesso i nostri antecessori e così abbiamo trovato nei manoscritti antichi» (PG 29, 612-613). “In Efeso” si trova invece nella grande maggioranza dei manoscritti più recenti, in particolare nel codice alessandrino (sec. v, conservato a Londra), nel codice D (sec. vi, conservato a Parigi), nei codici maiuscoli F, G, 0278, nei minuscoli 33, 1881..., nelle versioni latine, siriane, copte, e poi in Giovanni Crisostomo (PG 62, 9), ecc.

L'indirizzo, dunque, così come compare nei manoscritti più antichi della lettera, dice stranamente e in modo sgrammaticato: «... ai santi che sono e fedeli... ». Si è cercato di emendare il testo in vario modo, sostituendo o inserendo per esempio: «... agli Ionii» (W.C. Shearer, 1882); «... ai Laodicesi» (A. von Harnack, 1910); «... ai santi di Asia» (R.A. Batey, 1963); «... ai santi che sono in Gerapoli e in Laodicea» (A. van Roon, 1974), «... in Colosse» (N.A. Dahl, 1951). Si è pensato anche che Ef sia una lettera circolare mandata a più chiese e che le prime copie avessero uno spazio bianco dopo l'espressione «ai santi che sono...», per aggiungere questo o quel nome delle alcune località a cui la lettera sarebbe stata destinata.

#### *b. La scarsità di elementi epistolari*

I problemi di Ef non si fermano qui, perché tutta la lettera è per esempio caratterizzata dalla atemporalità: si presenta cioè come un documento non legato ad alcuna precisa situazione o chiesa, come invece ci si aspetterebbe da una lettera e come avviene nelle altre lettere dell'epistolario paolino.

Le notizie epistolari in Ef si riducono solo a due: (i) Paolo è in carcere (3,1; 4,1; 6,20). Manca però qualsiasi informazione che assomigli a quelle delle altre lettere della prigionia: nella lettera a Filemone per esempio Paolo chiede che gli si prepari una stanza perché ha fiducia di essere rimesso presto in libertà (Fm 22), e nella lettera ai Filippesi parla del pretorio in cui si trova in detenzione, parla dei fratelli che si sono sentiti incoraggiati dalle sue catene per diffondere il Vangelo, dell'incertezza sull'esito del processo per cui non sa se potrà rivedere i Filippesi, ecc. (Fil 1,12-26); (ii) Tichico è latore della lettera. Ma i vv. che lo riguardano, sorprendentemente ricalcano alla lettera Col 4,7-8.

#### *c. La relazione di Ef con la lettera ai Colossesi*

Un ulteriore elemento che complica lo studio della lettera agli Efesini, è proprio la sua somiglianza a volte anche verbale con quella ai Colossesi: «La parentela letteraria tra Ef e Col è grandissima: un terzo delle parole di Col si ritrova in Ef; 73 vv. di Ef su 115 sono in Col; soltanto Ef 2,6-9; 4,5-13; 5,29-33 non hanno parallelo in Col», M. CARREZ, «La lettera agli Efesini», in A. George - P. Grelot, ed., *Introduzione al NT*, III, Roma 1978 (Paris 1977), 155.

Eppure si possono elencare molte differenze teologiche tra le due lettere. Per esempio: (i) il “mistero” in Col è rivelato ai santi (1,26) e ha come contenuto il Cristo, ricapitolazione del cosmo (1,27b-28), mentre in Ef è rivelato solo ad apostoli e profeti (3,5) e ha come contenuto l'unico uomo nuovo in Cristo, fatto di giudei e gentili (3,6); (ii) la chiesa, poi, in Col è radicata e fondata in Cristo (2,7), mentre in Ef lo è sugli apostoli e sui profeti (2,20); e, infine, (iii) il ‘munus’ apostolico di Paolo in Col è di annunciare il Vangelo ai pagani (1,27), mentre in Ef è quello di annunciare l'unificazione nel Cristo di giudei e gentili (3,2-12). – La dipendenza, probabilmente indiretta, tra le due lettere è dunque innegabile, e tuttavia esse sembrano essere non-contemporanee.

#### *d. Il dilemma su cui ci sono solo congetture*

Per tutti questi risvolti misteriosi di Ef, almeno tre commentatori hanno significativamente messo nei loro titoli l'espressione: “Il dilemma / enigma, di Ef”, cf. H.J. CADBURY, «The Dilemma of Ephesians», in *NTS* 5 (1958-1959), 91-102; J.H. ROBERTS, «The Enigma of Ephesians», in *Neotestamentica* 27 (1993), 93-106; M.-E. BOISMARD, *L'énigme de la Lettre aux Ephésiens*, Paris 1999. Uno di essi poi aggiunge che «il dilemma di Ef è un problema [su cui] uno ha poca speranza di gettare nuova luce», mentre un ulteriore interprete scrive a sua volta: «Gli studiosi accatastano congetture su congetture» (H.J. Cadbury, 91, e, rispettivamente, V.P. FURNISH, «Ephesians, Letter to the», in *ADB*, II, New York 1992, 109.)

## 2. STILE, CONTENUTO E DIVISIONE

### a. Lo stile della lettera

La lettera è scritta in uno stile solenne e ornato. Le frasi sono di lunghezza insolita: la benedizione iniziale è fatta di un solo interminabile periodo di 12 versetti in cui trovano posto ben 17 proposizioni (1,3-14; ma cf. per esempio anche 4,11-16): molte sono le frasi relative (1,6.7.8; 2,2.3), participiali (2,14-16; 4,18-19), o infinitive (4,22-24). L'autore ama accumulare sinonimi, espressioni tautologiche, aggettivi, o costruire catene di genitivi: «... il piano della sua volontà» (1,11); «... uno spirito di sapienza e di rivelazione nella conoscenza di lui, essendo gli occhi della vostra mente stati illuminati per conoscere...» (1,17-18); «... la grandezza della sua potenza ... secondo l'energia del potere della sua forza» (1,19); «... noi tutti una volta vivevamo nelle passioni della carne, seguendo le brame del corpo e della mente» (2,3); «... lo spirito della vostra mente» (4,23); «rafforzatevi nella forza della sua potenza» (6,10). – Il pensiero si sviluppa lentamente in lunghe frasi che procedono appesantite da parentesi e da pleonasmi davanti ai quali il lettore non sa se ha letto bene o capito male: «... è un'esposizione d'andamento maestoso, un fiume dai calmi meandri, piuttosto che un torrente impetuoso» (J. HUBY, *L'epistola agli Efesini*, 125). Anche i sostenitori dell'autenticità della lettera riconoscono che lo stile di Ef è insolito per Paolo.

### b. Divisione e riassunto della lettera

La divisione della lettera non offre particolari difficoltà, essendo ben evidenti e ben rimarcati le parti di cui si compone: il prescritto, una lunga benedizione iniziale, poi la parte dottrinale e, infine, quella esortativa, cui fanno seguito le poche notizie finali e i saluti.

#### **Prescritto (1,1-2)**

Mittente: Paolo [*Nessun collaboratore viene menzionato, né qui né altrove*]

Destinatari: i santi e fedeli [*“In Efeso” manca nei manoscritti dei primi secoli*]

Augurio: grazia e pace.

#### **Benedizione (1,3-14)**

*La benedizione è divisa in due parti dalla formula: «... tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (v. 10); ognuna delle due parti è divisa dalla formula: «... a lode della sua gloria» (vv. 6; 12; 14).*

Formula iniziale (1,3).

Prima strofa: l'elezione e la predestinazione (vv. 4-6). Dio ci ha eletti in Cristo e ci ha predestinati a essere figli *«a lode e gloria della sua grazia»*.

Seconda strofa: l'universale ricapitolazione in Cristo (vv. 7-10). Nel Cristo abbiamo la redenzione che è realizzazione del mistero, «il disegno, cioè, di ricapitolare in Cristo (= Cristo capo cosmico) tutte le cose, *quelle del cielo e quelle della terra»*.

Terza strofa: la chiamata dei giudei in Cristo (vv. 11-12). Nel Cristo sono chiamati i giudei che per primi hanno avuto la speranza messianica, *«a lode della sua gloria»*.

Quarta strofa: la chiamata dei pagani in Cristo (vv. 13-14). I pagani hanno accolto l'annuncio, hanno creduto, e sono stati illuminati [nel battesimo]. Tutti, giudei e pagani, sono *«a lode della sua gloria»*.

#### **I. Parte dottrinale (1,15-3,21)**

##### *A. RENDIMENTO DI GRAZIE (1,15-23)*

Paolo rende grazie per la fede e l'amore dei suoi interlocutori (vv. 15-16)

Paolo passa poi a intercedere per i destinatari (vv. 17-19): chiede che Dio dia loro la conoscenza della propria chiamata, per cui evoca:

La signoria del Risorto (vv. 20-22): Dio lo ha fatto risorgere da morte, lo ha insediato alla sua destra, e lo ha costituito sopra tutte le cose, capo delle Potenze cosmiche, del cosmo e della Chiesa

La chiesa, corpo del Cristo (v. 23) «la quale è il suo corpo e pienezza».

*B. SALVATI PER GRAZIA E NON DALLE PROPRIE OPERE (2,1-10)*

Passato di morte di pagani e giudei (vv. 1-3): i gentili un tempo erano morti, soggetti al peccato, al principe delle potenze dell'aria (vv. 1-2), ma anche i giudei erano ribelli e meritevoli dell'ira, come gli altri (v. 3)

Intervento di Dio nel Cristo (vv. 4-7): Dio tutti ha fatto rivivere in Cristo, e con Lui ha già fatto sedere tutti nei cieli

La gratuità della salvezza (vv. 8-10): tutto è grazia, tutto è dato per la fede, non per le opere «perché nessuno possa vantarsene», e tutti sono stati creati in Gesù «per [produrre] le opere buone» (2,10). *Con l'insistenza su 'tutti' si prepara il discorso sull'unica Chiesa, di 2,11-20.*

*C. RICONCILIATI IN CRISTO, NOSTRA PACE (2,11-22)*

Il passato di marginalità degli etnico-cristiani (vv. 11-12): i pagani *un tempo* erano senza Messia, esclusi dalla cittadinanza d'Israele e dalla promessa, senza speranza messianica, e senza Dio, ma il Cristo ha compiuto la riconciliazione

«Egli è la nostra pace avendo abbattuto il muro» (vv. 13-18): ma *ora* in Cristo Gesù, da lontani che erano, sono diventati vicini perché, abbattendo il muro di divisione, annullando cioè la Legge fatta di precetti, da due popoli egli ha fatto un solo popolo, un solo uomo nuovo, e per lui tutti hanno accesso al Padre in un solo Spirito

La nuova situazione degli etnico-cristiani (vv. 19-22): è così che i pagani non sono più stranieri o ospiti, ma sono edificati insieme coi giudei sul fondamento degli apostoli «per essere tempio santo nel Signore» [= *tema e testo centrale della lettera: l'unità di pagani e giudei nella Chiesa*].

*D. IL MUNUS APOSTOLICO DI PAOLO (3,1-21)*

Paolo, il carcerato per le genti (v. 1) [*la frase è lasciata in sospenso*]

Paolo, apostolo delle genti, e il "mistero" (vv. 2-12): a Paolo, l'infimo fra tutti i santi, per rivelazione (= a Damasco) è stato fatto conoscere il mistero «... che, cioè, i gentili sono chiamati in Cristo Gesù a essere partecipi della promessa per mezzo del Vangelo». Quel mistero era nascosto da secoli nella mente di Dio e ora, attraverso il servizio apostolico di Paolo, risplende agli occhi di tutti e soprattutto alle potenze celesti

Paolo prega per i destinatari (vv. 13-19) [*la frase lasciata in sospenso in 3,1, è ripresa*]: l'Apostolo prega per la crescita dell'uomo nuovo nei destinatari, perché essi possano conoscere la vastità incommensurabile dell'amore di Cristo.

Dossologia (vv. 20-21), che conclude la prima parte della lettera.

## **II. Parte esortativa (4,1-6,20)**

*A. VIVERE L'UNITÀ NELL'ACCOGLIENZA VICENDEVOLE (4,1-16)*

Accogliersi a vicenda (vv. 1-6): Paolo esorta i suoi lettori a comportarsi secondo la loro vocazione col conservare l'unità dello Spirito per mezzo del vincolo della pace, accogliendosi a vicenda. Poi elenca, come motivazione fondante, sette realtà che sono "uniche" e sono dunque fondamento e motivo di unità perché sono in comune (tra giudeo-cristiani e pagano-cristiani): un solo corpo, un solo Spirito, una sola speranza, un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo, un solo Dio, Padre di tutti.

Anche i ministeri sono al servizio dell'unità (vv. 7-16): apostoli, profeti, evangelisti, pastori e maestri sono al servizio dei credenti (letteralmente: dei santi) così che ognuno contribuisca

all'edificazione dell'unico corpo di Cristo (fatto di giudeo-cristiani e di pagano-cristiani) affinché tutti insieme si raggiunga l'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio

*B. DALL'UOMO VECCHIO ALL'UOMO NUOVO (4,17-5,2)*

Stile di vita dei pagani (vv. 17-19): Paolo esorta a non comportarsi più come i pagani, i quali «si sono abbandonati a ogni dissolutezza commettendo ogni sorta di impurità con avidità insaziabile» (cf. Rm 1).

«Deporre l'uomo vecchio, rivestire l'uomo nuovo» (vv. 20-24): Paolo esorta a deporre l'uomo vecchio che si corrompe dietro le passioni ingannatrici, e a rivestire invece l'uomo nuovo (cf. Col 3,9-10)

Cosa è conveniente o sconveniente per i santi (vv. 4,25-5,5): esortazioni circa menzogna, ira, furti, parole cattive, asprezza, sdegno, e maldicenza, e soprattutto esortazione a non contristare lo Spirito (v. 30).

*C. VIVERE COME FIGLI DELLA LUCE (5,6-20)*

Prendere le distanze dai figli della disobbedienza (vv. 6-8a), e dalle loro vuote parole. Piuttosto – dice Paolo –:

«Camminate come figli della luce» (vv. 8b-14), non partecipando alle opere infruttuose delle tenebre, ma contestandole perché, «se un tempo eravate tenebra, ora siete luce nel Signore». Lo dice anche “il grido del risveglio” (= un frammento di inno battesimale?).

Invito alla saggezza e a lodare del Signore (vv. 15-20), con inni, salmi e cantici (cf. Col 3,16).

*D. CODICE DI COMPORTAMENTO IN FAMIGLIA (5,21-6,9)*

Esortazione alla sottomissione vicendevole (5,21)

Esortazione a mogli e mariti (5,22-33) che si conclude con il famoso testo sul *matrimonio* quale grande mistero in riferimento a (ll'amore di) Cristo per la Chiesa (5,32-33).

Esortazione a figli e padri (6,1-4)

Esortazione a schiavi e padroni (6,5-9)

*E. LA LOTTA E LE ARMI DEL CRISTIANO (6,10-20)*

La battaglia del cristiano (vv. 10-13): il cristiano ha bisogno della “panoplia (= armatura completa) di Dio”, perché la nostra battaglia non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male

Le armi del cristiano (vv. 14-17): (i) cintura è la verità; (ii) corazza è la giustizia; (iii) calzatura è lo zelo apostolico; (iv) scudo è la fede; (v) elmo è la salvezza, e (vi) spada è la parola di Dio

Esortazione alla preghiera incessante (6,18-20) (da molti considerata come la settima arma della ‘panoplia’) e alla preghiera per l'Apostolo e per la sua missione.

**Notizie e saluti finali (6,21-24)**

Notizie epistolari: il compito affidato a Tichico (6,21-22, cf. Col 4,7-8) e augurio finale di pace e grazia (6,23-24).

*3. UNA LETTERA NON A UNA SOLA CHIESA*

*a. Improbabile la destinazione a una sola chiesa*

La lettura di Ef mette di fronte alla netta impressione che essa anzitutto non possa essere destinata ai cristiani di Efeso. Infatti: (i) Paolo, fondatore della comunità efesina e attivo in essa per circa tre anni (At 20,31, cf. anche 19,10), *non* conosce per conoscenza diretta i suoi interlocutori (cf. Ef 1,15 e 4,21); (ii) Paolo *non* è conosciuto dai destinatari della lettera, tanto è vero che deve spiegare loro per la prima volta di essere apostolo dei gentili (cf. Ef 3,2-4); (iii) mentre da At 18-20 risulta che la comunità efesina era mista, composta di giudeo-cristiani e di gentili, Ef è un

documento diretto esclusivamente a cristiani provenienti dal paganesimo: in molti testi l'autore usa un "voi" che significa "voi, provenienti dal paganesimo", e un "noi" che significa "io, scrivente, e quanti come me sono provenienti dal giudaismo" (cf. 2,1-3.11-12.17; 3,1).

Il fatto che l'autore si rivolga a interlocutori etnico-cristiani esclude non soltanto la destinazione efesina, ma anche una destinazione ad altre chiese singole, perché Paolo cominciava l'evangelizzazione dalla sinagoga e, di conseguenza, tutte le chiese paoline non erano mai costituite di soli etnico-cristiani. Come si esclude la sola Efeso, così bisogna escludere la sola Colosse o la sola Laodicea (così nell'antichità Marcione, e tra i moderni J.-J. Wettstein, 1752; J.B. Lightfoot, 1875; A. von Harnack, 1910, 1926 Huby, <sup>15</sup>1947; Ch. Masson, 1953; H.K. Moulton, 1963), ed è troppo poco forse anche parlare di sole 2 chiese, come quelle di Gerapoli e Laodicea (A. van Roon, 1974). La lettera dev'essere stata indirizzata, invece, agli etnico-cristiani delle chiese di tutta una regione.

#### *b. Forse una lettera enciclica*

Vanno probabilmente molto vicino al vero, dunque, i molti che ritengono Ef una lettera circolare, destinata a molte chiese (Così Teodoro Beza, 1598; J.-M. Lagrange, 1929; H. Schlier, 1930; G. Ricciotti, 1949) e coloro che ipotizzano per il prescritto epistolare la formula «... ai santi che sono *pagani* e fedeli» (A. KIENE, «Der Epheserbrief», in *ThStKrit* 1869, 316). Più che col dativo del nome (τοῖς οὖσιν ἔθνεσιν), però, la formula dev'essere stata costruita con uno ἐκ di provenienza e il genitivo: «... ai santi provenienti *dalle genti* – τοῖς οὖσιν ἐξ ἔθνων». Tra l'altro, come molti fanno osservare, l'ipotesi della lettera a più chiese spiegherebbe perché essa sia così povera di elementi epistolari e di notizie personali, e perché abbia il tono e il contenuto di un trattato più che di una vera lettera. Il contenuto della lettera suggerisce di ricostruire la vicenda, sia dell'intestazione esterna sia dell'indirizzo interno, come segue:

(i) nell'indirizzo interno della lettera doveva essere scritto: «... a coloro che sono *etnici* e credenti», con il significato di: «ai credenti [che provengono] dagli etnici»; (ii) gli editori dell'epistolario paolino avrebbero dovuto intitolare la lettera «Agli etnico-cristiani, πρὸς ἐθνικοῦς», così come nell'intestazione di un altro documento neotestamentario scrissero «Agli Ebrei, πρὸς ἑβραίους»; (iii) e invece – probabilmente – addirittura tolsero quell'indicazione anche dal prescritto interno, e scrissero sul dorso esterno del rotolo «Agli Efesini», forse per uniformare la titolatura di questo documento con quella degli altri scritti paolini; (iv) più tardi il tardivo rimando a Efeso fu trasferito dal titolo esterno anche nel testo del prescritto, ed è così che poi l'inesatta destinazione efesina è divenuta convenzionale nei secoli; (v) non è per nulla impossibile che Efeso sia stata tra le chiese destinatarie, ma certamente non lo fu da sola e, se proprio lo fu, lo fu soltanto per quanto riguardava la sua componente etnico-cristiana.

#### *4. IPOTESI SULLE CIRCOSTANZE DELLA COMPOSIZIONE*

##### *a. Scarsità di dati epistolari e ipotesi proposte*

In tutto lo scritto non compare nessun elemento che configuri una situazione epistolare, e cioè non si trova alcun accenno a problemi legati a persone, a gruppi, a un luogo o a una comunità. La situazione è atemporale e scolastica, e la lettera è impersonale, generica, distaccata. Sembra scritta «nella Terra di nessuno» (K.M. FISCHER, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*, Göttingen 1973, 202) e tuttavia, per una sua più adeguata comprensione bisogna mettersi in cerca delle circostanze della sua origine.

L'esortazione a rivestirsi dell'armatura di Dio che si trova in Ef 5,10-19 ha suggerito a P. Beatrice l'ipotesi che i destinatari della lettera si trovassero in forte contrasto e tensione con i giudaizzanti: la lettera combatterebbe il loro tentativo di restaurare i precetti della Legge e rialzare il muro divisorio e l'inimicizia. Anche A. Lindemann ricostruisce la situazione che ha provocato la lettera partendo dall'invito a indossare l'armatura di Dio: il contesto storico sarebbe quello della

persecuzione di Domiziano in Asia Minore intorno all'anno 96 d.C. Infine, R. Penna ritiene che il motivo di fondo di Ef sia nel tema dell'“uomo nuovo” (2,15 e 4,24). Poiché la lettera non fa riferimento ad alcun oppositore e non è all'orizzonte alcuna dottrina eretica, e poiché invece spesso si ripete la contrapposizione tra “una volta” e “ora invece”, la lettera sarebbe stata scritta per scongiurare il rischio a cui erano esposti i destinatari, di essere totalmente riassorbiti nello stile pagano della vita.

Questi tentativi non spiegano a pieno le affermazioni sul Cristo pacificatore di etnico-cristiani e giudeo-cristiani, né la contrapposizione tra “noi” e “voi” che circonda quelle affermazioni, né il fatto che anche la parte esortativa prolunga il tema dell'unità e dell'accoglienza vicendevole.

### *b. Una situazione di tensione e di distanza psicologica*

Tutta la lettera è scritta in tono pacato e irenico. Eppure, per chi è in cerca di indizi circa la situazione che provocò la stesura della lettera, non possono passare inosservati alcuni sintomi di tensione: una tensione che doveva esistere tra i giudeo-cristiani dei quali l'autore dice di far parte, e gli etnico-cristiani cui scrive.

(i) In 2,11 per esempio, scrivendo: «Voi pagani, detti “prepuzio” da quelli che si dicono “circoncisione” nella carne per mano di uomo ecc.», sembra rispecchiare uno scambio di frecciate tra le due componenti della chiesa. L'autore sembra dire cioè che i giudeo-cristiani consideravano impuri gli etnico-cristiani perché non erano circoncisi e, subito dopo, sembra accogliere e riproporre la replica irritata degli etnico-cristiani, quando ammette che, se si è circoncisi nella carne, quella circoncisione è manufatta e non è necessariamente una circoncisione anche del cuore (cf. Rm 2,29 ecc.).

(ii) In 2,1-3 dopo avere scritto «E voi (= etnico-cristiani), che eravate morti per i vostri peccati ecc.», l'autore scrive: «Ma anche tutti noi (= giudeo-cristiani),... eravamo figli d'ira, come gli altri». Soprattutto in quello “anche noi come gli altri”, l'autore sembra accogliere un'altra replica risentita degli etnico-cristiani: stanchi di sentirsi dire di essere nati e cresciuti nell'impurità e nel peccato, essi ribatterebbero che i giudei hanno bensì la Legge, ma non la osservano (cf. il “figli di disobbedienza” del v. 2), esponendosi così anch'essi come gli altri, all'ira di Dio: dopotutto era quanto Paolo aveva scritto ai Romani (Rm 2-3).

(iii) Non fa meraviglia allora che in 2,14-16 l'autore parli di “muro interposto - μεσότοιχο ν”, e poi di “separazione - φραγμός”, e poi ben due volte di “inimicizia - ἔχθρα”, giungendo perfino a dire che quell'inimicizia doveva essere “uccisa - ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν”. È ben vero che l'autore sta parlando della situazione anteriore all'intervento riconciliatore del Cristo, ma l'impressione che lasciano sia la parte dottrinale sia quella esortativa, è che nel tempo della stesura della lettera ci fosse urgente bisogno non solo di enunciati teologici, ma anche di un riavvicinamento sul piano pratico tra quei due tronconi della chiesa.

### *c. Le possibili critiche dell'autore agli etnico-cristiani*

Oltre alle repliche irritate degli etnico-cristiani, forse si possono individuare anche alcune riserve dell'autore nei loro confronti, anch'esse espresse in modo sempre indiretto e mai aspro. In questo modo:

(i) Mantenendosi sul piano teologico, l'autore ricorda agli etnico-cristiani che “anch'essi, καὶ ὑμεῖς” hanno udito l'annuncio evangelico (1,13), che anche a loro, che erano lontani, è stata annunciata la pace come a chi già era vicino (2,17), che oramai anch'essi sono “con-cittadini, co-eredi, con-corporati, con-partecipanti” (2,19; 3,6), e poi ancora che “anch'essi” vengono edificati come dimora divina (2,22), evidentemente come i giudeo-cristiani ed insieme con loro. Di conseguenza, essi non devono sentirsi (ma l'autore vuol dire: non devono “comportarsi come!”) stranieri, ospiti, o lontani. Insomma, è come se l'autore avvertisse negli etnico-cristiani la tendenza a un certo

separatismo, cui cerca di far fronte con l'esortazione a vivere in concreto l'unità: di fatto invita all'accoglienza vicendevole (4,2), allo sforzo per mantenere l'unità nella pace (4,3), che sono unità e pace tra i due gruppi (tra giudeo-cristiani e etnico-cristiani), e non tra i singoli etnico-cristiani cui scrive.

(ii) In secondo luogo, l'autore sembra preoccupato della condotta di vita di coloro a cui scrive. Ricorrendo più volte allo schema "una volta..., ma ora - ποτέ..., νυνὶ δε" (2,2.3.11.13; 5,8), ricorda anzitutto che il battesimo non solo ha cambiato il loro essere di una volta, ma esige anche il cambiamento del loro agire. Nella parte esortativa introduce poi, addirittura con una formula di giuramento, l'esplicito invito a non vivere più paganamente: «Vi dico dunque e vi scongiuro nel Signore (λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ): non comportatevi più come pagani...» (4,17), e subito dopo insinua qualche dubbio circa la loro coerenza nel deporre l'uomo vecchio e nel rivestire l'uomo nuovo: «Ma voi non così avete imparato a conoscere il Cristo [= così da vivere ancora come i pagani], se proprio gli avete dato ascolto (!) e in lui siete stati istruiti secondo la verità che è in Gesù, per la quale dovete deporre l'uomo vecchio con la condotta di prima... Dovete rinnovarvi nello spirito della vostra mente e rivestire l'uomo nuovo ecc.» (4,20-24). E poi ripete lo stesso invito con le immagini della tenebra e della luce, dicendo loro: «Un tempo eravate tenebra, ma ora siete luce nel Signore. Comportatevi perciò come figli della luce... e non partecipate alle opere infruttuose delle tenebre, ma piuttosto contestatele apertamente, poiché di quanto viene fatto da costoro in segreto è vergognoso perfino parlare» (5,8-12).

(iii) Un'ulteriore riserva sembra poter essere quella dell'attivismo e della superficialità. Mentre in Gal e Rm Paolo dice ai giudeo-cristiani che non possono conquistarsi la giustificazione con le "opere della Legge", in Ef l'autore dice invece agli etnico-cristiani (!) che la salvezza non viene dalle "opere" (non quelle della Legge, perché gli etnico-cristiani non osservano la legge mosaica), e dice che Dio nel Cristo ci ha predisposti a compiere le "opere buone" (2,8-10). Tutto il discorso risulta essere molto poco logico, a meno che le "opere" del v. 9 (da distinguere dalle "opere buone" del v. 10) non si debbano appunto intendere come un attivismo dispersivo e superficiale. Che l'autore ritenga superficiale la preparazione di coloro a cui scrive, lo si può ricavare dall'insistenza con cui dice di pregare perché Dio conceda loro conoscenza, sapienza ecc. (1,17-19; 3,14-19; cf. anche 5,15-17), e dal fatto che ripetutamente parli di necessità di crescita (1,17ss; 3,16ss; 4,13-19; 4,17-24, ecc.), e che desideri i suoi interlocutori etnico-cristiani più "radicati e fondati" (3,17), e più capaci di stupirsi per tutte le dimensioni ("la larghezza e lunghezza e altezza e profondità") dell'opera di Dio in Cristo (3,18).

(iv) Insomma, è come se nelle comunità destinatarie di questa lettera i giudeo-cristiani in qualche modo avessero precedentemente cercato di tenere le distanze dagli "impuri" etnico-cristiani, come Pietro e Barnaba facevano ad Antiochia di Siria secondo Gal 2,11-16. Ed è come se, visto l'inquietante risultato di due chiese parallele, la parte giudeo-cristiana lancia con questa lettera l'appello a un riavvicinamento, soprattutto perché gli etnico-cristiani, a loro volta, probabilmente avevano approfondito il solco di divisione, invece che fare qualcosa per colmarlo.

#### *d. Domande circa l'autore*

L'autore, dunque, è un giudeo-cristiano che ammette alcune intemperanze di quelli della sua parte, ne rivendica però con molta delicatezza la priorità storico-salvifica («... noi che per primi abbiamo sperato nel Cristo», 1,12), e soprattutto vuole convincere gli etnico-cristiani, presenti trasversalmente nelle comunità paoline, a superare il loro risentimento e il loro distacco dalla controparte giudeo-cristiana. Le ipotesi circa l'autore della lettera e gli interrogativi che, date queste premesse, si possono sollevare, sono:

(A) L'ipotesi tradizionale: l'autore è Paolo, il quale ha scritto ad alcune comunità, fondate da lui o da qualche suo discepolo e collaboratore. Potrebbero essere le chiese dell'area efesina, o quelle della valle del Lico dove si trovano Colosse, Laodicea e Gerapoli. – Di poco diversa da questa è l'ipotesi, sostenuta per esempio da P. BENOIT, «Paul. Epître aux Ephésiens», *DBSuppl.*, 210, secondo

cui Paolo si sarebbe servito di un segretario: «... on ne voit d'autre moyen que d'admettre l'intervention littéraire assez forte d'un disciple secrétaire». – Gli interrogativi che quest'ipotesi solleva sono: perché lo stile di questa lettera è diverso da quello delle altre certamente scritte da Paolo? È possibile che Paolo si trovi a difendere i giudeo-cristiani, lui che ha sempre difeso invece gli etnico-cristiani? In quale data e circostanza si potrebbe collocare questo anomalo atteggiamento di Paolo? In altre parole, in quale epoca della sua biografia le due componenti della chiesa sono state già così divaricate tra loro e con le motivazioni che si sono viste? Ci fu mai nel corso della vita di Paolo un tempo in cui i diritti degli etnico-cristiani erano oramai del tutto fuori pericolo, così che l'Apostolo poté permettersi di essere critico nei loro confronti?

(B) L'autore non è Paolo, ma un suo ignoto (e grandissimo) discepolo. È l'ipotesi dei critici moderni a partire da Erasmo di Rotterdam (1619) che attirò l'attenzione sulla differenza di stile tra Ef e le altre lettere di Paolo, e da E. Evanson (1792) che per primo negò l'origine paolina della lettera. – I nomi che sono stati chiamati in causa per l'autore pseudepigrafico di Ef sono quelli di *Onesimo* (E.J. Goodspeed, 1933; P.N. Harrison, 1964), di *Tichico* (W.L. Knox, 1939; C.L. Mitton, 1951; G.H.P. Thompson, 1967), e di *Luca* (R.P. Martin, 1968). – Gli interrogativi che questa seconda ipotesi solleva sono: come negare a Paolo la capacità di cambiare stile da uno scritto ad un altro, di natura diversa e scopo diverso? Chi e con quale autorità, dopo la morte di Paolo, poteva prendere l'iniziativa di scrivere una lettera come se fosse scritta da Paolo? Gli interessati si sarebbero davvero lasciati convincere dall'uso, se non abuso, del nome dell'Apostolo, quando ben si sapeva che non c'era alcuna lettera scritta da Paolo per il loro problema e per la loro situazione? Data la profondità e sublimità del documento, «quale altro gigante dello spirito potrebbe avere prodotto Ef?», (G. JOHNSTON, «Ephesians, letter to the», 108, mentre riporta le ragioni a favore dell'attribuzione tradizionale); «Questo discepolo non si dovrebbe chiamare un secondo Paolo?» (H. SCHLIER, *Lettera agli Efesini*, Brescia 1965 (Düsseldorf<sup>3</sup>1962) 22).

#### *e. Tempo e luogo di composizione*

Il documento fu redatto dopo Col (pochi sostengono la priorità cronologica di Ef), e prima di Ignazio di Antiochia che sembra conoscerla: dunque prima del 110 d.C. È lontano il tempo in cui Paolo doveva combattere per l'ammissione dei gentili nella Chiesa senza circoncisione e senza legge mosaica (cf. Gal, Rm, Fil), o il tempo in cui Paolo vedeva la fede dei gentili come strumento per ingelosire i giudei (cf. Rm 9-11). Ora bisogna darsi da fare perché nessuna delle due componenti vada per conto suo, e bisogna ribadire con insistenza che si è tutti un solo corpo (2,16; 3,6; 4,4), che c'è un solo battesimo, e una sola fede (4,4-5). Se l'autore della lettera è Paolo, l'Apostolo dovrebbe averla scritta nei suoi ultimi anni. Se la lettera è di un discepolo, dev'essere datata agli ultimi due decenni del sec. i, all'epoca delle Pastoralis, con le quali ha certi punti di contatto. – Probabilmente un tale documento si rese necessario in *Asia*: lo fanno pensare i contatti letterari e teologici con Col, la menzione di Tichico, originario dell'Asia (At 20,4) e collegato con Colosse (Col 4,7), con Efeso (2Tm 4,12), e infine la convinzione tradizionale che la lettera fosse indirizzata "agli Efesini".

### *5. EF NELLA STORIA DEI PRIMI SECOLI CRISTIANI*

#### *a. La "questione giudaico-cristiana" nel sec. i*

Quello dei rapporti tra le chiese provenienti dal giudaismo da una parte e dal paganesimo dall'altra, fu il problema più grave delle origini cristiane. Il cristianesimo non poteva essere la stessa e medesima cosa del giudaismo e, d'altra parte però, il giudaismo era la sua premessa: che cosa allora doveva continuare dall'uno nell'altro, e che cosa doveva essere lasciato cadere? In che modo i due tronconi dovevano convivere, e quali erano le legittime differenze che gli uni e gli altri potevano permettersi, pur costituendo una sola chiesa? Paolo contribuì in modo acuto e unico a porre il problema anche dal punto di vista teologico, e non solo dal punto di vista pratico della convivenza. Per gli Atti degli apostoli il problema sorge con la conversione di Cornelio (At 10-11) e

poi esplose alla conclusione del primo viaggio missionario, provocando l'assemblea apostolica di Gerusalemme (At 15). La lettera ai Galati sembra porre posteriormente a quell'assemblea lo scontro tra Paolo e Pietro ad Antiochia di Siria (Gal 2,11ss) e, comunque, insieme con la lettera ai Romani e con quella ai Filippesi, discute le ragioni degli etnico-cristiani contro la pretesa dei giudaizzanti di imporre loro la circoncisione e l'osservanza della Legge.

Al di fuori del paolinismo, il vangelo di Matteo difende la perdurante validità del tempio (Mt 23,16-22) e della legge mosaica di cui nessuno iota o apice cadrà e della quale bisogna osservare anche il più piccolo dei comandamenti (5,17-20), mentre, sempre da posizione giudeo-cristiana, la lettera di Giacomo difende con forza il valore delle opere senza le quali la fede sarebbe morta (2,14-26). Sull'altra sponda, nella lettera agli Ebrei si documenta in modo preciso e puntiglioso la superiorità della nuova alleanza sull'antica, mentre nelle lettere Pastorali si avverte una diffusa idiosincrasia nei confronti delle interminabili genealogie (1Tm 1,4), dei miti giudaici (1Tm 1,4; Tt 1,14; 3,9), e degli insegnamenti eterodossi di stampo giudaico: «Soprattutto tra quelli che provengono dalla circoncisione, vi sono molti spiriti insubordinati, chiacchieroni e ingannatori. A questi tali bisogna chiudere la bocca ecc.» (Tt 1,10-11).

#### *b. La controversia da Marcione a Costantino*

Agli inizi del sec. II la lettera di Barnaba (cap. 9) e Ignazio nella lettera agli smirnioti (3,2-3) polemizzano contro le usanze dei giudeo-cristiani, così come alla fine del secolo farà la lettera a Diogneto (cap. 4). Nel "Dialogo con Trifone", a metà del secolo, Giustino si batte perché i giudeo-cristiani non impongano agli etnico-cristiani quelle prescrizioni che erano date ai giudei "per la loro durezza di cuore", ma lo fa dopo avere detto che essi sbagliano nel giudicare peccaminose le pratiche giudaiche: «Vi sono degli etnico-cristiani che giudicano peccaminosa l'osservanza di molte prescrizioni della legge mosaica. Questi tali non parlano né prendono cibo con i giudeo-cristiani, e per parte mia io non li approvo. Ma non approvo nemmeno i giudeo-cristiani che fanno altrettanto con gli etnico-cristiani» (*Dial.* 47,1-2). Il punto più acuto di crisi si ebbe con Marcione, venuto dal Ponto a Roma intorno al 140: egli rifiutava in blocco l'AT e mutilava il NT di ciò che gli sembrava troppo filo-giudaico, perché era contrario ad ogni tentativo teso ad armonizzare la tradizione giudaica con quella cristiana, che riteneva un'impresa impossibile. Dopo che nel 144 ebbe esposto pubblicamente ai presbiteri romani le sue convinzioni fortemente anti-giudaiche, fu espulso dal seno della chiesa di Roma.

Un altro terreno di scontro tra i due tronconi della chiesa fu quello della data della Pasqua con tutte le conseguenze che comportava – soprattutto nelle comunità miste – per il ciclo delle feste cristiane che in quel tempo era in formazione: l'alternativa era tra la data fissa del 14 di Nisan come volevano i giudeo-cristiani, e la data mobile della prima domenica dopo il plenilunio primaverile, come volevano gli etnico-cristiani. Per risolvere la controversia si ricorse a papa Vittore (189-199 d.C.) e si celebrarono sinodi, ma per esempio a quello importante di Cesarea di Palestina (195 d.C.) non parteciparono i vescovi giudeo-cristiani. La forte divergenza non fu superata e il problema si ripropose al concilio di Nicea (325 d.C.) nel quale fu decisa la celebrazione domenicale della Pasqua ma ancora una volta senza efficacia, se è vero che nel sinodo tenutosi ad Antiochia nel 341 fu necessario scomunicare chi celebrava la pasqua quartodecimana e digiunava insieme con i giudei (PG 137, 182.C; 1276.C).

La chiesa giudeo-cristiana ebbe dunque una sua vita autonoma e parallela, soprattutto in Palestina fino a Costantino, restando fedele a uno stretto radicamento nell'AT, all'osservanza della Legge, alla pratica della circoncisione, e avendo poi una propria teologia, una propria gerarchia, e una propria liturgia. Con Costantino la grande chiesa etnico-cristiana invase la Palestina, spossessò e sostituì i giudeo-cristiani in casa loro, e ne avviò l'estinzione che si ebbe nel sec. VI. Il segno più evidente di questa conquista fu la sostituzione delle grotte mistiche e delle chiese-sinagoga dei giudeo-cristiani con le basiliche costantiniane e bizantine: a Betlemme con la basilica della Natività, a Gerusalemme con la basilica del Santo Sepolcro e quella dell'Eleona sul Monte degli ulivi, a

Nazaret con il convento e la basilica in cui fu incorporata la grotta dell'annunciazione, a Cafarnao con la chiesa ottagonale costruita sulla casa venerata, probabilmente di Pietro.

*c. La collocazione di Ef nella "questione giudaica"*

La misteriosa lettera del muro abbattuto si colloca all'interno di queste drammatiche origini cristiane. (Per una succinta storia della chiesa giudeo-cristiana cf. L. RANDELLINI, *La chiesa dei giudeo-cristiani*, Brescia 1968) Il suo intento era quello di arrestare la divaricazione crescente tra le due parti. Già durante l'esistenza di Paolo o, nel suo nome, dopo di lui, Ef dice infatti che i credenti da Israele e quelli dal paganesimo, conciliati in un solo corpo dal Cristo, devono ora nella pratica «accogliersi a vicenda nell'agape» (4,2).

Il tentativo di conciliazione non riuscì, ma ha dato alla cristianità il manifesto dell'unità della chiesa e della ricostituzione dell'unità, quando essa viene infranta.

*Indicazioni bibliografiche per Ef*

*Commentari*

M. DIBELIUS - H. GREEVEN (1953), F.W. BEARE - T.A.O. WEDEL (1953), E.J. GOODSPEED (1956), P. BENOIT (1959), K. STAAB (1959, it 1961), J.A. ALLAN (1959), H. SCHLIER (1962, it 1965, ingl 1969), M. ZERWICK (1962, it 1965), H. CONZELMANN (1962, it 1980), J. CAMBIER (1966, it 1968), J. GNILKA (1971), M. BARTH (1974), J. ERNST (1974, it 1986), C. L. MITTON (1976), G.B. CAIRD (1976), F.F. BRUCE (1984), R. FABRIS (1990), R. SCHNACKENBURG (1982); R. PENNA (1988).

*Monografie*

- ANGELICO di S. Marco, «Ef 5,21-6,9: teologia della famiglia», in *Rivista Biblica* 31 (1983), 189-207  
 BENOIT P., «Paul. Épître aux Ephésiens», in *DBSuppl* VII, Paris 1966, 207-210;  
 IDEM, «L'unità della Chiesa secondo l'epistola agli Efesini», in IDEM, *Esegesi e Teologia*, II (Roma 1971 [Paris 1968]), 509-542  
 BEST E., «Who Used Whom? The Relationship of Ephesians and Colossians», in *NTS* 43 (1997), 72-96;  
 BIGUZZI G., «Efesini: la misteriosa lettera del muro abbattuto», in *Estudios Bíblicos* 58 (2000), 347-364  
 CADBURY H.J., «The Dilemma of Ephesians», in *NTS* 5 (1958-1959), 91-102  
 CERFAUX L., «En faveur de l'authenticité des épîtres de la captivité», in *Recueil Cerfaux. Études d'exégèse et d'histoire religieuse*, III (Leuven 1985), 265-278  
 COUTTS J., «The Relationship of Ephesians and Colossians», in *NTS* 4 (1957-1958), 201-207;  
 DACQUINO P., «I destinatari della lettera agli Efesini», in *Rivista Biblica* 6 (1958), 102-110.  
 DAHL N.A., «Adresse und Proömium des Epheserbriefes», in *TZ* 7 (1951), 241-264;  
 ERNST J., «From the Local Community to the Great Church. Illustrated from the Church patterns of Philippians and Ephesians», in *Biblical Theology Bulletin* 6 (1976), 237-257  
 GONZALEZ LAMADRID A., *Ipse est pax nostra*. Estudio exegético-teológico de Ef 2,14-18, Burgos 1973;  
 HARRISON P.N., «The Author of Ephesians», in F.L. Cross ed., *Studia Evangelica*, II (TU 87), Berlin 1964, 595-604;  
 JAYNE D., «"We" and "You" in Ephesians 1,3-14», in *The Expository Times* 85 (1974), 151-152  
 JIMENEZ CASTELLANOS J.I., «Cristo es nuestra paz, nos ha reconciliado», in *Mayéutica* 16 (1990), 483-542.  
 LIGIER L., «Rivelazione del "mistero matrimoniale"», in *Il matrimonio*. Questioni teologiche e pastorali (Roma 1988), 22-31  
 LINCOLN A.T., «Ephesians 2,8-10: A Summary of Paul's Gospel?», in *CBQ* 45 (1983), 617-630;  
 MAURER C., «Der Hymnus von Eph 1 als Schlüssel zum ganzen Briefe», in *Evangelische Theologie* (1951-1952), 151-1572  
 MERKLEIN H., *Christus und die Kirche*. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph 2,11-18, Stuttgart 1973;  
 MITTON C.L., *The Epistle to the Ephesians*. Its Authorship, Origin and Purpose, London 1951;  
 IDEM, «The Authorship of the Epistle to the Ephesians», in *The Expository Times* 67 (1955-1956), 195-198;  
 PENNA R., «La proiezione dell'esperienza comunitaria sul piano storico (Ef 2,11-22) e cosmico (Ef 1,20-23)», in *Rivista Biblica* 26 (1978), 163-186  
 IDEM, «Lo scopo della Lettera agli Efesini nella situazione storica-ecclesiale», in L. PADOVESE, a cura di, *Atti del II Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (Roma 1992), 29-39  
 PRETE B., «L'ecclesiologia della Lettera agli Efesini», in *Sacra Doctrina* 37 (1992), 133-195  
 ROETZEL C.J., «Jewish Christian - Gentiles Relations. A Discussion of Ephesians 2,15a», in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 74 (1983), 81-89  
 ROWSTON D.J., «Changes in Biblical Interpretation Today: The Example of Ephesians», in *BTBull* 9 (1979), 121-125.  
 SCHILLE G., «Der Autor des Epheserbriefes», in *Theologische Literatur Zeitung* 82 (1957), 325-334;  
 SCHNACKENBURG R., «Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes», in *Biblische Zeitschrift* 35 (1991), 41-64  
 IDEM, «Zur Exegese von Eph 2,11-22: im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Israel», in W.C. Weinrich, ed., *The New Testament Age*, Fs. B. Reicke, Macon, GA, 1984, 467-491;  
 WILSON R.A., «"We" and "You" in the Epistle to the Ephesians», in F.L. Cross ed., *Studia Evangelica*, II (TU 87), Berlin 1964, 676-680.

## (IV)

## LA CHIESA CORPO DEL CRISTO SUO CAPO

*a. Terminologia, ricorrenze e i tre significati di 'corpo'*

Il tema del “corpo di Cristo” compare già in 1Cor e Rm, ma soltanto in forma episodica, mentre in Col ed Ef tiene un posto centrale. – L’espressione “corpo di Cristo” si trova 6 volte, con o senza articolo; a queste ricorrenze vanno aggiunte 5 ricorrenze di σῶμα con il possessivo “mio” e “suo”. Infine, la formula “un solo corpo” compare complessivamente 10 volte, come risulta da quanto segue:

τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ: 1Cor 10,16; 11,27; Rm 7,4; Col 2,17; Ef 4,12

σῶμα Χριστοῦ: 1Cor 12,27

τοῦτό μου ἐστίν τὸ σῶμα: 1Cor 11,24

σῶμα αὐτοῦ: Fil 3,21; Col 1,24; Ef 1,23; 5,30

ἓν σῶμα: 1Cor 6,15; 10,17,12,12.13.20; Rm 12,4.5; Col 3,15; Ef 2,16; 4,4

Le espressioni non hanno un senso univoco e di fatto parlano sia del corpo personale di Gesù, sia del suo corpo eucaristico, sia del suo corpo ecclesiale.

*b. 1Cor 6, 12-20: i singoli credenti e il corpo personale del Cristo*

Informato su casi di prostituzione che si verificavano nella comunità cristiana di Corinto, Paolo parla dell’uso del «corpo / σῶμα» dei credenti nella loro legittima e non-legittima pratica sessuale. Poiché in 6,13b-14 è intercambiabile con «noi / ἡμεῖς», il «corpo / σῶμα» è in qualche modo la persona del credente: «Il corpo non è per l’impudicizia ma per il Signore, e il Signore è per il corpo: Dio poi, che ha risuscitato il Signore, risusciterà anche noi / ἡμεῖς». Dal contesto poi si ricava che σῶμα è la persona in quanto redenta e trasformata dal Cristo sia nella suo essere, sia nelle sue relazioni. Da tutto questo Paolo ricava le conseguenze sul piano etico che anche i suoi interlocutori dovrebbero trarre. Come ultima cosa Paolo richiama ciò che sta all’origine di tutto, sia della novità dell’essere cristiano, sia delle sue nuove relazioni, sia delle conseguenze etiche: con un linguaggio molto particolare, quello della compravendita degli schiavi, Paolo dice che i credenti nella Pasqua del Signore furono da lui “comperati a (giusto) prezzo” (v. 20).

(a) Il nuovo modo di essere. “Corpo / σῶμα” è il nuovo modo di essere del credente. Paolo richiama ai corinzi quello che devono ben sapere di essere ora, dopo di essere giunti alla fede: «Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo / μέλη τοῦ Χριστοῦ?» (v. 15); «Non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi e che avete da Dio?», (v. 19);

(b) Le nuove relazioni. «Corpo / σῶμα» è il nuovo modo con cui il credente è in relazione sia con il Cristo, sia con gli altri credenti, sia con coloro che sono esterni alla comunità e non sono credenti. Il corpo è dunque la persona con tutto il fascio delle sue relazioni: è l’aspetto relazionale della persona. I credenti sono “di” Cristo: «... i vostri corpi sono membra *di* Cristo» (τοῦ, genitivo, v. 15, bis), e sono “per” lui: «... il corpo è *per* il Signore» (τῷ κυρίῳ, dativo, v. 13). In particolare la comunione con il Cristo finalizza il corpo del credente alla resurrezione: «... il corpo è *per* il Signore, e il Signore è per il corpo. Dio poi, che ha risuscitato il Signore, risusciterà anche noi con la sua potenza» (6,14).

(c) Le conseguenze. Se appartengono al Cristo come sue membra, i credenti non appartengono più a se stessi: «Non sapete che il vostro corpo è tempio ecc. e che ... non appartenete a voi stessi?», (6,19). Se non appartengono più a sé stessi non possono più farsi dominare né da alcuna cosa né da alcuna persona: «Tutto mi è lecito, ma io non mi lascerò dominare (ἐξουσιάζομαι) da nulla» (6,12). Quella relazione con il Cristo è dunque così forte e così totalizzante che discrimina tutte le altre relazioni. La relazione tra uomo e donna nel matrimonio è una relazione

“nel Signore”, così che il matrimonio è assunto e santificato dalla vita cristiana: «... il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente dal marito credente: altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi» (7,14). La relazione con una prostituta invece è inconciliabile con quella che ha unito il credente al Cristo: «Prenderò dunque le membra di Cristo e ne farò membra di una prostituta? Non sia mai!», (6,15); «Non illudetevi: né immorali, né idolatri, né adulteri, né effeminati ... entreranno nel regno di Dio» (6,9). La comunione con il Cristo Risorto ha dunque trasformato ed elevato il credente, comportando conseguenze precise anche sul campo delle relazioni.

(d) Il punto di partenza e il fondamento di tutto è in un evento passato: la Pasqua del Signore. Paolo parlando di essa ricorre al vocabolario della compravendita: più in particolare con l'aoristo passivo di ἀγοράζω, (= andare nell'agorà per fare un acquisto): «... non appartenete a voi stessi. Infatti siete stati comperati (ἡγοράσθητε) a (giusto) prezzo».

In tutto questo: i/. Il corpo del Cristo di cui il credente è membro è il corpo *personale* del Cristo, ii/. la chiesa non è ancora detta “corpo di Cristo”, ma è la comunità di coloro che non appartengono più a se stessi e che invece appartengono al Cristo come sue membra.

*c. 1Cor 10,14-22; 11,23-26: la Chiesa, e il corpo sia personale che eucaristico del Cristo*

Nelle parole dell'istituzione Gesù afferma l'identità del pane eucaristico con il suo corpo (σῶμα) personale, che egli dà per gli uomini (11,24). In 10,17 Paolo afferma che, essendo unico il pane (eucaristico), noi (Paolo e i corinzi, e quindi qualunque chiesa domestica che celebri la cena) diventiamo un solo corpo ecclesiale (ἐν σῶμα). – Qui il discorso della comunione (κοινωνία, cf. 10,16bis; μετέχειν 10,17.21; κοινωνός, 10,18.20) è ancora più esplicito. Ogni altare, dice Paolo, mette in comunione: questo era vero per gli Israeliti (v. 18), questo è vero anche per gli altari idolatrici che mettono in comunione non con gli idoli che sono nulla, bensì coi demoni (v. 19-20). Anche il pane e il calice della cena mettono in comunione con il corpo e con il sangue personali del Cristo (v. 16-21), e con gli altri credenti che partecipano dello stesso pane con i quali si diventa un solo corpo (v. 17). – In 1Cor 10-11 si diventa un solo corpo *ecclesiale* partecipando al corpo *eucaristico* del Cristo che mette in comunione con il corpo *personale* offerto per gli uomini nella Pasqua. «In questo contesto nasce l'originale definizione paolina della chiesa come “corpo” di Cristo», (E. Franco, p. 182).

*d. 1Cor 12,12-27: membra diversificate del corpo del Cristo unite dallo Spirito*

In 1Cor 12 il termine σῶμα ricorre 18 volte e 13 volte invece il termine membro / μέλος. Con questo vocabolario una terza volta nella stessa lettera Paolo torna dunque a parlare del corpo ecclesiale quando deve affrontare il problema di chi a Corinto soffriva del complesso di superiorità («Non può l'occhio dire alla mano: “Non ho bisogno di te”, né la testa ai piedi: “Non ho bisogno di voi”», 12,21), e di chi soffriva invece del complesso di inferiorità («Se il piede dicesse; “Poiché io non sono mano, non appartengo al corpo ecc. E se l'orecchio dicesse: “Poiché io non sono occhio, non appartengo al corpo ecc.”», 12,15-16). Con il paragone del corpo (καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα κτλ) Paolo dice ai primi che è necessaria la distinzione delle membra e che essa viene da Dio, mentre agli altri dice che ciascun membro deve servire al bene di tutto l'unico corpo. – Artefice dell'unità nella diversità è lo Spirito alla cui effusione si partecipa mediante la partecipazione al battesimo, così che si è coinvolti nella edificazione dell'unico corpo: «In realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo») 12,13. – D'improvviso poi Paolo abbandona il paragone e, mettendo il verbo all'indicativo (ἐστε), passa a parlare della realtà, definendo i cristiani di Corinto con l'espressione “corpo di Cristo”: ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ, (12,27). Paolo dice ai Corinzi: «Voi siete corpo [senza articolo] di Cristo», e non: «Voi siete *il* corpo di Cristo», perché la comunità corinzia non esaurisce la realtà ben più ampia del corpo di Cristo.

In 1Cor 12 il riferimento al corpo *personale* del Risorto è implicito nel tema dello Spirito, che è dono pasquale. Lo Spirito poi, diffuso in ogni membro, crea il corpo *ecclesiale* del Cristo.

*e. Rm 12,4-6: il corpo ecclesiale esclude ogni rivalità*

In Rm 12 Paolo si rivolge a chi si sopravvaluta, rischiando di disprezzare, di creare rivalità nella chiesa romana. Anche qui Paolo mostra come l'unica via percorribile è quella di tenere insieme la diversità delle funzioni e l'unità del corpo. Anche qui Paolo parte dal paragone del corpo («Come nel nostro corpo, che è unico, abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione...»), per poi parlare della realtà («... così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo, e ciascuno per la sua parte siamo membra gli uni degli altri. Abbiamo pertanto doni diversi secondo la grazia data a ciascuno di noi», Rm 4-6). – Qui tuttavia il corpo di cui Paolo parla non è il corpo di Cristo: Paolo non dice che i credenti sono “corpo di Cristo”, ma che in lui formano un corpo. Quello che Paolo afferma dunque come realtà è la comunione ecclesiale, non il suo sussistere come corpo di Cristo.

*f. Colossesi, Efesini: la Chiesa-corpo e il Cristo suo capo*

Col ed Ef introducono nel tema teologico del corpo ecclesiale del Cristo termini e prospettive molto nuovi.

i. Anzitutto, accanto all'immagine del corpo compaiono quelle dell'edificio (Ef 2,19-22; 4,16) o del tempio da edificare (Ef 2,19-22) o della sposa (5,25-27), immagini che aggiungono l'idea di crescita, di maturazione e, rispettivamente, di amore vicendevole tra chiesa e Cristo.

ii. La chiesa di cui si parla non è più la chiesa locale di Corinto o di Roma ma la chiesa che noi diremmo ‘universale’.

iii. La diversità che deve essere assunta nell'unità non è quella di individui o gruppi rivali della medesima comunità di Corinto o di Roma, ma sono i due grandi tronconi del cristianesimo primitivo: la componente giudeo-cristiana e la componente etnico-cristiana (Ef 3,6).

iv. La loro fusione in un solo corpo è opera di riconciliazione (εἰρηνοποιήσας κτλ, Ef 2,15b-16a) e di ricapitolazione (ἀνακεφαλαιώσασθαι, Ef 2,11) che ha addirittura dimensioni cosmiche e storico-salvifiche.

v. Il rapporto tra la Chiesa e il Cristo sono detti con il rapporto corpo-capo (κεφαλή) e corpo-pienezza (πλήρωμα). Il termine κεφαλή include due aspetti o relazioni: (a) in un corpo la testa è principio di coesione e di vita, (cf. Col 2,19; Ef 4,15); ma soprattutto (b) ‘capo’ significa origine e superiorità (cf. Col 1,18; 2,19; Ef 1,22); «Se il corpo si connette alla testa con un vincolo indissolubile, non si identifica tuttavia con essa».

vi. Nella ricapitolazione cristologica rientrerà non solo la Chiesa, ma rientreranno anche le potestà e i principati ecc. (Col 1,16; 2,10; Ef 1,21). – L'opera di ricapitolazione del Cristo-capo non è tanto l'opera redentrice dal peccato, ma molto più positivamente quella del piano creatore di Dio, da sempre incentrato sul Cristo. Questo tema è più volte presente negli scritti paolini: cf. per esempio 1Cor 3,21-23: «Tutto è vostro, voi siete di Cristo, e Cristo è di Dio»; e 1Cor 15,24-28 «... poi sarà la fine, quando il Cristo consegnerà il regno a Dio Padre, dopo avere ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza (...). E quando tutto sarà sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti». (Adattamento da E. FRANCO, «Chiesa come *koinōnìa*: Immagini, realtà, mistero», in *Rivista Biblica* 1996, 175-192).

vii. A questo nuovo ordine cosmico che avrà nel Cristo il suo capo viene fatto riferimento con il vocabolario della *taxis* /ordine (ὑπο-τάσσω, Ef 1,22; 5,24). «Ci troviamo qui di fronte allo sviluppo supremo di un pensiero essenziale di Paolo e delle espressioni da lui messe al servizio di esso. Unione sacramentale dei corpi dei cristiani al corpo risuscitato del Cristo; costituzione quindi di un corpo di Cristo che è la Chiesa, che lo costruisce senza posa; governo e vivificazione di questo

Corpo da parte di Cristo concepito come Capo, anzitutto come capo che comanda ma anche come principio che nutre; estensione di questa influenza del Cristo a tutto l'universo che egli porta in sé insieme con la divinità di un *plērōma* in cui tutto si concilia nell'unità (...). Una spiegazione costruttiva come questa non è forse la prova migliore che Col ed Ef sono ancora, anche se non del tutto, opera di Paolo, almeno del suo spirito e del suo cuore?», P. BENOIT, «Corpo, capo e Pleroma», 459-460.

*Indicazioni bibliografiche per la chiesa-corpo di Cristo*

- BENOIT P., «Corpo, capo e Pleroma nelle lettere della prigionia», in IDEM, *Esegesi e Teologia*, I (Roma 1964 [Paris 1961]), 397-460  
 BONNARD P., «L'Église corps du Christ dans le paulinisme», in *Revue de Théologie et de Philosophie* 20 (1958), 268-282  
 DACQUINO P., «La Chiesa 'corpo del Cristo'», in *Rivista Biblica* 29 (1981), 315-330  
 FRANCO E., «Chiesa come *koinōnia*: Immagini, realtà, mistero», in *Rivista Biblica* 46 (1996), 157-192  
 GROB F., «L'image du corps et de la tête dans l'Épître aux Ephésiens», in *Études Théologiques et Religieuses* 58 (1983), 491-500  
 HOWARD G., «The Head/Body Metaphor of Ephesians», in *New Testament Studies* 20 (1974), 350-356  
 KÄSEMANN E., «Il problema teologico del motivo del corpo di Cristo», in IDEM, *Prospettive paoline* (Brescia 1972), 149-174  
 LOHSE E., «Christusherrschaft und Kirche im Kolosserbrief», in *New Testament Studies* 11 (1964-1965), 203-216  
 MALEVEZ L., «L'église, corps du Christ. Sens et provenance de l'expression chez Saint Paul», in *Recherches de Science Religieuse* 32 (1944), 27-94  
 SCHWEIZER E., «Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologoumena», in IDEM, *Neotestamentica* (Zürich - Stuttgart 1963), 272-292  
 IDEM, «Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena», *Ibidem*, 293-316

**LE PASTORALI**  
**E LA CHIESA MINISTERIALE**  
**NELLA STORIA**

**(I)**

**LE TRE LETTERE**

*I. OMOGENEITÀ, NOME, DESTINATARI*

*a. Omogeneità tra le tre lettere*

Le due lettere a Timoteo e quella a Tito formano un gruppo omogeneo all'interno degli scritti del NT a motivo di lingua, vocabolario, destinatari, contenuto, e dello stesso tipo di situazione ecclesiale che presuppongono. Difficilmente questa convinzione sarà abbandonata, nonostante il tentativo per esempio di J. Murphy-O'Connor di presentare 2Tm come diversa dalle altre due Pastorali su circa trenta punti; cf. J. MURPHY-O'CONNOR, «2 Timothy Contrasted with 1 Timothy and Titus», in *Revue Biblique*, 98 (1991), 403-418. È molto più vicino al vero C. Spicq, uno dei più grandi commentatori delle Pastorali, il quale per le tre lettere parla di “somiglianza totale (*similitude totale*)”; cf. C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales*, Paris 1947, cxix.

*b. Il titolo di lettere ‘pastorali’*

La denominazione di “Lettere Pastorali” fu data da B.N. Berdot (1703) a Tt e da P. Anton (1753, in opera postuma) a tutte e tre le lettere. Quel titolo esprime bene la loro caratteristica fondamentale che è quella di contenere istruzioni e direttive di un pastore a due pastori. Ma già il Canone Muratoriano (lista di libri sacri del 180 d.C. circa) dice che le tre lettere sono santificate (ispirate?) «in vista dell'ordinamento della disciplina ecclesiastica - ... in ordinationem ecclesiasticae disciplinae», mentre per s. Tommaso d'Aquino nelle tre lettere vengono istruiti coloro che guidano le chiese: «Hic instruit ipsos rectores Ecclesiae», *Prolog. in 1Tim.*

*c. I destinatari: Tito a Creta e Timoteo a Efeso*

(i) *Timoteo* era nativo probabilmente di Listra (cf. At 16,1-2). Era nato da un matrimonio misto (madre ebrea che però non lo circoncise, e padre greco). Paolo lo prese come suo collaboratore nel secondo viaggio, dopo averlo fatto circoncidere (At 16,3; contro Gal 2,3-5, e

5,3.11!). Durante quel secondo viaggio, collaborò con Paolo e Silvano alla fondazione delle comunità di Filippi, Tessalonica, Berea e Corinto. Timoteo fu poi collaboratore, inviato, e committente di Paolo (cf. il prescritto di 2Cor, Fil, 1-2Tess, Flm, Col).

(ii) Di *Tito* parlano soltanto le lettere paoline, non il libro degli Atti. Da Gal 2,1-3 si apprende che Paolo lo portò all'assemblea apostolica di Gerusalemme, ma non accettò di farlo circondare (Gal 2,3-5). Collaboratore di Paolo, ma mai co-mittente di lettere, fu inviato dell'Apostolo per mediazioni delicate come quella che portò alla pacificazione tra Paolo e i Corinzi (cf. 2Cor 2,12-13; 7,5-6), e lavorò per la colletta a Corinto nella sua fase finale (2Cor 8,6.23).

(iii) Le tre lettere pastorali, pur essendo dirette a persone singole, si occupano di intere comunità, e dunque sono anch'esse lettere, non-private, ma apostoliche ed ecclesiali. Tra l'altro, in tutte e tre le lettere l'augurio finale è formulato al plurale e non al singolare: «La grazia sia con voi» (1Tm 6,21; Tt 3,15; 2Tm 4,22).

## 2. VARIETÀ DI GENERI LETTERARI E FONTI

### a. I generi letterari

Le tre 'pastorali' contengono in successione, spesso non molto logica, elementi di natura disparata: (i) elementi epistolari: prescritto, saluti, disposizioni, richieste, preannunci di visite o di viaggi; (ii) notizie e ricordi personali, che vengono chiamati dai commentatori 'personalia' e che riguardano soprattutto Paolo, Timoteo, e Tito; (iii) esortazioni personali: «Fuggi le passioni giovanili», «Sii mite, dolce, paziente, fedele alla parola», «Non bere soltanto acqua, ma bevi un po' di vino a causa dello stomaco e dei tuoi frequenti disturbi»; (iv) esortazioni per la guida della comunità: come trattare le diverse categorie di credenti, come scegliere i ministri; (v) imperativi e raccomandazioni contro i falsi dottori e le false dottrine; (vi) frammenti teologici o liturgici che vengono inseriti qua e là come motivazione e fondamento alle esortazioni: cf. i testi circa la volontà salvifica universale di Dio (1Tm 2,5-7), circa incarnazione e glorificazione del Cristo (1Tm 3,16; 6,13-16), circa le Scritture ispirate (2Tm 3,16), circa il battesimo (Tito 3,5), circa la bontà, ma limitata utilità della Legge (1Tm 1,8), circa la salvezza per grazia e non per le opere (Tito 3,5-7), ecc.

### b. Fonti delle Pastorali

1Tm e Tt contengono un abbondante materiale tradizionale già ben configurato: per esempio inni, dossologie, costituzioni, proverbi, codici di morale domestica, catalogo di doveri ecc. Le fonti da cui le tre lettere attingono sono la predicazione e le lettere di Paolo, la liturgia proto-cristiana (cf. per esempio i frammenti liturgici di 1Tm 3,16; 4,15-16; 2Tm 2,11-13; Tt 2,12-14; 3,4-8; 2Tm 1,9-11; e le cf. le dossologie di 1Tm 1,17; 6,15-16; 2Tm 4,18b), e la cultura ellenistica (cf. le liste di qualità da richiedere ai candidati per i ministeri, derivati dalla amministrazione greco-romana). Anche la formula «πιστός ὁ λόγος /Questa parola è certa», che per cinque volte (1Tm 1,15; 3,1; 4,9; Tt 3,8; 2Tm 2,11) introduce o conclude citazioni da testi proto-cristiani, è di origine ellenistica (C. Spicq, p. 42).

## 3. DISCUSSIONE DELL'ORIGINE PAOLINA DELLE PASTORALI

### a. Le ipotesi dell'autenticità parziale o indiretta

Si hanno citazioni inequivocabili di queste lettere solo alla fine del sec. ii: in Ireneo di Lione (180 d.C.), nel Canone Muratoriano (180 d.C.), in Clemente alessandrino († 215 circa), in Tertulliano († dopo il 220) ecc. Tale antica tradizione era convinta dell'origine paolina delle tre lettere. A partire da J.E.C. Schmidt (1804), F. Schleiermacher (1807), ecc., ci si è andati invece sempre più convincendo delle grandi difficoltà che si oppongono all'origine paolina.

I difensori dell'autenticità hanno allora parlato di *autenticità parziale*, sostenendo che frammenti di reali lettere paoline sono stati ampliati da un discepolo (P.N. Harrison, ecc.). Oppure si è parlato di *autenticità indiretta*: un segretario di Paolo, da lui incaricato, scriverebbe con il proprio stile, e non con quello di Paolo. L'ipotesi però spiega solo la differenza di stile, non le molte altre, e richiede un segretario fisso accanto a Paolo per circa due anni. Le tre lettere presuppongono infatti due inverni: «... cerca di venire subito da me a Nicopoli, perché ho deciso di passare là il prossimo inverno» (Tt 3,12); e «Affrettati a venire (a Roma), prima dell'inverno» (2Tm 4,21).

### *b. Le difficoltà contro l'origine paolina delle Pastoral*

Le difficoltà vengono dalla lingua, dallo stile, dal vocabolario, dai dati biografici in quanto a volte sono contraddittori e altre volte sono difficili da concordare con quelli degli altri documenti del NT, e infine soprattutto dalla struttura ministeriale presupposta dalle tre lettere, dalla loro teologia, e dalle "eresie" in esse combattute.

#### 1. Informazioni impossibili in vere lettere perché incompatibili

A titolo di esempio: (a) Paolo trasmette regole per i tempi lunghi, ma poi, contraddicendosi, convoca a sé i due collaboratori, o promette di raggiungerli presto; (b) Timoteo e Tito, come fedeli collaboratori, dovrebbero ben sapere già tutto quello che viene loro detto sui ministeri; (c) Paolo dice che nessuno è con lui se non Luca, poi manda i saluti di più di quattro persone di cui fornisce anche il nome, aggiungendo «... e da parte di tutti i fratelli» (2Tm 4,21); (d) Dopo più di un anno, e cioè incredibilmente molto tardi, da Roma Paolo, che tra l'altro sente imminente la propria morte, manda a prendere il mantello e le pergamene a Troade, distante più di una decina di settimane di viaggio da Roma; (e) A Efeso e a Creta, nonostante le distanze, ci sono gli stessi problemi e le stesse "eresie" da combattere, ecc.

#### (2) Gli itinerari non sono concordabili con quelli del resto del NT

Partendo da Efeso per la Macedonia, Paolo *non* ha mai lasciato Timoteo a Efeso, e nel viaggio della prigionia la nave costeggiò bensì Creta, ma fece poi naufragio senza mai approdare nell'isola. Bisogna allora supporre che Paolo, giunto a Roma in catene, sia poi stato liberato, che abbia fatto un viaggio a Creta, Asia, Macedonia, Dalmazia ecc., scrivendo 1Tm e Tito in tali circostanze; e che poi sia stato di nuovo arrestato, che abbia subito una seconda prigionia romana (durante la quale avrebbe scritto 2Tm), conclusasi poi con il martirio dell'apostolo. – Questa è la ricostruzione dei fatti secondo l'interpretazione tradizionale. Ma è difficile pensare che dopo la prigionia romana Paolo abbia potuto fare un viaggio in oriente. Un viaggio in occidente in Spagna (cf. Rm 15,24.28) – anche se tutt'altro che certo – è già più probabile. Infatti, da una parte la 1Clem (scritta da Roma nel 95 d.C., pochi decenni dopo!) e il Canone Muratoriano (180 d.C.) sembrano affermare che Paolo è stato nell'estremo occidente e, dall'altra, sembra si debba escludere invece che Paolo sia tornato a Efeso perché negli Atti Luca fa dire a Paolo nel suo discorso di addio ai capi della chiesa di Efeso: «Non vedrete più il mio volto» (At 20,35.38).

#### (3) La lingua, il vocabolario, lo stile

Le Pastoral sono scritte in un greco ellenistico elevato, che assimila il linguaggio del culto imperiale usato a corte (ἐπιφάνεια, φιλανθρωπία – Σωτήρ, μόνος, μακάριος, μέγας come titoli) e nelle epigrafi ufficiali del tempo. Lo stile è lento, monotono, fiacco, disadorno, ripetitivo, ben diverso da quello vivace e nervoso di Paolo. Molti termini caratteristici di Paolo mancano ('carne', 'corpo', 'liberare', 'vantarsi', 'giustizia di Dio' ecc.). Molti termini cambiano significato: "πίστις / fede", non è più atto di abbandono a Dio in Cristo, ma è la virtù dell'ortodossia; "δικαιοσύνη / giustizia", non è più lo stato di giusto rapporto con Dio, frutto della giustificazione, ma è una virtù (cf. Tt 3,5); "νόμος / legge", è spesso la norma morale, non la legge mosaica. Tutti questi cambiamenti *non* hanno una spiegazione sufficiente nell'età avanzata di Paolo (solo 5 o 6 anni dopo

le grandi lettere!), o nella sofferenza di un carcere duro, o per l'influsso del latino parlato a Roma, come qualcuno ha affermato.

#### (4) La struttura ministeriale delle chiese

Mentre a Corinto Paolo doveva intervenire a regolare la ricchezza prorompente dei carismi, nelle Pastoralis si menziona un unico carisma, quello della profezia (1Tm 1,18; 4,1.14), a parte il "carisma /grazia" che viene dall'imposizione delle mani. Al tempo in cui si scrivono le Pastoralis, i carismi sono dunque in estinzione, mentre esse contengono un vero e proprio ordinamento circa 'presbiteri', 'episcopi', 'diaconi', 'vedove', sia come singoli sia come "collegi". I compiti sono abbastanza precisi ma diversi da quelli documentati dal resto dell'epistolario del NT: difendere la sana dottrina e il «depositum fidei», e cioè la tradizione apostolica ortodossa, costituire presbiteri sulle comunità, promuovere la disciplina. Ancora non è emersa la figura dell'episcopato monarchico quale sarà in Ignazio di Antiochia, ma ci sono gli inizi della giurisdizione ecclesiastica. – Ancora: mentre nelle lettere paoline all'autorità apostolica di Paolo si accompagnava la corresponsabilità di ognuno nella chiesa locale, nelle Pastoralis Paolo non dà un solo comando alle comunità di Efeso e di Creta, né i membri di quelle comunità sono responsabilizzati, bensì i soli Timoteo e Tito, e i ministri da loro selezionati e insediati. Tanto è vero che A. WIKENHAUSER – J. SCHMID, *Introduzione al NT*, 578, possono scrivere: «I ministeri ecclesiastici sono il vero tema delle Pastoralis».

Anche i ministeri sono di natura pneumatica (cf. 1Tm 4,14; 2Tm 1,6), e non vanno dunque contrapposti ai carismi, ma è evidente che l'ecclesiologia delle Pastoralis è diversa da quella presupposta dal resto dell'epistolario paolino: ora c'è il rito dell'imposizione delle mani (1Tm 4,14; 5,22; 2Tm 1,6), c'è una catena gerarchica, e c'è una successione ministeriale a tre gradini: (i) da Paolo a Timoteo, e Tito (che sono a capo di zone metropolitane, allo stesso modo di governatori di province ellenistiche); e poi (ii) da Timoteo e Tito ai 'presbiteri', agli 'episcopi', ai 'diaconi', alle 'vedove'; e, infine, (iii) da questi alla comunità coi suoi diversi stati di vita. Cf. soprattutto 2Tm 2,2: «Affida queste cose a persone fidate che siano capaci di trasmettere questi insegnamenti ad altri». – L'ecclesiologia propria delle Pastoralis è oramai formulata "in termini di struttura", cf. BROWN R.E., «L'eredità paolina nelle lettere pastorali: l'importanza della struttura ecclesiale», in *Le chiese degli Apostoli*, Casale Monferrato 1992, 36. – Tutto questo non si spiega con l'età avanzata di Paolo, né con la necessità che egli avrebbe avvertito di dare strutture permanenti, in vista della sua scomparsa.

#### (5) Gli errori dottrinali combattuti nelle Pastoralis

I maestri combattuti nelle Pastoralis mettono insieme elementi giudaici (Legge, genealogie, tabù alimentari, forse la circoncisione) e – forse – ellenistici (tabù alimentari, disprezzo per il corpo e per il matrimonio, e quindi negazione della resurrezione corporale, e affermazione di quella già attuale dello spirito). I motivi e il metodo della lotta anti-eretica non è più quello di Paolo: quello cioè di accumulare creativamente argomenti su argomenti: Qui c'è una condanna in blocco, fatta con il richiamo alla dottrina codificata dalla tradizione e con frasi fatte: "dottrine diaboliche" (1Tm 4,1); "fatue verbosità" (1Tm 1,6); "favole profane", "roba da vecchierelle" (1Tm 4,7) ecc. Gli eterodossi sono collocati a volte nel presente, a volte nel futuro degli "ultimi tempi": ma in realtà sono tutti contemporanei. Coloro che sono presi di mira in 2Tm 3,1, per esempio, prima sono ambientati nel futuro: «Negli ultimi giorni verranno momenti difficili. Gli uomini infatti saranno egoisti ecc.» (vv. 1-2), e poi, invece, di essi si parla al presente: «Tra questi ci sono (εἰσίν, al presente) quelli che ...» (v. 6), e nel presente è ambientata la ferma azione che Timoteo ad essi deve contrapporre: «Guàrdati bene da costoro» (v. 5); «Tu però fai opera di evangelista» (4,5) ecc., cf. P.H. TOWNER, «The Present Age in the Eschatology of the Pastoral Epistles», in *New Testament Studies* 32 (1986), 431-433.

*c. Probabile origine pseudepigrafica delle Pastorali*

Il peso di questi argomenti e soprattutto il loro cumulo e la loro convergenza rendono improbabile l'autenticità paolina delle Pastorali. Il nome di Paolo figura bensì nei tre prescritti, ma le sue lettere contengono una teologia ben più vigorosa e creativa, sono scritte in ben altro linguaggio, presuppongono una situazione ecclesiale diversa, hanno avversari diversi, e li combattono in modo diverso. «Se le Pastorali sono di Paolo, allora rappresentano una conclusione pietosa (“a dismal conclusion”) agli scritti di Paolo. Se invece sono post-paoline, allora costituiscono una mirabile e indispensabile illustrazione della situazione della chiesa alla fine del primo secolo»; così scrive A.T. HANSON, *Studies in the Pastoral Epistles*, London, 1968, 120. – Con ogni probabilità, le tre lettere sono dunque *pseudepigrafiche* (cf. il titolo «*Paul après Paul*» di Y. Redalié (Genève 1994). –

Se in passato si avvertiva la pseudepigrafia (= attribuzione a un autore di ciò che lui *non* ha scritto) come opera di falsificazione, condannabile moralmente come plagio e inganno, ora invece è divenuto evidente che nell'antichità essa era intesa positivamente. La pseudepigrafia è un fenomeno molto diffuso sia nella letteratura greco-latina, sia in quella biblica. A Mosè, per esempio, è attribuito il Pentateuco con addirittura la narrazione della morte dello stesso Mosè; a Davide sono attribuiti Salmi che sono certamente del tempo dell'esilio o del dopo-esilio; e a Salomone sono attribuite opere sapienziali che sono state scritte in epoca ellenistica. – Nell'ambito di una scuola antica era normale, era anzi motivo di elogio, che un discepolo attribuisse la sua opera al suo maestro, per prolungare il suo spirito, per attualizzare il suo insegnamento, e per tramandare la sua eredità. Cf. R. PENNA, «Anonimia e pseudepigrafia nel NT. Comparatismo e regioni di una prassi letteraria», in *Rivista Biblica* 33 (1985) 319-344; K. SCHEKLE, *Paolo. Vita, lettere, teologia*, Brescia 1990 (Darmstadt<sup>2</sup>1988), 34-39.

In particolare, per le Pastorali «oggi si fa come un parallelo tra il redattore delle Pastorali e uno dei personaggi della parabola della costruzione della chiesa sviluppata da Paolo: “Secondo la grazia di Dio chi è stata data, da buon architetto, io ho posto il fondamento. *Un altro ha sopraedificato*. Ma ciascuno si preoccupi di non porre altro fondamento che non sia Gesù Cristo”», cf. A. LEMAIRE, «Épîtres Pastorales: Rédaction et Théologie», in *Bulletin de Théologie Biblique* 2 (1972), 41. – L'imitazione di Paolo fu richiesta o stimolata da una *situazione nuova*, caratterizzata dal vuoto lasciato dalla scomparsa dello stesso Paolo, dal tramonto dell'epoca creativa dei carismi, e dal bisogno di un ordinamento ecclesiale duraturo (cf. l'introduzione al commentario di R.J. KARRIS, *The Pastoral Epistles*, Dublin 1979).

*d. Le ipotesi di Luca, Sila, Tichico, Policarpo*

A partire da H.A. Schott (1830) le Pastorali sono state attribuite a Luca, e l'ipotesi è stata ripresa e documentata da molti commentatori (R. Scott, C.F.D. Moule, A. Strobel, J.D. Quinn, A. Feuillet, G.S. Wilson). E tuttavia il confronto delle Pastorali con il terzo Vangelo e con il libro degli Atti mette in luce diversità non conciliabili sia di linguaggio che di contenuto. A modo di esempio: (i) Luca non attribuisce a Paolo il titolo di “apostolo”, che invece gli si trova attribuito 5 volte nelle Pastorali (1Tm 1,1; 2,7; 2Tm 1,1.11; Tt 1,1) nelle quali anzi Paolo è l'unico Apostolo; (ii) Il ruolo ecclesiale riconosciuto da Luca alla donna è ben diverso da quello che s'incontra nelle Pastorali; (iii) Luca non è solito mettere, uno dietro l'altro, 15 o 20 tipi di peccatori come si ha in 1Tm 1,9-10 e rispettivamente in 2Tm 3,2-5; e non è solito elencare 17 qualità di chi dev'essere costituito in qualche ministero, come si ha in 1Tm 3,2-7, o in Tt 1,6-9; e (iv) a differenza dell'Autore delle Pastorali, Luca non mostra di conoscere le lettere di Paolo. Non basta: (v) il centro geografico-teologico per Luca è Gerusalemme, mentre questo Autore non menziona mai Gerusalemme, e invece allude 5 volte a Efeso (1Tm 1,3; 2Tm 1,18; 4,12; e cf. 1Tm 3,14; 4,13) e a molte altre località dell'area egea evangelizzata da Paolo, oltre che della costa adriatica.

I nomi proposti in alternativa a quello di Luca sono quelli di Sila, di Tichico, o addirittura quello di Policarpo (morto martire il 23 febbraio 167 d.C.), ecc. Di Sila e Tichico non abbiamo alcuna opera e ogni ipotesi che li chiami in causa è puro esercizio di fantasia, perché lo stile e la teologia delle Pastorali non possono essere confrontati con quelli di nessuno scritto. La candidatura di Policarpo di Smirne, avanzata a più riprese da H. von Campenhausen, incontra le stesse difficoltà che quella di Luca, perché anche la lettera di Policarpo ai Filippesi parla un linguaggio diverso da quello delle Pastorali.

#### 4. L'IPOTESI DI TIMOTEO COME AUTORE DELLE PASTORALI

##### a. I personalia circa Tito e circa Timoteo come prova

L'Autore delle Pastoralis è scarsamente interessato alla biografia di Tito. Tutto quello che dice di lui è che Paolo lo ha lasciato a Creta per stabilire presbiteri in ogni città (Tt 1,5) e che, all'arrivo a Creta di Artema o di Tichico, dovrà raggiungere l'Apostolo a Nicopoli prima dell'inverno (3,12). In secondo luogo, l'Autore non presenta il rapporto tra Paolo e Tito come particolarmente caloroso: per esempio, Paolo non rievoca nulla del proprio passato né di quello di Tito, e non dice nulla delle difficoltà e sofferenze che vengono all'uno o all'altro dalla vita apostolica. Particolarmente avulso da ogni situazione è poi il prescritto di Tt, nonostante il "genuino figlio" detto di Tito, anche perché Tito è chiamato "figlio" non in base a un qualche motivo personale, ma – dice il testo ponendo stranamente la "figliolanza" sul piano della parità – «secondo la comune fede /κατὰ κοινὴν πίστιν» (1,4).

L'Autore delle Pastoralis è invece molto interessato a Timoteo: da 1Tm e 2Tm si possono ricavare un ritratto di lui sia psicologico che apostolico abbastanza particolareggiato, e una biografia quasi completa. Le notizie personali o *personalia* di 1-2Tm riguardano Timoteo da almeno sette prospettive:

(1) *La famiglia e l'infanzia.* Secondo l'Autore delle Pastoralis, Paolo conosce il nome della nonna di Timoteo (Loide) e della madre (Eunice), e parla della fede che le due donne gli hanno trasmesso (2Tm 1,5), così che può ricordare a Timoteo come egli conosca le sante Scritture fin dall'infanzia (ἀπὸ βρέφους, 2Tm 3,14-15).

(2) *L'iniziazione alla fede.* Ripetutamente l'Autore fa di Timoteo un uditore di Paolo: «Prendi come modello le sane parole che hai udite da me» (2Tm 1,13); «Le cose che hai udito da me in presenza di molti testimoni, trasmettitele ecc.» (2Tm 2,2); «Tu mi hai seguito da vicino nel mio insegnamento...» (2Tm 3,10). In quest'ultimo testo, nel quale il verbo è un verbo della sequela ("mi hai seguito /σὺ δὲ παρηκολούθησας..."), è detto che, oltre all'insegnamento (διδασκαλία) di Paolo, Timoteo ha sperimentato da vicino e imparato a conoscere il modo di vivere di Paolo (... τῆ ἀγωγῆ), la programmazione apostolica (...τῆ προθέσει), e poi la sua fede, pazienza, agape, capacità di resistenza, le persecuzioni e i patimenti (3,10-11), – che sono esplicitamente identificati con quelli cui Paolo andò incontro nel primo viaggio missionario (cf. At 13,50-14, 20).

(3) *La vocazione apostolica mediante profezia.* Due volte l'Autore rievoca le profezie pronunciate a proposito di Timoteo: «...secondo le profezie [pronunciate] a tuo proposito in passato» (1Tm 1,18); «Non trascurare il dono che ti fu dato... a partire dalle indicazioni profetiche ecc.» (1Tm 4,14). Probabilmente a Listra uno o più profeti avevano alzato la voce in piena assemblea di preghiera designando Timoteo alla missione, così come era avvenuto ad Antiochia di Siria per Barnaba e Paolo (At 13,2). Tra l'altro, come ad Antiochia, così anche a Listra c'era stato il rito dell'imposizione delle mani (κατάστασις): su Timoteo avevano imposto le mani lo stesso Paolo («Ti esorto a ravvivare il dono di Dio che è in te attraverso l'imposizione delle mie mani», 2Tm 1,6), e il presbiterio («Non trascurare il dono che ti fu dato con l'imposizione delle mani del presbiterio, ecc.», 1Tm 4,14).

(4) *Le difficoltà personali nell'esercizio del ministero.* L'Autore conosce e parla anche delle difficoltà incontrate da Timoteo nel lavoro apostolico, dando di lui informazioni sorprendenti. Paolo parla per esempio delle lacrime di Timoteo (2Tm 1,4), dei suoi problemi di salute (1Tm 5,23), ma soprattutto conosce vere e proprie crisi morali del suo collaboratore, il quale sembra sbalottato da passioni giovanili (2Tm 2,22), incline all'iracondia (1Tm 5,1; 2Tm 2,22-25), e bisognoso di progresso spirituale o apostolico (1Tm 4,15). Timoteo, infine, nello svolgimento del suo ministero sarebbe oggetto di poca stima e rispetto da parte di qualcuno, a motivo della sua giovane età (1Tm 4,12).

(5) *Il rapporto affettuoso con Paolo.* L'Autore sa che Paolo giorno e notte prega per il suo collaboratore e di lui ricorda le lacrime, e che desidera ardentemente di rivederlo, e sa che il poterlo rivedere lo riempirebbe di gioia (2Tm 1,3-4). Nei prescritti delle lettere, poi, Timoteo è affettuosamente definito "genuino figlio nella fede" (1Tm 1,2) e "amato figlio" (2Tm 1,2): è definito cioè "figlio" di Paolo in termini che, come nel caso di Onesimo (Flm 10), alludono al ruolo avuto da Paolo nella conversione di Timoteo, e nel suo battesimo. Affettuosi vocativi, quali: «O figlio Timoteo /τέκνον Τιμόθεε» (1Tm 1,18), «O uomo di Dio /ὦ ἄνθρωπε θεοῦ» (1Tm 6,11), «O Timoteo /ὦ Τιμόθεε» (1Tm 6,20), «O figlio mio /τέκνον μου» (2Tm 2,1), ripropongono il rapporto tra Paolo e Timoteo in termini di "figliolanza spirituale" e di tenerezza. Simili vocativi sono impensabili nella lettera a Tito.

(6) *La rievocazione di vicende personali e apostoliche di Paolo.* Mentre nella lettera a Tito non si ricorda nulla del passato o del presente di Paolo, né delle sue delusioni apostoliche, nelle due lettere a Timoteo invece Paolo rievoca l'evento di Damasco (1Tm 1,12-16), i giorni difficili di Antiochia, Iconio e Listra (2Tm 3,10-11), e poi l'abbandono di Figelo ed Ermogene (2Tm 1,15), la fedeltà e la premura, invece, di Onesiforo e della sua famiglia (2Tm 1,16-18), e poi la perversione dell'annuncio evangelico che viene fatta da Imeneo e Fileto (2Tm 2,16-17), la consegna a Satana di Imeneo e Alessandro (1Tm 1,20); e ancora: l'ostilità di Alessandro (2Tm 4,14-15), l'abbandono da parte di Dema (2Tm 4,10), l'assidua vicinanza di Luca (2Tm 4,11), e l'abbandono di tutti in occasione della prima udienza in tribunale (2Tm 4,16), ecc. Nelle due lettere a Timoteo c'è dunque un rigurgito di sentimenti e di affetti, di memorie e di ricordi, che è sconosciuto a quella a Tito.

(7) *Gli ordini e le consegne di Paolo.* Molto più numerosi e molto meno scontati e burocratici di quelli rivolti a Tito sono gli imperativi rivolti a Timoteo dall'Apostolo. Basti ricordare alcuni degli imperativi che vogliono prevenire (e così in qualche modo mettono in luce) le debolezze di Timoteo come ministro del Vangelo: «Vigila su te stesso» (1Tm 4,16); «Non essere aspro nel

riprendere un anziano ecc.» (1Tm 5,1); «Ti scongiuro di non far nulla per favoritismo» (1Tm 5,21); «Conservati puro» (1Tm 5,22); «Ti scongiuro di conservare senza macchia e irreprensibile il comandamento» (1Tm 6,14); «Non ti vergognare della testimonianza da rendere al Signore nostro, né di me che sono in carcere per lui» (2Tm 1,8); «Evita le chiacchiere profane» (2Tm 2,16); «Evita le discussioni sciocche» (2Tm 2,23).

I *personalia* delle Pastoral, dunque, sono abbastanza numerosi per Paolo, numerosissimi per Timoteo, e praticamente inesistenti per Tito. Una tale, diversa distribuzione dei *personalia* nelle tre lettere Pastoral depone contro l'opinione secondo cui essi sono costruiti a tavolino per accreditare le tre lettere Pastoral: così pensa N. BROX, «Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe», in *Biblische Zeitschrift* 13 (1969), 76-94. In altre parole, per poter negare l'autenticità dei *personalia* delle Pastoral bisognerebbe spiegare perché lo scrittore pseudepigrafico avrebbe disseminato di essi le due lettere a Timoteo, e perché sarebbe stato tanto sobrio, invece, al momento di confezionare la lettera a Tito. – Il fatto è che centro psicologico e nucleo genetico delle Pastoral e dei loro *personalia* è Timoteo: l'Autore delle Pastoral mostra di conoscere a fondo la sua persona e la sua storia; conosce da vicino i rapporti di collaborazione, improntati a particolare intimità e affetto, tra lui e Paolo e, delicatamente ma anche sinceramente e impietosamente, denuncia le sue debolezze personali e apostoliche.

Per tutto questo, è difficile sottrarsi all'impressione e alla conclusione che un particolarissimo rapporto leghi l'Autore e Timoteo. Se l'Autore delle Pastoral è in grado di riferire tanti particolari della vicenda personale di Timoteo così da fare di lui una delle figure più conosciute del NT dal punto di vista biografico, e se lo conosce anche dall'interno e in risvolti della sua personalità in qualche misura umilianti, ci sono tutte le premesse per affermare che l'Autore delle Pastoral è grande conoscitore di Timoteo perché è Timoteo.

I testi in cui si parla della giovane età di Timoteo e delle sue passioni giovanili costituiscono un'ulteriore, stringente argomento a prova dell'ipotesi.

*b. I testi della giovane età (1Tm 4,12; 2Tm 2,22) come prova*

Le due esortazioni che fanno riferimento all'età giovanile di Timoteo (1Tm 4,12; 2Tm 2,22), sono tra i pochi testi databili delle Pastoral: in essi l'Autore delle Pastoral chiede di vedere in Timoteo un collaboratore di Paolo tanto giovane che qualcuno gli manca di rispetto a motivo della sua giovane età («Nessuno ti disprezzi per la tua giovane età»), e tanto adolescente e instabile da essere ancora esposto a passioni giovanili («Fuggi le passioni giovanili»). A dire il vero, nelle Pastoral è databile con ancora maggiore precisione il "testamento spirituale" di Paolo in 2Tm 4,6-8 che – non importa se realmente o solo pseudepigraficamente – colloca 2Tm nell'imminenza del martirio dell'Apostolo. – Ma allora, però, le due situazioni personali, di Timoteo giovane e di Paolo vicino alla morte, non possono essere contemporanee: al momento in cui Paolo scriverebbe la sua ultima lettera, e cioè nel 66-67 d.C., sarebbero trascorsi circa 20 anni da quando Timoteo, nel corso del primo viaggio missionario di Paolo, lo aveva conosciuto; e due decenni passati all'esigente scuola di Paolo lo avevano certamente maturato e reso capace sia di dominare le passioni giovanili, sia di farsi rispettare.

J.P. ALEXANDER, «The Character of Timothy», in *Expository Times*, 1914, 426, fa osservare che a Listra Paolo non esitò a prendere con sé Timoteo come collaboratore dopo essere stato invece inflessibile nel rifiutare Marco (At 15,38), e fa osservare che, da parte sua, Timoteo accettò di accompagnare l'Apostolo pur essendo stato testimone (o, almeno, dopo aver sentito il racconto) della lapidazione di Paolo che nella stessa Listra lo aveva ridotto in fin di vita (At 14,19). Le due scelte, di Paolo e di Timoteo, non fanno in alcun modo pensare a un Timoteo timido, pavido e imbelle. – Molto presto, poi, Paolo affidò a Timoteo incarichi da svolgere da solo: noi siamo a conoscenza delle missioni tessalonicense (1Ts 3,2.6), corinzia (1Cor 4,17; 16,10) e filippese (Fil 2,19). In ogni caso, poi, anche se registrando insuccessi e forse soffrendo complessi d'inferiorità, Timoteo si è sempre dimostrato tutt'altro che un eterno adolescente, dal momento che non si è mai fatto spaventare dallo stile e dal ritmo di vita dell'Apostolo, e ne ha condiviso fino in fondo l'avventura missionaria con fedeltà e tenacia.

La conclusione difficilmente evitabile è che le esortazioni di 1Tm 4,12 sul farsi rispettare nonostante la giovane età, e di 2Tm 2,22 sul controllare le passioni giovanili, non possono essere state scritte da Paolo a pochi mesi dalla sua morte.

*c. Le implicazioni: Timoteo trasmette i ricordi e la viva voce di Paolo*

Nel quadro dell'ipotesi di Timoteo-Autore, si può proporre la seguente ricostruzione dei fatti. Le esortazioni “della giovane età” sono state realmente rivolte da Paolo a Timoteo. Quella di 2Tm 2,22 («Fuggi le passioni giovanili») può risalire addirittura ai giorni della prima adesione di Timoteo alla fede. Quella invece di 1Tm 4,12 («Nessuno ti disprezzi per la tua giovane età») deve essere più tardiva, perché può ambientarsi solo nel tempo in cui Timoteo già affiancava Paolo nell'attività apostolica, e già portava avanti qualche incarico per volontà dell'Apostolo. Sottratto d'improvviso al suo ambiente di provincia e ancora alle prime armi, inizialmente Timoteo deve aver avuto più d'una difficoltà a imporsi sulle chiese delle città metropolitane dove Paolo aveva fondato le sue comunità. – Se questo è il quadro entro cui Paolo può aver pronunciato i due imperativi, quello in cui Timoteo li mise per iscritto è da cercare nelle chiese paoline del “dopo-Paolo” che certamente non fu facile. Timoteo scriverebbe qualche decennio dopo la morte di Paolo, forse negli anni 80 o 90. Sarebbe un Timoteo avanti nell'età che, prima di morire, vuole salvare dall'oblio i ricordi dei circa 20 anni trascorsi alla scuola dell'Apostolo.

Se l'ipotesi di Timoteo-Autore è giusta, allora le due esortazioni “della giovane età” e molte altre contenute nelle Pastoralis, ci fanno probabilmente riudire la viva voce di Paolo, così come fanno le lettere autentiche. Anzi, ci mettono a contatto con il Paolo che parla e non, come fanno le altre lettere, con il Paolo più riflesso e artificiale che scrive dopo avere riflettuto e studiato la strategia retorica da seguire.

D'altra parte, però, l'Autore delle Pastoralis, preoccupato di consegnare i ricordi paolini, non è però preoccupato di disporli nel giusto ordine. Nelle Pastoralis tutto è messo alla rinfusa, in una successione che non è né logica, né cronologica, con connessioni stabilite tra un testo e l'altro attraverso dei “*dunque / οὖν*” poco pertinenti (cf. il “*dunque*” di 1Tm 2,1, di 1Tm 1,20 ecc.), con accostamenti impensabili, con difetti di logica e di coerenza epistolare. – Le Pastoralis sono insomma tre contenitori di ricordi disarticolati, e a ragione C. Spicq le definisce “un pasticcio /*un pastiche*”. Sono come un album fotografico in cui le diverse foto fissano momenti di vita reali, ma ordinati – per esempio – in base alle persone che ritraggono, più che in base alla successione cronologica, così che il valore dell'album non è quello cronistorico, bensì soprattutto quello affettivo e ideale.

*d. Le implicazioni: Timoteo, il “numero due” del movimento paolino*

Come ben si vede, l'importanza di Timoteo per il cristianesimo delle origini è enorme, e la sua figura non è affatto di secondo piano, come di solito si dà per scontato che sia. – Il Nuovo Testamento fa il nome di un centinaio di persone che sono state in relazione con Paolo. Di esse una cinquantina sono state certamente collaboratori e collaboratrici dell'Apostolo nella sua attività missionaria, anche se a vario titolo: i termini usati sono “fratello”, “apostolo”, “ministro”, “conservo”, “patrona (e cioè *sponsor*)”, “collaboratore”, “commilitone” ecc. Ebbene, tra tutti il più vicino all'Apostolo è stato certamente Timoteo. Non per nulla è a lui che, secondo le lettere Pastoralis, Paolo affida il suo testamento (2Tm 4,6-8), ed è a lui che trasmette il deposito della fede (1Tm 6,20; 2Tm 1,14), in qualità di collaboratore più fidato e di erede spirituale.

Vicinissimo come nessun altro all'Apostolo mentre era vivo, e suo successore nella guida di tutto l'immenso cantiere apostolico da lui aperto, Timoteo dev'essere considerato il “numero due” del movimento paolino e uno degli uomini più importanti nel difficile trapasso dall'epoca apostolica a quella sub-apostolica.

*e. Conseguenze per la discussione sulle Pastoral*

Se tutto questo è vero, se cioè nelle Pastoral le singole ambientazioni geografiche sono messe alla rinfusa, allora ognuna di esse, potrebbe liberamente essere inquadrata in questo o quello dei 4 “viaggi” paolini narrati dagli Atti degli Apostoli. Di conseguenza diventerebbe pressoché inutile tutta la discussione sull’unica o duplice prigionia romana di Paolo e sui suoi possibili viaggi in Spagna e in Oriente. Dopotutto, come molti commentatori fanno osservare, le Pastoral conoscono una sola prigionia di Paolo (2Tm 1,8.16; 2,9; 4,16), e si è supposto che essa sia diversa da quella di cui parla At 28,16ss solo perché, prendendo sul serio gli (inattendibili) itinerari delle Pastoral, sembra inevitabile ipotizzare un ultimo viaggio di Paolo in Oriente. E allora è a ragione che W. MARXSEN, *Einleitung in das NT*, Gütersloh<sup>3</sup>1964 (<sup>1</sup>1963), 183, parla di circolo vizioso. – Insomma, l’ipotesi di Timoteo quale autore delle Pastoral stempera, se proprio non dissolve, l’alternativa che dagli inizi del sec. xix ha dominato la ricerca sulle Pastoral, per cui esse sono inevitabilmente o opera autentica o opera pseudepigrafica.

Nell’ipotesi proposta, Timoteo talvolta riferirebbe spezzoni di ciò che Paolo gli aveva detto o scritto nel corso di un ventennio, e altre volte invece attualizzerebbe l’eredità paolina per le chiese di fine secolo, nella veste di autorevole interprete dell’insegnamento di Paolo e di redattore. I vantaggi più sensibili sarebbero quello di potere affermare l’origine paolina di molti testi e, contemporaneamente, quello di sottrarsi al “presupposto della contemporaneità” (C. MARCHESELLI-CASALE, *Le lettere Pastoral*, Bologna 1995, 33) tra Paolo e l’Autore, di cui non ci si libera per esempio neanche con l’ipotesi del segretario.

Di fatto, certe sentenze delle Pastoral, se estrapolate dal contesto attuale, darebbero facilmente l’impressione del ritrovamento di brani autentici usciti dalla penna di Paolo, per la loro lapidarietà e per la potenza del pensiero. Basti qualche esempio: «Fine dell’esortazione è l’*agàpe* che [viene] da cuore puro, da buona coscienza, e da fede sincera» (1Tm 1,5); «Sappiamo che la Legge è buona» (1Tm 1,8); «... ma la parola di Dio non si incatena» (2Tm 2,9); «Se infatti con-moriamo, anche con-vivremo» (2Tm 2,11) «... amanti dell’edonismo, più che amanti di Dio» (2Tm 3,4), «... sempre [nella smania] di imparare, e mai capaci di giungere alla conoscenza della verità» (2Tm 3,7); «Coloro che sono decisi a vivere in Cristo, incontreranno persecuzione» (2Tm 3,12), «Ogni Scrittura ispirata è utile all’insegnamento, alla correzione ecc.» (2Tm 3,16), «Sto per esser versato in libagione ed è giunto per me il tempo di sciogliere le vele ecc.» (2Tm 4,6ss), «Tutto è puro per i puri; per i contaminati invece e per gli infedeli nulla è puro, e va contaminandosi sia la loro mente, che la loro coscienza» (Tt 1,15), «Dicono di conoscere Dio, ma con le opere lo rinnegano» (1Tt 1,16).

*f. La situazione di Timoteo e delle chiese paoline nel dopo-Paolo*

Scrivendo, Timoteo comunque non si limiterebbe a fare opera di anamnesi e di trascrizione ma, in tempi mutati e di fronte a nuovi problemi, egli vuole equipaggiare le chiese paoline con il deposito che l’Apostolo ha ricevuto (2Tm 1,12) e ha trasmesso a lui, Timoteo, come suo collaboratore più fidato (1Tm 6,20; 2Tm 1,14). – La lettura delle tre lettere consente di ricostruire la situazione, non poco drammatica, in cui i ricordi paolini sono stati d’aiuto e d’ispirazione all’Autore delle Pastoral, chiunque egli sia, e che per comodità si può chiamare “il Pastore”.

5. SITUAZIONE DA PRESUPPORRE PER LE PASTORALI

*a. Tre gravi problemi nel “dopo-Paolo”*

Le lettere Pastoral rivelano che il loro Autore era nella trepidazione, se non proprio nel panico. Due delle tre lettere esordiscono con preoccupate raccomandazioni a riguardo di un’evidente crisi dottrinale: Timoteo a Efeso deve comandare (*ἵνα παραγγείλῃς*) di farla finita con etero-didascalie (*μὴ ἐτεροδιδασκαλεῖν*), con i miti (giudaici, Tt 1,14) e le genealogie interminabili, e di dedicarsi invece alla “economia di Dio nella fede” (1Tm 1,3-4), mentre Tito a Creta deve letteralmente mettere a tacere (*ἐπιστομίξειν*) i parolai (*ματαιολόγοι*) e gli imbrogliatori (*φρεναπάται*) (Tt 1,10-11). La terza lettera esordisce invece – positivamente, ma sempre a riguardo della stessa crisi dottrinale – con l’accurato e perentorio imperativo dato a Timoteo di “custodire il deposito” (2Tm 1,14).

Insieme alla crisi dottrinale, nelle comunità paoline si viveva in secondo luogo una crisi d'autorità. L'Autore è preoccupato di una generalizzata insubordinazione e ribellione (“insubordinati, ἀνυπότακτοι”, 1Tm 1,9; ἀνυπότακτοι, Tt 1,10; ἀπειθείς, 2Tm 3,1-2) ed esige che “insubordinati” non siano i presbiteri e i diaconi (ἀνυπότακτος, Tt 1,6), o le donne giovani (Tt 2,5). Soprattutto poi chiede di pregare per chi è in autorità (1Tm 2,1), e che Tito insegni ai credenti di tutte le categorie di stare soggetti e obbedire alle autorità (Tt 3,1). Gli schiavi poi devono stare sottomessi ai padroni (1Tm 6,2; Tt 2,9), non devono contraddirli né derubarli (Tt 2,9-10). La stessa autorità ecclesiale è contestata: qualcuno manca di rispetto sia a Timoteo (1Tm 4,12) che a Tito (2,15), e i presbiteri di Efeso sono bersaglio di accuse che Timoteo deve vagliare prudentemente, con l'escussione di due o tre testimoni (1Tm 5,19).

Da ultimo, una vera e propria crisi d'identità scuoteva la donna cristiana. Le tre lettere lasciano intendere che le donne erano smaniose di imparare (1Tm 5,13; 2Tm 3,7), di insegnare (1Tm 2,12), di comandare (ἀθροεντέω, “comandare dispoticamente”, 2,12), e soprattutto volevano essere libere dai legami del matrimonio e della famiglia (1Tm 5,14), dalla cura dei figli (1Tm 5,14; Tt 2,4), e dal legame con il marito (Tt 2,4). Per correre dietro alle ultime novità (1Tm 5,13; 2Tm 3,7), esse girano di casa in casa e perdono il tempo in inutili chiacchiere (1Tm 5,13), oppure si fanno accalappiare nelle loro stesse case da “maestri” senza scrupoli che, andando di casa in casa, hanno nelle casalinghe facile preda (2Tm 3,6-7). Tra l'altro c'era chi proibiva il matrimonio (κωλύοντων γαμῆν, 4,3) e, di conseguenza, la cura dei figli e della casa; – per l'Autore si trattava di gente oramai apostata dalla vera fede e vittima di insegnamenti demoniaci, falsi e ingannevoli (1Tm 4,1-2).

L'inquietudine riguardava dunque tutti i campi, e tutto veniva probabilmente dedotto dalla nuova fede e magari dall'insegnamento stesso di Paolo: dopotutto, nella catechesi battesimale egli aveva insegnato e nelle lettere aveva scritto che «non c'è più giudeo né greco, non c'è più schiavo né libero, maschio o donna» (Gal 3,28). Il messaggio cristiano era un messaggio di liberazione ed era inevitabile che prima o poi mettesse in questione anche quei rapporti sociali inveterati che erano in contrasto con l'uguaglianza e la libertà cristiana. Per il Pastore che scrisse le tre lettere, però, si stava procedendo in modo squilibrato e devastante, così che tutto finiva con l'essere compromesso in modo irreparabile.

#### *b. Il timore per le ripercussioni all'esterno delle chiese*

Dalle tre lettere il Pastore appare preoccupato anche per l'immagine negativa che le comunità davano o potevano dare all'esterno. – Egli infatti per esempio circa l'episcopo scrive: «... è necessario che egli goda di buona stima presso quelli che sono fuori della comunità per non cadere in discredito ecc.» (1Tm 3,7); e circa i giovani: «... perché il nostro avversario resti svergognato, non avendo nulla di male da dire contro di noi» (Tt 2,8). Ovviamente anche gli schiavi e le donne potevano contribuire a squalificare la comunità cristiana. Di fatto il Pastore scrive circa gli schiavi: «... perché non vengano bestemmiate il nome di Dio e la dottrina» (1Tm 6,1); «... per fare onore in tutto alla dottrina di Dio, nostro salvatore» (Tt 2,10); e circa le giovani vedove: «... per non dare a chi è avversario alcun motivo di biasimo» (1Tm 5,14); e, infine, circa le donne giovani: «... perché la parola di Dio non venga screditata» (Tt 2,5).

#### *c. Le prese di posizione del Pastore*

È possibile che il Pastore sopravvalutasse e drammatizzasse episodi non così gravi e non così generalizzati come appare dalle lettere, ma è pur vero che non si può attribuire le molte cose che le lettere contengono alla apprensività del loro Autore: troppo concreti e precisi sono infatti i riferimenti che egli fa all'insubordinazione contro le autorità dello stato, della famiglia e della chiesa, e poi i riferimenti alla fuga generalizzata dalla famiglia, alla condanna ideologica del matrimonio (1Tm 4,3), e all'affermazione – gravida di implicazioni – che la resurrezione si è già realizzata (2Tm 2,18).

Il dopo-Paolo aveva dunque esasperato sul piano sociologico il rapporto per esempio tra uomo e donna e tra schiavi e padroni e, contro le tentazioni anarchiche che serpeggiavano nelle comunità, il Pastore esige anzitutto che Tito e Timoteo si impongano con autorevolezza (1Tm 4,12; Tt 2,15), che stabiliscano sulle comunità *leaders* i quali abbiano saputo educare figli non ribelli (1Tm 3,4; Tt 1,5-6) e che diano prova di saper condurre bene la propria famiglia (1Tm 3,4-5; 3,12; Tt 1,6). Contro ogni disfattismo circa il ruolo dell'autorità, il Pastore precisa poi che aspirare all'*episcopè* è aspirare a un servizio buono (1Tm 3,1), e che le accuse contro i presbiteri vanno vagliate attentamente (1Tm 5,19). Ma soprattutto le tre lettere invitano alla preghiera per tutti coloro che sono costituiti in autorità (1Tm 2,1), e alla sottomissione e obbedienza ad esse (Tt 3,1). – Un capitolo a parte è quello dedicato agli schiavi: non devono prendere a pretesto il fatto che i loro padroni «oramai sono fratelli /ὅτι ἀδελφοί εἰσιν» per comportarsi con loro come non si deve (1Tm 6,1-2; cf. Tt 2,9).

Quanto al problema del tutto particolare delle donne, l'Autore sembra fare spazio ad esse nelle strutture dirigenziali elencando per esempio i requisiti che “le donne /αἱ γυναῖκες” devono avere (1Tm 3,11), così come fa per vescovo, presbiteri e diaconi. E dà regole precise anche per l'iscrizione delle vedove nell'*ordo viduarum* (1Tm 5,9-16), ed esige che le vedove giovani, se fanno promessa al Cristo di non risposarsi, siano poi fedeli alla loro parola (vv. 11-12). – Poi fa quadrato attorno ai valori della famiglia: le donne non devono andare oziando di casa in casa, né debbono farsi accalappiare da chi si insinua nelle loro case approfittando del loro desiderio d'imparare. La donna poi si salva solo se si mantiene nel ruolo che la natura le ha dato: nel generare e nell'allevare i figli (1Tm 2,15). In particolare, siano accettate nell'ordine delle vedove solo quelle che hanno ben allevato i loro figli (1Tm 5,10), mentre quelle giovani devono piuttosto pensare a ri-sposarsi, ad avere figli, e ad amministrare bene la casa (1Tm 5,14). – Infine, quanto al loro diritto attivo e passivo nei confronti della parola, le donne debbono imparare nella calma e nell'ordine all'interno delle assemblee comunitarie (1Tm 2,11-12), invece che agitarsi dietro a maestri e ad insegnamenti che seminano lo scompiglio. E non è a partire dalle frottole imparate in giro per le case che possono ergersi a maestre dell'uomo e, tanto meno, a loro dominatrici (v. 12): non dimentichino il precedente biblico di Eva che fu ingannata e ingannò (v. 14). Molto da insegnare hanno invece soprattutto le donne più anziane: con il loro giusto contegno (ἐν καταστάματι), con il loro santo equilibrio (ἱεροπρεπείῃς), col il loro buon uso della parola (μὴ διάβολοι): esse hanno un bell'insegnamento da offrire (καλο-διδάσκαλοι), e trasmettano dunque alle più giovani i valori della famiglia (Tt 2,3-4).

Il Pastore chiede alle donne insomma che, con il ritorno alla ἡσυχία (1Tm 2,11.12) e alla ὑποταγή (v. 11), diano il loro contributo alla pacificazione nelle comunità. Questo il Pastore chiede alle donne solo dopo aver chiesto agli uomini – anch'essi in un atteggiamento nient'affatto approvabile – che si presentino alla preghiera comune e in ogni luogo (ἐν παντί τόπῳ) con mani sante, senza lasciarsi andare all'ira e a una estenuante litigiosità.

#### d. L'utilizzazione dell'immagine di Paolo

R.J. Karris (Dublin 1979), che studia e interpreta le Pastoralie come documenti segnati dal disorientamento in seguito alla perdita di Paolo e dalla difficoltà del trapasso all'epoca post-apostolica, mette l'immagine di Paolo come primo degli “strumenti” con cui il Pastore affronta la transizione. Gli altri sono: la creazione di strutture ecclesiali, la trasmissione e difesa del “deposito”, l'insistenza sulla condotta irreprensibile o l'ortoprassi, e la flessibilità sia circa le strutture sia riguardo al deposito. Quanto all'immagine di Paolo che le Pastoralie presentano, così importante nell'intervento del Pastore appunto per far fronte alla nuova situazione, si possono individuare tre nuclei d'interesse: (1) l'evento di Damasco, (2) la vita apostolica, (3) il martirio e il testamento spirituale.

Secondo 1Tm 1,11-15 a Damasco Paolo anzitutto è stato posto come “diacono” del Vangelo (non “apostolo” come in 1Cor 9,1 e 15,8-9), da bestemmiatore, persecutore e violento che era (1Tm

1,11b-13). Nelle Pastorali la “conversione” di Paolo non è dunque trapasso da un giudaismo-non-messianico a un giudaismo messianico come era in Gal 1,16, e Fil 3,3-14, ma dalle parole e dall’attività di prima (“bestemmiatore”, “persecutore”, “violento”) che erano ispirate dall’odio per il Vangelo, al servizio ad esso a cui poi Paolo si è consacrato (v. 13). Paolo infine è il peccatore che è stato salvato dai suoi peccati per essere specchio e prototipo della misericordia del Cristo per tutti i peccatori che giungeranno alla fede (vv. 15-16).

In secondo luogo Paolo è presentato come “l’apostolo”, anzi come apostolo “unico”, mentre nelle lettere autentiche egli si colloca sempre all’interno di una pluralità di apostoli (G. BARBAGLIO, *Paolo*, 290), i quali, per di più, lo erano “prima di lui” (Gal 1,17). È per questo che i commentatori parlano di “esclusivismo paolino” (N. BROX, *Le lettere pastorali*, Brescia 1970, 114:), o di “riduzionismo paolino” (R.F. COLLINS, «The image of Paul in the Pastorals», in *Laval Théologique et Philosophique* 1975, 172). – L’attività apostolica di Paolo nelle Pastorali consiste poi non più nel fondare chiese e nel dirigerle mediante lettere, bensì nell’assicurarsi che in futuro qualcuno continui la sua opera: è per questo che nelle Pastorali l’Apostolo destina le sue lettere a Timoteo e Tito e in esse dà loro regole per episcopi, presbiteri, diaconi, e vedove, e chiedendo un serrato impegno nel combattere l’etero-didascalia, in difesa soprattutto della bontà della creazione e del matrimonio. Il futuro di Paolo dunque non è più quello in cui programmava di andare a Gerusalemme, Roma e in Spagna (Rm 1; Rm 15), ma il futuro nel quale Timoteo e Tito si inoltreranno, al suo posto. L’area geografica evocata nelle Pastorali, poi, non è mai quella gerosolimitana o palestinese, perché l’Apostolo si muove invece da Creta (Tt 1,5), e da Efeso (1Tm 1,3), verso la Macedonia, l’Acaia, la Dalmazia, e Roma. L’attività apostolica di Paolo, infine, è amareggiata da sofferenze (2Tm 1,12; 2,9), da apostasie di collaboratori (1Tm 1 19-20; 2Tm 2,17), e dal loro abbandono o tradimento (2Tm 1,15; 2Tm 4,10.16).

Contrariamente ai testi della vita apostolica che sono segnati dall’amarezza, quello del martirio di Paolo (2Tm 4,6-8) è inaspettatamente segnato dalla serenità e dalla sazietà spirituale. Paolo vi appare come sacrificio di libazione, come colui che è pronto a sciogliere le vele, come l’atleta che ha condotto a termine la sua corsa, come l’apostolo che ha conservato la fede e che è in attesa della corona della vittoria. Mentre nelle catene e nel carcere si sentiva “come un malfattore” (2Tm 2,9), di fronte alla morte egli è invece pio e devoto sacrificio, discepolo fedele, e atleta in attesa del premio.

Nel difficile trapasso d’epoca della fine del primo secolo l’immagine di Paolo serve dunque all’Autore delle Pastorali come arma contro l’etero-didascalia, come autorità garante delle strutture ministeriali che si vanno elaborando, e come esempio di convertito e di martire da additare nelle difficoltà e persecuzioni. È un’immagine forse di profilo meno alto di quella che si ricava dalle lettere autentiche, ma per tempi nuovi servono strumenti nuovi.

## 6. CONTENUTO E DIVISIONE DELLE PASTORALI

### 1Timoteo

*PRESCRITTO DI 1Tm*

1,1-2

*Mittente* (Paolo, apostolo),

*Destinatario* (Timoteo, diletto figlio),

*Augurio triplice* (grazia, misericordia, pace).

*ESORDIO: LE CIRCOSTANZE DELLA LETTERA E 3 INGIUNZIONI DI PAOLO**a. Crisi dottrinale - «Devi contrastare gli etero-didascali»*

- 1,3-7: Partendo per la Macedonia Paolo ha lasciato Timoteo a Efeso per far fronte ai nomo-didascali eterodossi.
- 1,8-11: I “maestri delle Legge” o “nomisti” pretendono di essere «dottori della Legge» – che di per sé è utile –, ma in realtà sono sostenitori di favole, genealogie interminabili, fatue verbosità.
- 1,12-14: Paolo rende grazie per essere stato ritenuto degno del ministero evangelico pur essendo stato un bestemmiatore, un persecutore, e un violento.
- 1,15-16: Paolo, il primo dei peccatori e il primo dei graziati – in lui il Cristo ha dimostrato misericordia per tutti i peccatori.
- 1,17: Dossologia.
- 1,18-20 Paolo rievoca la vocazione di Timoteo e il naufragio di Imeneo e Alessandro.

*b. Crisi d'autorità - «Si preghi per chi è costituito in autorità»*

- 2,1: Invito alla preghiera universale per tutti gli uomini.
- 2,2: (In particolare) per i sovrani e per tutti coloro che sono costituiti in autorità. Una tale preghiera deve ottenere tranquillità e quiete e permettere una vita fatta di pietà e dignità.
- 2,4-6: La preghiera universale ha la sua ultima motivazione nella volontà salvifica universale di Dio.
- 2,7: Di tutto questo Paolo è stato costituito banditore, apostolo e didascolo.

*c. Crisi d'identità della donna - «Allo stesso modo le donne ...»*

- 2,8: La preghiera degli uomini sia senz'ira e senza litigiosità.
- 2,9-15: La preghiera della donna sia nella calma e nella soggezione. Non devono pretendere d'insegnare e di spadroneggiare sugli uomini.
- Motivazione tratta dall'inganno di Eva in Gen 3. La via della salvezza per la donna passa per la cura dei figli nel matrimonio.

*I. IL MINISTERO DELL'EPISCOPO, DEI DIACONI E DELLE DONNE**a. Bontà del ministero dell'episcopo, requisiti per l'incarico*

- 3,1: È bene aspirare al ministero dell'*episcopè*.
- 3,2-7: Requisiti per l'*episcopo*.

*b. Ministero dei diaconi e delle donne, e requisiti*

- 3,8-10: Requisiti per i diaconi.
- 3,11: Requisiti per le donne (Le donne in generale? Le mogli dei diaconi?, Le diaconesse?).
- 3,12-13: Altri requisiti per i diaconi.

*c. La Chiesa, 'Casa' di Dio, e il Mistero di pietà*

- 3,14-15: Paolo conta di recarsi dove si trova Timoteo molto presto, ma dà istruzioni, nel caso che debba tardare, circa la Chiesa, “casa di Dio, colonna e sostegno della Verità”.
- 3,16: Frammento di inno liturgico circa il mistero cristologico, “Mistero della pietà”.

*II. TIMOTEO E GLI INSEGNAMENTI PERVERSI DEGLI ULTIMI TEMPI**a. Insegnamenti circa matrimonio e cibi – bontà di ogni creatura*

- 4,1-2: [I profeti mossi dal]lo Spirito annuncia[no] il diffondersi di insegnamenti che vengono da spiriti d'inganno e da dottrine demoniache.
- 4,3-5: Mentre tutto ciò che Dio ha creato è buono, qualche eretico spiritualista, in odio al corpo, proibirà il matrimonio e imporrà tabù alimentari.

*b. Esortazioni a Timoteo: cosa deve praticare e insegnare*

4,6-7: Timoteo deve nutrirsi di sana dottrina ed evitare invece miti profani.

4,8-10: Timoteo deve tenersi in esercizio, come un atleta, nell'ambito della pietà in vista della vita sia presente che futura.

4,11-13: Timoteo deve insegnare, fare rispettare la propria autorità, ed essere punto di riferimento per i credenti in ogni virtù.

4,14-16: Timoteo non deve trascurare il carisma ricevuto al momento dell'imposizione delle mani, ma dev'essere in continuo progresso.

*III. TIMOTEO, I GIOVANI, GLI ANZIANI, E SOPRATTUTTO LE VEDOVE*

*a. Timoteo e i credenti di diversa età e sesso*

5,1-2: Come Timoteo deve comportarsi con anziani e giovani, con donne anziane e giovani.

*b. Timoteo e le vedove*

5,3-4: Le vedove e il loro mantenimento: quelle che bisogna sostenere e quelle che possono esser sostenute dalla famiglia.

5,5-8: Colei che è vera vedova, e la vedova che, invece, pur vivendo è morta.

5,9-10: Requisiti che deve avere una vedova per poter essere iscritta nell'ordine delle vedove.

5,11-15: Come Timoteo deve comportarsi con le vedove giovani, che rischiano di essere infedeli alle loro promesse.

5,16: Le credenti che mantengono vedove .

*IV. TIMOTEO, I PRESBITERI IN AUTORITÀ, E GLI SCHIAVI*

*a. Timoteo, i presbiteri che insegnano e quelli sotto accusa*

5,17-18: Il 'doppio onore' ai presbiteri didascalici.

5,20-24: I presbiteri sotto accusa e quelli trovati colpevoli.

*b. Ammonizioni per gli schiavi con padroni credenti e non-credenti*

6,1: Schiavi con padroni non-credenti.

6,2b: Schiavi con padroni credenti.

*V. L'ETERODIDASCALIA, IL RETTO INSEGNAMENTO, E L'AMORE AL DENARO*

*a. I frutti perversi dell'etero-didascalia*

6,2c: Due imperativi per Timoteo: «Questo raccomanda e insegna».

6,3-5: Dall'etero-didascalia vengono orgoglio, battaglie verbali, e ogni sorta di degenerazione, tra cui la strumentalizzazione della pietà a scopo di lucro.

*b. La vera ricchezza e i danni dell'attaccamento al denaro*

6,6: Vera ricchezza è la pietà.

6,7-8: Essere soddisfatti del necessario perché nulla abbiamo portato e nulla porteremo via.

6,9-10: L'amore al denaro è radice di ogni male.

*c. Timoteo e la buona battaglia della fede*

6,11: Cosa Timoteo deve fuggire, cosa deve perseguire.

6,12: «Combatti la buona battaglia della fede».

6,13-14: «Ti ordino di conservare intatto il Comandamento», e cioè il Vangelo di Gesù che rese la sua buona testimonianza sotto Pilato.

6,15-16: Grande dossologia a Dio, Re dei re, Signore dei Signori, unico immortale.

*d. Cosa Timoteo deve dire ai ricchi*

6,17-19: I ricchi non devono essere arroganti, confidando sulle ricchezze, ma generosi.

*PERORAZIONE: LE ULTIME DUE RACCOMANDAZIONI RIASSUNTIVE*

6,20a: «O Timoteo, custodisci il deposito».

6, 20b-21a: «Evita le parole vuote e le ‘antitesi’ che portano lontano dalla fede».

6,21b: Augurio finale di grazia.

**A Tito***PRESCRITTO DI TT*

1,1-4

*Mittente* (Paolo, servo di Dio, apostolo di Gesù Cristo),

*Destinatario* (Tito, diletto figlio nella comune fede),

*Augurio duplice* (grazia e pace).

*ESORDIO E ANNUNCIO DEI TEMI*

1,5: Paolo ha lasciato Tito a Creta «dopo avere affidato a lui una missione dottrinale e amministrativa ben precisa» (Spicq, 229): egli deve colmare le lacune sul piano della fede e porre rimedio a ciò che è disordinato («... perché tu metta ordine in quello che rimane da fare»), e deve costituire dei presbiteri sulle molte comunità cretesi («... e stabilisca presbiteri in ogni città»).

In effetti la lettera contiene poi istruzioni sulla scelta di presbiteri e di vescovi perché sia combattuta l'etero-didascalìa (I), e considerazioni sulle diverse categorie di credenti e sui problemi che pongono sia sul piano dottrinale, sia sul piano dell'ordine sociale (II). Anche la perorazione finale insiste sul retto insegnamento e cerca di contrastare l'«uomo eretico /fazioso».

*I. DISPOSIZIONI PER LA SCELTA DEI PRESBITERI, SOPRATTUTTO CONTRO L'ETERO-DIDASCALIA**a. Requisiti per il presbitero e per l'episcopo*

1,6: Requisiti per il candidato a essere presbitero. Tra i requisiti, che sono 5 di numero, l'ultimo è quello che il presbitero non sia un insubordinato.

1,7-9: Requisiti per il candidato a essere episcopo. Tra i 13 requisiti, alcuni al negativo («Non sia arrogante ecc.»), altri al positivo («Sia ospitale ecc.»), il più importante è che l'episcopo sia «attaccato alla dottrina sicura, secondo l'insegnamento trasmesso, in grado di esortare con la sua sana dottrina e di confutare coloro che contraddicono».

*b. Come Tito deve trattare i cretesi etero-didascalici*

1,10-11: A Creta ci sono infatti molti spiriti insubordinati e ingannatori, soprattutto provenienti dalla circoncisione: «A questi tali bisogna chiudere la bocca, perché mettono a soqquadro intere famiglie, insegnando per amore di un guadagno disonesto, cose che non si devono insegnare».

1,12-14: Un profeta cretese [Epimenide di Festo], giustamente ha definito i cretesi come «bugiardi, male bestie, ventri pigri». Di questi si deve occupare con fermezza lo stesso Tito «perché rimangano nella sana dottrina e non diano più retta a favole giudaiche e a precetti di uomini che rifiutano la verità».

1,15-16: Il loro insegnamento deve riguardare le leggi di purità /impurità perché Paolo assicura che «tutto è puro per i puri», aggiungendo: «... ma per i contaminati e gli infedeli nulla è puro, essendo contaminate la loro mente e la loro coscienza».

2,1: «Quanto a te, tu insegna ciò che è secondo la sana dottrina».

## II. ISTRUZIONI A TITO PER LE DIVERSE CATEGORIE DI CREDENTI

### a. Istruzioni circa anziani e anziane, giovani e schiavi

- 2,2-5: Istruzioni circa gli uomini anziani, e soprattutto circa le donne anziane. Ad esse Paolo chiede di saper «ben insegnare per formare le donne giovani all'amore del marito e dei figli, ad essere prudenti, caste, dedite alla famiglia, buone, sottomesse ai propri mariti, perché la parola di Dio non debba diventare oggetto di biasimo».
- 2,6-8: Tito deve poi esortare i più giovani e offrirsi loro come modello perché chiunque è del campo avverso non abbia nulla da ridire sulla comunità cristiana.
- 2,9-10: Tito deve esortare gli schiavi a esser sottomessi in tutto ai loro padroni, senza contraddirli e senza derubarli.

### b. Motivazione cristologica

- 2,11-15: Il fondamento teologico di queste esortazioni è nella manifestazione ("epifania") della grazia di Dio salvatore, la quale infatti «ci insegna a rinnegare l'empietà e i desideri mondani e a vivere con sobrietà, giustizia e pietà in questo mondo». Noi siamo oramai nell'attesa della beata speranza e per noi il Cristo ha dato se stesso: ma tutto è sempre finalizzato a «riscattarci da ogni iniquità», e perché siamo «un popolo puro zelante nelle opere buone».

### c. Tito deve invitare all'ordine sociale

- 3,1-2: Tito deve ricordare a tutte le diverse categorie di credenti «di essere sottomessi ai magistrati e alle autorità, di obbedire, di essere pronti per ogni opera buona; di non parlar male di nessuno, di evitare le contese, di esser mansueti, mostrando ogni dolcezza verso tutti gli uomini». [Probabilmente nelle comunità cristiane serpeggiava qualche forma di anarchia, soprattutto tra le donne giovani, tra i giovani e tra gli schiavi].

### d. Motivazione teologico-sacramentale

- 3,3-7: Nessuno deve disprezzare nessuno, o combattere nessuno (v. 2), e cioè: chi è cristiano non deve disprezzare chi non lo è.
- Perché – dice Paolo – «anche noi un tempo eravamo insensati, disobbedienti, traviati, schiavi di ogni sorta di passioni e di piaceri, vivendo nella malvagità e nell'invidia, degni di odio e odiandoci a vicenda». Anche se il battesimo è stato per noi un lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo, Dio ci ha salvati però non in virtù di opere di giustizia da noi compiute, ma per sua misericordia.
- 3,8: Sulla base di questa dottrina, i credenti devono distinguersi nell'operare il bene.

### PERORAZIONE: TITO DEVE CONTRASTARE LA FALSA DOTTRINA E L'UOMO FAZIOSO

- 3,9-11: Con gli ultimi due imperativi, Paolo riassume in poche parole le disposizioni più importanti della lettera. Il primo imperativo riguarda le dottrine inutili o dannose, e il secondo coloro che le diffondono. «Guàrdati dalle questioni sciocche, dalle genealogie, dalle contese intorno alla Legge, perché sono cose inutili e vane» (v. 9); «Sta' lontano dall'uomo fazioso, che è ormai fuori strada» (v. 10).

### DISPOSIZIONI EPISTOLARI E SALUTI

- 3,12-14: Paolo manderà a Creta Artema o Tichico perché Tito per il prossimo inverno possa venire da lui a Nicopoli (in Epiro, sul mare Adriatico?). Tito deve mandargli Zena e Apollo, equipaggiandoli del necessario.
- 3,15: Saluti e augurio finale di grazia.

## 2 Timoteo

*PRESCRITTO DI 2TM*

1,1-2

*Mittente* (Paolo, apostolo),

*Destinatario* (Timoteo, diletto figlio),

*Augurio* triplice (grazia, misericordia, pace).

*ESORDIO: «CONSERVA IL BUON DEPOSITO»*

*a. Paolo rende grazie al ricordo di Timoteo e della sua fede*

1,3-4: Paolo rende grazie a Dio quando pensa a Timoteo, che ha grande desiderio di rivedere.

1,5: Di lui ricorda la fede schietta che la nonna Loide e la madre Eunice gli trasmisero.

*b. Esortazione a ravvivare il dono di Dio e a non vergognarsi di Paolo*

1,6-8: Dai ricordi nasce l'esortazione a Timoteo perché ravvivi il dono sacramentale dell'imposizione delle mani e perché renda una testimonianza non paurosa e perché non si vergogni delle catene di Paolo.

1,9-12: L'esortazione alla perseveranza viene motivata con il richiamo al Vangelo e dalla dedizione di Paolo ad esso. Dio nel Cristo ci ha salvati non in base alle nostre opere, ma per grazia: di questa buona notizia Paolo è stato costituito messaggero, apostolo e maestro. Per quel Vangelo Paolo sta soffrendo e di esso non si vergogna, certo che Dio intende custodire fino all'ultimo giorno il deposito di fede che gli ha consegnato.

*c. Raccomandazione a «conservare il deposito»*

1,13-14: Dopo avere delineato tutta la corsa che il deposito della fede deve percorrere (da Dio a Paolo, e poi fino all'ultimo giorno), Paolo coinvolge Timoteo nella responsabilità per esso, con altri due imperativi programmatici: «Prendi come modello i sani insegnamenti che hai udito da me», e soprattutto: «Custodisci il deposito!».

*I. COME TIMOTEO DEVE REAGIRE DI FRONTE ALLE DIFFICOLTÀ APOSTOLICHE*

*a. Figelo, Ermogene, Onesiforo: esortazione circa il lavoro apostolico*

1,15-18: Con la formula «Tu sai che...», Paolo rievoca due defezioni recenti, quella di Figelo e di Ermogene da una parte e, dall'altra, la testimonianza di fedeltà di Onesiforo, che, venuto a Roma, ha cercato Paolo, l'ha trovato e lo ha assistito generosamente senza vergognarsi delle sue catene.

2,1-2: Con la formula «Tu dunque, o figlio mio» (che ricorrerà altre volte nella lettera), Paolo esorta Timoteo a reagire non con lo scoraggiamento, ma attingendo forza dalla grazia del Cristo e dalle parole udite da Paolo. E ciò che ha ricevuto da Paolo, lo deve trasmettere a chi è capace di trasmettere lo stesso insegnamento ad altri e, quindi, di prolungare indefinitamente la catena della trasmissione della fede.

*b. Tre immagini e l'esortazione al duro lavoro apostolico*

2,3-7: Timoteo deve soffrire insieme con Paolo. Dev'essere come un soldato che si dedica al suo capitano, come un atleta che tende al premio, come un agricoltore che potrà godere dei frutti del suo lavoro.

2,8-13: Paolo, con le sue sofferenze e con le sue catene, ripropone ancora a Timoteo il suo esempio e il suo Vangelo, assicurandogli che chi soffre, vivrà, regnerà, e che il Cristo è fedele.

*c. Imeneo e Fileto: raccomandazioni circa la parola di verità*

- 2,14-16: Con la formula «Questo ricorda», Paolo introduce altri imperativi riguardanti, ora, la vera e la falsa dottrina: «Scongiura di evitare le vane discussioni che portano alla rovina» (v. 14), «Evita le chiacchiere vuote e contrarie alla fede» (v. 16).
- 2,17-21: Il caso increscioso che dà lo spunto a queste preoccupate raccomandazioni di Paolo è quello di Imeneo e di Fileto secondo i quali la resurrezione è già avvenuta. Ma, secondo la testimonianza stessa della Scrittura, Dio conosce bene coloro che gli appartengono e invita ad allontanarsi dall'iniquità chi invoca il suo nome.
- Immagine dei vasi domestici: chi si mantiene puro dagli insegnamenti eterodossi è come un vaso nobile, santificato, utile.
- 2,22-26: Gli imperativi continuano insistenti. “Fuggi”, “Cerca”, “Evita le discussioni sciocche”.
- Paolo propone a Timoteo una definizione descrittiva del “servo del Signore”: non litigioso, mite, capace di insegnare, paziente, dolce nel rimproverare.

*II. PREOCCUPAZIONI PER IL FUTURO E TESTAMENTO DI PAOLO*

*a. «Negli ultimi giorni... Ma tu sai bene che...»*

- 3,1: Dopo avere esortato in base al passato e alla situazione presente, Paolo si volge al futuro: «Questo poi devi sapere: che negli ultimi tempi verranno momenti difficili». Per tre volte Paolo dice poi che cosa potrà accadere nel futuro (3,2: «Gli uomini saranno egoisti, amanti del denaro...»; 3,13: «Uomini malvagi e ingannatori andranno avanti sempre più ...»; 4,3 «Ci sarà un tempo in cui ...»), e per tre volte egli dice a Timoteo: «Tu però...» (3,10.14; 4,5).
- 3,2-9: «Gli uomini saranno egoisti...». Dopo la qualifica di “egoisti”, seguono altre 18 qualifiche degli uomini del futuro. La lunga lista deve portare alla condanna soprattutto di coloro che (con il verbo al presente «sono»: ἐκ τούτων γάρ εἰσιν κτλ) «entrano nelle case e circuiscono certe donne ... sempre pronte a imparare ma incapaci di giungere mai alla conoscenza della verità» (3,6). Paolo paragona questi insubordinati, che si oppongono alla verità e ai rappresentanti di Dio, a Iannes e di Iambres – due maghi egizi di cui parla molta letteratura extrabiblica – che si opposero a Mosè.
- 3,10-12: «Tu però ... sai bene che ...». Timoteo, che nel primo viaggio missionario di Paolo seguì da vicino l'Apostolo e fu testimone delle persecuzioni da lui affrontate in quell'occasione, sa bene che il Signore ha liberato Paolo da tutte. Per questo, anche se la persecuzione è inevitabile (v. 12), Timoteo non deve avere paura.

*b. «Sempre più gli impostori... Ma tu rimani saldo...»*

- 3,13: «Gli uomini malvagi e impostori inganneranno sempre più...».
- 3,14-16 «Tu, però, rimani saldo!». I motivi per non vacillare sono gli insegnamenti ricevuti, le persone che glieli hanno trasmessi, e le Scritture che egli ha imparato a conoscere fin dall'infanzia.
- Segue l'elogio della Scrittura e della sua molteplice utilità.

*c. «Verrà un tempo in cui... Ma tu fa' opera di evangelista...»*

- 4,1-4: L'ultima raccomandazione per il futuro è addirittura introdotta con parole di giuramento: «Ti scongiuro davanti a Dio e a Cristo Gesù che verrà a giudicare i vivi e i morti, per la sua manifestazione e il suo regno, ... insisti in ogni occasione opportuna e non opportuna ...». Il futuro è poi dipinto anche questa terza volta a tinte fosche: «Verrà giorno, infatti, in cui non si sopporterà più la sana dottrina ma gli uomini si circondaeranno di maestri secondo le proprie voglie, rifiutando di dare ascolto alla verità per volgersi alle favole».
- 4,5: Un terzo «Tu però ...», introduce altri accorati imperativi, tra i quali il più importante è: «... Fai opera di evangelista». Il motivo di questo comando è che Paolo se ne va, e Timoteo deve subentrare a lui come suo erede spirituale.

*d. Il testamento di Paolo: «... io sto per essere versato in libagione»*

4,6-8: «Questo addio e questo testamento di Paolo sono da accostare al discorso del Cristo alla cena secondo Giovanni. Vi si trova la stessa serenità, la stessa psicologia di vittoria, la stessa certezza di gloria celeste e, d'altra parte, la stessa preoccupazione di trasmettere ai discepoli le ultime volontà del morente. Come il Cristo, infine, l'Apostolo vede e concepisce la sua morte come un sacrificio e, insieme, come una gloria» (Spicq, 387).

Le immagini della libagione, del togliere le àncore, della corsa nello stadio, e della corona con cui si premia il vincitore, servono ad esprimere tutta l'impresa apostolica di Paolo («...ho combattuto ... ho conservato la fede») fino al dono estremo («Il mio sangue sta per essere versato...») nella prospettiva dell'ultimo giorno («... la corona che il Signore, giusto giudice, mi consegnerà in quel giorno, e non solo per me ma anche per quelli che vivono nell'attesa della sua manifestazione»).

*NOTIZIE E DISPOSIZIONI EPISTOLARI*

*a. Notizie e disposizioni epistolari – dossologia*

4,9-16: Paolo ha inviato Tichico a Efeso, e Timoteo deve quanto prima andare da Paolo con Marco. Dema e Alessandro hanno tradito Paolo, mentre Crescente e Tito sono dovuti partire: così nella prima udienza Paolo ha avuto l'assistenza del solo Luca. Venendo, Timoteo deve prelevare da Carpo a Troade il mantello, i rotoli e le pergamene che vi ha lasciato.

4,17-18: Di fronte all'infedeltà di qualche discepolo, Paolo non si sente però mai abbandonato dal Signore che lo ha «liberato dalla bocca del leone». A lui l'Apostolo eleva una riconoscente dossologia: «A lui la gloria nei secoli dei secoli. Amen».

*b. Saluti finali*

4,19-21: Saluti ai cristiani di Efeso. Saluti da parte dei fratelli, di cui quattro sono nominati.

Altre notizie e altre disposizioni: Timoteo venga prima dell'inverno.

Augurio conclusivo (ripreso nel "Dominus vobiscum" della liturgia latina): «Il Signore Gesù sia con il tuo spirito. La grazia sia con voi!».

*7. INFLUSSO, IMPORTANZA STORICA E ATTUALITÀ DELLE PASTORALI*

*a. Influsso e importanza storica*

La teologia e la spiritualità delle Pastoralì sono visibilmente di livello più modesto che non quelle di Paolo di Tarso. Paolo era un teologo creativo e vulcanico, il Pastore invece cita e ripete. Il Paolo delle Pastoralì è, in tal modo, un Paolo più accessibile, e le sue parole sono più facili e più comprensibili. – Questa debolezza delle Pastoralì è stata anche la loro forza. L'immagine di Paolo che soprattutto la chiesa cattolica ha coltivato nei secoli non è tanto quella desumibile dalle lettere autentiche, quanto piuttosto quella che si ricava appunto dalle Pastoralì (e dagli Atti): l'immagine del grande Apostolo, dell'Esortatore, del Difensore dell'ortodossia, del Carcerato, del Martire, del grande Convertito e grande Santo. Ciò che in particolare si è imposto è l'ecclesiologia delle Pastoralì, la loro struttura ministeriale della chiesa, il loro tipo di spiritualità, il formarsi della tradizione, del "deposito", e della "sana dottrina".

Dal punto di vista storico, le Pastoralì sono utili anche per farsi un'idea di che cosa successe nel cristianesimo della terza o quarta generazione, dopo la scomparsa dei grandi protagonisti della prima ora e, in particolare, di come si cercò di riempire il vuoto lasciato da Paolo nelle chiese da lui fondate e in quelle che comunque si richiamavano alla sua eredità.

Infine, secondo C.K. BARRETT, «Pauline Controversies in the Post-Pauline Period», in *New Testament Studies* 1973-1974, 229-245, sono state proprio le Pastoralì e l'immagine accessibile ed "accettabile" che esse propongono di Paolo, a fare in modo che fossero accolte nel canone del NT le lettere autentiche, la cui radicalità suscitava altrimenti diffidenza.

*b. L'attualità delle Pastorali*

Un motivo non indifferente di attualità per le Pastorali consiste nel fatto che esse affrontano situazioni e problemi molto simili a quelli del nostro tempo: la libertà di pensiero e d'interpretazione circa il patrimonio di fede che veniva dall'epoca di Gesù e degli apostoli, la crisi dei concetti di autorità e di responsabilità, e l'emancipazione femminile perseguita con metodi dirompenti invece che costruttivi. Le Pastorali danno l'impressione di essere frutto di una mentalità vecchia e repressiva, ma l'apparenza inganna, ed esse sono documenti più attuali di quanto sembra.

L'attualità delle Pastorali sta anche nel fatto che sono documenti di un tempo di transizione, come lo è il nostro tempo, che lo è come nessun altro lo è stato. – «Le Pastorali hanno molto da dire a chi sperimenta la transizione. Esse dicono l'importanza della fedeltà. Se le chiese delle Pastorali che si sono inoltrate nell'età post-apostolica non fossero state fedeli al Vangelo, in quel processo esse avrebbero perso l'anima. Ma fedeltà non significa rigidità. L'Autore delle Pastorali non seppellisce i talenti della tradizione paolina fino a che la burrasca della transizione non sia passata (...). “Questo non s'è mai fatto” non è un principio del suo vocabolario di transizione. Egli può, sì, combattere l'andazzo del suo tempo, ma poi reagisce dando vita a un'istituzione che incarna la sua fede e il suo modo di vedere...», «La gente che sta dietro le Pastorali sta vivendo la transizione dall'età apostolica a quella post-apostolica. Sono persone che si vanno chiedendo che cosa prendere dal passato, mentre muovono verso il futuro. Sono persone deboli e che hanno fatto sbagli. Ma ora, in un tempo nuovo, cercano di rinnovare il loro impegno con il Cristo e con Paolo...» (R.J. KARRIS, Dublin 1979, xi, xvii). «La posta in gioco nella pseudepigrafia è l'attualizzazione e non la nostalgia di una rievocazione. Si deve agire anche senza Paolo. Mandato e compiti di Timoteo sono legati alla sua assenza», Y. REDALIÉ, «“Discernere i tempi” nelle Pastorali», in G. DE VIRGILIO, a cura di, *Il deposito della fede* (Bologna 1998), 250.

## (II)

### LE PASTORALI E LA CHIESA MINISTERIALE NELLA STORIA

*a. Non più la creatività di Paolo ma la custodia del “deposito”*

Il Pastore propone ad ogni passo affermazioni di stampo paolino ma, lontano dall'aver la capacità speculativa di Paolo, procede invece per formule fatte, così che, mentre Paolo inesauribilmente esplicitava dall'annuncio cristiano insospettate ricchezze, le Pastorali riprendono di peso frasi prefabbricate e luoghi comuni. – Interessate maggiormente alla prassi, dal punto di vista dottrinale le tre lettere più che altro si preoccupano di difendere e tramandare il patrimonio di fede ricevuto: il ‘depositum fidei’ (παραθήκη, cf. 1Tm 6,20; 2Tm 1,12.14). Il concetto è preso dal diritto greco-romano nel quale il “deposito” rappresentava una particolare forma di contratto: per esso il depositario si impegnava a custodire tale e quale il bene affidatogli, e a riconsegnarlo intatto dietro richiesta del proprietario. In 2Tm 1,12 Paolo sente di avere custodito fedelmente il tesoro che Dio gli ha affidato così come la legge chiedeva ai cittadini che si legavano con quell'impegno giuridico, mentre in 1Tm 6,20 e 2Tm 1,14 egli chiede a Timoteo di essere, dopo di lui, custode altrettanto fedele. In quei tre testi «... il contenuto della παραθήκη altro non è che l'evangelo fissato nel ‘credo’ e contestato dagli eretici. (...) Colui al quale è stata affidata la sana tradizione ha obblighi e responsabilità particolari. (...) Cristo è in grado di proteggere e preservare l'evangelo affidato alla comunità non solo durante la vita dei primi apostoli ma, anche oltre quell'età che sta per chiudersi, nelle tempeste che le generazioni a venire dovranno attraversare e fino al giorno del giudizio», C. MAURER, «παραθήκη», in *GLNT*, ad v. 1253 e 1257-1258.

Circa il ‘depositum fidei’, oltre a C. Maurer, cf. S. CIPRIANI, «La dottrina del ‘depositum’ nelle lettere pastorali», in *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961*, II, (Analecta Biblica 18; Romae 1963), 128-142

Il concetto di “deposito” comunque dev’essere inteso in senso non statico ma dinamico. Non si tratta infatti di custodire qualcosa di inanimato, di inerte, ma di qualcosa che è vivo e vitale e che, come una persona, se non crescesse ogni giorno, morirebbe. Lo stesso Pastore è il primo per esempio ad aggiornare – certo nella fedeltà – il deposito: egli riformula la dottrina paolina della giustificazione (2Tm 1,9) e il concetto di “legge” (1Tm 1,8-11a) in termini meno tecnici; con il termine “carisma” intende i doni suscitati non tanto dallo Spirito, ma dall’imposizione delle mani (1Tm 4,14), fornisce le chiese di nuove strutture organizzative, quali il collegio dei presbiteri o l’ordine delle vedove ecc.; rielabora per la sua epoca un diversa immagine di Paolo: polemica, moralistica, agiografica ed edificante.

*b. Cristianesimo borghese o senso civico?*

A commento di 1Tm 2,2 («... affinché possiamo condurre una vita calma e tranquilla, dignitosa e dedicata a Dio»), M. Dibelius (Tübingen 1931) ha scritto un ‘excursus’ parlando di “christliche Bürgerlichkeit”, concetto che poi è stato preso come chiave d’interpretazione globale delle Pastoralie in due direzioni diverse. Secondo alcuni si può parlare di “cristianesimo borghese o imborghesito” delle tre lettere: dopo il cristianesimo “eroico” di Paolo (cf. per esempio 2Cor 11,23-33), ora si andrebbe in cerca di una vita borghese, agiata e indisturbata (così M. Dibelius, S. Schulz, R. Schnackenburg, J. Roloff). Se però davvero il Pastore doveva fronteggiare lacerazioni come quelle ipotizzate più sopra, allora egli, quando parlava di “vita calma e tranquilla”, non sognava tanto una vita borghese, agiata e indisturbata, ma chiedeva a tutti di deporre lo spirito d’anarchia, d’insubordinazione e di litigiosità. Tanto è vero che, subito dopo, egli chiede agli uomini di presentarsi alla preghiera “senza collera e senza polemica” (2,8). Più giustamente, allora, per altri (Ph. H. Towner, R.M. Kidds, J.J. Wainwright, M. Reiser, Y. Redalié) il testo di 1Tm 2 parlerebbe invece di “civismo cristiano”, e cioè della consapevolezza dei cristiani della fine del primo secolo di essere cittadini (“Bürger”) di questo mondo, per cui non ci si deve estraniare dalla storia e dalle responsabilità della vita quotidiana familiare e sociale.

*c. Un diverso rapporto col mondo ambientale*

Le Pastoralie lasciano capire che al tempo della loro composizione c’era chi nelle chiese paoline aveva con l’ambiente un rapporto conflittuale, e, a parte le tendenze anarchiche cui si oppone, l’Autore sembra qua e là combattere un certo atteggiamento di superiorità e di disprezzo verso chi non è cristiano. Per rendersene conto, basta leggere Tt 3,2: «Ricorda loro (= a tutte le categorie di credenti) di non parlare male di nessuno, di evitare le liti, di essere mansueti, mostrando ogni dolcezza verso tutti gli altri». L’Autore motiva questa richiesta di apertura e di comprensione verso i non-credenti evocando il passato da cui solo la bontà di Dio salvatore ha liberato quelli che ora credono: «Anche noi un tempo eravamo insensati, disobbedienti, corrotti, schiavi di ogni sorta di passioni e di piaceri ecc. Ma quando apparvero la bontà di Dio, nostro salvatore, e il suo amore per gli uomini ecc.» (Tt 3,3-6). Soprattutto poi c’erano coloro che disprezzavano come cattiva la creazione, il matrimonio, e la famiglia. Fu così che il Pastore avvertì il bisogno di affermare la bontà dell’ordine sociale e, prima ancora, della creazione, scrivendo tra l’altro: «Tutto ciò che Dio ha creato è buono e nulla dev’essere disprezzato, ma essere preso con rendimento di grazie, perché è santificato dalla parola di Dio e dalla preghiera» (1Tm 4,4-5).

La teologia e la religiosità delle Pastoralie sono visibilmente di livello più modesto che non quelle di Paolo di Tarso. Da profetico, eroico, ed escatologico quale era ai tempi di Paolo, il cristianesimo diventa quotidiano, pre-escatologico, preoccupato anche delle realtà penultime. – L’attesa escatologica non scompare (cf. 1Tm 6,14 2Tm 4,1.8), ma l’interesse a “questo tempo”, del quale le tre lettere tornano spesso a parlare (1Tm 4,8; 6,17; 2Tm 4,10; Tt 2,12), dice il desiderio di un rapporto stabile con il mondo ambientale, del quale Paolo non si era molto preoccupato dal momento che “è passeggera la scena di questo mondo” (1Cor 7,31).

## Indicazioni bibliografiche per le Pastoral

## Commentari

J. FREUNDORFER (1959, it 1961), J.N.D. KELLY (1963), C.K. BARRETT (1963), F.J. SCHIERSE (1968), G. HOLTZ (1965), P. DORNIER (1969), N. BROX (<sup>4</sup>1969, it 1970), C. SPICQ (1969), M: DIBELIUS - H. CONZELMANN (1972), J. JEREMIAS - A. STROBEL (1975), R.J. KARRIS (1979), R. FABRIS (<sup>2</sup>1990), C. CASALE MARCHESELLI (1995), L. OBERLINNER, 3 vol. (1994, 1995, 1996; it 1999).

## Monografie

- BASSLER J.M., «The Widows' Tale: A Fresh Look at I Tim 5,3-16», in *Journal of Biblical Literature* 103 (1984), 23-41
- BIGUZZI G., «L'autore delle Lettere Pastorali e Timoteo», in G. DE VIRGILIO, a cura di, *Il deposito della fede* (Bologna 1998), 81-111
- BRENNK, «Old wineskins recycled: *Autarcheia* in 1 Timothy 6,5-10», in *Filologia neotestamentaria* 3 (1990), 39-51
- BROWN R.E., «L'eredità paolina nelle lettere pastorali: l'importanza della struttura ecclesiale», in *Le chiese degli Apostoli. Indagine esegetica sulle origini dell'ecclesiologia* (Casale Monferrato 1992), 35-54
- BUSH P.G., «A Note on the Structure of 1 Timothy», in *New Testament Studies* 36 (1990), 152-156
- CIPRIANI, «La dottrina del 'depositum' nelle lettere pastorali», in *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961*, II, (Analecta Biblica 18; Romae 1963), 128-142
- DAUTZENBERG G., «Ufficio, Chiesa e teologia nell'epoca post-apostolica. Le lettere pastorali», in SCHREINER - DAUTZENBERG, a cura di, *Introduzione al NT* (Roma 1982), 62-78
- DE VIRGILIO G., «Ispirazione ed efficacia della Scrittura in 2Tm 3.14-17 [etc]», in *Rivista Biblica* 38 (1990), 485-494
- FABRIS R., «Le lettere della tradizione paolina (Efesini, Colossesi e pastorali)», in IDEM, a cura di, *Problemi e Prospettive di Scienze Bibliche* (Brescia 1981), 133-157
- GARCÍA-VIANA L.F., «Vivir en el mundo según las cartas pastorales», in *Estudios Bíblicos* 57 (1999), 311-329
- HARRISON P.N., «The Authorship of the Pastorals», in *The Expository Times* 67 (1955), 77-81
- IDEM, «The Pastoral Epistles and Duncan's Ephesian Theory», in *New Testament Studies* 2 (1955-1956), 250-261
- LANE W.L., «1 Tim. IV. 1-3. An Early Instance of Over-Realized Eschatology?», in *New Testament Studies* 11 (1964-1965), 164-167
- LEMAIRE A., «Épîtres Pastorales: Rédaction et Théologie», in *Bulletin de Théologie Biblique* 2 (1972), 24-41
- MAURER C., «Παραθήκη», in *GLNT*, xiii, 1252-1259;
- MEIER J., «*Presbyteros* in the Pastoral Epistles», in *The Catholic Biblical Quarterly* 35 (1973), 323-345
- MURPHY-O'CONNOR J., «2 Timothy contrasted with 1 Timothy and Titus», in *Revue Biblique* 98 (1991), 403-418
- HANSON A.T., *Studies in the Pastoral Epistles* (London 1968)
- REDALIÉ Y., *Paul après Paul* (Genève 1994)
- IDEM, «"Discernere i tempi" nelle Lettere Pastorali», in G. DE VIRGILIO, a cura di, *Il deposito della fede* (Bologna 1998), 237-251
- IDEM., «Pregare per i re e rendere il dovuto alle autorità», in *Protestantesimo* 53 (1998), 87-104
- REISER M., «Bürgerliches Christentum in den Pastoralbriefen?», in *Biblica* 74 (1993), 27-44
- SACCHI P., «Omnia munda mundis (Tito 1,15). Il puro e l'impuro nel pensiero ebraico», in *Il pensiero di Paolo nella storia del cristianesimo antico* (Genova 1983), 29-55
- ZIENER G., «La garanzia dell'ortodossia. Forme di controversia con l'eresia nell'epoca neotestamentaria», in SCHREINER - DAUTZENBERG, a cura di, *Introduzione al NT* (Roma 1982), 480-501

## ‘EBREI’

### E IL SACERDOZIO DI CRISTO

#### I. CIRCOSTANZE E PROBLEMI DI ‘EBREI’

##### 1. Difficoltà di ‘Ebrei’

«Il primo contatto con l’epistola agli Ebrei (= Ebr) è scoraggiante (*rebutant*). Di tutta la collezione del NT, in effetti, questa lettera è, insieme con l’Apocalisse, la più distante dal punto di vista letterario dalla nostra mentalità occidentale e moderna. Ella è strettamente dipendente da un’epoca, da una tradizione retorica, da un mondo intellettuale e religioso tanto caratterizzato quanto superato / *aussi déterminé que périmé*» (C. Spicq 1952, I, 1).

##### 2. Scarse le informazioni su tempo, luogo e persone

Ebr non contiene il nome dell’autore, né indicazioni esplicite sui destinatari. Non dice da dove è stata scritta, né a quale comunità è stata indirizzata. Nei versetti finali, comunque, l’Autore fornisce qualche rara notizia sia a proprio riguardo («Pregate perché vi sia restituito al più presto», 13,19), sia a riguardo di un certo Timoteo, probabilmente quello stesso dell’epistolario paolino («... Timoteo è stato messo in libertà», oppure - traduzione alternativa - «è partito», 13,23a), sia a riguardo dei due insieme («Se Timoteo arriva presto, vi vedrò insieme con lui», 13,23b), sia infine a riguardo di un gruppo di persone che mandano saluti («Vi salutano quelli d’Italia», 13,24).

Ci sono commentatori che vedono in Ebr 13,19.22-25 un biglietto epistolare, aggiunto a un trattato teorico sul sacerdozio di Cristo (L’ipotesi è di Weizsäcker, 1886: i molti che lo hanno seguito sono citati da Spicq, 1952, I, p. 23). Lungi dall’essere un documento astratto e teorico, però, Ebr sembra essere invece uno scritto destinato a una situazione ben concreta, che si può cercare di ricostruire, certo in via ipotetica.

##### 3. La situazione concreta cui Ebr fu destinata

###### a. La fondazione della comunità e il tempo eroico degli inizi

Il v. 2,3 sembra fornire alcune informazioni sui tempi carismatici della fondazione della comunità destinataria «(La salvezza), dopo essere stata promulgata all’inizio dal Signore, è stata confermata in mezzo a noi da quelli che l’avevano udita, mentre Dio convalidava la loro testimonianza con segni e prodigi e miracoli di ogni genere e doni dello Spirito Santo» (2,3-4). In particolare, la comunità non è sorta dalla parola diretta di Gesù, bensì da qualche suo discepolo («...da quelli che l’avevano udita / ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων»), e l’Autore sembra appartenere alla comunità cui si rivolge («...confermata in mezzo a noi / εἰς ἡμᾶς», 2,3), senza esserne uno dei fondatori. – Circa il tempo delle origini, cf. «Richiamate alla memoria quei primi giorni nei quali, dopo essere stati illuminati (= il primo annuncio? Il battesimo?), avete dovuto sopportare una

grande e penosa lotta, ora esposti pubblicamente a insulti e tribolazioni, ora facendovi solidali con coloro che venivano trattati in questo modo. Infatti avete preso parte alle sofferenze dei carcerati e avete accettato con gioia di essere spogliati delle vostre sostanze (= confisca dei beni)» (10,32-34). Cf. anche 6,10.

I primi capi della comunità, probabilmente già morti, con il loro comportamento hanno dato una bella prova di vita che i destinatari dovrebbero imitare: «Ricordatevi dei vostri capi, i quali vi hanno annunciato la parola di Dio. Considerando attentamente l'esito del loro tenore di vita, imitatene la fede» (13,7).

#### *b. A chi si rivolge l'Autore*

L'Autore si rivolge non ai capi della comunità ma a un gruppo di persone certamente distinte dai capi e distinte forse anche dal gruppo più vasto dei 'santi': «Salutate tutti i vostri capi e tutti i santi» (13,24). Scrive O. Kuss, p. 248: «Si noti come l'Autore non dica una sola parola ai capi; piuttosto - si direbbe - egli parla mettendosi dal loro punto di vista». – Il gruppo dei Destinatari sembra essere fonte di profonda preoccupazione pastorale per i capi: «Obbedite ai vostri capi e state loro sottomessi - essi vegliano per le vostre anime! -, come chi ha da renderne conto. Obbedite perché facciano questo con gioia e non gemendo (στενάζοντες - il verbo στενάζω in greco significa: gemo, sospiro, piango, deploro, compiango)» (13,17). Con il loro comportamento, i destinatari sembrano mettere in difficoltà ed essere di scandalo per gli altri cristiani soprattutto della stessa comunità: cf. il pericolo di contagiare molti altri con la radice amara di cui parla 12,5. Sembra addirittura che i capi della comunità, non sapendo più pastoralmente che fare a riguardo di quel gruppo, si siano rivolti all'Autore.

Probabilmente egli era un concittadino illustre e preparato, molto caro a coloro cui scrive, e che godeva di grande autorità presso di loro. Non potendo andare di persona, egli ha scritto. «Il suo ministero presso di loro non è quello di un capo abitualmente residente. ... Se prega di essere restituito a loro, di vederli con Timoteo, parla come un apostolo che visita delle chiese sulle quali mantiene un diritto superiore» (J. Bonsirven, pp. 85-86). – L'Autore sente di chiedere ai suoi interlocutori delle scelte che comporteranno qualche sofferenza: «Pensate a colui (= il Cristo) che ha sopportato una così grande ostilità, perché non vi stanchiate, perdendovi d'animo» (12,3); «Non avete resistito fino al sangue nella vostra lotta contro il peccato» (12,4); «Usciamo dunque verso il Cristo fuori dell'accampamento, portando il suo obbrobrio, perché non abbiamo quaggiù una città stabile ecc.» (13,13).

#### *c. La prassi dei destinatari*

Sembra che i Destinatari da qualche tempo trascurino le riunioni: «Stimoliamoci a vicenda, non disertando le nostre riunioni come alcuni hanno l'abitudine di fare» (10,25). Sembra che siano attirati da dottrine e pasti culturali diversi da quelli cristiani: «Non lasciatevi sviare da dottrine varie e peregrine, perché è bene che il cuore venga rinsaldato per mezzo della grazia, non con cibi che non hanno mai recato giovamento a coloro che ne usarono. Noi abbiamo un altare del quale non hanno alcun diritto di mangiare quelli che sono al servizio della Tenda» (13,10). – Quei cibi e quei pasti appartengono al giudaismo (cf. l'espressione «coloro che rendono culto nella Tenda»), e sono ben distinti dall'altare dei cristiani. L'Autore insinua che, facendosi attirare a quei pasti culturali, i Destinatari in fondo cadono nello stesso peccato di Esaù e, come lui, vendono la loro primogenitura: «Fate che ... non vi sia nessun profanatore come Esaù che in cambio di un solo cibo vendette la sua primogenitura. Voi infatti ecc.» (12,14-16ss).

#### *d. Per l'Autore i destinatari sono vicini all'apostasia*

L'Autore avverte che non ci si lasci portare fuori dalla giusta strada: «Proprio per questo bisogna che ci applichiamo con maggiore impegno alle cose udite (dai fondatori), per non essere

sospinti fuori rotta (ὕνα μὴ παραρυῶμεν)» (2,1); «Non lasciatevi sviare (μὴ παραφέρεσθε) da dottrine varie e peregrine» (13,9).

Per questo richiama i suoi interlocutori alla professione di fede tradizionale: cf. il termine *homologia* in 3,1 («fissate bene lo sguardo su Gesù, l'apostolo e sommo sacerdote della fede che noi professiamo»); in 4,14 («...manteniamo ferma la professione della nostra fede»); e in 10,23 («Manteniamo senza vacillare la professione della nostra speranza»). E li ammonisce e scongiura di non crocifiggere di nuovo il Signore: «Lasciata da parte l'istruzione iniziale, passiamo a ciò che è più completo. (...) Infatti, quelli che furono una volta illuminati, gustarono il dono celeste, divennero partecipi dello Spirito Santo e gustarono la buona parola di Dio e le meraviglie del mondo futuro, e che tuttavia sono caduti, è impossibile rinnovarli una seconda volta portandoli alla conversione, dal momento che per loro conto crocifiggono di nuovo il Figlio di Dio e lo espongono all'infamia» (6,4-6).

#### *e. Punti in comune tra Autore e destinatari*

Fin dall'inizio l'Autore è in grado di richiamarsi alle affermazioni della catechesi tradizionale, convinto di essere capito e condiviso. – In 1,1-4 ci sono per esempio affermazioni circa Gesù quale porta-parola di Dio più grande che non i profeti d'Israele, e poi quale Figlio, co-creatore ed erede del mondo, ora intronizzato alla destra di Dio. L'Autore cerca anche di richiamarsi al passato cristiano dei Destinatari: alla catechesi che ricevettero agli inizi, al battesimo (6,4-5; 6,10; 10,32-35), e alle esperienze pneumatiche dei primi tempi (2,4). – Quanto ai molti riferimenti sacrificali e liturgici «si noterà che l'Autore non si riferisce mai al tempio di Gerusalemme, né a quello di Salomone, né a quello di Zorobabele ed Erode, nel quale ultimo il Santo dei santi era vuoto perché l'arca era andata perduta. L'Autore non evoca in nessun modo la liturgia giudaica contemporanea: la sua descrizione è esclusivamente libresca, basata sul rituale mosaico (secondo i testi di Es e di Num), glossato dalla tradizione. Questo rende conto di certe imprecisioni della Lettera» (C. Spicq, 1977, p. 144).

#### *f. L'autorità della Scrittura e i metodi esegetici giudaici*

Ad ogni passo del documento è evidente che i Destinatari accettano come probante e decisiva l'autorità della Scrittura. In particolare sono importanti soprattutto la legge levitica sul sacerdozio e sui sacrifici, i salmi (soprattutto i Sal 8, 40, 95, 110), ma anche i profeti (cf. la citazione di Ger 31 al cap. 8, la più lunga del NT) e i sapienziali (cf. la citazione di Prov 3,11-12, in 12,5-6). – L'Autore è in grado di applicare i metodi o i principî esegetici del tempo, convinto di riuscire convincente: cf. l'argomentazione *a minori ad maius* (per esempio in 2,2-3; 9,13-14; 10,28-29; 12,25); o il principio secondo cui «una parola o azione di Dio più recente annulla la precedente», (cf. l'abrogazione del sacerdozio levitico decretata dal Sal 110, secondo 7,11.28; e l'abrogazione della prima alleanza, decretata da Ger 31 secondo Ebr 8,7.13); o ancora il principio secondo cui «quello che non è nella *Torah* non esiste neppure nel mondo», principio applicato soprattutto nel commento a Gen 14, dove Melchisedec non avrebbe genitori né figli dal momento che il testo biblico non li menziona (Cf. R. FABRIS, *RivBibl* 1984, pp. 242-244).

#### *g. L'oggetto del contendere*

Fin dall'inizio (1,4) l'Autore ha bisogno di precisare che il Figlio ha conseguito un nome (= una dignità, un ruolo) superiore a quello degli angeli. Questo confronto tra il Cristo e gli angeli viene poi a lungo sviluppato in 1,5-2,18, ma sembra trattarsi in realtà di un confronto tra Vangelo e legge mosaica, di cui gli angeli furono mediatori: «Se infatti il *lògos* (= la legge) trasmesso per mezzo degli angeli ecc.» (2,2). – L'Autore non può dare per scontato, e deve invece ribadire, che c'è oramai un'alleanza nuova (9,15) e superiore (8,6), mentre la prima è stata dichiarata antiquata da Dio (9,13), e che c'è un mediatore di alleanza più grande di Mosè (7,22; 8,6; 9,15; 12,24).

Per i Destinatari sembra esserci solo il sacerdozio di Aronne e dei Leviti, mentre per l'Autore è dimostrabile in base alle Scritture l'esistenza di un sacerdozio alternativo e più perfetto che è quello secondo l'ordine di Melchisedec. Per l'Autore, anzi, i sacrifici levitici sono inefficaci, mentre solo il sacrificio del Cristo, sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec, purifica efficacemente le coscienze dai peccati e avvicina a Dio. – Forse i Destinatari avevano perduto fiducia nel sacrificio del Cristo, o forse nella sua efficacia circa i peccati intervenuti dopo il loro battesimo (B. LINDARS, *La teologia della lettera agli Ebrei*). Tutto sembra girare intorno al problema della remissione dei peccati, problema cui l'Autore fa un veloce ma intenzionale e programmatico accenno fin dall'inizio (1,3), quando scrive: «... si è assiso alla destra della Maestà nell'alto dei cieli, *dopo aver compiuto la purificazione dei peccati*». – «I lettori non sono dei ribelli, pervicaci e insolenti, ma hanno la coscienza profondamente turbata e sono fortemente tentati di ricorrere all'aiuto della comunità giudaica» e agli strumenti di purificazione dai peccati che essa propone (LINDARS, *La teologia*, pp. 61-62).

Probabilmente i Destinatari stavano ritornando alle pratiche giudaiche in cui erano cresciuti, e stavano riprendendo a frequentare di nuovo le riunioni sinagogali che li mettevano in comunione con i sacrifici di purificazione offerti al tempio di Gerusalemme. Cf. l'intento apologetico che pervade ogni sezione: «L'esortazione apologetica di Ebr consiste meno nello stabilire l'eccellenza della nuova alleanza che non la sua superiorità sull'antica. Tutta la dialettica dell'autore si riassume in un'argomentazione *a minori ad maius*. Se i privilegi del giudaismo sono grandi, quanto più, *a fortiori*, il Vangelo è perfetto (1,4; 7,20; 8,6; 9,14; 10,29). Di qui l'uso abbondante dei comparativi (1,4; 2,1; 6,17; 7,15; 8,6; 9,11; 11,26; 13,19 ecc.), e in particolare le 13 ricorrenze di κρείττων, uno dei termini più caratteristici della lettera» (Spicq, 1952, I, p. 13).

#### 4. Genere letterario di Ebr

##### a. Epistola, lettera o omelia?

Di Ebr sono state date molte definizioni: “trattato apologetico”, “opera oratoria” o “omelia”, “epistola” (= trattato teorico in forma epistolare: così A. Deißmann), vera “lettera”.

Si ambientano molto bene in una lettera i versetti finali 13,19.22-24, che contengono esortazioni («Ve lo raccomando, fratelli ecc.»), notizie («Il nostro fratello Timoteo è stato messo in libertà /è partito»), saluti («Salutate tutti i vostri capi e tutti i santi; vi salutano quelli d'Italia»), auguri («La grazia sia con tutti voi»), la separazione dell' “io” dal “voi” («... perché io vi sia restituito»), superata da uno scritto («... per questo vi ho scritto»). – L'inizio di Ebr invece *non* è epistolare, e quindi non ci sono mittente, destinatario, augurio. Non è neanche possibile ipotizzare che tutto questo ci fosse e che sia andato perduto o che sia stato volutamente cancellato: l'inizio attuale infatti non sopporta alcun prescritto ed è un perfetto esordio oratorio (A. VANHOYE, in GEORGE - GRELOT, *Introduzione al NT*, vol. 3, p. 189).

I cap. i-xiii, e cioè il corpo del documento, *non* confermano l'ipotesi epistolare basata sulla finale, ma quella oratoria basata sull'inizio: cf. 2,3; 5,11: «Su questo argomento abbiamo molte cose da dire (πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος!), difficili da spiegare (λέγειν) perché...»; cf. 6,9; 8,1: «Il punto capitale delle cose che stiamo dicendo (τοῖς λεγομένοις!) è questo...»; cf. 9,5: «Di tutte queste cose non è necessario ora parlare (λέγειν!) nei particolari»; cf. 11,32: «E che dirò (λέγω!) ancora? Mi mancherebbe il tempo, se volessi narrare di Gedeone ecc.».

##### b. Discorso di esortazione

La stessa finale epistolare definisce tutto il testo precedente come “discorso di esortazione”: «Ve lo raccomando, fratelli: accogliete questa parola di esortazione: proprio per questo vi ho scritto brevemente» (13,22), e in At 13,15 la stessa espressione (ὁ λόγος τῆς παρακλήσεως) significa “omelia”, “predica sinagogale”. – Ebr ha dunque molto dell'omelia, e si avvicina molto ai sermoni sinagogali della diaspora ellenistica. H. Thyen ha individuato e studiato una

quindicina di simili omelie: in Filone, 1Clem, in 1/3/4 Maccabei, Giac, At 7, Didachè, Pseudo-Barnaba, Pastore di Erma ecc. In particolare, per E. LOHSE, *Introd. al NT*, p. 213, Ebr sarebbe una omelia sui Sal 8; 95; 110; 40, e su Ger 31. «E' il solo sermone che il NT ci ha conservato integralmente» (J.F. Mc Connell; A. Vanhoye, p. 191).

Ebr comunque non può essere pensata come una omelia adatta a qualsiasi comunità, che l'Autore avrebbe pronunciato più volte o più volte inviato per iscritto. In particolare il capitolo xiii fa pensare che il documento sia stato invece pensato per una situazione unica e irripetibile. «Questa (= di considerare Ebr un trattato teorico e atemporale) è un'immagine fuorviante, perché Ebr è la risposta pratica a una situazione urgente. I lettori sono sul punto di decidere ciò che l'autore considera null'altro che il ripudio della fede cristiana. Il suo obiettivo è di persuaderli a cambiare idea e ad abbandonare quella direzione disastrosa» (LINDARS, *La teologia*, p. 16). – Ebr si avvicina dunque a 1Giov e ad Apoc, che hanno un inizio oratorio (e non epistolare), il quale è incentrato sul Cristo rivelatore, così come quello di Ebr. Tra l'altro Apoc, dopo l'inizio oratorio (1,1-3), ha poi anche gli elementi del prescritto epistolare in 1,4: il nome del mittente («Giovanni...»), dei destinatari («... alle sette chiese che sono in Asia»), e l'augurio iniziale («Grazia a voi e pace da Colui che ecc.»). Questo significa che nel cristianesimo primitivo, perché avessero un particolare rilievo nella lettura pubblica alla chiesa destinataria, certi documenti di carattere epistolare sottolineavano nelle parole iniziali più l'aspetto dell'oralità che quello dell'epistolarità. Altri documenti epistolari, anche non cristiani, senza inizio epistolare sono elencati da Spicq, 1977, p. 12. – Ebr sembra essere dunque una lettera-sermone.

### *c. I versetti epistolari finali*

Quanto ai versetti epistolari finali, alcuni autori pensano che siano stati aggiunti da un autore diverso, per paolinizzare il documento: cf. il riferimento a Timoteo, probabilmente il noto discepolo di Paolo. A. Vanhoye pensa che l'autore di quel biglietto sia Paolo stesso: «Il biglietto potrebbe essere dello stesso Paolo che l'avrebbe aggiunto alla predica composta da uno dei suoi compagni di apostolato», ma saggiamente aggiunge: «Il testo del biglietto è troppo corto perché questa ipotesi possa essere dimostrata» (Vanhoye, p. 215). – Comunque l'ipotesi che i versetti 13,19 («... pregate perché io vi sia restituito al più presto») e 13,22-24 (con le notizie su Timoteo e con i saluti), siano un biglietto epistolare aggiunto al testo dell'omelia magari da Paolo, è problematica, se non altro perché non si spiegherebbe come mai il v. 19 è staccato dalle altre parole dello stesso biglietto.

### *d. Alternanza di passi dottrinali e di passi esortativi*

All'interno di Ebr si alternano ripetutamente esposizioni *dottrinali* e brani *parennetici*, per cui gli interpreti discutono su quale dei due generi sia quello che più preme all'autore. – Per Vanhoye «la parenesi si subordina essa stessa alla esposizione, perché insiste innanzitutto sulla necessità di accogliere il messaggio della fede» (Vanhoye, p. 191). Ma per altri autori «le esposizioni vengono sempre interrotte dalla parenesi che evidentemente costituisce lo scopo perseguito dall'Autore» (W.G. KÜMMEL, *Einleitung in das NT*, pp. 343-344); «E' proprio nel suo tentativo di tenere separate dottrina e parenesi che lo schema chiasmico di Vanhoye è più chiaramente esposto alle critiche. L'intera composizione è parenesi, e la esposizione dottrinale è subordinata al suo scopo» (B. LINDARS, *NTS* 1989, p. 392, nota 2).

## *5. Provenienza dei Destinatari, luogo, tempo di composizione*

### *a. I destinatari: l'intestazione esterna e la tradizione antica*

Da Ebr si ricava che la comunità destinataria è così caratterizzata: non ha conosciuto Gesù ma ha ricevuto il Vangelo da discepoli-missionari (2,3); i suoi membri sono cristiani da lunga data (5,12), e i primi capi della comunità sono già morti (13,7); la persecuzione dei primi tempi li ha esposti a insulti pubblici, alla carcerazione e alla spoliatura di quello che possedevano (10,32-

34). Ora che sopraggiungono nuove difficoltà, non sanno più essere forti come allora (12,4). Non frequentano più le riunioni (10,25), e si perdono d'animo (12,3).

L'intestazione esterna «Agli Ebrei» (προς Εβραίους) si trova nel più antico manoscritto di Ebr, il P<sup>6</sup> (inizi sec. iii). [L'intestazione esterna è il titolo di uno scritto posto sul dorso del rotolo o del codice, per distinguerli da altri insieme ai quali sono allineati nello scaffale]. – La stessa destinazione, ancora prima del P<sup>6</sup>, è attestata ad Alessandria presso Panteno, Clemente alessandrino, e poi, sempre in Africa, in Tertulliano, ed esprime la convinzione dei raccoglitori dei documenti neotestamentari che Ebr fosse diretta a cristiani convertiti dal giudaismo. – «È verosimile che nelle comunità cristiane primitive si chiamassero 'ebrei' quelli che provenivano dal giudaismo. Se molto presto si è dato all'epistola il titolo "Agli Ebrei", è perché si voleva che fosse distinta dalle altre epistole paoline, rivolte ai cristiani senza alcuna distinzione d'origine» (Bonsirven, p. 88). [“Ebrei”, “israeliti”, “giudei”: «Ordinariamente i giudei antichi si servivano di questa parola (= ebrei) per ciò che riguarda la lingua e la letteratura. Indica dunque persone che sono di lingua e di razza giudaica, mentre 'giudeo' è piuttosto un termine politico, che designa colui che appartiene alla nazione giudaica, e 'israelita' indica un membro della religione mosaica», Bonsirven, p. 88].

*b. I destinatari: le opinioni dei moderni*

(a) L'opinione secondo cui Ebr è destinata a *giudeo-cristiani* è sostenuta ancora oggi dalla maggioranza dei commentatori (così Spicq, Montefiore Bonsirven; Lindars; NJB Commentary ...) . Le ragioni sono: la non comune conoscenza dell'AT che il documento presuppone; l'acuto interesse al culto, ai sacrifici, al tempio e al sacerdozio; l'insistenza sul carattere imperfetto e transitorio del culto giudaico, che difficilmente poteva interessare un cristiano proveniente dal paganesimo.

(b) Questa convinzione è stata indiscussa fino al sec. xix, ma nel 1836 E.M. Roeth sostenne per primo che i destinatari erano invece *ex pagani*. – Oggi questa opinione viene sostenuta in una forma mitigata: il documento sarebbe indirizzato a cristiani interessati al rapporto tra AT e NT, senza far questione della loro provenienza giudaica o pagana (Così von Soden, Dibelius, Moffatt, von Harnack, Lagrange, Kuss, Vanhoye ecc.).

(c) Spicq, 1966, pp. 9-13, sostiene che la lettera è indirizzata a un gruppo di quei sacerdoti che secondo At 6,7 hanno aderito al Cristianesimo. Colpiti dall'ostracismo giudaico, sono stati spogliati dei loro averi (10,34); anzi, costretti ad abbandonare Gerusalemme, si sono rifugiati (6,8) per esempio a Cesarea Marittima o ad Antiochia di Siria, e hanno la psicologia degli sradicati, degli emigrati, dei senza-patria (cf. Ebr 11; 13,14). Abituati agli splendori del culto levitico e ridotti allo stato laicale, sono tentati di ritornare alla liturgia mosaica». LINDARS, *La teologia*, p. 18, replica a Spicq, scrivendo: «Per Spicq non conta che la lettera non accenni neppure una volta alla possibilità che i lettori stessi abbiano officiato nel tempio».

In conclusione: i Destinatari di Ebr sembrano giudeo-cristiani (ma non sacerdoti) tentati di tornare a certi insegnamenti e pasti cultuali del giudaismo, misconoscendo l'«altare» cristiano, e cioè il sacrificio del Cristo. – Più o meno intenzionalmente, l'Autore esagera il pericolo di apostasia in cui sarebbero i Destinatari. In realtà, richiamandosi a gran parte della catechesi cristiana tradizionale, dimostra di rivolgersi a persone che credono ancora al Cristo. «Non bisogna esagerare questa gravità (= del pericolo di apostasia). Possiamo dire che in una comunità, una volta fervente, si sono verificati casi di rilassamento, che si sono conclusi con qualche rara apostasia non ancora definitivamente consolidata» (Bonsirven, 75-76). Il fatto è che, mentre sono in cerca di strumenti di purificazione dai peccati, non sanno vedere nella persona del Cristo e nella sua opera l'aspetto sacrificale.

*c. Luogo di composizione e di destinazione di Ebr*

Le comunità che sono state chiamate in causa come destinatarie sono quelle di Efeso, di Corinto, di Galazia, della valle del Lico, di Antiochia di Siria, di Alessandria d'Egitto, e poi di Gerusalemme, Cesarea Marittima, Cipro, ma addirittura anche di Spagna (Così Nicola di Lira, † 1340; P. Ludwig, 1750; Kuinoel 1831), e Ravenna (Così H. Ewald, 1870: l'Autore scriverebbe da Gerusalemme a Ravenna, città che ha sempre avuto strette relazioni con l'oriente). In ogni caso, come luogo di destinazione, dovrebbe essere esclusa Gerusalemme perché, secondo 2,2, i Destinatari hanno ricevuto l'annuncio evangelico non dal Signore, ma dai suoi discepoli.

L'espressione "Vi salutano gli Italici (= οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας)" può significare che l'Autore scrive da una qualche città d'Italia e aggiunge i saluti dei cristiani del luogo: «(Se non scrivesse dall'Italia), non si spiegherebbe come lo scrivente abbia selezionato nella comunità in cui risiede un gruppo ristretto di Italici e che non abbia associato ai loro saluti i cristiani delle altre nazionalità. Questo razzismo o questo nazionalismo sarebbe senza paragoni nel NT» (Spicq, 1966, p. 21). Ma, dal momento che difficilmente gli abitanti di una città si denominano con il nome della nazione, è più probabile che gli "Italici" di Ebr 13,24 siano un gruppetto fuori patria che salutano la comunità destinataria che, magari essa sì, si trova appunto in Italia. «È difficile capire come si potrebbero trasmettere i saluti dei cristiani italici in generale» (Westcott, p. xliii). Se davvero la comunità destinataria è da collocare in Italia, allora un nutrito gruppo di giudeo-cristiani potrebbe essere pensato a Roma, dove si calcola che i giudei potevano essere 30.000 o 40.000. – A favore di Roma è per esempio il fatto che la 1Clem, scritta a Roma intorno al 95 d.C., cita Ebr o attinga dalla stessa fonte da cui ha attinto Ebr. – Forse è meglio dire con Bonsirven (p. 130): «Dobbiamo rassegnarci a non sapere».

*d. Tempo di composizione*

Per la datazione di Ebr il punto di riferimento più preciso è, appunto, il contatto letterario tra Ebr e 1Clem. Se c'è dipendenza diretta e non soltanto derivazione delle due opere da una fonte comune, Ebr è anteriore a 1Clem che fu scritta intorno al 95. La menzione di Timoteo presuppone che quel discepolo di Paolo, se di lui si tratta come è probabile, sia ancora in vita e che sia in grado di intraprendere viaggi.

Secondo alcuni autori, *non* si può fare riferimento alla distruzione del tempio del 70 d.C., perché l'Autore quando parla dei riti e dei sacrifici giudaici parla sempre del culto offerto nella Tenda del deserto, e mai del tempio erodiano del sec. I d.C. – Tuttavia «dopo la distruzione del tempio, ogni argomentazione contro il tempio di Gerusalemme, il suo sacerdozio e il suo culto non avrebbe più ragion d'essere» (Spicq, 1977, p. 31); «La lettera risulterebbe più viva e attuale se il culto giudaico era ancora praticato quando l'Autore scriveva, rappresentando come un pericolo persistente di seduzione per i convertiti al Cristianesimo, se il sommo sacerdote esercitava ancora quelle funzioni che erano esclusivamente sue, se il sacerdozio levitico esplicava le proprie mansioni, così da escludere la possibilità di un sacerdozio terreno di Cristo» (Teodorico Ballarini, p. 22); «La ripetuta insistenza sull'obsolescenza dell'apparato sacrificale rende quasi inconcepibile che la lettera agli Ebrei non citi, se già aveva avuto luogo, la distruzione del tempio» (LINDARS, *La Teologia*, p. 36); «Numerosi passi dell'epistola diventano anacronistici e addirittura non hanno senso se a Gerusalemme non si offrirono più sacrifici: 'Se Gesù fosse sulla terra, egli non sarebbe neanche sacerdote, perché ci sono già sacerdoti che offrono sacrifici, e che celebrano un culto ecc.'; 'Questi sacrifici, sempre gli stessi, che si offrono di anno in anno ecc. Essi sono incapaci di purificare, altrimenti si sarebbe cessato di offrirli'» (Spicq, 1966, p. 19). «Quindi il testo sarebbe stato scritto prima dell'anno 70, che è l'anno della sua [= di Gerusalemme] distruzione e della fine storica del culto giudaico» (Casalini, p. 55).

## 6. *Lingua, stile e Autore*

### a. *Lingua e stile*

A proposito della lingua greca di Ebr gli autori parlano di “estrema cura”, di “lingua estremamente corretta”, nonostante i “periodi ampi e lunghi”. – Ebr non è scritta nella lingua del popolo come lo sono per esempio i Vangeli, ma in “una *κοινή* elevata”; è «il primo documento di letteratura cristiana *elevata* a noi pervenuto» (A. Deißmann). Il greco di Ebr è “il migliore greco del NT” (H. Conzelmann), “che non trova uguali nel NT” (A. Wikenhauser). – Non solo per lingua e stile, ma anche e soprattutto per lo “splendore spirituale”, questo documento «rappresenta un capolavoro senza uguali nel NT» (WIKENHAUSER - SCHMID, *Introduzione al NT*, p. 592), ed è «difficile ma affascinante» (A. VANHOYE, in GEORGE - GRELOT, *Introduzione al NT*, vol. 3, p. 185).

### b. *Il ricorso alla retorica antica*

«La lettera è redatta secondo le regole della retorica più raffinata del primo secolo della nostra era» (Spicq, 1977, p. 10). «Lo stile greco dell’Autore è il più accurato del NT. Certamente, come Paolo, egli ha potuto trarre in qualche misura beneficio dall’educazione greca, la quale comportava una certa dimestichezza con l’arte della retorica. In questa lettera l’Autore ricorre a tutte le risorse di cui dispone per ottenere il massimo risultato possibile. La retorica è l’arte della persuasione, e la lettera agli Ebrei è dall’inizio alla fine un’opera di persuasione» (LINDARS, *La teologia*, p. 16)

Nel sec. I a.C. erano in voga tre stili retorici: quello ‘barocco’ degli oratori alessandrino-ellenistici definiti “Asiani”, quello sobrio e neo-classico degli “Atticisti” che volevano far rivivere la grande retorica ateniese, e quello intermedio detto “rodiano” (perché avrebbe avuto origine nell’isola di Rodi), che tentava una sintesi dei primi due. L’Autore di Ebrei si collocherebbe nella terza corrente, quella dei rodiani, con un risultato eccellente se il confronto viene fatto con gli altri autori neotestamentari, e invece di medio livello se si fa il confronto con la grande letteratura dell’epoca (P. GARUTI, *Alle origini dell’omiletica cristiana. La Lettera agli Ebrei. Note di analisi retorica*, Jerusalem 1995)

### c. *Il difficile problema dell’identificazione dell’Autore*

La chiesa greca, e in genere quelle orientali, attribuivano la lettera a Paolo. Così fa anche il  $\mathfrak{P}^6$  che colloca Ebr tra Rm e 1/2Cor, ma la discussione sull’autore è più che legittima dal momento che in Ebr *non* compare mai il nome di Paolo.

Argomenti *a favore* dell’origine paolina sono: la menzione di Timoteo, i temi teologici paolini come “nuova alleanza”, “morte espiatrice”, “la preesistenza”, e poi i titoli cristologici di “Figlio”, “Immagine di Dio”, ecc. – Argomenti *contrari* sono anzitutto l’assenza del nome di Paolo, della forma epistolare paolina, dello stile di Paolo. E poi mancano i temi paolini più importanti (giustificazione, carne, Spirito), mentre il concetto di fede, di “legge” ... sono diversi (in Ebr = solo la legge *levitica*); manca il problema dei rapporti tra ebrei e pagani; manca la rivendicazione del titolo e dell’autorità di Apostolo e della rivelazione diretta a Damasco: cf. 2,3, dove si dice il contrario: «... la salvezza è stata confermata in mezzo a noi da quelli che l’avevano udita». In Ebr manca la formula paolina  $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$  e diverso è il modo di introdurre le citazioni bibliche, mentre l’unico cenno alla Resurrezione è quello di 13,20 (in una dossologia, e con linguaggio non paolino).

### d. *Ipotesi sull’Autore*

Ebr è stata di volta in volta attribuita a Luca (così Clemente alessandrino), Barnaba (così Tertulliano), Clemente romano (così Origene), e poi Filippo, Sila/Silvano, Aristione, Marco ecc. – A. von Harnack (*ZNW* 1900, pp. 16-41, e altrove) attribuì Ebr a una donna: a Prisca, moglie di Aquilàs (cf. At 18,2 e Rm 16,23; Prisca conosceva bene Timoteo; era interessata all’infanzia e

all'educazione, cf. 5,12; 9,23; 12,5-11; era interessata alla tenda, dal momento che era costruttrice di tende ecc.); e Josephine Massingberd Ford nel 1975 l'ha attribuita a Maria, madre di Gesù, che l'avrebbe ispirata a Giovanni e Luca. – Ma in 11,32 un participio maschile esclude ogni ipotesi al femminile: cf. «E che dirò ancora? Mi mancherebbe il tempo, se volessi narrare (... με διηγούμε νοι) di Gedeone ecc.». – Dai tempi di Lutero in poi, si è fatto ripetutamente l'ipotesi di Apollo, il quale anche oggi è colui che ha più argomenti a proprio favore: contatto con Paolo ma autonomia da lui, buona preparazione retorica, e conoscenza delle Scritture (cf. At 18,24). Sostenitore convinto di questa attribuzione è Spicq, 1977, pp. 25-28, che commenta a lungo ciò che di Apollo dicono gli Atti (18,24ss), trovando in Ebr la conferma delle doti attribuite ad Apollo da Luca. Ma nell'antichità nessuno ha fatto il nome di Apollo, neanche ad Alessandria d'Egitto, da dove egli era originario.

Meglio, comunque, stare con Origene secondo il quale solo Dio sa chi è l'Autore: «τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν» (*Ex homiliis in epistulam ad Hebraeos*, PG 14, 1309.B).

## II. DIVISIONE E CONTENUTO DI EBR

### 1. La suddivisione di Vaganay, Spicq, Vanhoye

Chi si occupa della lettera agli Ebrei non può ignorare la tesi di laurea di A. Vanhoye sulla struttura di Ebr. Perfezionandone il metodo, nella sostanza egli ha confermato le divisioni che L. Vaganay aveva proposto («Le plan de l'Épître aux Hébreux», in *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, pp. 269-277), seguito in parte da C. Spicq nel suo fondamentale commentario a Ebr del 1952-1953 (due volumi, poi compendiate nel 1966 per la cosiddetta *Bibbia di Gerusalemme*, e nel 1977 per la collana *Sources Bibliques*). – Secondo Vaganay e Vanhoye, Ebr è divisa in 5 parti, rispettivamente di 1-2-3-2-1 sezioni, che si succedono in disposizione concentrica:

♦	1,1-4	Introduzione
I	1,5-2,18	Un nome superiore a quello degli angeli
II.A	3,1-4,14	Gesù, degno di fede
II.B	4,15-5,10	Gesù, capace di compassione
-	5,11-6,20	Esortazione preliminare
III.A	7,1-28	Sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec
III.B	8,1-9,28	Sommo Sacerdote giunto alla perfezione
III.C	10,1-18	Causa di salvezza eterna
-	10,19-39	Esortazione finale
IV.A	11,1-40	La fede dei Padri
IV.B	12,1-13	La perseveranza necessaria
V	12,14-3,18	Vie diritte verso il frutto pacifico della giustizia
♦	13,20-21	Conclusione

### 2. Un ritocco: quattro parti e non cinque

Il ritocco consiste nel trasformare la “quinta parte” di Vanhoye nella “terza sezione della quarta parte”. – In altre parole Ebr 12,14-13,18 completa le due esortazioni della quarta precisando verso quale mèta si debba camminare (IV.C), nella fede (IV.A) e nella perseveranza (IV.B): verso il regno che non crolla (12,28) e verso la città che rimane: «Usciamo dunque verso di lui (= verso il Cristo, che fu crocefisso fuori porta) fuori dell'accampamento, portando il suo obbrobrio, perché non abbiamo quaggiù una città stabile, ma siamo in cerca di quella futura» (13,14).

Come suggerisce il titolo dato da Vanhoye alla presunta quinta parte («Vie diritte verso il frutto pacifico della giustizia»), l'annuncio della sezione dovrebbe essere in καρπὸν εἰρημικόν di 12,11 e la ripresa nel termine εἰρήνην di 12,14. Ma il tema della pace è assolutamente marginale in 12,14-13,18 e quel titolo non rende conto del dramma che è avvertibile nei molti imperativi, nelle discrete ma reali minacce e nei castighi ventilati, di questi capitoli conclusivi. Se in Ebr 8-10 c'è il centro dogmatico del documento, il vertice retorico con tutti i suoi risvolti dolenti e drammatici si trova qui: l'Autore voleva, sì!, spiegare e insegnare, ma quello che più di tutto perseguiva era che i suoi interlocutori non facessero il passo sbagliato dell'apostasia. – In ogni caso è difficile che un autore possa collocare il vertice del suo libro nel centro e non alla fine.

In conclusione Ebr 12-13 non è una finale debole e fiacca di un testo dogmatico di grandissima levatura, perché, al contrario, le speculazioni sul sacerdozio di Cristo sono proposte in Ebr 8-10 per sbarrare la strada a chi ripiegava all'indietro verso i pasti culturali giudaici, e per trascinarli di nuovo nella corsa in avanti di cui parla 12,1. Per cui in 12,11-13 non c'è bisogno di alcun annuncio di alcuna quinta parte di Ebr, perché 12,14-13,17 costituisce la terza sezione della quarta parte (IV.C), dopo quella dedicata alla fede dei Padri (IV.A), e quella dedicata alla perseveranza di cui Gesù è esempio (IV.C).

### 3. Conferme dai commentatori di Ebr

Gli antichi maestri di retorica ritenevano che «l'argomento più forte fosse da porre alla fine, quello forte all'inizio, quelli più deboli in mezzo, poiché la chiusa è decisiva per l'atteggiamento del giudice» (Garuti, p. 195), e se anche «le differenti parti [in una struttura a chiasmo] si bilanciano in una simmetria appagante per l'occhio, [tuttavia] per l'uditore non hanno alcun senso: a lui interessa seguire il filo del ragionamento» (Garuti, p. 311). – «L'analisi più conosciuta della composizione è quella di Vanhoye, che trovò quanto egli considerava una perfetta struttura chiasmica con il cardine al centro, in 8,1-9,28, sul sacrificio di Cristo. (...) Ma, indipendentemente dal fatto che il chiasmo è ben lungi dall'essere perfetto, dal momento che le corrispondenze non sono esatte su nessuno dei due lati di questa sezione centrale, sotto il profilo retorico il culmine effettivo si trova alla conclusione del cap. 12, con il suo travolgente appello ai lettori» (LINDARS, *La teologia*, p. 44). «Il *climax* della trattazione non deve essere cercato nei capitoli centrali sul sacrificio di Cristo (7,1-10,18), come è implicato dalla strutturazione chiasmica di Vanhoye, bensì nella grande sezione sulla fede che segue (10,19-12,19)» (LINDARS, *NTS* 1989, p. 384). – Spicq, 1952, p. 37: «Questo paragrafo (= Ebr 12,14-29), che mette a contrasto l'imperfezione dell'antica alleanza e i terrori del Sinai con gli splendori della Gerusalemme celeste, è di una magnifica eloquenza, ed è la vera conclusione dell'epistola». Lo stesso Spicq, 1977, p. 222, (nonostante definisca molto impropriamente 13,1-19 come 'appendice') indica il culmine della Lettera in Ebr 13,14, scrivendo: «C'est le sommet de l'Épître / E' il vertice della lettera».

### III. COMMENTO ALLE VARIE PARTI

#### Ebr 1,1-4: Esordio

Nei primi due versetti il soggetto è Dio: il Dio della rivelazione. Dio ha parlato a molte riprese e in modi diversi, lungo tutta un'intera storia: prima parlò nei profeti, e poi ha parlato nel

Figlio. Il rivelatore è unico, ma il modo della rivelazione è molto diverso: la prima rivelazione fu frammentaria e parziale, quella nel Figlio invece fu piena e definitiva.

Nei vv. 3-4 il soggetto è il Figlio. Di questo Figlio si elencano i titoli che lo mettono in relazione con Dio («irradiazione della sua gloria ecc.»), con il creato («... per mezzo del quale ha fatto anche il mondo»), con gli uomini («... dopo aver compiuto la purificazione dei peccati»), e con gli angeli («... è diventato superiore agli angeli, ereditando un nome superiore al loro»). – Tutto il peso del discorso gravita sul confronto [il primo di molti] con gli angeli e sulla superiorità nei loro confronti.

◆◆◆ Il confronto con gli angeli del v. 4 annuncia il tema della prima parte («... è diventato di tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato»).

## PRIMA PARTE

### UN NOME SUPERIORE A QUELLO DEGLI ANGELI (1,5-2,18)

#### *Divisione*

##### *i. Confronto con gli angeli quanto a vicinanza con Dio (1,5-14)*

Il confronto avviene attraverso una catena di 7 prove bibliche che illustrano i quattro momenti di una cerimonia d'investitura e accessione al trono:

- 1,5: Notificazione solenne del titolo filiale (2 citazioni),
- 1,6: Presentazione dell'eletto al cosmo (nuova formula d'introduzione e una citazione),
- 1,7-12: Consegna dei simboli regali (trono, scettro), unzione ed eternità (nuova formula e 3 citazioni),
- 1,13-14: Accessione al trono: «Siedi alla mia destra» (nuova formula e 1 citazione).

##### *ii. Esortazione a non staccarsi dal Vangelo, superiore alla parola mediata dagli angeli (2,1-4)*

- 2,1: Bisogna restare attaccati alla catechesi ricevuta agli inizi
- 2,2-4: Argomento *a fortiori*: se le trasgressioni alla legge hanno avuto severa sanzione, quanto più l'avrà l'abbandono del Vangelo.

##### *iii. Confronto con gli angeli quanto a vicinanza con gli uomini (2,5-18)*

Secondo il Sal 8 il Cristo fu fatto per poco (tempo) inferiore agli angeli. Fu così che si fece più vicino agli uomini che non gli angeli. Il conseguimento di quella prossimità è delineato in quattro tappe:

- 2,5-9: Argomento tratto dal Sal 8: introduzione della citazione (v. 5); la citazione (vv. 6b-8a); tre applicazioni al Cristo (vv. 8b-9). Poi le quattro tappe:
- 2,10: Il piano divino («Conveniva a Dio di rendere perfetto...»),
- 2,11-13: La disponibilità da parte del Figlio verso Dio, verso i fratelli (3 citazioni),
- 2,14-16: La comunione raggiunta con gli uomini attraverso la morte,
- 2,17-18: L'assimilazione agli uomini nella morte e il conseguimento del sacerdozio.

#### *Parafrasi e annotazioni*

La situazione mediatrice del Cristo è messa in luce attraverso il confronto con gli angeli, anzitutto riguardo alla vicinanza con Dio. Nella Scrittura gli angeli sono dichiarati ministri di Dio, mentre a un altro, al Cristo, Dio si rivolge chiamandolo “Figlio” (1,5bis), “Dio” (1,8), “Signore” (1,10), e lo fa sedere alla sua destra (1,13). Il Cristo è dunque più vicino a Dio che non gli angeli.

Anche quanto alla relazione con gli uomini, il Cristo è superiore agli angeli: fatto inferiore ad essi per poco tempo, quello della passione (Sal 8), più di loro è vicino agli uomini, avendo sofferto la morte (2,9). La sofferenza lo ha reso perfetto nel guidare alla salvezza (2,10) coloro che non si vergogna di chiamare fratelli (2,11) e che erano tenuti in schiavitù (2,15).

◆◆◆ Nei vv. 2,17-18 viene annunciato il tema della parte seconda: il Cristo doveva rendersi in tutto simile ai fratelli, soffrendo personalmente per poter essere Sommo Sacerdote degno di fede (πιστός) e capace di compatire (ἐλεήμων).

## SECONDA PARTE (A)

### GESÙ È SOMMO SACERDOTE DEGNO DI FEDE (3,1-4,14)

#### *Divisione*

*i. Gesù, πιστός (degnò di fede) sopra la casa di Dio più di Mosè (3,1-6a)*

3,1: Invito a riflettere sul ruolo di Gesù nel popolo di Dio.

3,2-4: In quel popolo godette agli occhi di Dio di maggior gloria e onore che non Mosè.

3,5-6a: perché Mosè vi fu preposto come servo, Gesù invece in qualità di figlio.

*ii. Casa di Dio siamo noi a patto che manteniamo salda la speranza (3,6b)*

3,6a: Affermazione che opera il trapasso all'esortazione basata sul Sal 95.

*iii. La casa di Dio e il riposo promesso dal Sal 95 (3,7-4,13)*

3,7-11: Citazione di Sal 95,7-11, come invito ad ascoltare la voce di Dio.

3,12-19: 1ª riflessione circa gli Israeliti dell'esodo

- Dopo due imperativi («Guardatevi dall'apostatare dal Dio vivente», v. 12; «Esortatevi a vicenda», v. 13), nel v. 14 viene ripreso l'invito a stare saldi, del v. 6a.

- Poi, tre domande retoriche (vv. 16.17.18) portano alla constatazione che gli Israeliti furono esclusi dal riposo di cui parla il Salmo, a causa della loro mancanza di fede, v. 19.

4,1-5: 2ª riflessione: «Anche noi al pari di quelli»

- Dopo un imperativo iniziale («Dobbiamo temere che qualcuno resti escluso da quel riposo», v. 1), si applica ai Destinatari l'invito del Salmo, rivolto appunto «anche a noi al pari di quelli», precisando però che bisogna restare uniti a quelli che credono, poiché Dio qualcuno lo esclude, addirittura sotto giuramento (vv. 2-5)

4,6-11: 3ª riflessione che precisa come mai l'invito sia ancora in vigore

- Poiché Giosuè non introdusse nel riposo la generazione dell'esodo (v. 8), e poiché il Salmo fu scritto da Davide molto tempo dopo (vv. 6-7), l'invito al riposo sabbatico è ancora in vigore (6-10)

- Un imperativo finale invita a evitare la disobbedienza, perché si possa entrare nel riposo (v. 11).

*iv. Monito conclusivo: la parola di Dio è tagliente e penetrante (4,12-13)*

#### *Parafrasi e annotazioni*

Anche Mosè fu fedele *nella* casa di Dio come *servo* (θεράπων, 3,5, termine più nobile di δοῦλος, schiavo), in ordine alle rivelazioni che Dio avrebbe fatto attraverso di lui. Il Cristo invece lo è stato *sopra* la casa in qualità di *figlio* del padrone di casa (3,6).

Questo confronto di Gesù con Mosè aveva grande presa sugli interlocutori sensibili a tutto ciò che era giudaico, ma la superiorità di Gesù su di lui doveva convincerli a perseverare (3,6b; 3,14) e a *non* a disobbedire (4,6.11), mancando di fede (3,19), o ancor peggio ad apostatare (3,12), come è detto nell'esortazione seguente.

L'esortazione (3,7-4,14) è costruita come un commento a tre riprese del Sal 95, di cui vengono citati per esteso 5 vv. Il salmo esortava gli Israeliti a non indurire il cuore alla voce di Dio, se volevano essere accolti nel suo riposo. Per il fatto di essersi ribellati e di avere peccato, essi sono stati esclusi dal riposo promesso (3,17-19). Ma il Salmo, composto da Davide e quindi dopo l'epoca dell'esodo, ripropone quell'invito a entrare nel riposo che gli Israeliti dell'esodo hanno

lasciato cadere (4,7): c'è ancora un "oggi", dunque; c'è una dilazione di cui possiamo approfittare noi che abbiamo creduto (in Gesù): «Affrettiamoci dunque ad entrare in quel riposo!» (4,11).

In tutta questa lunga parenesi, l'Autore dice una prima volta quello che dirà nell'ultima parte della lettera: di non apostatare, ma di marciare in avanti verso la terra promessa e verso quel riposo che costituiscono l'oggetto della speranza cristiana.

L'invito a non indurire il cuore di fronte alla parola di Dio, in particolare alla parola del Sal 95, è riproposto con il famoso testo che dice: «Viva ed efficace è la parola di Dio, più di una spada affilata» (4,12-13)

## SECONDA PARTE (B)

### GESÙ È SOMMO SACERDOTE MISERICORDIOSO (4,15-5,10)

#### *Divisione*

##### *i. Invito ad accostarsi al trono di grazia di Gesù Sommo Sacerdote (4,14-16)*

4,14-16: L'invito è motivato con il fatto che egli è capace di compatire (... συμ-παθήσαι)

##### *ii. Definizione teorica di 'sacerdote' (5,1-4)*

5,1: Estrazione, ruolo, e finalità di ogni sacerdote (tratto dagli uomini, per loro).

5,2-3: Requisiti (capacità di compatire) del sacerdote, e sua condizione di peccatore.

5,4: Chiamata al sacerdozio, e non usurpazione.

##### *iii. Applicazione della definizione al Cristo (5,5-10)*

5,5-6: Il Cristo non usurpò il sacerdozio, ma ad esso fu chiamato nel Sal 110,4.

5,7-8: Avendo offerto suppliche fra grida e lacrime, imparò l'obbedienza.

5,9 Divenuto perfetto per quell'obbedienza, divenne causa di salvezza eterna...

5,10: ... lui, che Dio aveva proclamato Sommo Sacerdote secondo Melchisedec.

#### *Parafrasi e annotazioni*

Gesù è sacerdote misericordioso (ἐλεήμων, 2,17) e capace di compatire (... δυνάμενον συμπαθήσαι), perché, essendo stato messo alla prova in ogni cosa come noi - escluso il peccato -, sa compatire le nostre infermità (4,15) [Il verbo greco συμ-πάσχω significa "soffrire con", "avere eguali sentimenti", "esperimentare la stessa sofferenza"].

Tutto ciò realizza in qualche modo la definizione astratta di 'sacerdote' di 5,1-4. Ogni sacerdote è mediatore: preso dagli uomini, li deve mettere in relazione con Dio. Se gli uomini hanno peccato, li deve riconciliare a Dio offrendo doni e sacrifici (5,1). Il sacerdote deve saper capire e scusare (μετριοπάσχειν = "essere moderato / ragionevole") coloro che sbagliano a partire dal fatto che anche lui è vittima di debolezza e di peccato.

Su questo punto però Gesù si differenzia dagli altri sacerdoti: egli ha imparato a compatire gli uomini, non perché come loro ha sperimentato il peccato, ma perché come loro è stato soggetto alla debolezza e alla prova: «Infatti non abbiamo un Sommo Sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo lui stesso provato in ogni cosa, come noi, escluso il peccato» (4,15).

Se il contributo umano al sacerdozio è il sentire il bisogno della purificazione dal peccato, l'iniziativa è di Dio: un uomo non può arrogarsi quel ruolo, ma è Dio che deve prendere di tra gli uomini il sacerdote (5,1), chiamandolo (5,4).

Persone cresciute nel giudaismo avrebbero obiettato che Gesù non era stato sacerdote, e che secondo le Scritture solo Aronne lo era, per esplicita volontà di Dio, come diceva Es 28,1: «Tu (= Mosè) fa avvicinare a te, tra gli Israeliti, Aronne tuo fratello e i suoi figli come lui, perché siano

miei sacerdoti». Per potere affermare che Gesù invece era sacerdote, e di un sacerdozio superiore a quello aronitico, l'Autore valorizza allora il Sal 110,4 in cui il Messia è definito sacerdote di un misterioso sacerdozio "secondo Melchisedec".

◆◆◆ Le frasi principali (= non dipendenti) dei vv. 5,5-10 contengono l'annuncio della terza parte:

- «... imparò l'obbedienza in mezzo alle sofferenze e alle lacrime» (5,8, preceduto da tre frasi participiali che parlano della passione = annuncio della sezione III.C)

- «... è divenuto causa di salvezza eterna ...» (5,9, dopo che la sofferenza lo ha reso perfetto = annuncio della sezione III.B)

- «... lui che fu proclamato sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec» (le due frasi principali di 5,5-6, e quella participiale di 5,10 = annuncio della sezione III.A).

### TERZA PARTE (---)

#### INTRODUZIONE RETORICA (5,11-6,20)

##### *Divisione*

##### *i. Difficoltà del discorso - Disposizioni richieste per seguirlo (5,11-6,12)*

5,11-14: Difficoltà e complessità per il duplice livello possibile e i due tipi di credenti.

6,1-6: Invito all'insegnamento superiore e minacce per gli apostati.

6,7-8: Allegoria agricola di giudizio: terra fertile e terra infruttuosa.

6,9-12: Dichiarazione di stima per gli interlocutori, e auspicio che possano raggiungere la promessa.

##### *ii. Abramo, esempio di tenacia e di perseveranza per noi (6,13-20)*

6,13-15: La perseveranza di Abramo di fronte alle promesse giurate di Dio.

6,16-18: Il giuramento di Dio è fondamento di speranza per noi.

6,19-20: La speranza è fissata, come ancora, nel cielo dove Gesù è entrato quale precursore e Sommo Sacerdote.

##### *Parafrasi e annotazioni*

Questa introduzione è uno dei testi più contorti della Lettera. L'Autore prima dice che non ci si può fermare alla catechesi iniziale, che è latte e non cibo solido (5,12-14): poi invece parla dell'iniziazione cristiana come di uno splendore che ha illuminato i suoi interlocutori (6,4). E ancora: prima mette in guardia dal crocefiggere di nuovo il Signore con l'apostasia (6,6), poi elogia i suoi interlocutori dicendo che essi hanno reso, anzi rendono ancora, preziosi servizi ai 'santi' (6,10). Poi li critica di nuovo, chiedendo loro di tornare al fervore degli inizi (6,11). Come se non bastasse, la metafora agricola dei vv. 7-8 è piena di approssimazioni: benedizione e maledizioni sono più facilmente causa che non ricompensa della fruttuosità o non-fruttuosità, e ciò che viene bruciato sono i rovi e non la terra che li produce.

Insieme con le dichiarazioni esplicite dell'Autore («... abbiamo da dire cose difficili da spiegare», 5,11), anche la concitazione psicologica che si legge tra le righe, dice che l'Autore sta arrivando al momento più delicato del suo intervento. — «Finora i suoi [= dell'Autore] ammonimenti sono stati moderati, miranti a conservare la benevolenza dei lettori. Ma, se vuole che le sue parole vengano prese seriamente, è per lui essenziale mettere in chiaro che la situazione effettiva gli è nota. Ed è ciò che avviene in 6,4-12. L'Autore innanzitutto mostra le terribili conseguenze dell'apostasia (vv. 4-6), aggiungendo una metafora agricola per esprimere il giudizio

divino (vv. 7-8). Poi cambia tono, rassicurando i lettori di sapere che in realtà essi non hanno commesso apostasia, e raccomandando loro di rammentare lo zelo originario e di conservarlo sino alla fine (vv. 9-12). Questi due consigli contraddittori accrescono l'impressione che il pericolo di apostasia sia reale e che la lettera agli Ebrei cerchi di salvarli dal precipizio» (LINDARS, *La teologia*, pp. 89-90).

Anche l'esortazione alla speranza, che nel mondo in tempesta è come un'ancora gettata in cielo, chiede ai lettori di Ebr di guardare in avanti e non all'indietro, verso le vecchie pratiche giudaiche. D'altra parte la strada per andare avanti è già stata aperta da Gesù che per noi è un precursore (πρόδρομος), oltre che "sacerdote secondo Melchisedec", di cui parlerà la sezione seguente.

## TERZA PARTE (A)

### GESÙ SACERDOTE SECONDO MELCHISEDEC (7,1-28)

#### *Divisione*

#### *i. Melchisedec e il suo sacerdozio, secondo Gen 14,17-20 (7,1-10)*

7,1-3: Grandezza di Melchisedec.

- Nome di Melchisedec, titolo regale e sacerdotale, incontro con Abramo, benedizione data e decime ricevute, silenzio della Scrittura sulla sua origine e sulla sua morte, somiglianza col figlio di Dio, sacerdozio eterno.

7,4-10: Superiorità di Melchisedec su Abramo e sui sacerdoti levitici.

- Confronto di Melchisedec con Abramo e Levi su: decime (vv. 4-6a), benedizione (v. 6b-7), e ancora decime (vv. 9-10).

Tutto parla della superiorità del sacerdozio di Melchisedec su quello levitico.

#### *ii. Inutilità e inferiorità del sacerdozio levitico secondo Sal 110,4 (7,11-17)*

7,11-17: Il Sal 110,4 sostituisce il sacerdozio levitico

Il sacerdozio secondo Melchisedec ritrae e sostituisce (μετάθεσις, v. 12) quello levitico (v. 11), e la sostituzione del sacerdozio levitico necessariamente è sostituzione anche della legge che lo istituiva e lo regolava (v. 12).

Due prove dal Sal 110: il Salmo è rivolto a uno della tribù non-sacerdotale di Giuda (vv. 13-14): il Salmo istituisce un sacerdozio che non muore («...in eterno»), mentre quello levitico è basato su di una legge carnale (vv. 16-17).

7,18-25: Il Sal 110 abroga la legge levitica e fonda una speranza migliore

La legge levitica è abrogata (ἀ-θέτησις, v. 18) perché, debole e inefficace, non ha mai portato nulla a perfezione, mentre il Salmo introduce una speranza migliore, che è in grado davvero di avvicinarci a Dio (vv. 18-19).

Altre due prove dal Sal 110: il Salmo istituisce il sacerdozio secondo Melchisedec con un giuramento («Il Signore ha giurato e non si pente...»), a differenza di quello levitico (vv. 20-22) / Mentre la morte impedisce ai sacerdoti levitici di durare, il Salmo istituisce un sacerdozio eterno («... in eterno»), così che il Cristo è sempre vivente per intercedere a nostro favore (vv. 23-25).

[Cf. altre deduzioni dal Sal 110,4: in Ebr 5,5-6 (= Il Cristo non si è arrogato il titolo di sacerdote ma gli è stato dato da Dio nel Salmo); in 6,10 (= istituzione dell'ordine sacerdotale secondo Melchisedec); in 6,20 (= l'ordine sacerdotale di Melchisedec, l'eternità di quel sacerdozio); in 10,12 (= i sacerdoti levitici in piedi ripetono continuamente i loro sacrifici; dopo il suo sacrificio il Cristo, invece, *si è seduto* alla destra di Dio].

*iii. Esclamazione conclusiva di stupore e di compiacimento (7,26-28)*

7,26-28: La soddisfazione che l'Autore prova di fronte a Gesù come Sommo Sacerdote è motivata da:

- le sue caratteristiche personali (santo, innocente, incontaminato),
- la posizione che si conquistata (separato dai peccatori, elevato al di sopra dei cieli),
- l'efficacia della sua azione (una volta per tutte ha offerto se stesso).

*Parafrasi e annotazioni*

Dopo avere abilmente accennato più volte nel suo discorso al fatto che secondo il Sal 110,4 il Messia sarebbe sacerdote secondo Melchisedec (cf. 5,6; 5,10; 6,20), ora l'Autore ne elabora la teologia, che è assolutamente originale e unica all'interno sia dell'AT come del NT, ricavandola dai due brevissimi testi che nell'AT menzionano Melchisedec: Gen 14,17-20 e Sal 110,4.

L'Autore fa parlare in tutti i modi il testo di Gen 14,17-20, giungendo a ricavare prove e argomentazioni anche da ciò che esso non dice, per esempio ricavando la caratteristica dell'eternità del suo sacerdozio dal silenzio di Gen 17 sui genitori di Melchisedec, sulla sua discendenza ecc.: «Egli, senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni, né fine di vita ecc. resta sacerdote in eterno».

Dall'incontro di Melchisedec con Abramo, l'Autore ricava la superiorità di Melchisedec, basandosi sul fatto che prese da Abramo la decima e, da una posizione di superiorità, benedisse Abramo, il depositario delle promesse! (7,4-10). – Ma in Abramo anche Levi, che era ancora nei suoi lombi, pagò la decima a Melchisedec, e riconobbe d'essergli inferiore (7,9-10): «Lo stesso Levi ha versato la decima in Abramo: egli si trovava infatti ancora nei lombi del suo antenato quando gli venne incontro Melchisedec».

Sotto la penna dell'Autore di Ebrei, poi, il brevissimo testo di Sal 110,4 diventa una miniera inesauribile di argomenti a favore del sacerdozio del Cristo: «L'Autore è sbigottito da quanto riesce a trovare in questo testo, e sa che probabilmente esso esercita un richiamo altrettanto forte sui suoi lettori» (LINDARS, *La teologia*, p. 96). – L'argomentazione è a tre passi successivi: nel primo (vv. 11-17), attraverso un'ipotesi dell'impossibilità («Se la perfezione ci fosse stata ecc.»), il sacerdozio levitico è dichiarato incapace di perfezione, ed è ritrattato, mentre di quello secondo Melchisedec si dice che viene da «potenza di vita». Nel secondo, attraverso affermazioni positive e negative molto nette (vv. 18-25), del sacerdozio levitico si dice che è stato abrogato perché debole ed inefficace, mentre quello secondo Melchisedec è eterno ed è efficace perché avvicina realmente a Dio. Nel terzo, attraverso una esclamazione di meraviglia e di compiacimento (26-27), si definiscono deboli e peccatori i sacerdoti levitici e il Cristo, invece, è definito come sacerdote santo, innocente, senza macchia, perfetto ed eterno.

## TERZA PARTE (B)

### MEDIATORE E CAUSA DI REDENZIONE ETERNA (8,1-9,28)

*Divisione*

*i. Gesù, mediatore di un'alleanza migliore (8,3-13)*

8,1-2: Introduzione retorico-didattica: «Siamo al punto capitale».

8,3-6: Regola del sacerdote il cui dovere è di offrire doni o sacrifici, e applicazione al Cristo. Per il Cristo però è impraticabile l'ipotesi del sacerdozio terrestre che è solo l'ombra di quello celeste (vv. 4-5): egli è mediatore di un'alleanza basata su migliori promesse (v. \*\*6).

8,7-13: Ger 31 promette un'alleanza nuova e dice che la prima è soggetta al rimprovero di Dio (vv. 7-8) e da lui è dichiarata antiquata (v. 13).

*ii. Confronto tra le 2 alleanze, i relativi santuari e riti (9,1-14)*

9,1-10: All'affermazione che anche la prima alleanza ebbe le sue disposizioni legali (9,1), segue la descrizione dei suoi luoghi e oggetti di culto (Santo, Santo dei Santi, altare, arca, 9,2-5), e poi la descrizione dei riti quotidiani dei sacerdoti, e di quello annuale del Sommo Sac. (9,6-7).

Constatazione finale critica (9,8-10).

9,11-14: Il Cristo è sacerdote invece dei beni futuri (9,11b): è entrato in un tempio non-manufatto (9,11b), non con il sangue di capri e vitelli ma con il proprio sangue, conseguendo una redenzione eterna (9,12).

Valutazione positiva espressa con argomento *a fortiori*: se già il sangue e le ceneri di animali danno la purità della carne, quanto più il sangue del Cristo purifica la coscienza dalle opere morte, così che si serva al Dio vivente (9,13-14).

*i'. Gesù, mediatore di un'alleanza nuova (9,15-27)*

9,15: Ritorno al tema del mediatore, tema elaborato in base a 3 aforismi.

9,16-21: Aforisma della necessità della morte del testatore perché il testamento sia operante, e applicazione alla 1ª alleanza, con descrizione di 4 momenti del rito di Es 24 (proclamazione della legge - aspersione con il sangue - parole dell'alleanza nel sangue pronunciate da Mosè - aspersione della tenda con il sangue dei sacrifici).

9,22-26: Aforisma della necessità del sangue per la purificazione, e applicazione al Cristo: egli entrò non in un santuario manufatto, ma nello steso cielo; non molte volte come i sacerdoti levitici, ma una volta sola; non con sangue altrui, ma con l'offerta di se stesso.

9,27-28: Aforisma dell'unica morte per ogni uomo, e applicazione al Cristo: egli si è offerto una volta soltanto. La sua seconda venuta non sarà per il peccato di coloro che lo attendono, ma per la loro salvezza.

*Parafrasi e annotazioni*

L'Autore stesso dichiara che qui si è al κεφάλαιον, al punto capitale del discorso. Le affermazioni e gli argomenti portati sono importanti in sé, ma soprattutto devono parlare ai lettori e mostrare loro come non abbia senso nutrire nostalgia per il culto giudaico dopo avere conosciuto il Cristo, il suo sacrificio e la sua redenzione. Tra l'altro è interessante notare come, accanto alle Scritture, l'Autore faccia ricorso ad aforismi o postulati presi dagli ambiti sia giuridico («Dove c'è un testamento, è necessaria la morte del testatore», 9,16), che culturale («Ogni sacerdote c'è per offrire doni e sacrifici», 8,3; «Senza versamento di sangue non c'è perdono dei peccati, 9,22), che religioso in generale («L'uomo muore una sola volta, poi viene giudicato», 9,27). Anche questo rimanda a un gruppo di persone imbevute di una cultura sacrificale che pervade tutte le dimensioni della vita.

Ai suoi interlocutori comunque l'Autore mostra puntigliosamente, punto dopo punto, come il tempio e la sua suppellettile, i sacrifici quotidiani e il sacrificio annuale del *Kippur* siano soltanto malacopia e ombra (ὑπόδειγμα καὶ σκιά) di ciò che è nei cieli, secondo la testimonianza della stessa Scrittura (Es 25,39-40, citato in 8,5); e come, ancora secondo la Scrittura (Ger 31 citato a lungo in 8,8-12), l'alleanza sigillata da Mosè sia stata non solo violata (8,9b), ma da Dio sostituita con una nuova (8,13), di cui mediatore è il Cristo (8,6; 9,15) mediante il suo sangue (9,25-26) e la sua morte (9,27-28).

Quanto ai riti del *Kippur* e al giudizio su di essi in 9,8: «Le prescrizioni cerimoniali di Mosè, interdicensi l'accesso verso il santo dei santi a tutti, con la sola eccezione del sommo sacerdote e in condizioni del tutto eccezionali, mostrano che la via verso il santuario non era ancora conosciuta: la via -s'intende- non solo verso il santuario terrestre, residenza simbolica di Dio, ma verso il santuario celeste, di cui il santo dei santi era simbolo. Quella via sarà rivelata soltanto con il Cristo» (Spicq, 1977 p. 150).

Il titolo della sezione, che Ebr 5,9 annunciava nell'espressione «divenne causa di salvezza eterna», viene illustrato soprattutto dalla combinazione delle affermazioni di Ebr 9,11-14: «... entrò una volta sola nel Santuario avendo conseguito una redenzione eterna» (v. 12b), e «... purifica la nostra coscienza dalle opere morte mettendoci in grado di servire il Dio vivente» (v. 14b).

### TERZA PARTE (C)

#### ESSENDO FIGLIO, HA IMPARATO L'OBEDIENZA (10,1-18)

##### *Divisione*

##### *i. Inefficacia dei ripetitivi sacrifici levitici (10,1-4)*

- 10,1: I sacrifici del *Kippur*, ripetuti ogni anno, sono inefficaci perché la legge levitica ha l'ombra, non la realtà dei beni futuri.
- 10,2-3: Se raggiungessero il loro scopo, quello di purificare la coscienza, si cesserebbe di offrirli; e invece ogni anno, con il loro ripetersi, costituiscono un'anamnesi continua dei peccati.
- 10,4: Il motivo è che, per la sua stessa natura, il sangue degli animali non può togliere il peccato del peccatore.

##### *ii. I sacrifici animali sostituiti dal Cristo col compimento della volontà di Dio (10,5-10)*

- 10,5-6.8: Ecco perché (Διό = per l'impossibilità che il sangue degli animali tolga il peccato) il Sal 40 dice come Dio non gradisca sacrifici e offerte.
- 10,7.9-10: A quei sacrifici lo stesso salmo sostituisce il fare la volontà di Dio. Entrando nel mondo il Cristo è venuto per fare quella volontà, ed è in quella volontà di Dio da lui compiuta, che noi siamo stati e restiamo santificati.

##### *iii. L'unico sacrificio del Cristo a contrasto con le molte volte dei sacerdoti (10,11-14)*

- 10,11: Il sacerdoti levitici offrono ogni giorno i loro sacrifici stando in piedi, senza togliere i peccati.
- 10,12-14: Il Cristo invece, dopo aver offerto il suo unico sacrificio con effetto perenne, si è seduto alla destra di Dio; per il futuro altro non fa se non aspettare che i suoi nemici siano posti sotto i suoi piedi [= altra deduzione del Sal 110, da aggiungere a quelle di 7,11-25].

##### *iv. Attestazione dello Spirito circa l'inutilità dei sacrifici espiatori (10,15-18)*

- 10,15: Formula che introduce due affermazioni di Ger 31 come parola dello Spirito.
- 10,16-17: Dopo aver detto che i precetti della nuova alleanza saranno scritti sul cuore e cioè interiorizzati, lo Spirito (o Dio?) aggiunge che non ricorderà peccati e trasgressioni (nb il netto contrasto con i sacrifici levitici, che invece sono continua anamnesi del peccato, 10,3).
- 10,18: Conclusione e punto d'arrivo cui mirava la citazione: se c'è perdono dei peccati, non c'è più bisogno di nessun sacrificio per toglierli.

##### *Parafrasi e annotazioni*

Il tema dell'obbedienza (cf. l'annuncio della sezione in 5,8: «imparò l'obbedienza da quello che patì») o del compimento della volontà di Dio (10,7.9), segna il vertice sia di questa sezione, sia di tutta la terza parte.

All'interno della sezione i vv. 4-6.8 affermano la costituzionale inadeguatezza del sangue animale a togliere il peccato, e dei sacrifici ad ottenere il compiacimento di Dio: il sacrificio della propria volontà compiuto dal Cristo, con cui aderisce totalmente alla volontà di Dio, raggiunge tutti e due quegli scopi che il sangue animale manca di raggiungere.

Le due sezioni precedenti sembravano aver raggiunto affermazioni piene e soddisfacenti, per esempio nel versetto conclusivo di III.A: «Perciò Gesù può salvare perfettamente quelli che

per mezzo di lui si accostano a Dio» (7,25), o nel v. 9,26, a conclusione di III.B: «... e invece una volta sola, nella pienezza dei tempi, ha annullato il peccato mediante il sacrificio di sé stesso» (9,26). In realtà non era ancora mai stato detto come e perché la morte cruenta del Cristo annulla il peccato e salva perfettamente. Anzi, si sarebbe potuto estendere al sangue degli uomini quello che 10,4 dice dell'incapacità del sangue animale di togliere il peccato.

Ora, invece, tutto ha spiegazione nell'obbedienza del Figlio al Padre, ed è oramai perfettamente elaborato e illustrato l'annuncio di 5,7-8 che diceva: «Avendo offerto preghiere e suppliche a Dio tra forti grida e lacrime nei giorni della propria carne, ed essendo stato esaudito per la sua pietà, imparò l'obbedienza dalle cose che patì in qualità di Figlio».

In quell'obbedienza sta la spiegazione anche del contrasto tra le molte volte dei sacerdoti levitici e l'unico atto di obbedienza totale del Cristo, tra l'esteriorità dei comandamenti della prima alleanza e quelli interiorizzati della nuova alleanza, e tra il bisogno di perdono risorgente dopo i sacrifici levitici di ogni giorno e di ogni anno da una parte, e l'affermazione che, nella nuova alleanza, Dio non si ricorderà più dei peccati. L'obbedienza infatti mantiene nella volontà a Dio ed è di per se stessa il contrario della ribellione a Dio con il peccato (= nessuna necessità di perdono, nessuna necessità di sacrifici ripetuti), ed è consumata nella punta più interiore della persona (= interiorità dei comandamenti nella nuova alleanza),.

### TERZA PARTE (---)

#### ESPORTAZIONE CONCLUSIVA (10,19-39)

##### *Divisione*

##### *i. Gli imperativi: fede, speranza, carità (10,19-25)*

10,19: Grande premessa ai tre imperativi, che viene dalle considerazioni precedenti: Gesù ha inaugurato un via nuova per accostarci a Dio.

10,20-24: I tre imperativi: circa la fede («Accostiamoci in pienezza di fede, essendo stati lavati e purificati», v. 22), circa la speranza («Manteniamo ferma la speranza, perché colui che fa le promesse è fedele», v. 23), e circa la carità («Stimoliamoci a vicenda alla carità e alle opere buone», v. 24).

10,25: Invito a non disertare le riunioni, e motivazione escatologica.

##### *ii. Severo monito circa l'apostasia (10,26-31)*

10,26-27: Per gli apostati non c'è più sacrificio che tenga, ma solo un terribile giudizio.

10,28-29: Argomento *a fortiori*: se i trasgressori della legge di Mosè sono condannati a morte, quanto più dura sarà la fine degli apostati.

Viene poi configurato un triplice peccato di apostasia: (a) calpestare (= disprezzare) il sangue del Figlio di Dio, (b) non credere più nella capacità espiatoria e redentrice di quel sangue, (c) disprezzare lo Spirito della grazia (attribuendo a Satana quello che viene da Dio, come in Mc 3,29?).

10,30: Per giustificare il «Quale peggiore castigo ecc.!» del v. 29, vengono citati Deut 32,35, secondo cui Dio rivendica il diritto del rendiconto finale, e Deut 32,36, che annuncia il giudizio di Dio per il suo popolo.

10,31: Esclamazione improvvisa, che è come un grido di spavento (Spicq, 1977, p. 176).

##### *iii. Invito a ricordare l'entusiasmo degli inizi (10,32-34)*

Si rievocano la partecipazione dei Destinatari alle sofferenze di chi soffrì il carcere (vv. 33b.34a), e le sofferenze che subirono personalmente (per esempio la confisca dei beni, vv. 33a.34b), sostenuti dalla speranza («... sapendo di possedere beni migliori e più duraturi», v. 34b).

*iv. Invito alla perseveranza e alla fede in vista della promessa (10,35-39)*

10,35-36: Invito a non gettare via il coraggio (παρρησία) dei primi tempi; invito alla resistenza (ὑπομονή) senza la quale non si consegue la promessa (ἐπαγγελία).

10,37-38: In collegamento con il tema della perseveranza, due testi della Scrittura parlano di venuta imminente di Dio (Is 20,26) e del ruolo della fede (πίστις) per non disertare (ὑπο-στῆλλειν) ma resistere.

10,39: Insistenza sulla fede (πίστις): «Noi non siamo della diserzione, ma della fede».

*Parafrasi e annotazioni*

Il testo esortativo di 10,19-39 non è di difficile comprensione e non contiene dottrine importanti: ma ciò non significa che non sia molto importante per la lettera. La sua importanza sta nella sua funzione retorica: deve raccogliere i frutti concreti del grande sforzo di riflessione dei capitoli precedenti.

Come all'inizio del cap. 6, vi si alternano esortazioni (10,19-25; 10,32-39), minacce contro gli apostati (10,26-31), ed elogi circa il comportamento dei lettori nei primi tempi dopo il battesimo (10,32-34). In particolare, le esortazioni mirano a ottenere la perseveranza dei lettori: perché camminino in avanti verso il trono della grazia (10,22), perché mantengano la professione di fede (10,24), perché non disertino le riunioni (10,25), perché non gettino via il coraggio e lo zelo dei primi tempi (10,35), perché non siano disertori (10,39), ma si caratterizzino per la loro capacità di resistenza protesa al raggiungimento delle promesse (10,36) e per la fede protesa al raggiungimento della salvezza (10,39).

◆◆◆ I vv. 10,36-39 annunciano le tre sezioni della IV parte, parlando di Perseveranza (= annuncio della sezione IV.B, nel v. 10,36a), di Promessa (= annuncio della sezione IV.C, nel v. 10,36b), e di Fede (= annuncio della sezione IV.A, nei vv. 10,38.39).

## QUARTA PARTE (A)

### CON LA FEDE DEI PADRI CHE ERANO PROTESI VERSO LE PROMESSE ... (11,1-40)

*Divisione*

*i. Introduzione: noi e la fede (11,1-3)*

11,1: Definizione di fede come tensione a ciò che è promesso e non si vede.

11,2: Fede dei Padri, ricompensata con l'approvazione divina.

11,3: La nostra fede e le cose visibili tratte dalle non visibili.

*ii. La fede nella storia da Abele all'epoca dei Maccabei (11,4-38)*

11,4-4-7: Fede di Abele, di Enoc (regola dell'impossibilità di piacere a Dio senza fede, v. 6), e di Noè.

11,8-22: Fede di Abramo (proteso verso la città di cui Dio è architetto, vv. 9-10) e dei discendenti (loro tensione verso la patria celeste, intravista e salutata da lontano, vv. 13-16).

11,23-31: Fede di Mosè (per il quale l'invisibile era visibile, v. 27c) e dei Padri, nell'esodo e nella conquista della terra.

11,32-38: Fede di eroi vincitori (11,32-35a) e vinti (11,35b-38), dall'epoca dei giudici ai Maccabei.

*i'. Conclusione: noi e la fede (11,39-40)*

11,39: Pur approvati da Dio, i Padri non raggiunsero la promessa.

11,40: Dio non volle portarli alla perfezione senza di noi, a cui ha destinato i beni escatologici.

*Parafrasi e annotazioni*

Dopo una definizione di fede (= fondamento di ciò che, pur non vedendosi, è reale, e che quindi si spera, v. 11,1), l'Autore esorta alla fede elencando gli esempi lasciati dai grandi personaggi dell'AT, chiamati in 12,1 «una così grande folla di testimoni».

Tutto il capitolo è incluso tra due riferimenti al «noi» dell'Autore e dei Destinatari: «Per fede noi sappiamo che da cose non-visibili ha preso origine quello che si vede» (11,2); «I Padri non conseguirono la perfezione senza di noi, perché è per noi che Dio ha predisposto le cose migliori» (11,40). Sia prima di noi (nella creazione) che dopo di noi (nell'escatologia) c'è qualcosa che sfugge al nostro sguardo ma è reale, anzi è più reale delle cose visibili. È qualcosa dunque cui dobbiamo essere protesi con tutto il nostro essere e con tutta la nostra vita. In una parola: con la fede.

Ancora una volta, anche con l'esortazione alla fede, l'Autore di Ebr esorta coloro cui scrive a restare fedeli al Cristo e a non regredire nel giudaismo. La maggiore visibilità di certe cose del giudaismo non comporta in nessun modo superiorità sulla «salvezza eterna» conseguita e offerta dal Cristo.

## QUARTA PARTE (B)

## CON LA PERSEVERANZA DI CUI GESÙ È ARCHETIPO ... (12,1-13)

*Divisione**i. Esortazione alla perseveranza di cui Gesù è l'archetipo: «Corriamo con perseveranza» (12,1-3)*

12,1: La fede dei Padri, numerosi tanto da formare non una nube ( $\nu\epsilon\phi\acute{\epsilon}\lambda\eta$ ), ma una nuvolaglia ( $\nu\acute{\epsilon}\phi\omicron\varsigma$ ), sfocia spontaneamente nel primo di tre imperativi, che è un'esortazione alla perseveranza (12,1a).

12,2-3: La vita cristiana è presentata come una «gigantesca corsa di resistenza» (Montefiore) in vista della quale bisogna buttare via la zavorra (12,1b) e durante la quale, per non stancarsi e scoraggiarsi, bisogna tenere fisso lo sguardo su Gesù, che ha fatto la sua corsa attraverso la passione, ma è poi giunto a sedersi alla destra di Dio (12,2-3).

*ii. Ogni prova rientra nella pedagogia di Dio: «Perseverate per la vostra paideia» (12,4-11)*

12,4-6: Premessa: «Non avete ancora lottato fino al sangue, e dimenticate che la Scrittura presenta Dio come un padre che educa i suoi figli mettendoli alla prova (citaz. di Prov 3,11)».

12,7-8: Dopo la premessa viene il secondo imperativo: «In vista della vostra *paideia*, perseverate!».

Seguono tre motivazioni espresse con: (a) un'affermazione («Dio si comporta con voi come un padre», v. 12,7b); (b) un interrogativo che estende l'affermazione a tutti i figli e tutti i padri («Quale è quel figlio che un padre non sottopone a *paideia*?», v. 12,7c); (c) l'ipotesi del bastardo («Se uno non è sottoposto a *paideia*, non è figlio ma bastardo», v. 12,8).

12,9-11: Seguono due confronti tra pedagogia umana e pedagogia divina, e un aforisma.

Il primo confronto è circa gli effetti («L'educazione umana fa cambiare; quella divina fa vivere, v. 12,9). Il secondo è circa il metodo pedagogico (I padri umani educano i figli solo nell'adolescenza, e come a loro sembra bene; Dio lo fa in vista del vero bene, v. 12,10). Aforisma finale (L'educazione all'inizio è dolorosa, ma poi si constata che porta frutto, v. 12,11)

*iii. Due metafore per esortare a riprendersi (12,7-11)*

Riprendendo e perfezionando l'immagine della corsa, nel terzo imperativo l'Autore esorta a raddrizzare (= mettere in posizione atta alla corsa) le mani (= braccia) rilassate e le ginocchia paralizziate (12,12), e a raddrizzare il passo, perché il (piede?, il cristiano?) zoppicante migliori e non peggiori (12,13).

*Parafrasi e annotazioni*

Attraverso tre imperativi l'Autore esorta alla perseveranza (ὑπομονή).

Il termine greco è composto della preposizione ὑπο- che significa «sotto», e dalla radice del verbo μένειν, che significa «rimanere», per cui il significato complessivo è quello del «rimanere sotto» le difficoltà con perseveranza. I termini italiani più vicini sono forse «re-sistere», «resistenza», composti di *re* (= indietro) e *sistere* (= stare).

La resistenza (ὑπομονή) di Ebr 12 è molto simile alla fede (πίστις) di Ebr 11. Come essa, è proiezione in avanti, attraverso ogni difficoltà, costi quello che costi.

Si distingue anzitutto per una più marcata esplicitazione della sofferenza e dell'obbrobrio che la vita cristiana comporta, e in secondo luogo perché ha il suo archetipo non nei protagonisti dell'AT, ma in Gesù (13,12-13) che è passato esemplarmente attraverso e oltre la vergogna della passione e della croce (12,2,b).

## QUARTA PARTE (C)

... IN CAMMINO VERSO LA CITTÀ FUTURA (12,14-13,18)

*Divisione*

*i. Essendoci avvicinati alla Gerusalemme celeste, siamo destinati al regno incrollabile (12,14-29)*

12,14: Esortazioni generiche (a pace e santità).

12,15-17: Esortazione circostanziale (= legata alla situazione dei Destinatari) contro l'apostasia: «Guardatevi (a) dal separarvi dalla grazia di Dio, v. 15a; (b) dalla radice amara e nociva, v. 15b; dal peccato di Esaù, che svendette la primogenitura per un cibo, vv. 16-17».

12,18-29: Esortazione anagogica (= proiettata verso l'escatologia): «Non vi siete avvicinati al Sinai che mise nel panico anche Mosè (12,18-21), ma al Sion, alla Gerusalemme celeste, e al Cristo, mediatore dell'alleanza nuova (12,22-29).

Configurata ognuna delle due alleanze, l'Autore parla dell'accoglienza che fu riservata alla prima (12, 19b-21) e di quella che si può riservare alla seconda: come essi rifiutarono Dio che parlava dalla terra, così noi potremmo rifiutare la sua parola che viene dal cielo (12,25).

Conclusione *a fortiori*: il rischio che corriamo noi è tanto maggiore, quanto più grande è la grazia che possiamo rifiutare, e perché quello cui saremo sottoposti non è un giudizio interlocutorio, bensì quello finale (12,25-26).

Citando Aggeo 2,6, l'Autore evoca il giudizio di Dio che scosse la terra con uno scuotimento parziale, ma nel giudizio escatologico Dio scuoterà tutto, cielo e terra (12,26-27).

Noi comunque siamo destinati al regno che non può essere scosso neanche da quel giudizio (12,28).

*ii. Usciamo fuori dell'accampamento verso la città futura (13,1-17)*

13,1-6: Esortazioni generiche (a fraternità, ospitalità, compassione, castità, e sobrietà).

13,7-8: Esortazione circa i capi che hanno lasciato un bell'esempio di vita.

13, 9-12: Esortazione circostanziale circa dottrine estranee e cibi: «Non lasciatevi sviare da dottrine varie e peregrine...; è bene che il cuore venga rinsaldato dalla grazia e non da cibi...».

13,13-16: Esortazione anagogica: «Usciamo fuori dall'accampamento (= dal giudaismo) verso il Cristo: perché non abbiamo qui una città permanente, ma siamo incamminati alla volta di quella futura».

13,17: Esortazione a obbedire ai capi.

#### *Parafrasi e annotazioni*

Ebr 13 parla della separazione oramai invalicabile tra giudaismo e il «noi» dell'Autore e dei Destinatari. Da un lato l'Autore chiede ai suoi interlocutori di essere fedeli all'esempio e all'insegnamento dei capi che hanno guidato la comunità sulle vie del Vangelo e mette alla base della sua richiesta la perennità del Cristo: «Gesù Cristo è lo stesso, ieri, oggi e sempre!», v. 13,8. Dall'altro, chiede loro una separazione netta dal giudaismo, anche per pratiche tutto sommato secondarie, e che magari erano in uso in questo o quel gruppo di giudeo-cristiani.

In 13,10, dopo aver detto che ci si astenga da dottrine estranee e cibi, l'Autore parla dell'altare dei cristiani di cui non hanno facoltà di cibarsi "quelli della Tenda". Non possono, perché è intervenuta una separazione, quella vissuta dal Cristo sulla sua carne quando è morto "fuori porta" (13,12), così come fuori dell'accampamento venivano portati, secondo le prescrizioni della legge, le carni di certi sacrifici (13,11).

Quella grande separazione ne ha operate altre due: la separazione di "quelli della Tenda" dal nostro altare (13,10), e la nostra dal loro accampamento (13,13) per raggiungere il Cristo: «Per cui, usciamo verso di lui fuori dell'accampamento...».

#### Conclusione epistolare di Ebr

13,18-19: Richiesta di preghiera

13,20-21: Augurio e dossologia

22-25: Post-scritto autografo con informazioni, saluti, augurio di grazia

### *IV. TEOLOGIA DEL SACERDOZIO DEL CRISTO IN EBR*

#### *1. Difficoltà e originalità*

Ebr è l'unico documento del NT che attribuisce a Gesù i titoli di ἱερεύς - ἀρχιερεύς (= Sacerdote, Sommo Sacerdote). – Questo costituisce una vera impresa teologica, perché Gesù non era stato sacerdote e non aveva mai rivendicato quei titoli e, a differenza del Battista (Lc 1,5ss), non discendeva da famiglia sacerdotale (cosa ben conosciuta dall'Autore di Ebr; cf. 7,14). La predicazione primitiva aveva solo per accenni interpretato la Pasqua del Cristo come sacrificio: cf. le parole dell'istituzione dell'Eucarestia; cf. 1Cor 5,7; Rm 3,25; Ef 5,2 ecc. – L'originalità di Ebr sta nell'andare oltre, parlando esplicitamente di 'sacerdozio', e nel farlo in una maniera estesa e sistematica. Per potere attribuire al Cristo il titolo di 'Sommo Sacerdote', l'Autore dovette agire in due direzioni: (a) sottoporre a critica il concetto di sacerdozio che, così com'era, a lui non poteva essere applicato; e (b) esplorare e approfondire il mistero di Cristo.

#### *2. Mediatore degno di fede e capace di compatire*

Nelle prime due parti di Ebr (1,5-2,18; 3,1-5,10) si pongono le basi, definendo il sacerdote (pur senza nominarlo) essenzialmente come *mediatore* tra Dio e gli uomini: (a) Nei confronti con Dio, egli deve avere accesso presso di lui; deve essergli gradito per potere intervenire presso di lui e stabilire comunione con lui; (b) Nei confronti con gli uomini, deve avere con essi una reale solidarietà per poterli rappresentare presso Dio.

L'Autore dimostra allora che il Cristo è in una tale situazione di mediatore, infinitamente più che non gli angeli. Egli è πιστός / degno di fede (= Dio si fida di lui), ed è ἐλεήμων / misericordioso verso i fratelli (= è in grado di com-patire). – Questa situazione gli è venuta non dalla pre-esistenza, né dall'incarnazione, ma dalla Pasqua, nella quale ha solidarizzato con gli

uomini assumendone la morte (= vicino agli uomini), e nella quale poi è stato intronizzato alla destra di Dio (= vicino a Dio).

### 3. Mediatore in chiave sacrificale

Nelle tre sezioni della parte centrale l'Autore sottopone a critica il concetto di sacerdozio e di sacrificio, e ne scopre la vera essenza nella rimediazione della cristologia in chiave sacerdotale e sacrificale. – Il sacerdote giudaico veniva costituito come tale proprio per mezzo della separazione dal popolo voluta dalle leggi levitiche: in tal modo egli non era vicino agli uomini. Ma non era vicino neanche a Dio, dovendo offrire sacrifici anche per i propri peccati. Il Cristo invece è sacerdote proprio nel momento in cui è assimilato agli uomini attraverso la sofferenza e la morte. – La sofferenza di tori e capri non aveva nessuna rilevanza nei sacrifici giudaici, mentre la sofferenza del Cristo avvicina a Dio, perché egli muore per distruggere i peccati degli uomini, e perché egli è personalmente vicino a Dio, essendo senza macchia e senza alcuna necessità di espiazione per sé stesso.

### 4. Un sacrificio unico perché interiore ed efficace

I sacrifici giudaici erano inefficaci per l'inadeguatezza delle offerte (il sangue di animali non può purificare la coscienza dei peccatori), e per l'inadeguatezza dei sacerdoti (che erano peccatori e, come tali, non erano in comunione con Dio). – La prova della inefficacia era la ripetizione indefinita dei loro sacrifici, riproposti sempre di nuovo ogni giorno e ogni anno. Il sacrificio del Cristo invece fu *unico*. – L'umanità risuscitata del Cristo non muore più; il Cristo non ha bisogno di successori che prendano il suo posto e che continuino il suo compito, come al contrario accadeva ai Sacerdoti del giudaismo. Il sacerdozio del Cristo è *eterno*, non ha fine. Il sacrificio del Cristo fu *interiore*: non offrì sangue non suo, sangue animale, e quindi inconsapevole, ma il suo sangue. Dunque offrì se stesso, avvicinando così a Dio non animali ma l'umanità.

### 5. Il sacrificio perfetto

Se fu unico ed efficace, il sacrificio del Cristo, di conseguenza, fu *perfetto*. – La perfezione di tale sacrificio sta nel fatto che nella sua umanità, e per tutta l'umanità egli «ha imparato l'obbedienza» (5,8). Nella morte del Cristo l'umanità dunque non è più ribelle, ma è ri-orientata a Dio. Nel Cristo, venuto «per fare la tua (= di Dio) volontà», tutta l'umanità fa, o è in grado di fare la volontà di Dio, non solo nel momento del rito, ma in tutta l'esistenza. Perfino, anzi, soprattutto nella sofferenza e nella morte.

Essendo pienamente solidale con gli uomini e avendone espiaato la disobbedienza con l'obbedienza, il Cristo è poi intronizzato alla destra di Dio. Dio cioè gradisce e rende perfetto ed eterno il sacrificio del Cristo di cui quelli giudaici erano solo copia, ombra imperfetta ed inefficace.

#### Indicazioni bibliografiche

##### Monografie:

- FABRIS R., «La lettera agli Ebrei e l'AT», in *Rivista Biblica* 32 (1984), 237-252  
 GARUTI P., *Alle origini dell'omiletica cristiana*. La lettera agli Ebrei (Jerusalem 1995)  
 LINDARS B., «The rhetorical structure of Hebrews», in *New Testament Studies* 35 (1989), 382-406  
 IDEM, *La teologia della lettera agli Ebrei*, Brescia 1993 (Cambridge 1991)  
 MARCONI G., «Le lettera agli Ebrei», in IDEM, *Omelie e catechesi cristiane nel I° secolo* (Bologna 1994), 9-67.  
 VANHOYE A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (Paris - Bruges 1963)  
 IDEM, *Le Christ est notre prêtre*. La doctrine de L'épître aux Hébreux (Toulouse 1969)  
 IDEM, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote* (Torino/Leumann 1990 [Paris 1980])  
 IDEM, *Structure and message of the epistle to the Hebrews* (Roma 1989)  
 IDEM, «La 'teleiôsis' du Christ: point capital de la christologie sacerdotale d'Hébreux», in *New Testament Studies* 42 (1996), 321-338

##### Commentari:

- GIOVANNI CRISOSTOMO (it 1967), J. BONSIRVEN (1943, it 1961), C. SPICQ (1952-1953; 1966; 1977), Teodorico BALLARINI da Castel S. Pietro (1952), H. STRATHMANN (1963), H. MONTEFIORE (1964), O. MICHEL (<sup>12</sup>1966), O. KUSS (1953, it 1966), G.W. BUCHANAN (1972), H.W. ATTRIDGE (1989, it. 1999), R. FABRIS (<sup>2</sup>1990), E. GRÄSSER (1990), N. CASALINI (1992).