



STUDI SULL'ANTICO
E SUL NUOVO TESTAMENTO

Francesco Bianchini



FIGLI
NEL FIGLIO



LA CATEGORIA
DELLA FIGLIOLANZA NELLE
LETTERE DI PAOLO



SAN PAOLO

Nel panorama degli studi paolini manca una trattazione globale della categoria della figliolanza in Paolo. Presente in ognuna delle lettere autentiche dell'Apostolo, essa è trattata su tre livelli: il primo concerne il Figlio di Dio, Gesù Cristo; il secondo, i credenti in lui e gli Israeliti; il terzo, il rapporto tra l'Apostolo e i destinatari delle sue lettere, insieme ai collaboratori più stretti.

Analizzando le diverse applicazioni del vocabolario della figliolanza, emerge come sia possibile prospettare un itinerario argomentativo e teologico tra le diverse lettere: rispetto al resto del Nuovo Testamento, Paolo approfondisce la tematica della figliolanza divina dei credenti, legandola saldamente a quella del Figlio, motivandola a partire dal dono dello Spirito e aprendola in chiave escatologica alla risurrezione finale dai morti.

Così l'Apostolo si serve di questa categoria per indicare la salvezza mediante Cristo dei credenti, per manifestare la prima e positiva conseguenza della giustificazione dalla fede e per raffigurare la chiesa come comunità dei figli e delle figlie di Dio.



STUDI
SULL'ANTICO
E SUL NUOVO
TESTAMENTO



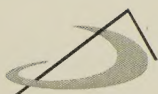
Digitized by the Internet Archive
in 2024

FRANCESCO BIANCHINI



FIGLI NEL FIGLIO

*La categoria della figliolanza
nelle lettere di Paolo*



SAN PAOLO

© EDIZIONI SAN PAOLO s.r.l., 2017

Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)

www.edizionisanpaolo.it

Distribuzione: Diffusione San Paolo s.r.l.

Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)

ISBN 978-88-922-1052-3

*A tutti coloro dei quali
sono stato e sono figlio*

..... Premessa

Ogni libro è determinato dall'esperienza personale del suo autore e dal contesto storico-sociale nel quale egli vive. Il nostro testo non fa eccezione. Infatti, prima di tutto è opera di un figlio, con genitori ormai anziani, il quale è desideroso di comprendere la dimensione filiale alla luce della parola dell'Apostolo. In secondo ordine, la seguente riflessione sull'essere figli secondo Paolo è delineata in un'epoca senza padre nella quale egli è evaporato, esautorato della propria funzione di guida e di trasmissione dei valori; di conseguenza, il figlio risulta incapace di appropriarsi in maniera creativa della sua eredità e di divenire adulto¹.

Il presente testo è frutto di uno studio che segue le metodologie scientifiche proprie dell'esegesi biblica e, perciò, si rivolge a un uditorio esperto nel campo. Tuttavia il lettore medio, conoscitore della Bibbia e interessato a essa, potrà utilmente accostarsi al nostro libro, soffermandosi in ogni capitolo più che sull'analisi sulla sintesi dei dati desunti dal testo paolino.

Infine, il nostro contributo intende porre in risalto un tema

¹ A tal proposito si veda il bel saggio di RECALCATI, *Cosa resta del padre?*, che prende spunto dalle idee dello psicanalista Jacques Lacan rielaborandole in maniera creativa.

che, pur abbastanza sconosciuto dagli studiosi², ha una notevole rilevanza negli scritti dell'Apostolo. Ci limitiamo ad approfondire la sua testimonianza, tralasciando, per esempio, altri scritti del Nuovo Testamento, anche perché, come emergerà in seguito, nella riflessione paolina sull'essere figli si colgono un'originalità e una fecondità che richiedono di concentrare lì tutta l'attenzione. Ci auguriamo che il lettore possa condividere questa nostra idea³.

² Tuttavia si deve menzionare il fatto che la facoltà di letteratura cristiana e classica San Giustino, dell'Università San Damaso di Madrid, dal 2003 organizza ogni anno un convegno di studio sulla «figliolanza», vista nella prospettiva pagana, giudaica e protocristiana, i cui atti sono poi pubblicati. Inoltre in campo filosofico alcuni autori mettono in risalto la «filialità» come condizione necessaria da assumere da parte del soggetto, nel riconoscimento che la propria vita viene da un'origine e da un amore ricevuto: cf. MANCINI, *Orientarsi nella vita*, 12-14.

³ Delle opere citate si troveranno i riferimenti completi nella Bibliografia. Se non segnalato altrimenti, la traduzione del testo biblico è a cura dell'autore. Infine si noti che x in pedice significa «volte» (2_x = 2 volte).

Introduzione

1. STATUS QUAESTIONIS

Un attento lettore delle epistole paoline può notare che in tali scritti si parla con una certa frequenza di «figlio» e di «figli». Se poi osserva più da vicino i testi, scopre che prima di tutto Paolo fa riferimento al Figlio di Dio, Gesù Cristo, poi ai figli di Dio, principalmente i cristiani ma anche gli Israeliti, e pure ai suoi destinatari o collaboratori e ad altri ancora, tutti indicati come figli. In un secondo momento, il nostro lettore potrebbe soprattutto chiedersi quale sia il significato di tale linguaggio filiale, come e perché l'Apostolo lo usi e se emerga un effettivo collegamento tra i suoi vari utilizzi. Ma, in questo modo, nasce l'esigenza di un vero e proprio studio dei testi paolini al fine di giungere a delle fondate risposte a tali domande.

Guardando alla letteratura esegetica sul tema, rileviamo che essa ha appuntato il suo interesse soprattutto sulla figliolanza divina di Cristo nel Nuovo Testamento e particolarmente – cosa di rilevante interesse per noi – in Paolo. Byrne¹ nella sua monografia del 1979 presenta una panoramica della ricerca svolta fino allora e mostra che il tema della figliolanza divina di Gesù era

¹ BYRNE, «*Sons of God*» – «*Seed of Abraham*», 1-6.

al centro di diversi studi di area tedesca già a partire dagli anni precedenti la Seconda Guerra Mondiale. In seguito, proponendo uno *status quaestionis* più attuale, Antje e Michael Labahn² affermano che le due tendenze contrapposte nella ricerca sono la cristologia messianica da una parte e quella della pre-esistenza dall'altra, mentre Hurtado³ distingue tra coloro che riconoscono lo sfondo biblico-giudaico di «Figlio di Dio» e coloro che sostengono quello greco-romano. In effetti, non solo i contributi più antichi recensiti da Byrne, ma anche quelli più recenti – soprattutto in merito a Paolo – attestano che la questione sotto discussione non è la prima, ma la seconda così come la presenta Hurtado⁴. L'opinione prevalente a riguardo è quella relativa alla derivazione biblico-giudaica del titolo. Questa posizione si basa prima di tutto sugli studi di indole storica che già da tempo hanno mostrato la diffusione e l'importanza di esso in tale ambito⁵. In secondo ordine, diversi dei più recenti propugnatori dello sfondo greco-romano per l'uso di «Figlio di Dio» sono coloro che presentano un'interpretazione anti-imperiale di Paolo, sostenendo che con questo titolo cristologico l'Apostolo si contrapporrebbe in maniera polemica al culto dell'imperatore nel quale Cesare è proclamato *divi filius*⁶. Costoro sono però

² LABAHN – LABAHN, «Jesus als Sohn Gottes bei Paulus», 97-98.

³ HURTADO, «Figlio di Dio», 616-618.

⁴ Per esempio, YARBRO COLLINS, «Mark and his Readers. The Son of God among Jewish»; ID., «Mark and his Readers. The Son of God among Greeks and Romans»; KARRER, «Sohn Gottes» bei Paulus», 266-267. D'altronde FEE, *Pauline Christology*, 530-557, mette insieme proprio i due aspetti che, secondo i Labahn, nella ricerca sarebbero stati contrapposti, cioè quello della cristologia messianica e quello della pre-esistenza.

⁵ Per esempio, FOSSUM, «Son of God»; HENGEL, *Il figlio di Dio*; VON MARTITZ – FOHRER – LOHSE – SCHWEIZER, «υἱός, υἱοθεσία». A parte deve essere citato IDEL, *Ben. Sonship and Jewish Mysticism*. Nel suo ampio lavoro (ben 725 pagine), l'autore studia il tema della figliolanza divina nei diversi strati della mistica ebraica. Pur appuntando la sua attenzione al periodo che va dalla tarda antichità al Medioevo, Idel sottolinea che le radici di tale concetto sono da ritrovarsi nell'Antico Testamento ebraico, nei testi sapienziali pseudepigrafici, negli scritti qumranici e in Filone; tuttavia, alla fine, è costretto a riconoscere che la figliolanza divina nel giudaismo non è mai stata una tematica di primaria importanza.

⁶ Per esempio, CROSSAN – REED, *In Search of Paul*, 11.

smentiti dal fatto che lo stesso appellativo è effettivamente usato in due modi molto diversi dai Romani e dall'Apostolo e dalla costatazione che riguardo ad esso non c'è alcun bisogno di trovare dubbi paralleli quando ne abbiamo di sicuri in quella che era la Bibbia paolina, cioè i Settanta⁷.

Ritornando al summenzionato lavoro di Byrne, dobbiamo notare che, come ricorda l'autore, è il primo ad essere interamente dedicato ai «figli di Dio» in Paolo, da intendersi come credenti in Cristo, ma anche come Israeliti. Byrne poi apre una strada nuova pure dal punto di vista metodologico perché le ricerche sino ad allora si erano mosse in una prospettiva storica e storico-religiosa e, anche quando avevano toccato la figliolanza dei credenti, l'avevano fatto a partire da quella di Cristo, mentre egli dichiara di volersi limitare al testo paolino per una sua più profonda comprensione (anche se vi premette un non breve approfondimento sullo sfondo anticotestamentario e giudaico) e di partire dall'essere figlio dei credenti per analizzare, solo alla fine, quello di Cristo. In aggiunta, l'autore sostiene sin dall'inizio che il termine decisivo per capire il senso della figliolanza divina per Paolo è quello di *υιοθεσία*, inteso come adozione a figli dei cristiani e degli Israeliti⁸. Di questa suggestione fa tesoro Scott⁹ che, qualche anno dopo, dedica alla *υιοθεσία* nel Corpo Paolino un'intera monografia, la quale intende mostrare la sua derivazione giudaica e biblica, quest'ultima soprattutto in riferimento alla narrazione e all'evento dell'esodo. Infine, in una prospettiva parecchio diversa da quella assunta dai due succitati lavori, cioè secondo quella propria delle scienze sociali, si muove Meeks¹⁰ che, nel suo celebre libro sulle prime comunità cristiane, parla del linguaggio relativo ai figli di Dio usato da

⁷ Cf. S. KIM, *Christ and Caesar*, 26-28.68-69.

⁸ BYRNE, «*Sons of God*» - «*Seed of Abraham*», 6-8.

⁹ SCOTT, *Adoption as Sons of God*.

¹⁰ MECKS, *The First Urban Christian*, 85-94.

Paolo come di una terminologia di appartenenza, volta a creare una coesione all'interno del gruppo cristiano e una distinzione dall'ambiente esterno. In particolare, la metafora dell'adozione sarebbe utilizzata nelle lettere paoline per indicare una ri-socializzazione di conversione per coloro che vengono alla fede, i quali, prendendo distanza dal proprio contesto sociale e dalla famiglia di origine, sono adottati nella famiglia di Dio e in essa si sentono fratelli e sorelle, in ragione di una parentela fittizia (*fictive kinship*). A partire da questi tre lavori di riferimento, oggi la tematica della figliolanza divina dei credenti e quella della loro corrispettiva adozione nelle lettere paoline hanno giustamente trovato un vero rilievo attraverso svariati contributi ad esse dedicati, i quali si muovono per lo più con una metodologia esegetico-teologica, ma talvolta adottano un approccio più vicino a quello sociologico di Meeks¹¹.

In aggiunta è emersa l'attenzione a un terzo riferimento alla figliolanza nei testi paolini – dopo quelli riguardanti il Figlio di Dio e i figli di Dio – il quale concerne il rapporto tra l'Apostolo e i suoi destinatari. Se dobbiamo segnalare che già dal 1968, con una monografia dedicata alla paternità spirituale di Paolo¹², si è cominciato a parlare di tale relazione, negli ultimi anni è indubbio merito di alcune esegete¹³ l'aver approfondito e messo in risalto la dimensione dell'essere figli dell'Apostolo. Esse focalizzano l'attenzione su certi passaggi (per esempio, 1Cor 3,1-2; Gal 4,19; 1Ts 2,17) nei quali Paolo si presenterebbe nelle vesti di una madre nei confronti dei destinatari che, a loro volta, vengono indicati come suoi figli. Se, da una parte, in questo modo si

¹¹ Tra gli ultimi apparsi si vedano, per esempio, per il primo gruppo ZIMMERMANN, *Gott und seine Söhne*, mentre per il secondo JOHNSON HODGE, *If Sons then Heirs*. Invece potrebbe essere considerato a cavallo tra i due gruppi BURKE, «Adopted as Sons», 259-287.

¹² GUTIERREZ, *La paternité spirituelle selon Saint Paul*. La successiva monografia, GIANANTONI, *La paternità apostolica di Paolo*, costituisce un aggiornamento e una rielaborazione della precedente.

¹³ GAVENTA, *Our Mother Saint Paul* e GERBER, *Paulus und seine "Kinder"*.

tende un po' a forzare i testi secondo una prospettiva ermeneutica finalizzata a mettere in risalto l'elemento femminile, dall'altra si coglie bene la polivalente ricchezza del linguaggio metaforico della figliolanza e si ricorda opportunamente che Paolo si preoccupa non soltanto di fornire un insegnamento di fede ai suoi destinatari, ma anche di costruire profonde e personali relazioni con loro.

Infine, un quarto orientamento si è concentrato sull'uso concreto e non metaforico del linguaggio dell'essere figlio nelle lettere paoline. Gli studiosi annoverati in tale prospettiva, pur non trovando quasi alcun riferimento a figli reali nelle epistole considerate autentiche ma soltanto nelle Deuteropaoline, hanno cercato di comprendere quale fosse la visione che l'Apostolo aveva della famiglia, in considerazione anche del contesto culturale in cui egli era inserito¹⁴.

Da questo *status quaestionis*, basato sulla terminologia utilizzata da Paolo, possiamo dunque dedurre che, quando si parla di figliolanza nelle lettere protopaoline, ci sono sostanzialmente tre livelli: il primo concerne il Figlio di Dio Gesù Cristo; il secondo, i credenti in lui e gli Israeliti; il terzo, il rapporto tra l'Apostolo e i destinatari delle sue lettere. Nella letteratura esegetica manca però una trattazione globale di questa categoria della figliolanza nelle lettere paoline che non solo dia conto e analizzi tali diversi riferimenti, ma verifichi anche la possibilità di una connessione organica tra di essi con lo scopo ultimo di comprendere la ragione del ricorso al suddetto lessico. Così, da qui possiamo desumere l'esigenza di uno studio

¹⁴ Gli esiti di questi studi sono discordanti. Così BALLA, *The Child-Parent Relationship in the New Testament and Its Environment* insiste a più riprese col dire che Paolo e il resto del Nuovo Testamento sono unanimi nel sostenere i doveri di onore e di obbedienza dei figli rispetto ai genitori, obbligazioni condivise sia con l'ambiente greco-romano che con quello greco. Al contrario BARTSCHY, «Who Should Be Called Father?», si sforza di dimostrare che Gesù e Paolo hanno minato l'idea dell'assoluta *patria potestas*, propria dell'antichità, al fine di proporre un nuovo tipo di famiglia non più basata su legami di sangue.

come il nostro che tenti di riempire questo vuoto all'interno della ricerca biblica¹⁵.

2. IL LESSICO DELLA FIGLIOLANZA NELLE PROTOPAOLINE

Dopo aver passato in rassegna le ricerche precedenti, il primo passo del nostro lavoro consiste nel definire lo specifico campo di indagine. In effetti, finora abbiamo trattato in modo abbastanza generale della figliolanza, ma ora siamo costretti ad essere più precisi, anche in ragione di un confronto con quanto sostengono gli altri esegeti. In particolare, Theobald¹⁶, ma non solo¹⁷, parla della figliolanza in Paolo come metafora poiché egli con «figlio di Dio», seguendo tutta la tradizione biblica, non indica una discendenza biologica come avviene nei miti pagani; al contrario, secondo lo studioso tedesco, parlare di titolo, come molti fanno, equivarrebbe a negare e nascondere questa dimensione metaforica. Inoltre Theobald continua, seguendo le suggestioni di Ricoeur, con l'affermare che l'Apostolo usa la metafora per far pensare i suoi destinatari, appellandoli e coinvolgendoli personalmente nel suo discorso sull'essere figli. Da parte nostra, mentre proponiamo di confrontarci anche in seguito con le interessanti posizioni di

¹⁵ L'interessante contributo di AASGARD, «Paul as a Child» si occupa in senso più ampio dei bambini e dell'infanzia nelle lettere protopaoline, cercando di indicare quali sono le idee dell'Apostolo su queste realtà e come egli utilizzi il linguaggio ad esse relativo al livello retorico e teologico. Nella sua ricerca, l'autore prende in considerazione anche il lessico della figliolanza insieme a molti altri termini che hanno a che fare con il *child* (in inglese sia «bambino/a» che «figlio/a») o che, a suo avviso, gli sono affini (per esempio, *πάβδος* di 1Cor 4,21 perché con il bastone venivano puniti i fanciulli). Alla fine, Aasgard conclude col dire che Paolo, pur utilizzando a piene mani il linguaggio relativo all'infanzia, non si interessa ai bambini in carne e ossa ma fa un uso metaforico di tale lessico e arriva a presentare paradossalmente se stesso come un bambino. Da tutto ciò si evince che il suddetto studio percorre una strada ben diversa da quella che noi cercheremo di tracciare.

¹⁶ THEOBALD, «"Sohn Gottes" als christologische Grundmetapher bei Paulus».

¹⁷ Cf., per esempio, GERBER, *Paulus und seine "Kinder"*, 81-111; 499-510, che è interessata però alla metafora relazionale, la quale concerne la paternità-maternità dell'Apostolo nei confronti dei destinatari e la conseguente figliolanza di essi rispetto a lui.

Theobald, per il momento notiamo che parlare di metafora filiale nelle lettere di Paolo comporta un alto coefficiente di soggettività e che seguire tale prospettiva amplierebbe eccessivamente il nostro studio. Infatti questo significherebbe occuparsi non solo di tutte le volte che l'Apostolo parla di «figlio/figli», ma anche delle occasioni nelle quali tratta di «padre» o «madre» (perché queste implicherebbero il richiamo a quelli che da loro sono generati) e perfino di quei passaggi nei quali si può pensare a una relazione parentale pur non possedendo i suddetti termini di riferimento. Infine, se è vero che per «figlio di Dio» nelle lettere paoline non esiste mai un uso letterale, ciò vale anche per tutto il linguaggio della figliolanza? Certi passaggi come Rm 9,7-9, 1Cor 7,14 e Gal 4,22.27.30 sembrano smentire tale assunto.

La scelta del nostro lavoro sarà allora di dedicarci alla figliolanza in Paolo, basandoci sul linguaggio strettamente relativo ad essa. Ci rendiamo ben conto che il linguaggio non è esaustivo di una tematica, ma è il segno che tale tematica è davvero presente nel testo. Possiamo, dunque, dire che questo studio si occuperà della categoria di pensiero della figliolanza, attraverso l'analisi del relativo vocabolario, per scoprirne il suo riferimento e il suo contenuto. D'altra parte, i termini affini che si troveranno nei diversi contesti saranno presi in considerazione nella misura nella quale potranno aiutare a chiarire l'uso del nostro lessico. La ricerca, poi, si limiterà al campo delle sette lettere protopaoline, sulle quali c'è un consenso di base degli studiosi per affermarne la provenienza dalla penna stessa di Paolo. Chi scrive ha dei dubbi sui confini di questo gruppo e vorrebbe ampliarlo¹⁸, ma al momento preferisce restare all'interno di tali limiti per non estendere ulteriormente la sua ricerca. Nulla vieta che altri meglio di noi possano in futuro dedicare una monografia sull'argomento nell'ambito delle altre epistole che si autopresentano comunque come scritte dall'Apostolo.

¹⁸ Nelle lettere originariamente paoline vorremmo includere Colossesi.

Dopo questa doverosa premessa, è necessario mostrare quali siano i termini, elencati in ordine alfabetico, che costituiscono il lessico della figliolanza nelle Protopaoline e le loro rispettive ricorrenze:

θυγάτηρ	2Cor 6,18	1 ricorrenza
τέκνον	Rm 8,16.17.21; 9,7.8[3 _x]; 1Cor 4,14.17; 7,14; 2Cor 6,13.18; 12,14[2 _x]; Gal 4,19.25.27.28.31; Fil 2,15.22; 1Ts 2,7.11; Fm 10	24 ricorrenze
υιοθεσία	Rm 8,15.23; 9,4; Gal 4,5	4 ricorrenze
υίος	Rm 1,3.4.9; 5,10; 8,3.14.19.29.32; 9,9.26.27; 1Cor 1,9; 15,28; 2Cor 1,19; 3,7.13; 6,18; Gal 1,16; 2,20; 3,7.26; 4,4.6[2 _x].7[2 _x].22.30[3 _x]; 1Ts 1,10; 5,5[2 _x]	34 ricorrenze

Da questo primo sguardo, appare chiaro che se i vocaboli coinvolti sono soltanto quattro, dei quali due registrano poche presenze, nondimeno le ricorrenze complessive del lessico della figliolanza all'interno delle lettere in esame non sono scarse (63 volte), così da far pensare che anche la relativa tematica non sia irrilevante per Paolo. Infatti è facile notare dal precedente quadro d'insieme, che essa è presente, senza eccezione, in tutte e sette le Protopaoline. Riteniamo poi che sia importante investigare il significato di base di ciascun vocabolo coinvolto, consapevoli però dell'ormai risaputo *caveat* di Barr¹⁹, secondo il quale non si può imporre su un termine tutta la totalità dei suoi usi perché ai fini dell'interpretazione risulta decisivo il contesto ultimo in cui esso è inserito. Così per noi la ricerca sull'accezione lessicale dei nostri vocaboli sarà soltanto un punto di partenza dell'indagine, la quale sarà poi sviluppata al momento dell'analisi dei diversi passaggi nei quali essi sono inseriti.

¹⁹ BARR, *The Semantics of Biblical Language*, 218-219.

Il primo termine è *θυγάτηρ*, il quale presenta l'unica ricorrenza in 2Cor 6,18, all'interno di una citazione scritturistica che descrive la relazione di Israele con Dio. Nella ricerca neotestamentaria tale parola non ha ricevuto grande attenzione, visto che perfino il grande *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* non riporta alcuna voce a riguardo. Tuttavia i dizionari²⁰ ci dicono che il vocabolo è usato in senso proprio per indicare la figlia in rapporto al padre o alla madre, e – in senso figurato – per una donna o una collettività (villaggio, città).

Il secondo termine è *τέκνον*, un sostantivo neutro, quindi ben riferibile, allo stesso modo, al figlio e alla figlia e valido per tutte le età. I dizionari²¹ indicano che il vocabolo è sinonimo di *υἱός*, in senso sia proprio che traslato, ma il primo termine dal punto di vista etimologico, derivando dal verbo *τίκτω*, ha soprattutto a che fare con una generazione, una produzione in senso fisico; quindi, di per sé si addice meglio alla relazione con la madre che a quella con il padre. Nel Nuovo Testamento abbiamo 10 ricorrenze del sintagma *τέκνα θεοῦ*: mai usato al singolare, serve a indicare i credenti in Cristo come figli di Dio (Gv 1,12; 11,52; Rm 8,16; 8,21; Fil 2,15; 1Gv 3,1.2.10; 5,2), ma anche gli Israeliti (Rm 9,8).

Il terzo termine è *υιοθεσία*, presente nelle iscrizioni in lingua greca a partire dal II secolo a.C.²². È proprio di Paolo rispetto a tutta la Scrittura (si veda, oltre alle 4 succitate ricorrenze, anche Ef 1,5) e di per sé rappresenta un vocabolo legale per l'adozione dei figli, i quali nel mondo greco-romano venivano ad essere quasi in tutto equiparati a quelli naturali²³. Anche se il vocabolo non è mai utilizzato nei Settanta, la legge ebraica non suppone l'istituto dell'adozione ed è molto difficile dimostrare l'esistenza di tale pratica nell'Antico Testamento²⁴, oggi si discute molto riguardo

²⁰ Per esempio, RITZ, «*θυγάτηρ*» e LSJ, 808.

²¹ Per esempio, BDAG, 808 e LSJ, 1768.

²² Cf. LSJ, 1846.

²³ Cf. PEPPARD, *The Son of God in the Roman World*, soprattutto 3-8.

²⁴ Cf. LYALL, «Roman Law in the Writings of Paul».

allo sfondo prevalente della *υιοθεσία* paolina: quello greco-romano oppure quello giudaico?²⁵ Da parte nostra optiamo, in ragione di quanto appena indicato sull'uso del termine, per lo sfondo greco-romano. A tal proposito, il fatto che *υιοθεσία* in Rm 9,4 riguardi gli Israeliti non smentisce tale posizione perché, come vedremo, questo uso della parola è in analogia e in derivazione da quello precedente e relativo ai credenti in Cristo (Rm 8,15.23).

Il quarto termine è quello più diffuso nelle lettere protopaoline cioè *υιός*. Secondo i dizionari²⁶ il vocabolo, valido per tutte le età e usato al singolare soprattutto per il figlio maschio e al plurale senza differenza di genere, indica una relazione di parentela biologica e/o legale, ma anche, specialmente in connessione con un genitivo che lo segue, un'associazione stretta di altra natura (etica, ideale, teologica ecc.), così come avviene in ambito biblico (per esempio, Gen 6,2LXX; 3 Regni 21,35LXX; Gv 17,12). Per l'Antico Testamento ebraico si deve notare che una delle parole più utilizzate in esso, con quasi cinquemila ricorrenze, è proprio *בן*, figlio. D'altra parte, nel Nuovo Testamento il sintagma *υιός του θεού*, con o senza articolo, è riservato a Gesù Cristo, il quale non è mai designato come *τέκνον θεού*. D'altra parte, l'espressione *υιοί θεού* si riferisce ai credenti in Cristo (Mt 5,9; Lc 20,36; Rm 8,14.19; Gal 3,26) e una sola volta, all'interno di una citazione della Scrittura, ai Pagani (Rm 9,26). Infine, è da notare che nella letteratura giovannea si distingue attentamente tra *υιός του θεού* per Cristo (per esempio, Gv 1,12; 11,52; 1Gv 3,1) e *τέκνα θεού* per i credenti in lui (per esempio, Gv 1,34; 1Gv 3,8; Ap 2,18). In ogni caso, il fatto che tutto il Nuovo Testamento eviti di usare *τέκνον* per Gesù Cristo può condurre a pensare che si voglia preservare la sua figliolanza dall'idea di una generazione fisica che il sostantivo derivante da *τίκτω* appare portare con sé.

²⁵ K. S. KIM, «Another Look at Adoption in Romans 8:15», e RASTOIN, «Framing Freedom» sono i due ultimi contributi che affrontano tale *vexata quaestio*.

²⁶ Per esempio, BDAG, 1024-1027 e LSJ, 1846-1847.

Al livello dello *status quaestionis* abbiamo già argomentato riguardo al prevalente sfondo giudaico di «figlio di Dio». Ora, in considerazione dei vari contributi sul tema²⁷, dobbiamo delineare il significato di base dell'espressione, punto di partenza per arrivare poi a comprenderne il senso nel contesto delle lettere pauline. Nell'Antico Testamento è anzitutto il re davidico ad essere considerato figlio di Dio, così come avveniva nei popoli vicini (per esempio, 2Sam 7,14; 1Cr 28,6; Sal 2,7), poi lo sono gli Israeliti come popolo o i giusti tra di loro (per esempio, Es 4,22-23; Sap 2,18; Ger 31,9); infine, anche gli esseri divini, di natura angelica e non solo, vengono menzionati come figli di Dio (per esempio, Gen 6,2-4; Dt 32,43LXX; Sal 29,1). Nella letteratura giudaica intertestamentaria non sembrano esserci grossi spostamenti da questo schema tripartito. Tuttavia gli autori discutono se in alcuni testi di questo *corpus* (per esempio, 1 *Enoc* 105,2; 4 *Esdra* 7,28-29; 4Q174) «il figlio di Dio» debba essere identificato con il Messia atteso da Israele, come avverrà in ambito neotestamentario (per esempio, Mc 1,1; Lc 1,32; Gv 1,49). I Labahn²⁸ nel loro articolo arrivano a sostenere che 4Q246 testimonia l'uso messianico di «figlio di Dio» e delle relative attese in ambito giudaico e che tale titolo serve a sottolineare una speciale vicinanza con Dio e la presenza del suo agire in colui il quale è così designato. Sulla stessa scia, Kuhn²⁹ collega il suddetto testo di Qumran con Dn 7 e Lc 1,31b-35, equiparando la figura del figlio dell'uomo con quella del Messia e sostenendo la dipendenza dell'idea della figliolanza divina del Gesù lucano da 4Q246. Da parte nostra, crediamo però che la scarsità delle testimonianze, la natura frammentaria dei testi citati (ciò vale soprattutto per quelli qumranici) e la difficoltà a individuarne il riferimento (personale o collettivo) inviti alla

²⁷ Per esempio, FOSSUM, «Son of God»; HURTADO, «Figlio di Dio»; DEMELAS, *Figli per dono, figli per scelta*, 53-102.

²⁸ LABAHN – LABAHN, «Jesus als Sohn Gottes bei Paulus», 101.

²⁹ KUHN, «The "one like a Son of Man" Becomes the "Son of God"».

cautela sulla lettura messianica del titolo di «figlio di Dio» prima dell'inizio dell'era cristiana, mentre le fonti rabbiniche la avvalorano maggiormente per le epoche successive³⁰. Rimane però il fatto acclarato che precedentemente al Nuovo Testamento con «figlio di Dio» viene ad essere espresso un particolare legame della persona così designata con Dio e con la sua opera.

Questo sguardo generale sulla terminologia della figliolanza utilizzata da Paolo ci ha dunque fornito una base sulla quale fondare l'analisi dei testi, mostrandoci lo sfondo sul quale leggere i quattro succitati vocaboli, nella consapevolezza però che determinante per l'interpretazione sarà il contesto prossimo in cui essi sono inseriti.

3. LA PRESENTE RICERCA

Come abbiamo già indicato, nella sua ricerca sulla figliolanza divina dei credenti Byrne³¹ affermava, prendendo le distanze dagli studi precedenti, che egli si proponeva di concentrarsi principalmente sull'analisi dei testi paolini, al fine di comprendere come l'Apostolo avesse sviluppato la suddetta tematica a partire dallo sfondo giudaico. Anche noi lasceremo da parte l'approccio più storico, che si preoccupa di ricostruire l'origine del titolo «figlio di Dio» in Paolo³², per assumere una prospettiva esegetica in senso stretto, cercando di interpretare il linguaggio della figliolanza in riferimento ai testi nei quali esso è utilizzato dall'Apostolo.

Tuttavia, a differenza di Byrne, partiremo prima non dallo stu-

³⁰ Cf. FOSSUM, «Son of God», 130.

³¹ BYRNE, «Sons of God» - «Seed of Abraham», 7.

³² Oltre ai contributi citati alla nota 27, si veda il più recente KARRER, «"Sohn Gottes" bei Paulus», che si domanda come Paolo giunse a formulare una cristologia del Figlio («Sohneschristologie»). L'autore ritiene che l'Apostolo abbia sviluppato tale concetto nei primi anni dopo l'incontro con il Risorto e la conversione, periodo precedente all'estensione delle sue lettere, e lo abbia fatto in maniera indipendente dalla tradizione sui detti e sulla passione di Gesù, trasmessa dalla chiesa primitiva e poi confluita nei vangeli.

dio dello sfondo giudaico e poi dal versetto di Rm 9,4, che indica la figliolanza adottiva degli Israeliti, ma dai testi paolini colti nel loro precipuo contesto letterario, ampliando così l'orizzonte generale della ricerca. Infatti, come accennato, ci occuperemo di tutte le ricorrenze del linguaggio della figliolanza presenti nelle Protopaoline per vederne il diverso riferimento e comprenderne il contenuto. In altre parole, ci chiederemo che cosa intenda dire Paolo quando parla di figlio, figli/e. Inoltre vogliamo capire se nelle singole lettere e in generale nell'epistolario paolino le diverse applicazioni di tale linguaggio sono collegabili tra loro, così da prospettare un itinerario argomentativo e teologico sulla categoria della figliolanza.

La metodologia esegetica alla quale facciamo riferimento nel nostro lavoro è quella dell'analisi retorico-letteraria, che parte dalla priorità del testo rispetto al suo contesto e che cerca di comprenderne la logica argomentativa anche in relazione ai destinatari, tenendo conto della rilevante componente retorica propria della cultura antica, nel cui ambito Paolo si trova profondamente inserito³³.

Guardando il precedente quadro delle ricorrenze terminologiche, che risultano concentrate in Galati e Romani, riteniamo opportuno partire nel nostro lavoro da queste due lettere, nel rispetto del loro ordine cronologico di redazione³⁴. In un secondo momento, ci occuperemo delle altre epistole, cominciando da quella che probabilmente è la più antica, cioè 1 Tessalonicesi. In conclusione, dopo aver visto le attestazioni del linguaggio della figliolanza in ciascuna delle sue lettere, presenteremo in maniera sintetica le diverse modalità con le quali Paolo parla dell'essere

³³ Per una presentazione del nostro metodo di lavoro ci permettiamo di rimandare a BIANCHINI, *L'analisi retorica delle lettere paoline*.

³⁴ HURTADO, «Paul's Christology», 191, nota che i riferimenti a Gesù come Figlio di Dio sono concentrati in Romani e Galati ed è condotto a giustificarlo a motivo del fatto che queste sono le due lettere nelle quali Paolo si mette a confronto più serrato con la tradizione giudaica.

figlio e stabiliremo quale sia la possibile lettura di insieme riguardo all'idea di figliolanza secondo l'Apostolo e, quindi, la rilevanza che tale tematica riveste nell'ambito del pensiero paolino colto nei suoi diversi campi teologici.

I. Figli di Dio adottivi per mezzo del Figlio di Dio (Galati)

1. GLI STUDI SULLA FIGLIOLANZA IN GALATI¹

Secondo quanto è stato appena detto, la nostra analisi comincia con la prima delle due lettere che presentano più riferimenti all'essere figlio. Volendo fornire uno *status quaestionis* a riguardo, dobbiamo notare che non abbiamo trovato contributi specifici, esclusivamente concentrati sulla figliolanza nella Lettera ai Galati. I più vicini a tale profilo appaiono tre studi. Il primo è l'articolo di Punt², che per la nostra lettera parte dal linguaggio della fraternità e del genere, in relazione alla tematica della schiavitù, per giungere a studiare dal punto di vista sociologico l'aspetto della figliolanza contenuto nel c. 4. Il secondo è il libro di Eastman³ che si occupa delle immagini materne utilizzate in Galati, e soprattutto in 4,21-5,1, ma alla fine pone attenzione ai destinatari della lettera in quanto figli di Paolo. Il terzo è il saggio di Zimmermann⁴, che prima sottolinea l'immagine paterna di Dio in Galati e poi, conseguentemente, guarda all'identità dei credenti come figli di Dio. Per il resto e al di là dei commentari, dando uno sguardo generale ai lavori che in qualche modo studiano la categoria della figliolanza in Galati, possiamo notare tre diverse attenzioni:

¹ Questo capitolo costituisce la versione modificata di BIANCHINI, «“Tutti infatti siete figli di Dio in Cristo Gesù mediante la fede” (Gal 3,26)».

² PUNT, «Pauline brotherhood, gender and slaves».

³ EASTMAN, *Recovering Paul's Mother Tongue*.

⁴ ZIMMERMANN, *Gott und seine Söhne*.

quella alla figliolanza divina di Cristo⁵; quella alla figliolanza abramitica e divina dei Galati⁶, con particolare considerazione dell'aspetto dell'adozione⁷; quella alla figliolanza *spirituale* dei credenti della Galazia nei confronti di Paolo⁸. Tale interesse degli studiosi è dovuto al fatto che nella lettera il linguaggio relativo all'essere figli è ripetuto e diffuso. Da parte nostra, di conseguenza a quanto già affermato nell'Introduzione, riteniamo sia importante non soffermarsi semplicemente su ciascuno dei suddetti aspetti, ma domandarsi se è possibile delineare una logica coerente con la quale l'Apostolo utilizza la categoria della figliolanza in Galati. In altre parole: leggendo l'epistola e al momento prendendo per buone le posizioni degli studiosi, possiamo trovare un legame, voluto dall'autore, tra la figliolanza divina di Cristo, quella abramitica e divina dei destinatari e quella *spirituale* nei confronti dell'iniziatore delle loro comunità?

Per giungere a una fondata risposta a tale questione partiremo da un reperimento e da un'analisi dei termini usati in Galati in relazione all'elemento della figliolanza. In un secondo momento procederemo a uno studio dei passaggi nei quali il suddetto vocabolario è presente, ponendo particolare attenzione alla linea argomentativa sviluppata in essi e alla sezione nella quale sono inseriti. Infine, nella conclusione, cercheremo di rispondere alla domanda sul legame logico, esistente o meno, tra le diverse accezioni di figliolanza attestate nella lettera.

⁵ Per esempio, KARRER, «Sohn Gottes» bei Paulus» e LOADER, «The Apocalyptic Model of Sonship».

⁶ Per esempio, BYRNE, «Sons of God» – «Seed of Abraham», 141-190 e JOHNSON HODGE, *If Sons then Heirs*, 67-107.

⁷ Per esempio, BURKE, «Adopted as Sons», 267-274 e SCOTT, «Adoption, Sonship», 15-18.

⁸ Per esempio, GAVENTA, «Our Mother St. Paul. Toward the Recovery of a Neglected Theme», e GERBER, *Paulus und seine "Kinder"*, 437-495.

2. IL LESSICO

Cominciamo dunque con l'evidenziare i termini specifici che nella Lettera ai Galati sono utilizzati riguardo alla categoria della figliolanza e con il mostrarne il loro primo riferimento. Essi risultano essere tre, aventi però un numero ben diverso di ricorrenze:

υἰός	1,16; 2,20; 3,7.26;	
	4,4.6[2 _x].7[2 _x].22.30[3 _x]	
	1,16; 2,20; 4,4.6:	il Figlio di Dio
	3,7; 4,22:	i figli di Abramo
	3,26; 4,6:	i credenti in Cristo figli di Dio
υἰοθεσία	4,7[2 _x]:	i credenti in Cristo figli di Dio e di Abramo
	4,30[3 _x]:	il figlio della schiava/della libera
τέκνον	4,5:	i credenti in Cristo come figli di Dio adottivi
	4,19.25.27.28.31	
	4,19:	i Galati figli di Paolo
	4,25:	i figli schiavi della Gerusalemme attuale
	4,27:	i figli dell'abbandonata/della maritata
	4,28:	i figli della promessa
	4,31:	i figli della schiava/della libera

Il primo dato emergente è che i tre termini indicati, con le loro 19 ricorrenze complessive, provano da soli l'importanza del tema della figliolanza in Galati, ma nel contesto dei brani troveremo anche altri vocaboli affini che contribuiscono a rafforzare questa idea (per esempio, κληρονόμος, νήπιος, σπέρμα). Il linguaggio sotto esame è concentrato soprattutto nei cc. 3-4 della lettera, mentre è del tutto assente dai cc. 5-6. Dato che il generale valore lessicale dei tre termini è già stato approfondito nell'Introdu-

zione, ora si tratta di analizzarli nello specifico contesto di Galati, elemento decisivo per la loro corretta interpretazione.

Quindi, nel prossimo paragrafo dovremo prendere in esame tutte le ricorrenze dei suddetti vocaboli, ma avremo la particolare necessità di approfondire l'argomentazione dei cc. 3-4, anche tenendo conto, in seconda battuta, degli studi di stampo storico e sociologico sulla famiglia nel I secolo.

3. LA FIGLIOLANZA IN GALATI

3.1. *Le prime ricorrenze (1,16; 2,20)*

Le prime due ricorrenze di υἱός in Galati si riferiscono chiaramente al Figlio di Dio che Paolo identifica con Gesù Cristo. In 1,16 τὸν υἱὸν αὐτοῦ è l'oggetto diretto della rivelazione che Dio ha voluto concedere all'Apostolo sulla via per Damasco. Da notare che, a differenza degli altri passaggi paolini nei quali è evocato l'incontro con il Risorto, soltanto qui si usa il linguaggio della figliolanza, facendo pensare a una scelta precisa dell'autore nel senso di un riconoscimento di Gesù come Figlio di Dio contestuale a tale evento e in vista della rilevanza che tale lessico assumerà soprattutto nei cc. 3-4⁹. Inoltre nel genitivo αὐτοῦ è possibile vedere il profondo legame di appartenenza del Figlio a Dio.

Poi, nella seconda ricorrenza di 2,20, abbiamo la frase ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ («vivo nella fede del Figlio di Dio») con la quale Paolo parla della sua vita presente nella fede. Il primo genitivo della frase è oggettivo e non soggettivo come alcuni ritengono¹⁰, in quanto nello stesso contesto al v. 16 l'Apostolo indica chiaramente, mettendosi dalla parte dei giudeo-cristiani, Cristo come oggetto della fede: «Noi credemmo in Cristo Gesù». Tutta-

⁹ Cf. BIANCHINI, *Lettera ai Galati*, 29.

¹⁰ Per esempio, MARTYN, *Galatians*, 259 e MATERA, *Galatians*, 96.

via, più importante per noi è notare che in Gal 2,20, come avviene nelle lettere paoline soltanto in 2Cor 1,19 e in Ef 4,13, è usato esplicitamente il titolo «il Figlio di Dio» per Gesù Cristo. La vita terrena di Paolo è segnata dal credere nel Figlio che lo ha amato e si è dato per lui. La fede dell'Apostolo è quindi connotata da una dimensione filiale poiché ha come contenuto e riferimento il Figlio di Dio, il quale donò tutto se stesso con la morte in croce. L'attinenza del v. 20 può essere poi legittimamente ampliata a ciascun credente: infatti i vv. 18-21, dove è utilizzata la prima persona plurale, costituiscono un'esplicitazione e una giustificazione dei vv. 16-17 che nella loro sostanza intendono riguardare ogni uomo, giudeo o greco, il quale è giustificato unicamente in ragione della fede. Così è possibile affermare che in 2,20 la fede del cristiano è presentata come quella nel Figlio di Dio. Infine, se queste due ricorrenze del lessico della figliolanza possiedono un loro valore, esse non appaiono però determinanti all'interno della loro argomentazione, quella di 1,11-2,21, segnata da una dimostrazione sull'origine divina e non umana del vangelo di Paolo¹¹.

3.2. *Le ricorrenze in Gal 3-4*

Come già indicato, le numerose ripetizioni della terminologia riguardante l'essere figli presenti nei cc. 3-4 richiedono uno studio complessivo di questi capitoli e dell'argomentazione in essi sviluppata. Seguendo tale prospettiva, Pitta¹² arriva a sostenere che la dimostrazione di 3,1-4,7 è interamente dedicata alla figliolanza abramitica dei Galati, mentre la successiva di 4,8-5,12, in piena continuità con la prima, illustra ai destinatari l'incompatibilità tra l'essere figli secondo la carne e l'esserlo secondo lo Spirito, invitandoli a operare una scelta. Da parte nostra inten-

¹¹ Cf. BIANCHINI, *Lettera ai Galati*, 23-25.

¹² PITTA, *Lettera ai Galati*, 48.

diamo prima delineare una possibile composizione della sezione 3,1-5,12¹³ e poi analizzare i vari rimandi alla figliolanza in essa presenti. Ritenendola una vera e propria argomentazione riguardo al contenuto del vangelo paolino, proponiamo una composizione retorica della sezione al fine di cogliere la logica del testo:

2,16 *propositio*: la giustificazione è per la fede in Cristo e non per le opere della Legge

Dimostrazione *prima parte* (3,1-25)

3,1-5 prova di fatti: la vita cristiana dei Galati

3,6-25 prova d'autorità: la Scrittura e l'esempio di Abramo

3,26 *subpropositio*: i credenti tutti figli di Dio per la fede in Cristo

Dimostrazione *seconda parte* (3,27-4,31)

3,27-4,7 prova di fatti: battezzati in Cristo con il dono dello Spirito

4,8-20 intermezzo: appello ai destinatari basato sull'*ethos* e sul *pathos*

4,21-31 prova d'autorità: la Scrittura e i due figli di Abramo

5,1-12 *peroratio* generale (per 1,11-4,31)

Dal precedente specchio risultava che il lessico della figliolanza, eccetto per la ricorrenza di 3,7, si trova tutto nella seconda parte della dimostrazione. In effetti, Paolo ha presentato in 2,16 il contenuto del suo vangelo: la giustificazione per la fede in Cristo, senza le opere della Legge. Questa è la *propositio* che regge l'intera argomentazione di 3,1-5,12 e, in particolare, la sua prima parte (3,1-25). In seguito, a partire da 3,26, il discorso cambia con una *subpropositio*, derivata e dipendente da 2,16: tutti coloro che credono in Cristo, quindi giustificati per la fede, sono figli di Dio. Si apre così la seconda parte della dimostrazione in 3,27-4,31 che intende sostenere, attraverso una prova di fatti (battesimo e dono dello Spi-

¹³ Per una giustificazione più ampia delle posizioni qui adottate si veda BIANCHINI, *Lettera ai Galati*, 62-64.92-97. Rispetto a quanto sostenuto da noi in precedenza, abbiamo variato soltanto la funzione di 5,1-12.

rito) e una di autorità (la Scrittura con i due figli di Abramo), che chiunque crede in Cristo è veramente figlio di Dio (di conseguenza, anche di Abramo). Da notare che la pericope di 4,8-20, nonostante la sua posizione nel testo e il suo linguaggio, sembra interrompere il flusso argomentativo. Nel complesso, a differenza della succitata posizione di Pitta, dalla nostra composizione emerge che: la questione della figliolanza è concentrata soltanto in una parte di 3,1-5,12; essa non è primariamente quella abramitica ma quella divina; la tematica, pur facendo parte del contenuto del vangelo di Paolo, è conseguenza della tesi sulla giustificazione per la fede in Cristo.

All'interno di questo quadro argomentativo, cerchiamo ora di ritrovare un filo tra le varie ricorrenze del lessico relativo all'essere figli, facendo attenzione anche ai termini che possono essere affini. Anzitutto, all'inizio della prova scritturistica di 3,6-25, nei vv. 6-7 si dice che Abramo fu giustificato per la fede; perciò «figli di Abramo» sono coloro che fanno della fede il fondamento della loro esistenza, affermazione che nel contesto assume una connotazione esclusiva (infatti ai vv. 10-11 quelli che si basano sulle opere della Legge si trovano sotto la maledizione e non sono giustificati). Per quanto riguarda «figli di Abramo» di 3,7, Byrne¹⁴ insiste sul concetto semitico di figliolanza spirituale e di associazione, rimandando a certe espressioni anticotestamentarie come «figli di Dio» (Sal 82,6), «figli dei profeti» (1Re 20,35; 2Re 2,3) o «figli dei profumieri» (Ne 3,8). Mentre, dato che il sintagma non è mai usato nei testi paolini, Martyn¹⁵ suppone che sia un'espressione tipica dei perturbatori penetrati nelle chiese della Galazia. In ogni caso, il v. 7 ci dice che la figliolanza abramitica si acquisisce solo in base alla fede e a quella in Cristo; dunque, non appare fondata su una generazione fisica o sull'osservanza della Legge¹⁶.

¹⁴ BYRNE, «*Sons of God*» – «*Seed of Abraham*», 10, nota 4.

¹⁵ MARTYN, *Galatians*, 299.

¹⁶ Da notare che in un testo rabbinico successivo come *GnR* 21,12 si dice che tutti coloro che credono (nell'esistenza di due mondi) saranno chiamati discendenza di Abramo.

Nel testo che segue sino a 3,25 non si affronterà più direttamente la questione della figliolanza e, nello specifico, di quella abramitica, ma con l'ausilio della Scrittura si mostrerà che: la giustificazione avviene esclusivamente grazie alla fede in Cristo; l'alleanza sinaitica, basata sulla Legge, non annulla quella precedente con Abramo, fondata sulla fede; la Legge ha avuto un ruolo di pedagogo ormai esaurito. Tuttavia, in 3,6-25 Paolo parla di discendenza (σπέρμα in 3,16[3_x]) e di eredità (κληρονομία in 3,18) (di Abramo), che sono termini affini al lessico della figliolanza, come per preparare lo sviluppo successivo.

Sviluppo che è innescato dalla *subpropositio* di 3,26, la quale sottolinea che tutti i credenti, in particolare quelli etnico-cristiani della Galazia, sono figli di Dio, senza alcuna distinzione¹⁷. Così, dalla figliolanza abramitica di 3,7 si passa direttamente a quella divina con un salto logico che dovrà essere necessariamente spiegato e motivato. Intanto le espressioni usate nel versetto come διὰ τῆς πίστεως e ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ rimandano alla *propositio* di 2,16 e confermano il ruolo derivato di 3,26. In particolare, il secondo sintagma, in ragione anche del suo utilizzo al v. 28 direttamente riferito a ἐστέ, è da collegarsi a υἱοὶ θεοῦ ἐστε, cosicché si è figli di Dio in unione a Cristo. Come ben sottolinea Buscemi¹⁸, confrontandosi con Byrne¹⁹ e Matera²⁰, i quali approfondiscono e mettono in risalto il retroterra biblico-giudaico di «figli di Dio», già da 3,26 appare chiaro che la figliolanza divina dei cristiani non può essere assimilata a quella di Israele perché essa viene connotata in senso eminentemente cristologico.

Questa prospettiva legata a Cristo è particolarmente sviluppata nella prova di fatti di 3,27-4,7, divisibile in due parti con al

¹⁷ Nell'insieme del brano conseguente di 3,27-4,7 il «voi» si intreccia con il «noi», così da attestare un riferimento di partenza ai Galati e agli etnico-cristiani che si amplia anche ai giudeo-cristiani e quindi a tutti i credenti in Cristo.

¹⁸ BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, 351.

¹⁹ BYRNE, «Sons of God» - «Seed of Abraham», 173-174.

²⁰ MATERA, *Galatians*, 144-145.

centro, rispettivamente, il battesimo (3,27-29) e il dono dello Spirito (4,1-7). In 3,27 Paolo comincia a spiegare che il battesimo per i credenti è avvenuto in unione con Cristo e in lui ha condotto ad assumere un'identità nuova («vi siete rivestiti»). Tale identità comporta, secondo il versetto successivo, anche la più profonda comunione tra coloro che «sono in Cristo», tanto che le fondamentali distinzioni etnico-religiose, sociali e sessuali proprie della società del I secolo giungono a perdere ogni valore. Infine in 3,29 Paolo indica che un'ulteriore conseguenza dell'«essere in Cristo» dei credenti è rappresentata dal loro statuto di discendenti di Abramo e di suoi eredi. In 3,16 Cristo era l'unica discendenza di Abramo per la quale valessero le promesse; ora l'Apostolo conclude col dire che – se i battezzati si trovano intimamente uniti al loro Signore – essi, attraverso di lui, partecipano a pieno titolo alla figliolanza abramitica, diventando anche eredi dei beni salvifici assicurati da Dio al patriarca²¹. A tal proposito Peppard²² sottolinea come l'elemento dell'eredità, acquisibile anche con l'adozione, fosse decisivo nella comprensione dell'essere figlio nel mondo greco-romano del I secolo; è come se in questo modo Paolo volesse dire che gli etnico-cristiani della Galazia e tutti coloro che possiedono la fede in Cristo sono pienamente discendenti di Abramo. Dall'altro lato, l'aspetto della fede presentato come dirimente per essere figlio di Abramo in 3,7 è stato riproposto in 3,26, ma da lì ha assunto una connotazione cristologica che per certi versi lo ha messo in ombra, poiché nel testo di 3,26-29 ciò che alla fine risulta determinante per i credenti è la dimensione finale dell'«essere in Cristo». Questo cambiamento di prospettiva diventa un vero rovesciamento se si pensa che, secondo quanto afferma

²¹ In ragione di questa conclusione risulta riduttiva la posizione di HUNN, «Galatians 3:6-9», 500-514, la quale sostiene, basandosi soprattutto su 3,6-9, che i credenti in Cristo sono figli metaforici di Abramo in quanto ne imitano la fede, acquisendo di conseguenza lo stesso beneficio della giustificazione.

²² PEPPARD, *The Son of God in the Roman World*, 3-8.

Romanello²³, probabilmente i perturbatori delle chiese della Galazia sostenevano la circoncisione e l'ingresso nell'etnia ebraica come necessario completamento della vita cristiana dei destinatari della lettera. In altre parole, per loro era essenziale passare da Abramo per giungere a Cristo; ora, invece, Paolo mostra che «in Cristo» si arriva direttamente ad Abramo e non viceversa.

Più in generale, per 3,26-29 possiamo dire che l'Apostolo esamina la questione della figliolanza abramitica a partire da quella divina. Così sposta l'attenzione degli interlocutori da ciò che lui ritiene meno importante e consequenziale a ciò che reputa più essenziale e fontale, seguendo un suo tipico modo di argomentare, secondo cui egli non affronta le problematiche sullo stesso piano sul quale gli vengono poste, ma va a un livello più radicale per operare nei destinatari un vero cambio di prospettiva e di mentalità²⁴. Per Paolo i Galati devono dunque comprendere che sono prima di tutto figli di Dio, essendo innestati in Cristo mediante il battesimo, e attraverso di lui, come ulteriore conseguenza, sono pienamente figli d'Abramo, addirittura non semplicemente al livello spirituale ma anche genealogico perché Cristo è vera discendenza di Abramo²⁵. Il ragionamento paolino sembra essere giunto alla conclusione, avendo affrontato la problematica più scottante nell'ambito della controversia galata.

Ma l'elemento portante della figliolanza divina chiede un approfondimento: infatti, se il battesimo è la prova concreta per il credente di essere divenuto figlio di Dio, qual è la sua prova nell'ambito della storia della salvezza, cioè dalla parte di Dio e del suo progetto? Inoltre, quale fattore è all'origine del battesimo e dell'essere figli di Dio ed è in grado di assicurare loro circa l'efficacia di quanto avvenuto e di determinare la loro nuova condi-

²³ ROMANELLO, *Lettera ai Galati*, 65.

²⁴ Cf. ALETTI, «La rhétorique paulinienne: construction et communication d'une pensée», 52-55.

²⁵ Cf. VANHOYE, *Lettera ai Galati*, 104.

zione? Infine, di quale natura è la figliolanza divina dei credenti? Il testo di 4,1-7 comincerà a fornire adeguate risposte a tali interrogativi. In esso la prospettiva cristologica continua ad essere rilevante ma non più sul versante dell'«essere in Cristo», bensì su quello della mediazione salvifica di colui il quale ormai è chiamato soltanto «il suo Figlio». Nella pericope, Paolo parte ai vv. 1-2 dall'esempio giuridico, derivante dal mondo greco-romano²⁶, di un figlio di una ricca famiglia, il quale, pur essendo padrone di tutto, non può disporre del suo patrimonio sino al raggiungimento dell'età stabilita dal padre (cf. uso di *νήπιος* in 4,1.3). L'Apostolo afferma così, senza alcuna sfumatura e con un po' di esagerazione funzionale alla sua argomentazione, che il fanciullo «in niente differisce dallo schiavo». Cominciando dal v. 3, assistiamo all'applicazione dell'esempio al precedente vissuto dei credenti i quali si trovavano schiavi de «gli elementi del mondo», cioè gli idoli in quanto pagani o la Legge in quanto giudei²⁷.

Questo periodo di minorità è superato al v. 4 nella «pienezza del tempo», quando avviene l'invio del Figlio da parte del Padre con le finalità della liberazione dalla Legge e dell'adozione filiale indicate nel v. 5. Per la prima volta nei cc. 3-4 si mette in campo la figliolanza divina di Cristo, richiamando le ricorrenze di 1,16 e 2,20. I credenti, dunque, sono figli di Dio non solo perché inseriti «in Cristo» a partire dal battesimo, ma anche perché nell'evento storico-salvifico dell'incarnazione Dio ha mandato «il suo Figlio» proprio per operare la loro adozione.

²⁶ RASTOIN, «Framing Freedom», entra nell'annoso dibattito sullo sfondo della metafora e quindi dell'intero brano di 4,1-7. Egli propende per includere sia quello greco-romano che quello biblico-giudaico. Riguardo al primo sfondo l'autore risulta convincente attraverso i testi da lui addotti. Mentre in merito al secondo non riesce a produrre passaggi dove la terminologia corrisponda a quella di 4,1-7 e, quando insiste nel vedervi la categoria schiavo-libero, propria dell'Esodo, non si accorge che nella pericope paolina la dualità è invece schiavo-figlio, mentre l'altra opposizione entrerà in gioco soltanto a partire da 4,22.

²⁷ Cf. BIANCHINI, *Lettera ai Galati*, 102-103 per una motivazione di questi nostri assunti, e DE BOER, «The Meaning of the Phrase τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου in Galatians» per un buon *status quaestionis* sull'interpretazione del sintagma «gli elementi del mondo».

Ora, dell'origine del vocabolo *υιοθεσία* abbiamo già parlato, mentre si tratta di spiegarne il significato nel contesto. Peppard²⁸, in ragione della pratica dell'adozione nel mondo greco-romano, insiste col dire che in Paolo (come in Giovanni che usa invece l'immagine della generazione) non c'è alcuna effettiva distinzione tra la figliolanza divina dei cristiani e quella di Cristo, distinzione che diventerà chiara solo a partire dal IV secolo a seguito delle controversie cristologiche. In realtà, tale posizione risulta insostenibile non solo al livello lessicografico, dove *υιοθεσία* di per sé non indica la generica figliolanza, ma anche a partire dal testo di Gal 4,4-5 nel quale si parla da una parte del «Figlio suo», dall'altra di coloro che ricevono l'adozione a figli. Si tratta allora, da un lato, di una condizione stabile; dall'altro, di uno *status* non posseduto, bensì ricevuto, proprio nella prospettiva di un'adozione nella quale colui che non è figlio ha in dono, per libera iniziativa dell'adottante, un'altra situazione di vita all'interno di nuovi legami familiari. Come ben sottolinea Romanello²⁹, con «figliolanza adottiva» si intende non un singolo atto di adozione ma l'identità che caratterizza l'intera esistenza del credente, un dono che nasce dalla volontà gratuita di comunione di Dio con l'uomo e introduce in una relazione unica con lui.

Nel testo del versetto, quindi nel concetto stesso di adozione, Loader³⁰ ritrova una forte dimensione apocalittica ed escatologica poiché, collegando Gal 4 (e Rm 8) a 1Cor 15,20-28, afferma che il Figlio è il primo uomo risorto (nuovo Adamo) di una nuova umanità nella quale si è adottati. Sicuramente la dimensione apocalittica è presente in Gal 4,4 attraverso l'espressione «pienezza del tempo» (cf., per esempio, 1QpAb 7,1-2; 2 Baruc 30,5), ma ci pare troppo leggere tutto questo nell'idea di adozione qui utilizzata. Piuttosto è possibile sostenere che con il farsi uomo del Figlio,

²⁸ PEPPARD, «Adopted and Begotten Sons of God».

²⁹ ROMANELLO, *L'identità dei credenti in Cristo secondo Paolo*, 151.

³⁰ LOADER, «The Apocalyptic Model of Sonship», 550-554.

Dio irrompe nella storia umana conducendola al compimento e, all'interno di questo nuovo quadro, gli uomini, già nel loro presente terreno, sono chiamati per dono a partecipare alla figliolanza divina di Cristo, divenendo figli nel Figlio. Ancora in merito al v. 4, alcuni autori³¹ ritrovano nella formula di invio l'affermazione chiara della pre-esistenza del Figlio da parte di Paolo. Tuttavia, stando al testo del versetto, questo non è sicuramente l'interesse dell'autore, che qui invece appunta la sua attenzione sulla tematica della figliolanza; al limite possiamo concedere soltanto un riferimento implicito e indiretto alla pre-esistenza.

Inoltre, al v. 6 ciò che attesta ai cristiani la loro condizione di figli di Dio è l'aver ricevuto lo «Spirito del suo Figlio» che conduce a gridare nel cuore: «Abbà, Padre». Anzitutto il versetto è una prova della *propositio* di 3,26³² e configura anche l'intero testo di 4,1-7, che trova qui il suo culmine, come tale: l'invio dello Spirito del Figlio nell'intimo del credente, conducendolo a rivolgersi a Dio come Padre, è la dimostrazione più chiara che egli è suo figlio. Dal farsi uomo del Figlio di Dio (che implica anche il suo essere discendente di Abramo: 3,16) deriva la possibilità per i credenti di partecipare alla sua figliolanza prototipica, alla quale si accede grazie al dono dello Spirito che proviene dallo stesso Figlio e che introduce nella medesima intima relazione che egli ha con il Padre. Così battesimo e dono dello Spirito, come due facce di un'unica medaglia, provano la forte affermazione iniziale della figliolanza divina dei credenti. In maniera simile a 3,29, in 4,7 Paolo trae una sua conclusione riguardo alla nuova condizione del cristiano: in quanto figlio non è schiavo, ma erede (come accennato, tale *status* veniva acquisito anche attraverso l'adozione). Il

³¹ Per esempio, FEE, *Pauline Christology*, 546-547; FOSSUM, «Son of God», 135; KARRER, «"Sohn Gottes" bei Paulus», 278.

³² Il testo della prima parte del versetto è ellittico e si deve presupporre una frase precedente a ὄτι da considerare come dichiarativo. Per esempio, così traduce la versione CEI 2008: «E che voi siete figli lo prova il fatto che Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida: "Abbà! Padre!"».

testo non specifica il riferimento della figliolanza, ma il contesto della pericope conduce a vedervi un prevalente richiamo a quella divina, mentre è da includervi anche un legame con quella abramitica, visto che si parla di schiavitù e di eredità, elementi che ritorneranno in 4,21-31 concernente i figli di Abramo. In quel testo la dimostrazione dell'essere figli di Dio, e di conseguenza di Abramo, per i Galati e per tutti i cristiani, senza alcuna distinzione, dovrà giungere al suo completamento con la prova scritturistica. Al momento, però, il flusso dell'argomentazione paolina sembra interrompersi.

Infatti, in genere i commentatori³³ provano un po' di fatica a connettere 4,8-20 con quanto precede e con quanto segue, poiché esso sposta l'attenzione sul passato dei Galati e sul loro rapporto con Paolo e dal *logos* della dimostrazione passa al *pathos* e all'*ethos* dell'appello³⁴. È allora merito dei contributi precedentemente citati di aver rinvenuto una continuità nell'uso di categorie proprie della famiglia, a motivo della relazione materna che nel brano l'Apostolo delinea tra lui e i suoi. Così al v. 19 i Galati sono chiamati τέκνα μου da parte di Paolo, il quale veste i panni di una partoriente che di nuovo è in gestazione affinché il Cristo trovi forma nei destinatari. Per noi, quindi, il filo conduttore con il resto dell'argomentazione è dato, insieme al permanere di una stessa finalità persuasiva nei confronti dei destinatari, anche dallo stesso linguaggio della figliolanza, che è propria sempre dei Galati, ma questa volta in rapporto a Paolo³⁵. Inoltre l'immagine del v. 19 risulta certamente paradossale perché, se è l'Apostolo a subire il travaglio, è nei Galati che avviene la gestazione di Cristo. Si tratta dell'esistenza cristiana dei destinatari che deve essere di

³³ Per esempio, MARTYN, *Galatians*, 409-410 e ROMANELLO, *Lettera ai Galati*, 68-69.

³⁴ Per un approfondimento di queste considerazioni sulla pericope si veda BIANCHINI, *Lettera ai Galati*, 108-110.

³⁵ Volendo, per 4,8-20 potremmo parlare di *digressio*, «occasionale deviazione dall'argomento principale per trattare temi aggiuntivi, ma sempre pertinenti» (BIANCHINI, *L'analisi retorica delle lettere paoline*, 20).

nuovo ristabilita da parte di Paolo, visto che stanno abbandonando il vangelo che aveva annunciato loro (1,6-7). Così il testo non mette semplicemente in risalto il suo ruolo esclusivo di fondatore delle chiese della Galazia, in modo da contrapporre l'Apostolo agli avversari (4,17) e da riconquistare a lui i destinatari, ma ci dice anche il profondo legame che si instaura tra colui che annuncia e coloro che ricevono il vangelo. Tuttavia, secondo 4,19, i Galati sono τέκνα e non υἱοί, ponendo in questo modo probabilmente la loro figliolanza nei confronti di Paolo a un livello diverso da quella abramitica e soprattutto da quella divina ad essa legata. Infatti, il parto nel dolore (ὠδίνω) dell'Apostolo ha come unica finalità che il Cristo e il suo vangelo prendano effettivamente vita nei destinatari: l'essere figli di Paolo non ha valore in se stesso ma è funzionale all'esistenza di fede dei Galati³⁶. Nondimeno è importante rilevare come, a partire da 4,19, la categoria della figliolanza assuma anche aspetti legati ai rapporti ecclesiali. Elemento, come vedremo, da non trascurare nell'ambito dell'argomentazione paolina dei cc. 3-4.

Il testo di 4,21-31, che presenta le ultime ricorrenze del linguaggio della figliolanza in Galati, è uno dei più complessi delle lettere paoline sia per la sua interpretazione sia per la sua funzione nel contesto³⁷. Da parte nostra lo abbiamo legato alla *subpropositio* di 3,26 indicandolo come prova di autorità scritturistica di essa. Il ruolo di 4,21-31 è, quindi, quello di fornire il decisivo elemento probante a favore della figliolanza divina di tutti i credenti senza distinzione e, in particolare, degli etnico-cristiani della Galazia. La dimostrazione sinora condotta da Paolo ha provato

³⁶ Da notare che PITTA «I gradi della mimesi nella Lettera ai Galati», 255-256, vede nel v. 12 un'implicita chiamata nei confronti dei destinatari a imitare, in quanto figli, Paolo loro padre, il quale ha abbandonato ogni osservanza della Legge. Tuttavia in tale verso più che il linguaggio della paternità e della figliolanza è utilizzato quello della fratellanza (cf. ἀδελφοί).

³⁷ Per una buona bibliografia su questo passaggio si veda ROMANELLO, «Scaccia la schiava e il suo figlio» (Gal 4,30)».

che essi sono a pieno titolo figli di Dio e di Abramo, eredi delle promesse fatte al patriarca. Ma tale conclusione può risultare non sufficientemente fondata, perché basata sostanzialmente su prove di fatto (in retorica contano di più quelle d'autorità). Soprattutto può prestare il fianco a un'obiezione: i credenti provenienti dal paganesimo possiedono sì la figliolanza divina e quella abramitica, ma a un livello inferiore, come quella di Ismaele, generato dalla schiava Agar, rispetto a Isacco, erede legittimo del patriarca. In questo senso i perturbatori avrebbero avuto diritto di reiterare la richiesta di farsi circoncidere e di osservare la Legge nei confronti dei Galati, avendo quest'ultimi, a parere dei primi, un'adesione alla fede ancora incompleta. La risposta di Paolo in 4,21-31 avviene Scrittura alla mano, utilizzando la storia narrata in Gen 16-21, dalla quale poi egli trae la citazione di Gen 21,10LXX messa in relazione con Is 54,1LXX. Nel brano, insieme al lessico della figliolanza attestato da υἱός e τέκνον, si ricorre al vocabolario della schiavitù e a quello dell'eredità, già menzionati in 4,7, e si inserisce quello della libertà.

Dopo l'introduzione del riferimento alla *Tôrâ*, al v. 22 l'Apostolo mette in campo l'opposizione fondamentale tra i due figli, dalla quale sviluppa le altre presenti nel brano: la madre schiava e quella libera, la generazione secondo la carne e quella in base alla promessa (e allo Spirito), la Gerusalemme di ora e quella dall'alto. Tali antitesi nella loro prima parte richiamano il testo di 4,1-2 con il tempo nel quale il figlio è minorenni, essendo in tutto uguale a uno schiavo. Invece nei vv. 24-25, al posto dei loro figli, vengono alla ribalta le due madri che, secondo Paolo, rappresentano due alleanze, due disposizioni. L'insistenza del testo è su quella legata ad Agar che va, in maniera originale e sorprendente, a corrispondere con l'alleanza sinaitica e con «la Gerusalemme di adesso», le quali generano figli nella schiavitù. Al v. 26 questa città è contrapposta con «la Gerusalemme di lassù» che per l'Apostolo è madre sua e di tutti i credenti in Cristo. La lettura allegorica di Paolo conduce a vedere nella prima Gerusalemme

coloro che intendono rimanere sotto il giogo schiavizzante della Legge, mentre nella seconda la comunità dei credenti in Cristo, realtà presente ed escatologica, ormai libera dalla legislazione sinaitica. Inoltre nel v. 27 la citazione di Is 54,1, che è un oracolo di Dio sulla desolata Gerusalemme post-esilica alla quale è promessa una fecondità sorprendente, si ricollega bene alla vicenda della sterile madre di Isacco e di lì alla comunità dei credenti in Cristo. Per Paolo è proprio quest'ultima la madre feconda alla quale fa riferimento la Scrittura e che genera i suoi figli per mandato divino. Così, con i vv. 28-29, l'Apostolo giunge ad applicare la sua lettura biblica direttamente ai destinatari: essi sono chiamati a rendersi conto della loro identità filiale divina e abramitica sulla linea di Isacco, quindi in base alla parola promissoria di Dio e al suo stesso Spirito, e non in ragione di una generazione puramente carnale. In chiusura del brano, basandosi su testi della tradizione giudaica, secondo i quali Ismaele aveva un atteggiamento ostile nei confronti del fratello³⁸, Paolo vede una sorta di persecuzione da parte dei perturbatori giudeo-cristiani nei confronti degli etnico-cristiani galati. Per questo, sulla base della citazione di Gen 21,10, li invita a prendere decisamente le distanze da costoro, in modo da mantenere la loro condizione di figli liberi dalla Legge ed eredi dei beni salvifici³⁹.

Così la dimostrazione della tesi della figliolanza divina di tutti i credenti per la fede in Cristo si conclude con una lettura attualizzante della Scrittura che nella sua originalità sconvolge la prospettiva degli interlocutori. Alla fine, l'Apostolo prova che i credenti derivanti dal paganesimo, e poi tutti i cristiani, sono veri figli di

³⁸ Cf. PITTA, *Lettera ai Galati*, 293.

³⁹ CIMALA, «Paul's Metaphorical Soteriology», collegando 4,7 a 4,31 e a 5,1 sottolinea giustamente l'interazione tra la metafora della figliolanza e quella della libertà, ma esagera nel risolvere in maniera esclusiva l'essere figlio nell'essere libero, non tenendo in alcun conto tutte le altre ricorrenze del nostro linguaggio in Galati. Tuttavia, alla fine è possibile affermare che la libertà, principalmente dalla Legge, è una delle caratteristiche della figliolanza dei credenti in Cristo.

Dio e di Abramo non in ragione di un'appartenenza etnica e di una conseguente osservanza della Legge, ma per dono dello Spirito di Dio e mediante la sola fede in Cristo. Perciò la categoria della figliolanza va ad assumere una valenza compiutamente ecclesiologicala, indicando nei figli liberi dalla Legge, che hanno ricevuto lo Spirito promesso (cf. 3,14), i membri de «la Gerusalemme di lassù», una comunità dove tutti possono entrare, Giudei e Greci, in ragione della fede in Cristo, unico principio di appartenenza che supera ogni possibile differenza tra gli esseri umani (cf. 3,28)⁴⁰.

4. CONCLUSIONE

Se Punt⁴¹ aveva già da tempo sostenuto la centralità del tema della figliolanza nel dettato testuale di Galati, dopo la nostra analisi noi non possiamo che confermare il suo assunto, soprattutto per 3,26–4,31. In effetti, dal punto di vista specificatamente argomentativo, dobbiamo notare che l'elemento della figliolanza assume qui una rilevanza notevole proprio perché esso è presente in una delle (*sub*)*propositiones* della lettera, quindi in una delle sue idee-guida, quella di 3,26, dalla quale dipende tutta la dimostrazione che segue. Ma è da notare anche che tale categoria è utilizzata per definire il contenuto della rivelazione ricevuta da Paolo (1,16) e della sua stessa fede personale (2,20).

⁴⁰ Cf. ROMANELLO, «Scaccia la schiava e il suo figlio» (Gal 4,30)», 249-250. In ragione delle nostre considerazioni risulta insostenibile la posizione di JOHNSON HODGE, *If Sons then Heirs*, 67, la quale, muovendosi all'interno della *Radical New Perspective*, sostiene come in Galati Paolo pensi a un'incorporazione dei Gentili dentro Israele, attraverso il battesimo in Cristo che li collega ad Abramo. Al contrario, in base al dettato testuale, è proprio questo che l'Apostolo vuole scongiurare, invitando i Galati alla libertà dalla Legge e al prendere coscienza della loro appartenenza alla Gerusalemme celeste, realtà ormai sovra-etnica. Una simile ipotesi di lettura è già presente, seppure in forma più embrionale, in BUELL, «The Politics of Interpretation», 247-250. Per un'ampia critica all'interpretazione di tali studiosi in merito al linguaggio etnico paulino, si veda FILTVEDT, «A Non-Ethnic People?».

⁴¹ PUNT, «Pauline brotherhood, gender and slaves», 165.

Come abbiamo evidenziato sin dall'inizio, era importante comprendere le varie declinazioni della figliolanza e la loro possibile reciproca interazione, elemento quest'ultimo non ancora sufficientemente approfondito dagli studiosi. Da parte nostra, al termine del capitolo riteniamo di poter avanzare una proposta per una lettura coerente delle diverse accezioni della figliolanza presenti nella Lettera ai Galati. Si tratta di un itinerario argomentativo e teologico sul tema. All'inizio abbiamo trovato la figliolanza divina di Cristo, la quale non è soltanto all'inizio in ragione del dettato testuale, ma secondo Paolo anche in senso logico, in quanto sorgiva e prototipica rispetto alle altre declinazioni della categoria presenti nell'epistola. Potremmo così dire che la questione della figliolanza è cristologizzata dall'Apostolo. Come ben sottolinea Mussner⁴², la cristologia del Figlio morto e risorto, che rinvia alla sua relazione unica con il Padre, è introdotta non per se stessa, ma in una prospettiva soteriologica perché il Figlio è interamente tale proprio per i credenti in lui. Essi diventano figli di Dio per mezzo del suo invio e per il dono del suo Spirito, mentre la loro adozione indica soprattutto la dimensione gratuita della condizione ricevuta, la quale si esprime nella condivisione dello stesso rapporto che il Figlio ha con il Padre. Infatti il titolo e la relativa qualità di «figlio di Dio» descrivono in Galati l'appartenenza unica e originaria di Cristo a Dio (si noti il genitivo αὐτοῦ in 1,16; 4,4.6) che costituisce la sua identità più profonda e tutto ciò è trasmesso per partecipazione a chi crede in lui, il quale è animato dallo Spirito ed è erede della salvezza.

Il percorso fondamentale che la lettera fa compiere va dalla figliolanza divina di Cristo a quella dei Galati e di tutti i cristiani, senza dover passare da Abramo e dalla Legge, ma soltanto attraverso una fede da vivere come uomini liberi proprio in una dimensione filiale: si tratta di credere nel Figlio, essendo grazie al suo Spirito veri figli del Padre. Muovendo da questa prospettiva,

⁴² MUSSNER, *La lettera ai Galati*, 422.

completamente diversa da quella degli interlocutori ma basilare per Paolo, egli affronta la problematica della figliolanza abramitica che doveva essere molto sentita all'interno del contesto delle comunità della Galazia. Così il testo della lettera mostra che, attraverso l'«essere in Cristo» sin dal battesimo, tutti i credenti, anche gli etnico-cristiani, divengono figli di Abramo ed eredi dei beni salvifici, poiché Cristo è la discendenza del patriarca alla quale sono state fatte le promesse divine. La figliolanza divina dei credenti va a coincidere con quella abramitica inglobandola: una figliolanza a pieno titolo per tutti, non più basata sull'appartenenza a un popolo o sull'osservanza della Legge, ma sull'unico principio della fede in Cristo, la quale fa di tutti coloro che credono in lui una cosa sola, senza alcuna distinzione. Ecco allora che in Galati c'è l'offerta di una famiglia nella quale riconoscersi tutti, giudeo ed etnico-cristiani, come fratelli e sorelle con la stessa dignità perché tutti, attraverso Cristo e il suo Spirito, diventati veri figli del Padre⁴³. La figliolanza divina e abramitica attestata nella lettera assume quindi una profonda dimensione ecclesiale, all'interno della quale è possibile comprendere anche l'essere figli dei Galati nei confronti di Paolo, il quale come una madre li ha generati al vangelo e ora, visto il loro allontanamento da esso, desidera rigenerarli. La figliolanza dei destinatari in rapporto all'Apostolo è certo funzionale a quella divina che hanno acquisita e, nonostante questo, è da considerarsi come tipica e necessaria mediazione di Chiesa, così da richiamare le famose parole del martire Cipriano: «Non può avere Dio come padre chi non ha la Chiesa come madre» (*L'unità della Chiesa* 6).

Leggendo dunque la Lettera ai Galati, è possibile individuare un filo rosso che lega le diverse ricorrenze del lessico della figliolanza e le unisce insieme all'interno di un quadro coerente. Per

⁴³ Cf. GERBER, *Paulus und seine "Kinder"*, 494. Per la dimensione specificatamente familiare dell'ecclesiologia paolina si veda ALETTI, «Le statut de l'Église dans les lettres pauliniennes».

Paolo questa tematica è, come visto, subordinata e derivante da quella della giustificazione per la fede. Tuttavia egli ritorna più volte sulla figliolanza al fine di rendere coscienti i destinatari della dignità e della completezza dello *status* acquisito al momento della conversione, condizione nella quale non hanno bisogno di alcun perfezionamento se non di quello dato da una vita conforme al vangelo annunciato loro dall'Apostolo (5,13-6,10).

Avendo così trovato in Galati una risposta positiva alla domanda iniziale sulla plausibilità di un itinerario argomentativo e teologico riguardo alla figliolanza, è il momento di volgersi, seguendo ancora la stessa prospettiva, alla Lettera ai Romani.

II. Giustificati per la fede e resi figli di Dio (Romani)

1. GLI STUDI SULLA FIGLIOLANZA IN ROMANI¹

Anche per quanto riguarda la Lettera ai Romani, un attento lettore non può non vedere che per diversi capitoli il linguaggio relativo all'essere figlio è ben diffuso nel testo ed è caricato spesso di un'importanza contenutistica rilevante. I riferimenti di tale terminologia sono però molteplici: così riguardo alla suddetta epistola alcuni studiosi hanno approfondito, con contributi specificatamente dedicati a ciò, la figliolanza divina di Gesù², altri quella dei credenti in lui³, altri ancora la metafora dell'adozione⁴. Inoltre gli esegeti hanno anche sottolineato, soprattutto ma non solo nei commentari, l'essere figli di Dio degli Israeliti⁵. Analizzando questa nutrita bibliografia emerge però una mancanza nel panorama interpretativo, cioè quella di una riflessione complessiva sull'uso di tale lessico nella Lettera ai Romani⁶. In particolare

¹ Questo capitolo costituisce la versione modificata di BIANCHINI, «La categoria della figliolanza in Romani».

² Per esempio, HURTADO, «Jesus' Divine Sonship in Paul's Epistle to the Romans», e LÉGASSE, «Fils de David et Fils de Dieu».

³ Per esempio, EASTMAN, «Whose Apocalypse?», e KIRK, «Appointed Son(s)».

⁴ Per esempio, WATSON, *Paul, his Roman Audience, and the Adopted People of God*, e K. S. KIM, «Another Look at Adoption in Romans 8:15».

⁵ Per esempio, JEWETT, *Romans*, 562-563 e GIANOULIS, «Is Sonship in Romans 8:14-17 a Link with Romans 9?».

⁶ Ci pare solo un interessante abbozzo sulla questione la parte dedicata a Romani di THEOBALD, «"Sohn Gottes"», 193-205.

riteniamo sia opportuno chiedersi anche qui se la figliolanza di Cristo, quella dei credenti in lui e quella degli Ebrei possono essere lette secondo un filo e uno sviluppo logico, elementi quest'ultimi che, come è stato ampiamente mostrato, non mancano all'argomentazione generale propria della lettera⁷.

Da questa domanda parte il capitolo dedicato alla categoria della figliolanza in Romani. Come già ricordato, preferiamo parlare di figliolanza come di un concetto che si trova prima di tutto espresso nei termini riguardanti l'essere figlio, ma che in ragione del contesto può essere comunicato anche con altri vocaboli affini (nella nostra lettera per esempio, κληρονόμος, συγκληρονόμος in 8,17 e σπέρμα in 9,7[2_x]). Cominceremo dunque con il reperimento e lo studio dei termini usati in Romani per descrivere l'essere figlio, cercando di distinguere i diversi referenti di tale terminologia. In un secondo momento procederemo a un'analisi dei passaggi nei quali tale vocabolario è presente, ponendo particolare attenzione alla linea argomentativa sviluppata in essi e nel loro contesto letterario. Infine, nella conclusione, intendiamo rispondere alla domanda sul legame logico, esistente o meno, tra le diverse accezioni di figliolanza attestate nella lettera; in altre parole, vedremo se si può delineare uno specifico percorso argomentativo e teologico su tale tematica.

2. IL LESSICO

Iniziamo dunque con l'evidenziare i vocaboli propri della categoria della figliolanza, le loro ricorrenze, i loro possibili riferimenti. Sono gli stessi tre utilizzati nella Lettera ai Galati ma, come avveniva in tale contesto, presentano un uso diversificato tra loro:

⁷ A riguardo si vedano specialmente i fondamentali contributi di Aletti, cominciando da ALETTI, «La présence d'un modèle rhétorique en Romains».

υἰός	1,3.4.9; 5,10; 8,3.14.19.29.32; 9,9.26.27	
	1,3.4.9; 5,10; 8,3.29.32: il Figlio di Dio	
	8,14.19:	i credenti in Cristo figli di Dio
	9,9:	il figlio di Sara (e di Abramo)
	9,26:	i Pagani figli di Dio
υἰοθεσία	9,27:	i figli di Israele
	8,15.23; 9,4	
τέκνον	8,15.23:	i credenti in Cristo figli adottivi di Dio
	9,4:	gli Israeliti figli adottivi di Dio
	8,16.17.21; 9,7.8[3x]	
τέκνον	8,16.17.21:	i credenti in Cristo figli di Dio
	9,7:	i figli di Abramo
	9,8:	i figli della carne, i figli di Dio e i figli della promessa

Pur essendoci soffermati nell'Introduzione sul significato lessicale di ciascuno dei tre suddetti vocaboli, non dobbiamo dimenticare però che il loro contenuto potrà essere determinato con precisione soltanto all'interno dello specifico contesto letterario nel quale essi sono inseriti. Le 22 ricorrenze dei termini relativi alla categoria della figliolanza indicano una rilevanza del tema nella Lettera ai Romani che non può essere misconosciuta. In particolare, questo specifico lessico è concentrato nei primi nove capitoli dell'epistola, porzione testuale che rientra nei cc. 1-11, da tutti considerati come quelli argomentativi della lettera. Inoltre soltanto quattro ricorrenze sono fuori dai cc. 8-9, nei quali si notano sostanzialmente tre tipi di riferimenti: alla figliolanza del Figlio di Dio, a quella dei credenti in Cristo, a quella degli Israeliti, mentre a parte sta l'unico richiamo ai Pagani. Questi rimandi sono posti poi in un certo ordine: infatti, solo da 8,14 si comincia a parlare dei credenti in Cristo come figli di Dio, mentre prima la figliolanza è unicamente quella dell'Unigenito; poi entrambi i riferimenti in qualche modo scompaiono con la fine del c. 8. Infatti nel c. 9 la categoria è utilizzata all'interno dell'ambito di Israele e

dei suoi figli, con un'apertura inaspettata a quella dei Pagani proprio in rapporto a Dio. Dopo questo sguardo a volo di uccello, nel prossimo paragrafo analizzeremo ciascuna ricorrenza del nostro lessico, con attenzione al contesto nel quale esso è posto e tenendo conto in particolare dell'argomentazione sviluppata sia nel c. 8 che nel c. 9, parte di quella più ampia dei cc. 1-11 della lettera.

3. LA FIGLIOLANZA IN ROMANI

3.1. *Le prime ricorrenze (1,3.4.9; 5,10)*

Già dal *praescriptum* (1,1-7) della lettera si comincia a utilizzare il linguaggio della figliolanza. Infatti nei vv. 3-4, Paolo, spiegando il contenuto del suo vangelo alla comunità di Roma, lo presenta come relativo al Figlio di Dio. Riguardo a questi versetti, gli studiosi hanno appuntato l'attenzione soprattutto alla loro origine (in parte o del tutto) pre-paolina⁸, mentre il nostro interesse è diretto al titolo «Figlio di Dio (υἱὸς θεοῦ)» e al suo utilizzo nel relativo contesto letterario. Nell'Introduzione abbiamo già visto come lo sfondo di riferimento debba essere quello biblico-giudaico, piuttosto che quello pagano, e come il valore messianico di tale titolo non possa essere attestato con sicurezza. I nostri versetti ci presentano una composizione in due quadri, a partire dal sintagma iniziale περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ che indica l'unicità di questa figliolanza. Da una parte, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα descrive la dimensione umana e probabilmente anche messianica del soggetto; dall'altra, τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν indica la sua designazione di «Figlio di Dio con potenza» al momento della risurrezione. Tale protagonista, Gesù Cristo, è sin dall'inizio il Figlio di Dio (pre-esistenza), nasce come uomo dal-

⁸ Cf., per esempio, JEWETT, *Romans*, 103-108.

la stirpe di Davide (incarnazione), assume una nuova condizione, ma non una nuova natura, di Figlio di Dio e Signore risorto (glorificazione)⁹. Se questa interpretazione complessiva appare rispondente alla dinamica testuale e quindi valida, la proposta avanzata da Scott¹⁰ di ritrovare l'origine di Rm 1,3-4 nell'adozione del Messia come Figlio di Dio appare non fondata, tanto più che tale autore si appoggia sul testo di 2Sam 7,12.14, il quale, secondo la versione greca dei Settanta, ha in comune con il nostro soltanto la parola *υἱός*. D'altronde è possibile concedere che, in ragione del contesto, il titolo di «Figlio di Dio» assuma una coloritura messianica, visto il richiamo alla discendenza davidica. Inoltre per quanto riguarda la pre-esistenza, possiamo dire che qui Paolo la presuppone senza metterla a tema¹¹.

Già in questi primi versetti alcuni commentatori vedono la preparazione del tema della figliolanza divina dei credenti. Così, Kirk¹² afferma che *ὀρισθέντος* di 1,4 prepara *προώρισεν* utilizzato in 8,29 per la conformazione dei cristiani al Figlio di Dio (si noti che nei due versetti la *Vulgata* usa lo stesso verbo: *praedestino*) e Pitta¹³ ipotizza che il sintagma *ἀναστάσεως νεκρῶν* – privo del *τι* tipico *ἐκ* paolino davanti a *νεκρῶν* – voglia anticipare la risurrezione finale dei credenti. Tuttavia, a nostro avviso e come avremo modo di approfondire, in 1,3-4 il richiamo alla figliolanza divina dei credenti si può vedere a un più ampio livello: come l'essere Figlio di Dio di Gesù Cristo è prima e dopo la risurrezione, ma con la glorificazione – secondo anche quanto afferma Dunn¹⁴ – riceve un grado più alto di figliolanza, così avviene lo stesso anche per i cristiani, che già al presente sono figli di Dio ma attendono la risurrezione come compimento della loro adozione filiale (8,23).

⁹ Cf. PITTA, *Lettera ai Romani*, 49.

¹⁰ SCOTT, *Adoption as Sons of God*, 241-242.

¹¹ Cf. VON MARTITZ – FOHRER – LOHSE – SCHWEIZER, «*υἱός, υἱοθεσία*», 233.

¹² KIRK, «*Appointed Son(s)*», 241-242.

¹³ PITTA, *Lettera ai Romani*, 48.

¹⁴ DUNN, *Romans 1-8*, 14.

In 1,9 troviamo un'altra isolata referenza al lessico della figliolanza in riferimento al Figlio di Dio. Infatti, in questo versetto che appartiene all'esordio della lettera (1,8-17), Paolo afferma che egli rende culto a Dio ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, cioè proprio attraverso quell'annuncio del vangelo che – come ha appena detto nei vv. 3-4 – ha per oggetto il Figlio di Dio (genitivo oggettivo).

Dobbiamo giungere sino a 5,10 per rinvenire un nuovo utilizzo della nostra terminologia. Siamo nell'introduzione (5,1-11) di tutta la sezione dei cc. 5-8, dedicata alla vita nuova dei giustificati e conseguente a quella dei cc. 1-4, che riguardava la giustizia di Dio¹⁵. In particolare, nei vv. 9-10 si mostrano i motivi, in prospettiva futura, della speranza cristiana. Essi sono costruiti in parallelo secondo un duplice ragionamento *a fortiori*: se Cristo ha dato tutto se stesso per noi, *a maggior ragione* ora, che siamo giustificati, ci salverà dall'ira (v. 9) e, se con la sua morte il Figlio si è donato a noi quando eravamo ancora nemici, riconciliandoci con Dio, *a maggior ragione* ora, riconciliati, saremo redenti mediante la partecipazione alla vita del Figlio (v. 10). Seguendo Penna¹⁶, si può notare, a proposito della precedente formulazione cristologica di 1,3-4, il silenzio sulla morte di Gesù, mentre in 5,10 con δὴα τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ viene indicato il mezzo attraverso il quale Dio non solo giustifica gli uomini, ma li riconcilia a sé aprendo con loro, che erano nemici, una relazione completamente nuova, quella che da 8,14 sarà indicata come filiale. Infine, nel sintagma di 5,10 che parla della morte del Figlio possiamo anche vedere un anticipo della formulazione di 8,32, indicante la consegna di lui da parte del Padre.

¹⁵ Per la composizione della sezione rimandiamo ad ALETTI, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, 15-32.

¹⁶ PENNA, *Lettera ai Romani*, I, 97. Per Rm 5,9-11 si veda anche GRANADOS ROJAS, *La teologia della riconciliazione nell'epistolario paolino*, 23-41, il quale sottolinea come la figliolanza dei credenti sia la vera e propria conseguenza presente della riconciliazione con Dio, a sua volta avvenuta nel passato mediante la morte del Figlio.

3.2. Le ricorrenze in Rm 8

In ragione delle numerose ricorrenze presenti nel c. 8 è necessario mostrare dapprima la composizione di esso e poi procedere all'analisi dei singoli passaggi. Il testo di 8,1-30 costituisce la terza parte della *probatio*, propria di tutta la sezione e dipendente dalla *propositio* di 5,20-21, e descrive l'umanità nuova, abitata dalla grazia dello Spirito e chiamata alla gloria. Dall'altra parte, 8,31-39 costituisce la *peroratio* della sezione e dei precedenti cc. 1-4. Ecco, dunque, lo schema della composizione di Rm 8¹⁷:

- vv. 1-2 *subpropositio* (con relativa *ratio*): per il battezzato non c'è più condanna, grazie allo Spirito che libera dal peccato e dalla morte
 - vv. 3-17 *probatio*: i battezzati sono guidati dallo Spirito
 - vv. 3-4 spiegazione della *ratio* del v. 2: l'invio del Figlio e relativo scopo (passato)
 - vv. 5-13 spiegazione del v. 4: i battezzati sono animati dallo Spirito (presente)
 - vv. 5-8 principi generali (opposizione carne/Spirito)
 - vv. 9-11 applicazione dei principi ai battezzati
 - vv. 12-13 conseguenze etiche
 - vv. 14-17 allargamento finale: la vita dei battezzati è quella dei figli, eredi della gloria (futuro)
 - v. 18 *subpropositio*: le sofferenze presenti del battezzato non impediscono la gloria futura
 - vv. 19-30 *probatio*: Dio risponde con la glorificazione ai gemiti
 - vv. 19-27 la serie dei gemiti:
 - vv. 19-22 del creato, che aspetta di essere liberato dalla corruzione
 - vv. 23-25 dei figli
 - vv. 26-27 dello Spirito che viene in aiuto nella nostra debolezza
 - vv. 28-30 la certezza della risposta divina: la glorificazione
-
- vv. 31-39 *peroratio* (per 1,16-8,30) con amplificazione e ricapitolazione

¹⁷ Per la composizione di questo capitolo rimandiamo ad ALETTI, «Romans», 1586-1587.

Il primo dei diversi usi del linguaggio della figliolanza lo troviamo al v. 3, dove è motivato lo stato di liberazione dal peccato e dalla morte dei battezzati, impossibile da effettuare da parte della Legge, a partire dall'invio del Figlio stesso di Dio. Il Cristo infatti assume la «carne» simile¹⁸ alla nostra, cioè la natura umana nella sua fragilità, segnata dal peccato e dalle sue conseguenze (sofferenza, tentazione, morte), annullando così il peccato dell'uomo e condannandolo proprio ἐν τῇ σαρκί, cioè attraverso l'umanità da lui assunta¹⁹. La finalità della missione del Figlio è poi esplicitata al successivo v. 4: perché i credenti vivano le giuste esigenze della Legge e, quindi, si comportino da giusti. Infine si deve notare che gli stessi autori²⁰, i quali ritrovavano nella formula di invio di Gal 4,4 l'elemento della pre-esistenza, lo vedono anche in Rm 8,3. Noi riteniamo che qui sia possibile parlare, come per il suddetto passaggio della Lettera ai Galati, soltanto di una pre-esistenza implicita, dato che tutta l'attenzione del versetto e del successivo è sulle conseguenze e non sulle premesse dell'invio.

Successivamente, al culmine dell'argomentazione cominciata in 8,1, giungono i vv. 14-17, dove per la prima volta dall'inizio della lettera, il lessico della figliolanza è riferito ai battezzati, visti al presente ma anche in prospettiva futura. Secondo quanto ben sottolinea Pitta²¹, questi versetti potrebbe essere letti immediatamente dopo i vv. 3-4, segnati dall'invio del Figlio: «... noi, che camminiamo non secondo la carne ma secondo lo Spirito» (v. 4b) – «Infatti tutti quelli che sono guidati dallo Spirito, questi sono figli di Dio» (v. 14), e come sviluppo del testo parallelo ma precedente di Gal 4,6-7: «Che poi siete figli è chiaro: Dio inviò lo Spirito del Figlio suo nei nostri cuori, che grida: "Abbà, Padre". Così non sei

¹⁸ Per ὁμοίωμα si intende la realtà, non l'apparenza (cf. Fil 2,7).

¹⁹ Per una buona disamina sulle espressioni discusse del versetto, si veda FITZMYER, *Romans*, 483-487.

²⁰ Per esempio, FEE, *Pauline Christology*, 546-547; FOSSUM, «Son of God», 135; KARRER, «"Sohn Gottes" bei Paulus», 278.

²¹ PITTA, *Lettera ai Romani*, 294.

più schiavo, ma figlio, se poi figlio anche erede per opera di Dio». D'altra parte, come nota Moo²², i vv. 14-17 possiedono anche un legame con il v. 13, conclusosi con la promessa, mediante lo Spirito, della vita escatologica, dal momento che i nostri versetti si allargano proprio verso tale futuro. Andando ad analizzare il dettato testuale, notiamo che l'iniziale v. 14 della piccola unità ha la forma di una concisa sentenza, la quale vuole essere il più possibile inclusiva: «tutti quelli»²³ che accolgono la guida dello Spirito per la loro vita, essi sono figli di Dio. Se, come detto, il titolo $\nu\acute{\omicron}\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ possiede, in base al suo sfondo biblico-giudaico, un significato prevalentemente teo-logico, appare chiaro che qui si distanzia da tale origine assumendo un'originale prospettiva pneumatologica. Ma proprio per questo l'affermazione del rapporto tra figliolanza divina e Spirito ha bisogno di essere spiegata e mostrata a partire dall'esperienza, a ciò provvederanno i vv. 15-16, immediatamente successivi al nostro.

Così nel v. 15, rivolgendosi direttamente agli interlocutori, l'Apostolo ricorda loro che hanno ricevuto non uno spirito che porta a una nuova condizione di schiavitù nella paura, ma lo Spirito che conduce alla figliolanza adottiva, attraverso il quale i cristiani si rivolgono a Dio chiamandolo «Padre». Lo Spirito, che i credenti hanno ricevuto come guida, libera dalla schiavitù e dalla paura derivanti dal peccato (8,1-2) e introduce in un rapporto filiale con Dio. Riguardo al termine $\nu\acute{\omicron}\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ si discute molto, come già visto, sul suo sfondo, questione che ha anche conseguenze per l'interpretazione dei vv. 14-17. Scott²⁴ insiste sulla derivazione giudaica dell'adozione e sul richiamo alla tipologia dell'esodo in questi versetti. D'altra parte, tale posizione non appare convincente per più motivi. Anzitutto noi abbiamo già notato che:

²² MOO, *The Epistle to the Romans*, 496.

²³ Questo è il valore di $\omicron\sigma\omicron\iota$ e l'orientamento anche dei versetti successivi che non possono in alcun modo essere riferiti soltanto agli etnico-cristiani, come invece sostiene JOHNSON HODGE, *If Sons then Heirs*, 77.

²⁴ SCOTT, *Adoption as Sons of God*, 220-266.

nei Settanta il vocabolo $\nu\acute{\iota}\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ non è mai usato; la legge ebraica non suppone l'istituto dell'adozione; è ben difficile dimostrare l'esistenza di tale pratica nell'Antico Testamento, mentre Légasse²⁵ sottolinea come i termini e le idee che si segnalano come propri dell'esodo (figlio, schiavitù, erede) nei Settanta non si trovano insieme soltanto in riferimento a tale evento. Alla fine, la posizione più fondata ed equilibrata risulta quella di Kim²⁶, il quale, grazie al suo attento studio dell'adozione, arriva ad affermare che in Rm 8,15 l'idea di figliolanza è sostanzialmente giudaica, ma essa è spiegata nei termini della pratica dell'adozione ben diffusa nella società romana²⁷.

Tuttavia, se il modello esodale è inadeguato per spiegare la figliolanza e quella adottiva nel nostro caso, qual è allora l'opportuna prospettiva di riferimento da assumere a riguardo? La fine del versetto ci aiuta a rispondere alla domanda. Infatti nello Spirito i cristiani hanno la possibilità di rivolgersi a Dio come Padre chiamandolo con la stessa parola aramaica utilizzata da Gesù nel Getsemani (Mc 14,36). Dopo un lungo periodo di ricerca e di discussione, come ricorda Pitta²⁸, possiamo riconoscere in *Abbà* una delle *ipsissima verba Jesu* e l'espressione del suo rapporto intimo con il Padre. I credenti in Cristo sono dunque ammessi a tale relazione di figli per mezzo del Figlio che è stato inviato dal Padre (8,3-4). Emerge così la peculiare prospettiva non solo pneumatologica ma anche cristologica dell'adozione. Da parte nostra, riteniamo che in questo contesto tale concetto sia utilizzato da Paolo

²⁵ LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, 504.

²⁶ K. S. KIM, «Another Look at Adoption in Romans 8:15».

²⁷ A parte dobbiamo citare l'originale posizione di LEWIS, *Paul's «Spirit of Adoption» in its Roman Imperial Context*, il quale legge l'uso dell'adozione e in particolare dello «spirito di adozione» in Rm 8,12-17 a partire dallo sfondo imperiale romano, evocando il *genius* stesso, spirito familiare e tutelare dell'imperatore, la cui successione al tempo di Paolo era ormai legata a tale istituto giuridico. Purtroppo tale posizione appare non adeguatamente dimostrata e fondata sul dettato testuale paolino, ma acquisita dall'esterno e applicata senza un vero discernimento al testo di Rm 8.

²⁸ PITTA, *Lettera ai Romani*, 298.

per sottolineare almeno tre aspetti. L'essere adottato indica l'entrare in una nuova famiglia²⁹, passare da una vecchia a una nuova condizione, cioè – nel nostro caso – dalla schiavitù del peccato e della morte all'intimità con Dio. Inoltre in questo modo si mostra che la figliolanza è ricevuta dai credenti per puro dono divino, perché non posseduta sin dall'inizio come quella del Figlio, dalla quale così si differenzia. Infine, visto che con l'adozione si acquisiscono sostanzialmente gli stessi diritti dei figli naturali, essa rappresenta per i battezzati un'effettiva partecipazione alla figliolanza di Cristo, cosicché essi diventano figli nel Figlio.

La prova della figliolanza divina dei credenti fornita loro dallo Spirito che hanno ricevuto diventa ancora più chiara con il v. 16, il quale, pur non essendo sintatticamente legato al precedente, lo spiega e lo approfondisce. Paolo infatti sostiene che lo Spirito conferma al nostro spirito che siamo figli di Dio³⁰. Si tratta di una garanzia e di una testimonianza basata anche sul fatto di poter gridare *Abbà* nello Spirito, il quale, a sua volta, non solo rende figli di Dio, ma anche consapevoli di tale condizione³¹.

Il v. 17 conclude tutto il brano cominciato al v. 1, e non solo la sua ultima unità, introducendo con enfasi l'elemento dell'eredità, come aspetto derivante dalla figliolanza. Tuttavia in questo modo il nostro versetto prepara anche lo sviluppo successivo dei vv. 18-30, dove il discorso paolino sarà decisamente rivolto al futuro. Peppard³² ci ricorda che per il mondo greco-romano, ri-

²⁹ A questo proposito BURKE, «Adopted as Sons», 274-278, parla di una *ri-socializzazione* di salvezza per i credenti che sono adottati nella nuova famiglia di Dio.

³⁰ Come giustamente sostiene WATSON, *Paul, his Roman Audience*, 162, nel contesto, dove è enfatizzato il ruolo dello Spirito, *συνμαρτυρεῖ* ha un valore non unitivo ma intensivo. Per l'interpretazione intensiva si veda la versione CEI 1974: «Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio». Invece per quella unitiva si noti la CEI 2008: «Lo Spirito stesso, insieme al nostro spirito, attesta che siamo figli di Dio». Inoltre il testo di questo v. 16 conferma la rilevante sinonimia, già da noi indicata, tra *υἱοὶ* e *τέκνα*, valevole anche quando i due termini sono usati con il genitivo *θεοῦ*.

³¹ Cf. MOO, *The Epistle to the Romans*, 503.

³² PEPPARD, *The Son of God in the Roman World*, 3-8.

guardo alla figliolanza, non si deve guardare indietro alla generazione, ma in avanti verso l'eredità, che talvolta costituisce proprio la ragione per la quale si procede all'adozione. Così nel nostro versetto Paolo afferma che dall'essere figli discende l'essere eredi e che per i credenti questo significa avere in eredità i beni derivanti da Dio, quindi partecipare alla stessa gloria di Cristo. Ma per giungere alla glorificazione, essendo suoi coeredi, è necessario prendere parte anche alla stessa sofferenza di Cristo. Come indica Byrne³³, nel v. 17, mediante εἴπερ («se davvero»), è introdotta una condizione con la richiesta del suo compimento, quindi con una sfumatura esortativa nei confronti dei destinatari. Tale prospettiva parenetica si trovava in controluce già nel v. 14, il quale invitava a lasciarsi guidare dallo Spirito, anche a giustificazione di quanto affermato al versetto precedente. Secondo questa linea, Theobald³⁴ sostiene che in Rm 8 Paolo, volendo mostrare il contenuto effettivo della figliolanza divina dei credenti, dà una prima risposta in senso etico, soprattutto nei vv. 13-15, e poi in senso escatologico, a partire dal v. 17. A nostro avviso, nei vv. 14-17 la figliolanza divina dei credenti è legata prima di tutto al dono dello Spirito e poi all'unione con la figliolanza unica di Cristo, unione che secondo il versetto finale comporta una partecipazione al suo stesso itinerario di morte e risurrezione e quindi una conformazione a lui³⁵. Dunque, nei nostri versetti la figliolanza divina dei credenti passa dalla dimensione presente, segnata dal dono divino e richiedente l'umana risposta (e qui troviamo l'istanza di carattere etico), a quella futura ed escatologica, caratterizzata dal compimento.

Con la *propositio* del v. 18, secondo la quale le sofferenze dell'esistenza presente non saranno di impedimento alla venuta

³³ BYRNE, «*Sons of God*» – «*Seed of Abraham*», 102-103, nota 93.

³⁴ THEOBALD, «*„Sohn Gottes“*», 202-204.

³⁵ Questo ultimo aspetto è più diffusamente presentato da Paolo nel testo di Fil 3,10-11.

della gloria futura e promessa, comincia la seconda parte del c. 8³⁶. La *probatio*, volta a dimostrare la compatibilità tra le sofferenze e la gloria, parte al v. 19 con un nuovo uso del linguaggio della figliolanza, ancora in relazione ai credenti in Cristo. Paolo infatti, presentando il gemito della creazione subumana³⁷, afferma che essa attende ardentemente «la rivelazione dei figli di Dio». Mettendo insieme il versetto precedente con questo, appare chiaro, come sostiene Byrne³⁸, che la rivelazione della gloria e quella della figliolanza sono due facce della stessa medaglia. Ma in che cosa consiste davvero questa rivelazione che lo stesso creato attende? Per Eastman³⁹, che collega il nostro versetto a 1,16-17, Paolo in 8,19, ampliando il riferimento di «figli di Dio» anche all'Israele che non riconosce Cristo, alluderebbe al pieno compimento della redenzione con la salvezza di tutti i credenti in Dio, sia giudei che greci. Purtroppo il rimando di «figli di Dio» a Israele appare del tutto ingiustificato dal contesto prossimo, dove non si parla mai di esso. È perciò meglio seguire Moo⁴⁰ che sostiene come tale rivelazione consista in un atto escatologico di Dio con il quale non solo si mostra l'identità filiale da sempre posseduta dai cristiani, fino allora nascosta da debolezza e da sofferenza, ma anche la si porta a compimento con la risurrezione del corpo (cf. 8,23).

Il discorso paolino sui gemiti della creazione prosegue sino al v. 22. In particolare al v. 21 è esplicitato il contenuto della speranza che essa, pur essendo sottoposta alla caducità, comunque possiede. Si tratta dell'aspirazione propria del creato a condividere, con l'affrancamento dalla schiavitù della corruzione, la libertà propria dello stato di gloria dei figli di Dio; in questo modo la figliolanza è associata non solo alla gloria (v. 17), ma anche

³⁶ Per questa lettura originale del v. 18 si veda GIENIUSZ, *Romans 8:18-30*, 89-100

³⁷ Per questa interpretazione, oggi sostenuta dalla maggioranza degli esegeti, si veda per esempio FITZMYER, *Romans*, 506.

³⁸ BYRNE, «*Sons of God*» – «*Seed of Abraham*», 105.

³⁹ EASTMAN, «*Whose apocalypse?*».

⁴⁰ MOO, *The Epistle to the Romans*, 514.

alla libertà, richiamando Gal 4,21-31⁴¹. Quindi, se il v. 19 aveva già detto che la creazione tutta attende intensamente la rivelazione dei figli di Dio, ora al v. 21 tale assunto viene spiegato in vista della liberazione definitiva dall'ineluttabile caducità. Infatti, a sua volta, il v. 20 aveva mostrato che l'associazione tra la situazione sofferente del creato e quella dell'uomo proveniva dalla caduta, con il peccato di Adamo intervenuto a determinare anche la maledizione del suolo (cf. Gen 3,17-19; 5,29)⁴². Al v. 21, al contrario, i figli di Dio rappresentano coloro attraverso i quali, per l'azione divina, il mondo verrà restituito alla sua autenticità e vitalità. Essi perciò sono, in questo modo, non solo profondamente uniti a tutta la creazione, ma anche caricati di una non piccola responsabilità verso di essa⁴³. In aggiunta è necessario notare come in 8,2 Paolo aveva affermato che il cristiano è liberato, grazie allo Spirito, dal peccato e dalla morte, mentre qui la libertà dei figli di Dio è vista in relazione e in coincidenza con la gloria finale⁴⁴. Tuttavia siamo di fronte non a una contraddizione, ma a un nuovo richiamo al fatto che la figliolanza divina dei credenti possiede una dimensione presente e incompiuta e una futura e adempiuta, e ciò ha un riflesso anche sull'aspetto della loro libertà.

Tale duplice prospettiva appare ancora più chiara al v. 23 con l'inizio dei versetti dedicati ai gemiti dei figli di Dio che oltretutto, essendo corrispondenti a quelli della creazione, rimarcano solidarietà dei credenti con essa. Lohse⁴⁵ però sottolinea che la somiglianza nel genere è accompagnata anche da una differenza perché quello dei cristiani è un soffrire in unione con Cristo (cf. v. 17). Inoltre l'attesa verso la quale i credenti tendono è ben diversa da quella del creato. Infatti Paolo qui afferma che i battezzati, pro-

⁴¹ Cf. BYRNE, «*Sons of God*» – «*Seed of Abraham*», 107-108.

⁴² Cf. BIANCHINI, «Dalla creazione alla nuova creazione», 311.

⁴³ Cf. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, 432-433.

⁴⁴ Possiamo considerare τῆς δόξης un genitivo epesegetico.

⁴⁵ LOHSE, *Der Brief an die Römer*, 248.

prio perché possiedono la garanzia e l'anticipo della salvezza nello Spirito che hanno ricevuto, attendono l'adozione a figli che consisterà nella redenzione e, quindi, nella risurrezione dei corpi⁴⁶. In particolare colpisce che, a differenza di quanto detto al v. 15, la *υιοθεσία* sia spostata al futuro⁴⁷. Questa tensione, che Pitta⁴⁸ definisce come contrasto tra apocalittica ed escatologia, è spiegabile col fatto che l'adozione era legata alla futura acquisizione dell'eredità ed è quindi riconducibile proprio alla duplice dimensione della figliolanza divina dei credenti sopraindicata. I figli di Dio vivono in tale *già e non ancora* sino alla risurrezione dei corpi, quando finalmente saranno glorificati con Cristo. In ogni caso essi possono, sin dal presente, essere certi di questo esito salvifico perché nell'intimo, proprio laddove gemono a causa dell'incompletezza della loro condizione, possiedono la primizia dello Spirito che genera la speranza (cf. v. 24). Per certi versi abbiamo notato una stessa tensione in 1,3-4 tra la figliolanza divina di Cristo prima e dopo la sua risurrezione e, dato che quella dei credenti è in dipendenza da quella del Figlio, non può che seguirne la stessa dinamica.

Nei vv. 28-30 con la risposta di Dio ai gemiti del creato, dei figli e dello Spirito viene mostrato il suo piano di salvezza, il quale riguarda prima di tutto, ma non esclusivamente, coloro che lo amano, quindi i suoi figli. In particolare al v. 28 viene annunciato questo disegno che poi è delineato in cinque fasi nei vv. 29-30: dalla preconsocenza alla predestinazione, alla chiamata, alla giustificazione, alla glorificazione. In merito alla predestinazione, ritorna in gioco il linguaggio della figliolanza, ma questa volta – come all'inizio del capitolo – in relazione a quella del Figlio. Paolo parla infatti di «immagine del suo Figlio», alla quale Dio ha destinato ad essere conformi, richiamando il testo di 1Cor 15,49 e il suo retroterra an-

⁴⁶ Cf. MOO, *The Epistle to the Romans*, 520.

⁴⁷ Perciò alcuni importanti manoscritti (P^{46vid} D F g) l'hanno espunta dal testo.

⁴⁸ PITTA, *Lettera ai Romani*, 306.

ticotestamentario collegato alla creazione⁴⁹. Tuttavia la conformazione al Figlio costituisce anche il punto di arrivo del percorso dei figli di Dio, meta che appena prima era stata indicata nella redenzione del corpo, e la conferma che la loro figliolanza è determinata in senso cristologico. Se per il cristiano, come annunciava già il v. 17⁵⁰, il rivestire la stessa forma di Cristo comporta al presente la partecipazione alle sue sofferenze, al momento del compimento finale implica la condivisione della sua stessa gloria di Risorto, assumendo un corpo ormai trasfigurato e simile al suo (cf. Fil 3,20-21). Come avveniva per la libertà e per l'adozione, anche la somiglianza con Cristo, da una parte, è già un evento reale e presente mentre, dall'altra, attende il suo compimento escatologico. Seguendo Penna⁵¹, possiamo pure ampliare lo spettro di condivisione della figliolanza di Cristo da parte dei credenti grazie a uno sguardo ai vv. 29-30 nel loro complesso: i cristiani partecipano alla dimensione pre-temporale del Figlio (sono «preconosciuti»), a quella storica segnata da sofferenza e morte (si vedano i gemiti dei vv. 23-25), a quella filiale attraverso l'adozione (cf. v. 15) e a quella gloriosa con la risurrezione (cf. v. 17). Infine lo scopo di questa predestinazione ad essere conformi all'immagine di Cristo è che egli diventi il primo di una schiera di fratelli, indicando così anzitutto la condizione finale dei credenti in lui, i quali però proprio perché orientati in tal senso possono già ora riconoscersi come appartenenti a una stessa famiglia di figli di Dio. Si tratta di un'allusione alla prospettiva ecclesiale del linguaggio della figliolanza che sarà più chiaramente ripresa nel successivo c. 9 della nostra lettera⁵².

⁴⁹ Cf. BIANCHINI, «Dalla creazione alla nuova creazione», 311-312.

⁵⁰ Oltre quanto detto *ad locum*, si noti il richiamo linguistico tra συγκληρονόμοι Χριστοῦ, συμπάσχομεν, συνδοξασθῶμεν del v. 17 e συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ del v. 29.

⁵¹ PENNA, *Lettera ai Romani*, II, 201.

⁵² A questo proposito PENNA, *Lettera ai Romani*, II, 202 afferma, leggendo un po' troppo nel nostro versetto: «Forse qui abbiamo la più forte allusione alla dimensione ecclesiale dell'identità cristiana nella lettera ai Romani, secondo cui si è "chiesa" in senso non tanto gerarchico quanto squisitamente comunionale».

D'altronde l'ultima ricorrenza del linguaggio della figliolanza nel c. 8 è utilizzata di nuovo per quella del Figlio. Siamo nella *peroratio* dei vv. 31-39 (laddove Paolo conclude l'intero percorso argomentativo dei cc. 1-8, affermando che in Cristo Dio ha donato tutto a coloro che credono in lui e che niente potrà mai separarli da questo amore divino), in particolare al v. 32, costruito come una domanda di carattere retorico. Qui si riprende la frase del versetto precedente, indicando che l'ὑπὲρ ἡμῶν di Dio nei confronti dei credenti ha la sua più chiara prova nella consegna del Figlio e aggiungendo che in ragione di ciò essi possono star certi di ricevere da lui ogni bene salvifico. Il nostro versetto richiama 5,10 in merito alla morte del Figlio, ma anche il testo di Gen 22,12.16LXX con l'offerta di Isacco da parte di Abramo⁵³. L'amore di Dio, espresso nel dono più caro del proprio Figlio per il bene di coloro che sono diventati suoi figli adottivi, diventa quindi garanzia dell'atteso compimento della figliolanza di quest'ultimi. Si tratta di una conclusione del tutto coerente con lo sviluppo dell'intero c. 8, che ha legato in maniera indissolubile il cammino dei figli a quello del Figlio.

3.3. Le ricorrenze in Rm 9

La prima ricorrenza del linguaggio della figliolanza si trova in 9,4, all'interno di 9,1-5 che funge da *exordium* per tutta la sezione dei cc. 9-11, divisibile in tre sottosezioni (9,6-29; 9,30-10,21; 11,1-32) concluse con la *peroratio* di 11,33-36⁵⁴. Il versetto in esame, insieme all'inizio del successivo, motiva la tristezza espressa da Paolo nei confronti del suo popolo in

⁵³ Per una buona discussione sull'allusione all'*aqedah* di Isacco in Rm 8,32 si veda PITTA, *Lettera ai Romani*, 312-317.

⁵⁴ Per la composizione della sezione si veda ALETTI, «Romans», 1589-1590.

9,3 e causata dal loro rifiuto, in maggioranza, di Cristo e del suo vangelo. Infatti in 9,4 si elenca una serie di sei privilegi attribuiti da Dio agli Israeliti, tra i quali anzitutto si presenta quello della *υιοθεσία*. In maniera sorprendente e originale, Paolo è il primo autore che attribuisce agli Ebrei quella che era stata segnalata come una caratteristica precipua dei credenti in Cristo (8,15.23). A partire dallo sfondo dobbiamo richiamare la succitata tradizione biblica e giudaica dell'essere figlio di Dio da parte di Israele, mentre possiamo leggere il vocabolo nel senso di adozione se intendiamo sottolineare il carattere di dono elettivo di tale *status* oppure come semplice figliolanza se vogliamo distinguerla da quella dei cristiani, basata sul legame con Cristo e sulla ricezione dello Spirito. Pitta⁵⁵, guardando alla lista dei privilegi di 9,4, nota che non solo la figliolanza, ma anche la gloria era considerata nel c. 8 appannaggio dei credenti in Cristo, e ritiene che in questo modo Paolo voglia destare l'attenzione dell'ascoltatore e suscitare in lui interrogativi, volti a innescare l'argomentazione che segue sino al termine del c. 11. Da parte nostra, riteniamo necessario aspettare la conclusione della sottosezione di 9,6-29 per poter comprendere nella sua globalità il rapporto tra la figliolanza di Israele, che solo ora è evocata nella lettera, e quella di tutti i cristiani. Così, seguendo anche l'indicazione di Aletti⁵⁶ che afferma come il c. 9 abbia tra l'altro la funzione di precisare che cosa si deve intendere con *υιοθεσία* e a chi si deve applicare tale titolo (vv. 7-8.26), vogliamo delineare la composizione dell'argomentazione di 9,6-29. Ecco una proposta a riguardo⁵⁷:

⁵⁵ PITTA, *Lettera ai Romani*, 332.

⁵⁶ ALETTI, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, 169.

⁵⁷ Cf. BELLI, *Argumentation and use of Scripture in Romans 9-11*, 47-63.

- v. 6a *propositio*: la parola di Dio non è venuta meno, con *ratio* al v. 6b:
non tutti coloro che sono da Israele sono Israele
- vv. 7-13 *probatio*: le scelte divine
- vv. 7-9 prima prova: la discendenza secondo la chiamata-promessa
(Isacco)
- vv. 10-13 seconda prova: il principio dell'elezione (Giacobbe)
- v. 14 *subpropositio*: Dio non è ingiusto
- vv. 15-29 *probatio*: le scelte divine non sono ingiuste
- vv. 15-18 prima prova: libertà e misericordia di Dio (Mosè e Faraone)
- vv. 19-23 seconda prova: piano e misericordia di Dio (il vasaio e il vaso)
- vv. 24-26 terza prova: la chiamata del non-popolo (i Gentili)
- vv. 27-29 quarta prova: la chiamata del Resto (i Giudei)

Nella prova dei vv. 7-9 ci troviamo di fronte a un uso ripetuto del linguaggio della figliolanza, al fine di dimostrare che non tutti i discendenti fisici di Israele costituiscono il vero Israele. Il v. 7 mette in campo Abramo, capostipite del popolo eletto, la sua discendenza e i suoi figli. Ebbene Paolo, utilizzando il testo di Gen 21,12LXX, intende provare che non tutti i figli del patriarca rappresentano la sua autentica discendenza, ma solo Isacco in ragione della chiamata di Dio (κληθήσεται⁵⁸). La distinzione tra i figli di Abramo, ora applicata a una separazione interna a Israele, era stata già utilizzata dall'Apostolo in Gal 4,21-31 per un diverso contesto argomentativo, avvalendosi anche delle categorie di «figlio secondo la carne» e di «figlio della promessa» che proprio in Rm 9,8 vengono riproposte. Da parte sua, Basta⁵⁹ segnala che, nonostante il linguaggio della figliolanza non vi sia presente, si può parlare dei figli di Abramo anche per Rm 4,9-12, *status* che circoncisi e incirconcisi conseguono in ragione della fede soltanto (cf. Gal 3,7).

⁵⁸ Che il futuro del verbo abbia un valore escatologico, come sembra supporre BYRNE, «*Sons of God*» – «*Seed of Abraham*», 132, appare non provato perché esattamente così si trova in Gen 21,12LXX.

⁵⁹ BASTA, *Abramo in Romani* 4, 159.

In ogni caso, il testo di Rm 9,8 rappresenta una spiegazione del versetto precedente, grazie all'uso delle suddette categorie, così da indicare che non il semplice discendente carnale, ma solo il «figlio della promessa», quindi Isacco, è da considerarsi come discendenza. Nel versetto emerge anche l'importante parallelo tra «i figli della promessa» e «i figli di Dio», cosicché la figliolanza abramitica e quella divina vanno a corrispondere, secondo quanto lo stesso Paolo aveva mostrato in Gal 3,26-29 in riferimento ai battezzati. Anche Belli⁶⁰ sottolinea che nei vv. 7-8 il giuramento relativo a Isacco giunge a coincidere con la chiamata ad essere figli di Dio, tema che sarà ripreso alla fine del capitolo. Da parte sua, il v. 9 conclude la prima prova della *probatio* dei vv. 7-13, richiamando quella parola di Dio costitutiva della promessa. Paolo cita Gen 18,14LXX con alcune variazioni⁶¹, mostrando non solo che quanto Dio dice si compie (cf. 9,6a), ma anche la sua indipendenza dall'uomo e la gratuità del suo agire. Nell'insieme dei vv. 7-9 il principio della chiamata-promessa è fondamentale per spiegare una distinzione all'interno di Israele, provando così che, con il rifiuto di Cristo da parte della maggioranza del popolo eletto, il piano di Dio non è cambiato, perché tale esito era annunciato dalla stessa Parola divina, e che il disegno divino non è determinato dalla risposta umana. A chiusura della prima parte della sottosezione, Aletti⁶² osserva che sino al v. 13 l'interlocutore giudaico di Paolo avrebbe ben accolto il suo ragionamento perché l'appartenenza al popolo di Israele non era questione semplicemente di parentela carnale, ma anche di adesione nella fede. Tuttavia, cominciando a insistere sulla grazia della chiamata e dell'elezione, l'Apostolo prepara l'inaspettata novità dei vv. 14-29, dove la parola divina si compirà nella scelta dei Pagani e di un Resto.

⁶⁰ BELLI, *Argumentation and use of Scripture in Romans 9–11*, 78.

⁶¹ Cf. PITTA, *Lettera ai Romani*, 342-343.

⁶² ALETTI, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, 176-180.

In effetti nell'ambito della terza e della quarta prova della *probatio* dei vv. 15-29, proprio ai vv. 14-29, riguardanti il fatto che Dio non è ingiusto, si torna a usare la categoria della figliolanza. Il v. 24 introduce, riprendendo il tema della chiamata dal v. 7, due serie di destinatari, appartenenti al gruppo «noi», ai quali è rivolta la misericordia di Dio, indice del suo giusto disegno: i Giudei e le Genti. Si comincia però dagli ultimi, quindi dai Pagani, nei vv. 25-26. Paolo ricorre qui di nuovo alla parola di Dio attraverso due citazioni tratte dal testo dei Settanta del profeta Osea, invertite nel loro ordine (prima 2,25, poi 2,1), variate e unite tra loro mediante una *gezerah shawah* basata sul verbo καλέω al fine di dimostrare che la chiamata dei Gentili è parte del piano iniziale di Dio e che quindi, come avveniva per la distinzione entro Israele ai vv. 6b-13, in questo modo la sua parola non è venuta meno⁶³.

Ma come l'Apostolo può applicare ai Pagani un testo originariamente diretto a Israele e finalizzato alla sua riabilitazione da parte di Dio, e con quali conseguenze interpretative? Secondo Aletti⁶⁴ il testo di Osea si applica bene ai Gentili per due ragioni: i figli di Gomer, non ebrea, non fanno parte del popolo di Israele; Dio decide di cambiare il loro nome e di farli membri del popolo per pura misericordia. In particolare, la parola di Dio non fallisce con l'elezione dei Pagani perché essa si realizza con la stessa logica della chiamata per gli Israeliti, cioè in base all'iniziativa divina e non per merito umano. Nei nostri versetti assistiamo a tre trasformazioni: da «non popolo mio» a «popolo mio», da «non amata» ad «amata», da «non popolo mio» a «figli del Dio vivente». Ai Pagani vengono così attribuiti appellativi propri di Israele, posti in un ordine ascendente sino a culminare nello *status* di figli di Dio. In questo modo la figliolanza, riconosciuta a Israele come un privilegio in 9,4, limitata poi esclusivamente ai chiamati da Dio entro il popolo eletto in 9,7-9, in 9,25-26 viene estesa in maniera inclu-

⁶³ Cf. BELLÌ, *Argumentation and use of Scripture in Romans 9-11*, 109-119.

⁶⁴ ALETTI, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, 182-184.

sivà anche ai Gentili, i quali sono una parte del «noi» ecclesiale (cf. 9,24), rappresentato nel c. 8 proprio da coloro che trovano la loro più profonda identità nell'essere figli di Dio. Inoltre dobbiamo notare che Paolo qui non si sofferma sulla qualifica di popolo di Dio⁶⁵. Questo non solo perché non vuole far pensare che gli etnico-cristiani e la chiesa in generale hanno sostituito Israele o che i Gentili sono stati semplicemente inseriti nel popolo di Israele, ma per indicare che la categoria della figliolanza esprime in maniera più completa il senso della nuova vita dei credenti nel Figlio, sia in rapporto con Dio, sia tra di loro. Una volta mostrato che la novità della chiamata dei Pagani era stata prevista dalla parola di Dio, a Paolo rimane ancora l'esigenza, anzi è in questo modo maggiormente acuita, di provare il non venir meno delle promesse di Dio per Israele a fronte della situazione attuale. A questo provvederanno dunque i successivi vv. 27-29.

Il primo dei destinatari della chiamata di Dio nel v. 24 era rappresentato dai Giudei; ora, di nuovo riferendosi all'autorità della Scrittura, Paolo tratta di loro. Nei vv. 27-28 il testo di Os 2,1LXX è ancora utilizzato, questa volta però è accostato a Is 10,22-23LXX, mediante una *gezerah shawah* basata su Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, e in entrambi i casi la fonte biblica di partenza è sottoposta ad alcune significative variazioni, mentre nel v. 29 viene citato fedelmente Is 1,9LXX; da parte sua il v. 28 risulta centrale nella composizione e nel significato perché attesta l'adempimento della parola di Dio, attraverso ciò che sarà (v. 27) ed è stato già compiuto (v. 29)⁶⁶. Nel complesso di questi versetti l'accento è posto sull'esistenza di un Resto di Israele destinato alla salvezza (i Giudei che hanno riconosciuto Cristo) come prova ultima della giustizia di Dio (9,14) e soprattutto del fatto che la parola di Dio non è venuta meno (9,6a), neppure di fronte al rifiuto della mag-

⁶⁵ Lo stesso dicasi per 2Cor 6,16-18, unico altro luogo dove il titolo è attribuito ai cristiani.

⁶⁶ Cf. BELLI, *Argumentation and use of Scripture in Romans 9-11*, 119-131.

gior parte del popolo eletto (da rilevare che il v. 29 con σπέρμα richiama l'inizio dell'argomentazione al v. 7). A tal proposito, Aletti⁶⁷ sottolinea che nei vv. 27-29 Paolo fa parlare la Scrittura per mostrare che la divisione interna a Israele, tra i salvati e gli altri, non è giunta come imprevista ma si trovava dentro il piano divino annunciato dai profeti e che perciò la presenza del Resto testimonia la capacità di Dio di compiere i suoi disegni. Da parte nostra, è di rilevante interesse anche il fatto che il v. 27 non parla di ὁ λαὸς Ἰσραήλ come in Is 10,22LXX, ma di τῶν υἱῶν Ἰσραήλ come in Os 1,10LXX. Così, nuovamente Paolo preferisce la categoria della figliolanza a quella di popolo, questa volta proprio per unire il Resto di Israele ai Pagani nel «noi» ecclesiale dei figli di Dio (cf. v. 24). La nostra categoria diventa allora quella pienamente inclusiva ed espressiva della novità occorsa ai credenti in Cristo, già descritta nel c. 8 con lo stesso lessico della figliolanza, in relazione a Dio, ma poi approfondita nel c. 9, pur partendo da Israele, in relazione alla componente etnica e giudaica della Chiesa. L'unione tra i Pagani e i Giudei nel «noi» della Chiesa, sembra però indicare non una mescolanza indistinta dei due popoli, ai quali vengono rivolte due diverse chiamate divine, ma una comunione nella ricchezza delle diversità.

Nell'ambito di tale contesto è stata sollevata anche la questione del rapporto tra il c. 8 e il c. 9 e tra la figliolanza divina dei cristiani e quella degli Israeliti. Per Byrne⁶⁸ è necessario partire dall'υἰοθεσία di Israele in 9,4 per poter giungere a parlare della figliolanza dei cristiani nel c. 8; Paolo argomenterebbe, dunque, in ragione della sua appartenenza giudaica. In una visione più complessiva, Aletti⁶⁹, dopo aver mostrato le somiglianze e le differenze tra Rm 8 e Rm 9, come quelle tra la condizione dei cristiani e quella degli Israeliti, indica che 9,6-29 ha la funzione di inserire

⁶⁷ ALETTI, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, 179.

⁶⁸ BYRNE, «Sons of God» – «Seed of Abraham», 79-84.

⁶⁹ ALETTI, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, 164-166.

l'esperienza dell'adozione filiale dei credenti nel disegno eterno e misericordioso di Dio, mostrato dalla sua stessa parola. Da parte nostra, rileviamo subito che il c. 9 segue e non precede il c. 8; è, quindi, necessario rispettare l'ordine non casuale dell'argomentazione paolina per comprenderne il significato. Come avviene nel rapporto tra Adamo e Cristo nel c. 5, in base al quale è dal secondo e dall'umanità redenta che si comprende il primo e l'umanità decaduta, così è dalla nuova condizione filiale di coloro che sono in Cristo (c. 8) che si comprende quella di coloro ai quali già in precedenza era stata concessa la figliolanza divina (c. 9). Infatti nel c. 9 l'essere figli di Dio degli Israeliti è prima ammesso come dono fatto da Dio al popolo eletto, poi indicato come dipendente da una chiamata divina fatta ad alcuni; infine è effettivamente vissuto soltanto dal Resto e, quindi, da coloro che hanno accolto Cristo, i quali possono anche provenire dai Pagani. L'uso della categoria della figliolanza nel c. 9 è perciò determinato dal precedente c. 8 e dal radicamento cristologico della condizione dei figli di Dio. Nondimeno riteniamo valida la funzione, svolta dal c. 9, d'inserimento della figliolanza dei credenti in Cristo, Giudei e Pagani, all'interno del piano di Dio rivelato dalla Scrittura, prospettiva confermata, pur con accenti diversi, da alcuni passaggi delle Deuteropaoline (per esempio, Ef 1,3-14; Col 1,24-29).

4. CONCLUSIONE

Nell'introduzione a questo capitolo ci eravamo chiesti se era possibile ritrovare un legame logico tra le differenti accezioni della terminologia della figliolanza presenti in Romani. Alla fine la risposta alla domanda risulta positiva: nella lettera possiamo delineare un percorso argomentativo e teologico su tale tematica. Anzitutto la categoria della figliolanza è rilevante dal punto di vista argomentativo perché presenta ben 22 ricorrenze nella parte squisitamente espositiva della lettera (cc. 1-11), in particola-

re nei primi nove capitoli di essa. Pur non trovandosi mai nelle *(sub)propositiones* che scandiscono l'argomentazione, tale lessico è posto in snodi importanti del testo e assume una sua rilevanza teologica.

Infatti già nel primo capitolo, che di fatto introduce tutta l'epistola, Paolo per due volte sottolinea come il contenuto del vangelo che egli annuncia sia lo stesso Figlio di Dio. Successivamente, in 5,10 e in 8,3, si parla ancora della figliolanza divina di Gesù Cristo ma, se in 1,3-4 emerge la sua risurrezione, ora sono poste in risalto la sua morte e la sua incarnazione. Dopo aver esordito con il Figlio di Dio e quindi con la sua specifica relazione con il Padre, l'Apostolo in 8,14-17 introduce e approfondisce la figliolanza divina dei battezzati. Essa è definita con la categoria dell'adozione, non semplicemente per distinguerla da quella del Figlio, ma per mostrare che la figliolanza dei credenti implica un cambiamento di vita, è un dono gratuito di Dio ed è reale partecipazione a quella di Gesù Cristo. Ciò significa che, come avveniva in Galati, la cristologia del Figlio morto e risorto è stata introdotta sin dall'inizio della lettera in una prospettiva soteriologica. Inoltre, l'essere figli nel Figlio indica la dimensione cristologica della figliolanza dei cristiani, mentre il fatto che lo Spirito li guidi a vivere secondo la loro nuova condizione attesta quella pneumatologica. D'altra parte, al dono ricevuto essi sono chiamati a rispondere con una conseguente e coerente condotta di vita (dimensione etica della figliolanza). L'essenziale dell'identità dei battezzati sembra ormai detto. Tuttavia Paolo continua il discorso con il mostrare che l'adozione a figli, di coloro che sono coeredi con Cristo, non è ancora compiuta perché manca la redenzione del loro corpo nella risurrezione finale, insieme alla loro glorificazione nella libertà e alla piena conformazione a Cristo (8,21.23.29). In attesa della piena realizzazione del progetto di Dio sui credenti, essi soffrono insieme con tutta la creazione; tuttavia, vivono nella speranza, a motivo dello Spirito della figliolanza da loro ricevuto e a motivo della certezza che il Padre, il quale non ha risparmiato il proprio Figlio,

donerà loro ogni bene salvifico (8,32). Allo stesso modo di Galati, in Romani il titolo «figlio di Dio» esprime l'appartenenza originaria e peculiare di Cristo a Dio⁷⁰, la sua identità più profonda e tutto ciò è partecipato ai credenti in lui che accedono alla sua stessa relazione con il Padre, essendo animati dallo Spirito ed eredi della salvezza. Particolare di Romani è però un certo valore messianico di «figlio di Dio» (1,3), il suo legame con la risurrezione attraverso la quale tale figliolanza è manifestata in pienezza (1,4; 8,21-23) e la sua chiara attribuzione universale a Israele come ai Pagani (9,26-27).

Infatti, a partire dalla nuova condizione dei credenti in Cristo, Paolo ripensa la situazione attuale di Israele, che per la maggior parte ha rifiutato il vangelo, sebbene abbia ricevuto i doni di Dio, in particolare quello della figliolanza (9,4). Tuttavia, Scrittura alla mano, l'Apostolo mostra che tale condizione è stata da sempre legata a un appello divino e non a una semplice appartenenza etnica al popolo eletto (9,7-9). Così può giungere ad affermare che ora il piano di Dio si realizza proprio nel fatto che egli abbia chiamato, nell'ambito della comunità ecclesiale, i Pagani come suoi figli insieme a un Resto di Israele (9,26-27).

In prospettiva più ampia, tale percorso argomentativo suggerisce altre tre considerazioni di carattere teologico che discendono dall'uso della categoria della figliolanza. Prima di tutto, il rapporto tra figliolanza e giustificazione. La figliolanza divina dei credenti è approfonditamente trattata soprattutto nel c. 8, parte della sezione dei cc. 5-8, i quali, seguendo i cc. 1-4 dedicati alla giustizia di Dio, mostrano la vita nuova dei giustificati. Coloro che hanno ricevuto la giustificazione mediante la fede nel Figlio diventano così figli di Dio e sono chiamati a vivere di conseguenza. In secondo luogo, la figliolanza è da legare al rapporto con Dio, sia per quella di Gesù sia per quella dei cristiani e di Israele. Essa risulta la categoria umana più appropriata per

⁷⁰ Da notare $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ in 1,3,9; 5,10; 8,29; $\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ in 8,3; $\iota\delta\iota\omicron\upsilon$ in 8,32.

esprimere l'intima relazione con Dio e, di fatto, trova qui il suo più rilevante significato. Di conseguenza, per Paolo essa esprime anche l'identità più profonda dei credenti: essi sono figli nel Figlio. Infine, una terza apertura teologica nasce dal rapporto tra figliolanza e dimensione ecclesiale. Nei cc. 8-9 i termini del lessico della figliolanza e i loro affini descrivono i credenti, appartenenti alla chiesa, non secondo l'immagine del popolo, ma secondo quella della famiglia. Si tratta di un'ecclesiologia familiare che conduce a scoprire come coloro che sono figli dell'unico Padre non possano non considerarsi anche fratelli tra di loro, senza alcuna sostanziale distinzione, sia che vengano dai Pagani, sia che rappresentino il Resto di Israele.

Lo studio di Galati e Romani (lettere nelle quali il lessico della figliolanza è maggiormente concentrato) ci ha così mostrato la rilevanza della nostra tematica e la fecondità della ricerca su di essa. Ora si tratta di analizzare allo stesso modo le altre lettere protopaoline, dove il suddetto linguaggio è presente anche se in maniera meno diffusa, partendo da quella che è probabilmente la più antica, cioè 1 Tessalonicesi.

III. Figli di Dio tra già
e non ancora (1 Tessalonicesi)

1. GLI STUDI SULLA FIGLIOLANZA IN 1 TESSALONICESI

Partendo come per le precedenti lettere dallo *status quaestio- nis*, notiamo da subito che la figliolanza non viene sostanzialmente messa a tema dagli studiosi di 1 Tessalonicesi. Tuttavia in letteratura troviamo contributi che indirettamente si occupano del soggetto, trattando da un punto vista storico e sociologico della paternità paolina¹ o dell'immagine familiare² proprie della lettera. Inoltre si devono segnalare anche quegli studi che affrontano più da vicino, soprattutto in prospettiva esegetica e teologica, uno dei brani di 1 Tessalonicesi nei quali è presente il linguaggio della figliolanza. Così 1,9-10 viene analizzato nell'ambito delle ricerche sul titolo di «figlio di Dio»³, mentre 2,1-12 è utilizzato per approfondire la metafora materna paolina in rapporto ai figli che sono i destinatari tessalonicesi⁴; infine ci si sofferma sulle espressioni «figli della luce», «figli

¹ BURKE, «Pauline Paternity in 1 Thessalonians», 59-80.

² BURKE, «Paul's New Family in Thessalonica», ed ESLER, «Keeping It in the Family. Culture, Kinship and Identity in 1 Thessalonians and Galatians».

³ Per esempio, KARRER, «"Sohn Gottes" bei Paulus», e S. KIM, «Jesus the Son of God as the Gospel».

⁴ Per esempio, MCNEEL, *Paul as Infant and Nursing Mother*, e GERBER, *Paulus und seine "Kinder"*, 270-313.

del giorno» con attenzione all'escatologia dell'Apostolo sviluppata in 5,1-11⁵. Da questa panoramica possiamo già intuire che il tema della figliolanza in 1 Tessalonicesi non potrà avere la stessa rilevanza che ricopre in Galati e Romani. In ogni caso, ci muoveremo come in precedenza, partendo dal lessico impiegato nella nostra lettera, passando poi a studiare i passaggi nei quali tale vocabolario è impiegato, per concludere con il tentativo di individuare dei legami tra le diverse accezioni di figliolanza presenti in 1 Tessalonicesi.

2. IL LESSICO

Partiamo con l'evidenziare i termini utilizzati per parlare dell'essere figlio nella lettera e con l'indicare il loro riferimento, così come appare a una prima lettura:

υῖός	1,10; 5,5[2 _x]	
	1,10:	il Figlio di Dio
	5,5[2 _x]:	i credenti in Cristo figli della luce e del giorno
τέκνον	2,7.11:	i Tessalonicesi figli di Paolo e degli apostoli

Il primo elemento da notare è che 5 ricorrenze in una breve lettera come la nostra possono indicare la non irrilevanza del tema della figliolanza in 1 Tessalonicesi e giustificano un'indagine ad esso dedicata. Ai due succitati termini potremo collegare anche altri vocaboli affini, qualora si presentino nel contesto prossimo dei passaggi nei quali i primi sono inseriti. Visto tutto questo, non ci resta che analizzare ciascuna ricorrenza, colta all'interno del suo contesto letterario.

⁵ Per esempio, CESARALE, «*Figli della luce e figli del giorno*» (1Ts 5,5), e HOPPE, «*Tag des Herrn*».

3. LA FIGLIOLANZA IN 1 TESSALONICESI

3.1. *La prima ricorrenza (1,10)*

Alla fine del ringraziamento-*exordium* di 1,2-10 – che come al solito in Paolo introduce significativamente l'intera lettera – troviamo il primo uso del linguaggio della figliolanza in relazione a quella divina di Gesù. Dal punto di vista sintattico i vv. 9-10 formano un unico periodo. In particolare, il verbo ἐπεστρέψατε, che indica la conversione dei Tessalonesi, regge i due infiniti δουλεύειν e ἀναμένειν, volti a descrivere le conseguenze di tale decisione. Da parte sua, il v. 10 mostra una sintassi a prima vista complicata, cosicché Burchard⁶, anche per ragioni tematiche, ha proposto una diversa articolazione e traduzione della frase rispetto a quanto si fa normalmente, ma la proposizione con la sua asperità è perfettamente comprensibile e coerente con lo stile espressivo paolino⁷. Inoltre, come avveniva a proposito di Rm 1,3-4, gli studiosi hanno discusso sull'origine pre-paolina o meno dei vv. 9b-10 e sulla loro possibile dipendenza dalla stessa predicazione tenuta a Tessalonica⁸, mentre il nostro interesse è diretto soprattutto al linguaggio della figliolanza evidenziato dal sintagma τὸν υἱὸν αὐτοῦ, identico a quello già visto in Gal 1,16. Come ben sottolinea Iovino⁹, il centro del v. 10 è prima di tutto costituito dalla stessa attesa del cristiano per «il Figlio di Dio», il quale verrà alla fine dei tempi. Tuttavia, seppur in modo indiretto, egli viene particolarmente connotato da Paolo, in questo passaggio che rappresenta la prima sicura attestazione scritta della fede cristia-

⁶ BURCHARD, «Satzbau und Übersetzung von 1 Thess 1,10», 272-273, lega la frase relativa ὃν ἤγειρεν ἐκ [τῶν] νεκρῶν ἁ Ἰησοῦν e non αὐτὸν υἱόν, rendendo così il v. 10 (in base a una traduzione letterale dal tedesco): «E attendere dal cielo suo Figlio, Gesù, che Egli ha risuscitato dai morti, nostro Salvatore di fronte al giudizio dell'ira (*Zorngericht*)».

⁷ Cf. WANAMAKER, *The Epistles to the Thessalonians*, 87.

⁸ Cf., per esempio, S. KIM, «Jesus the Son of God as the Gospel», 117-121.

⁹ IOVINO, *La prima lettera ai Tessalonesi*, 110.

na nella divinità di Gesù: egli è lo stesso Signore che sin dall'inizio della lettera è indissolubilmente legato al Padre (1,1). Da parte sua, Fabris¹⁰ parla di quattro determinazioni del Figlio di Dio evidenti in 1,10: è una figura gloriosa (viene dai cieli), è risuscitato, ha una dimensione storica (corrisponde a Gesù), assume un ruolo soteriologico (liberando i credenti dall'ira)¹¹. A queste caratteristiche del Figlio di Dio si può aggiungere la sua particolare relazione di appartenenza a Dio, in ragione dell'uso del genitivo αὐτοῦ, e la realtà della sua venuta finale.

Alcuni studiosi¹², che vedono in 1,9b-10 una professione di fede o un sommario del vangelo predicato da Paolo, insistono col dire che in esso, seppur non esplicitato, è da supporre il riferimento alla morte in croce di Cristo, in ragione dei rimandi qui presenti ad altri passaggi paolini dove tale elemento è chiaramente espresso. Per quanto ci riguarda, oltre a vedere in questi versetti semplicemente la vita cristiana dei Tessalonicesi a seguito della loro conversione, riteniamo che il silenzio sulla morte in croce di Cristo debba essere accolto e non eluso, in vista anche della funzione svolta da 1,10 all'interno del suo contesto. Infatti il nostro costituisce l'ultimo versetto del ringraziamento-*exordium* di 1,2-10, elemento tipicamente paolino scritto con la finalità, tra le altre, di introdurre gli argomenti dell'epistola¹³. Perciò noi pensiamo che il testo di 1,10 si concentri sulla risurrezione di Cristo e sulla sua venuta finale in chiave soteriologica, senza la menzione della morte espiatoria, perché intende preparare il passaggio di 4,13-5,11 che svilupperà questi temi legandoli alla risurrezione salvifica dei credenti e alla loro riunione con coloro che li hanno preceduti nella fede.

¹⁰ FABRIS, *1-2 Tessalonicesi*, 74-75.

¹¹ Come indica FEE, *The First and Second Letters to the Thessalonians*, 48, nota 81, il participio τὸν ῥυόμενον è da leggersi come sostantivato e, quindi, senza una precisa determinazione temporale.

¹² Per esempio, IOVINO, *La prima lettera ai Tessalonicesi*, 112, e S. KIM, «Jesus the Son of God as the Gospel», 118-121.

¹³ Per i ringraziamenti-*exordia* paolini si veda, per esempio, ARZT-GRABNER, «The Epistolary Introductory Thanksgiving».

3.2. La seconda e la terza ricorrenza (2,7.11)

Il brano di 2,1-12 rievoca la prima evangelizzazione di Tessalonica, mettendo in risalto il comportamento irreprensibile dei missionari cosicché essi vengono presentati ai destinatari con caratteristiche esemplari. Il testo si trova in una posizione rilevante perché apre il *corpus* della lettera. Una possibile composizione della pericope è data dal ricorso a un modello orale e non retorico, basato su criteri letterari quali la sintassi, la ripetizione delle parole, la tematica¹⁴:

- A. le condizioni di sofferenza dell'annuncio a Tessalonica (vv. 1-2);
- B. lo stile e il metodo degli annunciatori (vv. 3-8);
- A'. ripresa delle condizioni di sofferenza dell'annuncio, in collegamento con il lavoro manuale (vv. 9-12).

La prima ricorrenza del linguaggio della figliolanza si trova nel v. 7, testo difficile sia dal punto di vista della critica testuale, sia per la comprensione della sua sintassi. La questione iniziale riguarda la scelta tra ἤπιοι e νήπιοι. Se fino a una quindicina di anni fa la maggioranza degli studiosi propendeva per la prima lezione, oggi la situazione si è rovesciata e c'è un orientamento volto a considerare νήπιοι come originale, novità non ancora registrata nelle traduzioni della Bibbia¹⁵. In effetti dal punto di vista della critica esterna quest'ultima è la lezione migliore¹⁶, mentre per quanto riguarda la critica interna è sicuramente la *lectio difficilior* perché

¹⁴ Si veda BIANCHINI, *L'analisi retorica delle lettere paoline*, 42.

¹⁵ Per un ottimo *status quaestionis* sino al 2000 si veda WEIMA, «“But We Became Infants Among You”». Per un suo aggiornamento si può consultare MCNEEL, *Paul as infant and nursing mother*, 27-60. Per quanto riguarda l'edizione critica, a cominciare da NA²⁶, la lezione è νήπιοι. Invece, a nostra conoscenza, le uniche importanti traduzioni pubblicate negli anni Duemila che rendono il testo in base a νήπιοι sono la svizzera-tedesca *Zürcher Bibel* (2007-2008) e l'americana *The New International Version* (2011).

¹⁶ I principali testimoni per ἤπιοι sono: \aleph^c A C² D² K L P Ψ^c \mathfrak{M} . Mentre quelli per νήπιοι sono: \mathfrak{P}^{46} \aleph^* B C* D' F G I Ψ^* .

rende veramente complicata la comprensione del testo del versetto: come possono essere visti gli apostoli, allo stesso tempo, in quanto bambini e in quanto madre-nutrice? Tuttavia non siamo di fronte a una *lectio impossibilis*, a condizione che la sintassi della frase venga attentamente compresa. Nei vv. 1-8 il nostro passaggio presenta una serie di antitesi, segnate dalla contrapposizione οὐ... ἀλλά. Nello specifico possiamo così mostrare la composizione dei vv. 5-8, tenendo conto della lezione νήπιοι, notando la correlazione ὡς¹⁷... οὕτως dei vv. 7c-8 e modificando leggermente la punteggiatura rispetto a NA²⁸:

5 Οὔτε γάρ ποτε ἐν λόγῳ κολακείας ἐγενήθημεν,	frase negativa con οὐ
καθὼς οἴδατε,	frase parentetica
οὔτε ἐν προφάσει πλεονεξίας,	frase negativa con οὐ
θεὸς μάρτυς,	frase parentetica
6 οὔτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν οὔτε	
ἀφ' ὑμῶν οὔτε ἀπ' ἄλλων,	frase negativa con οὐ
7 δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι,	frase parentetica
ἀλλὰ ἐγενήθημεν νήπιοι ¹⁸ ἐν μέσῳ ὑμῶν.	frase avversativa con ἀλλά
7 ^c ὡς ἐὰν τροφὸς θάλπη τὰ ἑαυτῆς τέκνα,	frase correlativa con ὡς
8 οὕτως ὁμειρόμενοι ὑμῶν εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν	frase correlativa con οὕτως
οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ	frase negativa con οὐ
ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς,	frase avversativa con ἀλλά
διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε.	frase causale

Seguendo questa composizione, il testo del v. 7ab diventa com-

¹⁷ La congiunzione subordinante ἐάν, che immediatamente lo segue, pone una sfumatura di contingenza all'azione espressa dal verbo.

¹⁸ La proposta di alcuni, come, per esempio, GERBER, *Paulus und seine "Kinder"*, 291, di vedere qui un vocativo non appare sostenibile perché νήπιοι segue la forma di prima persona plurale ἐγενήθημεν (verbo che nel nostro caso non include le persone alle quali ci si rivolge), configurandosi piuttosto come complemento predicativo dello stesso verbo (cf. BDR § 474.6).

prensibile: Paolo e i suoi compagni¹⁹ non hanno falsamente adulato i destinatari, con un qualche intento nascosto, né hanno cercato la gloria umana, ma sono stati semplici e innocenti come bambini nei confronti degli ascoltatori, nonostante la loro effettiva autorità di apostoli²⁰. D'altra parte, il sostantivo *νήπιοι* introduce il successivo paragone relativo alla *τροφός* e ai suoi figli presente nei vv. 7c-8. Qui il primo problema è l'interpretazione del suddetto sostantivo: esso proviene da *τρέφω* a indicare colui o colei che nutre; in 2,7 data la presenza del pronome riflessivo *ἑαυτῆς* il vocabolo può essere riferito alla balia o alla madre²¹. Coloro che propendono per collegare il termine *τροφός* con la balia, sostengono che: questo è il significato più diffuso; c'è un apprezzamento di tale personaggio nelle fonti antiche; il versetto presenta il contrasto insito in tale figura che esercita una professione in relazione ai figli degli altri, mentre è soltanto una madre per i suoi²². Tuttavia le motivazioni a favore del riferimento alla figura della madre che nutre i propri bambini appaiono più forti. Infatti anzitutto si deve tenere conto dei richiami anticotestamentari a colui che sfama il suo popolo come una madre, cioè Dio (per esempio, Nm 11,12-13), con il quale gli apostoli in 1Ts 2,1-12 tendono a identificarsi, e l'uso in Dt 22,6 della stessa forma verbale *θάλλη* avente come soggetto *ἡ μήτηρ*. Inoltre nel contesto di 1Ts 2,1-12, elemento fondamentale per determinare il significato di un vocabolo, si parla semplicemente di (*τὰ*) *ἑαυτῆς* o di *ἑαυτοῦ τέκνα* senza alludere a figli di altri. Si tratta del dono della vita da parte dei missionari, atteggiamento proprio di una madre, e poi ci si riferisce alla figura corrispondente del padre.

¹⁹ Per la lettura di «noi» in 1 Tessalonesi come riferito non solo all'Apostolo, ma anche ai suoi collaboratori, si veda MARGUERAT, «L'Apôtre, mère et père de la communauté», 375-376.

²⁰ Cf. FABRIS, *1-2 Tessalonesi*, 85. Che nell'antichità alla figura del bambino sia soprattutto legata l'idea di innocenza è mostrato da WEIMA, «But We Became Infants Among You», 552-553.

²¹ Cf. LSJ 1828.

²² Per esempio, MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, 145-146; SCHREIBER, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 141-143.

In particolare, come opportunamente sottolinea Iovino²³, in 2,7 Paolo ricorre all'immagine della madre non in quanto genera figli, ma in quanto li nutre e veglia su di loro. Questo rapporto d'amore per coloro che le appartengono diventa indicativo della relazione instaurata, sin dall'inizio, dagli apostoli con i Tessalonicesi: essi hanno trasmesso loro il vangelo di Cristo con un pieno coinvolgimento personale e affettivo. Da parte sua, Gerber²⁴ vuol far coincidere il dono della vita della madre con la rinuncia al sostentamento da parte dei missionari, ma a nostro avviso tale conclusione risulta troppo riduttiva; piuttosto, anche in ragione del testo paolino di 2Cor 12,14 ciò appare essere uno, ma non il solo, degli atteggiamenti da buon genitore dell'Apostolo nei confronti delle sue comunità. Infine, Marguerat²⁵ descrive bene la progressione, segnata dall'immagine materna, del testo di 1Ts 2,1-12 sino al v. 8: coloro che sono stati incaricati di annunciare il vangelo da Dio stesso e a lui solo devono rendere conto (v. 4), trovano il compimento del loro mandato nella rinuncia a ogni privilegio, anche di quelli derivanti dallo *status* apostolico (v. 7), fino a donare la vita, la quale è ormai indissolubilmente legata al messaggio a loro affidato (v. 8). In conclusione, a nostro avviso, con il v. 8 il testo passa dall'innocenza e dalla trasparenza degli apostoli, visti come bambini, alla loro cura materna nei confronti dei destinatari che sono loro figli perché nutriti sin dall'inizio con il vangelo, ma anche oggetto del loro affetto personale che continua nel tempo.

Al v. 11 ritorna il linguaggio della figliolanza con il sintagma τέκνα ἑαυτοῦ, in relazione non più alla figura materna ma a quella paterna, con la quale ora gli apostoli si identificano. Essi hanno un rapporto personalizzato con ciascuno dei destinatari, così come viene specificato dall'espressione ἕνα ἕκαστον ὑμῶν. Gli autori²⁶

²³ IOVINO, *La prima lettera ai Tessalonicesi*, 126.

²⁴ GERBER, *Paulus und seine "Kinder"*, 287.

²⁵ MARGUERAT, «L'Apôtre, mère et père de la communauté», 387.

²⁶ Per esempio, FABRIS, *1-2 Tessalonicesi*, 89 e MARGUERAT, «L'Apôtre, mère et père de la communauté», 388. Si deve citare a parte FATUM, «Brotherhood in Christ», la qua-

richiamano la prospettiva degli antichi sulla funzione educativa del padre, la sua autorità, insieme al suo affetto nei confronti dei figli. Per quanto riguarda lo sfondo specifico dell'immagine è da evocare non solo la tradizione sapienziale biblica (per esempio, Pr 3,1), ma anche la filosofia greca ed ellenistica (per esempio, Platone, *Fedone* 116a), laddove entrambe trattano del rapporto maestro-discepolo²⁷. Nel nostro contesto il ruolo educativo del padre è ben specificato dai tre participi del v. 12 (παρακαλοῦντες, παραμυθούμενοι, μαρτυρούμενοι), i quali indicano un incoraggiamento e un'esortazione volti a determinare il comportamento dei figli (τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς) secondo la volontà di Dio (ἀξίως τοῦ θεοῦ), in vista della partecipazione al Regno e alla gloria ai quali sono chiamati. Alcuni studiosi²⁸ evidenziano qui la funzione di (ri-)socializzazione del padre nei confronti dei figli: così in 1Ts 2,11-12 gli apostoli adempirebbero tale compito nei confronti dei neoconvertiti di Tessalonica, facendoli entrare in una nuova famiglia, quella della chiesa, e fornendo loro un'altra identità sociale; inoltre, al momento, i cristiani tessalonesi vivono una separazione dall'ambiente di provenienza e una conseguente persecuzione, frangente nel quale sono chiamati a serrare i loro ranghi rinsaldando i legami reciproci. A nostro avviso, il richiamo in 2,1-12 alla dimensione familiare della chiesa è innegabile, visto che si parla di madre, padre e di figli, ma questo avviene nella prospettiva paolina per ragioni più teologiche che sociologiche poiché, come visto anche nei precedenti capitoli, coloro che abbracciano la fede divengono figli di un unico Padre e quindi fratelli e sorelle tra di loro, così da costituire una famiglia. In particolare il pas-

le sostiene che in 1 Tessalonesi Paolo utilizza la metafora genitore/figlio per rafforzare la sua autorità e l'ulteriore preminenza maschile, in modo che le donne risultino soltanto membri associati della comunità tessalonesi. Posizione originale, purtroppo senza alcun fondamento nel testo.

²⁷ Cf. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, 150-151.

²⁸ Per esempio, BURKE, «Pauline Paternity in 1 Thessalonians», 69-72 e MCNEEL, *Paul as infant and nursing mother*, 123-154.

saggio dalla madre al padre nel v. 11 sottolinea soprattutto il ruolo pastorale dei missionari nei confronti dei destinatari e la loro autorità educativa in ordine al vangelo, così come emerge anche in 1Cor 4,14-15. In ogni caso, il testo di 1QH 7,20-23²⁹, secondo il quale il Maestro di giustizia è contemporaneamente un padre e una madre per i suoi discepoli, ci porta a pensare che nel nostro passaggio le due immagini debbano essere prese insieme come descrizione dell'amore e dell'impegno degli apostoli nei confronti dei Tessalonicesi, elementi che nel contesto di 2,1-12 vanno a costituire anche una prova sicura della loro credibilità.

In conclusione, il linguaggio della figliolanza presente in 2,1-12, nello specifico nei vv. 7.11, non possiede lo stesso riferimento di 1,10 riguardante il Figlio di Dio, ma concerne il rapporto tra gli apostoli e i destinatari. Questi ultimi sono figli amati, curati e educati, in ordine alla fede, da coloro che si presentano loro nelle vesti materne e paterne. In aggiunta, è possibile menzionare anche il testo di 2,17 dove, attraverso il ricorso al verbo ἀπορφανίζω, si afferma che i missionari sono stati temporaneamente resi orfani dei Tessalonicesi come i genitori dei propri figli³⁰.

Nel complesso, questo linguaggio non ha una vuota valenza retorica, ma indica una relazione profonda e duratura, già esistente e da promuovere ulteriormente, tra coloro che annunciano il vangelo e coloro che lo accolgono. Infine è da notare che lo sfondo escatologico della figliolanza presente in 1,10, è segnalato anche nel nostro brano al v. 12 e si riproporrà con ancora più

²⁹ Per la versione tradotta in italiano del testo si veda IOVINO, *La prima lettera ai Tessalonicesi*, 126, nota 65.

³⁰ Per ἀπορφανίζω si veda RIGAUX, *Saint Paul. Les Épitres aux Thessaloniciens*, 457-458, il quale mostra che la radice del verbo (attestato da TLG [http://www.stephanus.tlg.uci.edu] con solo tre ricorrenze prima di Paolo) evoca sia il figlio privato dei genitori sia il contrario e connota un sentimento di separazione e di mancanza. A motivo del contesto nel quale l'Apostolo esprime la sollecitudine pastorale sua e dei collaboratori per i destinatari, è opportuno optare per il secondo dei due significati, mentre così appare poco convincente l'insistenza di AASGARD, «Paul as Child», 142-143, il quale parla di una presentazione di Paolo come di un orfano che brama disperatamente i propri genitori.

chiarezza nella prossima ricorrenza relativa all'essere figli propria di 5,5.

3.3. *Le ultime due ricorrenze (5,5)*

Le ultime due ricorrenze del lessico della figliolanza si trovano all'interno della pericope di 5,1-11, dedicata ai tempi del «giorno del Signore». Il testo chiude la sezione specificatamente didattica della lettera, riguardante le cose ultime (4,13-5,11). Una possibile composizione retorica del brano (si tratta di un passaggio argomentativo) potrebbe essere la seguente:

- 5,1 *propositio* sui tempi del «giorno del Signore» con la conoscenza dei credenti («voi»)
- 5,2-5 *probatio* in due fasi:
 - 5,2-3 spiegazione sull'imprevedibilità del «giorno del Signore»
 - 5,4-5 spiegazione sull'identità dei credenti («voi») in rapporto al «giorno del Signore»
- 5,6-11 esortazione conseguente («noi») alla vigilanza con relative motivazioni

In particolare, i vv. 4-5 mostrano che la consapevolezza dei credenti in relazione al giorno del Signore è dovuta a ciò che essi sono diventati, cioè «figli della luce, figli del giorno». In questi versetti si nota una duplice contrapposizione tra, da una parte, «luce e giorno» e, dall'altra, «tenebra e notte». I commentatori³¹ sottolineano che questo è un tipico linguaggio apocalittico, volto a distinguere chiaramente i credenti dai non credenti. In particolare la contrapposizione tra i «figli della luce» e i «figli delle tenebre» è attestata a Qumran (1QS 1,9-10). Tuttavia υἱὸν (τοῦ) φωτός

³¹ Per esempio, IOVINO, *La prima lettera ai Tessalonesi*, 246-247, e MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, 293.

è presente anche nei vangeli (Lc 16,8; Gv 12,36). Quindi, non si capisce perché si debba escludere *a priori*, come sostiene esplicitamente Malherbe³², che Paolo abbia desunto il sintagma dalla tradizione cristiana a lui anteriore e proveniente da Gesù e dalla chiesa primitiva. Pure Ef 5,8 può essere considerato un altro utile parallelo, riportando l'espressione sinonimica τέκνα φωτός in un contesto nel quale si ripropone il contrasto luce-tenebra. D'altro canto, non essendoci paralleli, è evidente che υἱοὶ ἡμέρας, seconda espressione di 1Ts 5,5, deve essere considerata una creazione paolina, coniata sulla precedente e legata più strettamente al «giorno del Signore»³³. Per entrambi i sintagmi, come già segnalato in precedenza, siamo di fronte all'uso metaforico del termine υἱός, seguito da genitivo al fine di indicare affinità o relazione. Infine, sempre per quanto riguarda lo sfondo di questi versetti e nello specifico del v. 5, alcuni³⁴ ipotizzano il riferimento al battesimo. In effetti, un diretto richiamo al rito cristiano è difficilmente dimostrabile a partire dal dettato testuale, ma altrettanto arduo, come vedremo meglio, è negare il riferimento alla dimensione della figliolanza divina dei credenti.

Analizzando il testo, è da rilevare che il v. 5 motiva l'affermazione del versetto precedente: i credenti tessalonicesi (ma non solo) non appartengono alle tenebre, cosicché il giorno del Signore possa sorprenderli come un ladro, perché sono figli della luce e del giorno. La simbologia di luce-tenebre indica gli opposti atteggiamenti, da una parte, di consapevolezza e vigilanza; dall'altra, di inconsapevolezza e ottundimento di fronte alla prospettiva del giorno del Signore. Il primo è proprio dei credenti in Cristo, il secondo degli altri. I cristiani sono detti «figli della luce, figli del giorno» perché sono chiamati ad attendere il ritorno del loro Signore. Infatti sin

³² MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, 294.

³³ Cf. HOPPE, «Tag des Herrn – Dieb in der Nacht», 278.

³⁴ Per esempio, CESARALE, «*Figli della luce e figli del giorno*» (1Ts 5,5), 152-156, e HOPPE, «Tag des Herrn – Dieb in der Nacht», 279.

d' adesso essi appartengono, anche se non ancora in modo stabile e definitivo, a lui e al suo giorno che già illumina il loro presente. Più che a un' escatologia realizzata, come sostengono alcuni autori³⁵, dobbiamo pensare qui a un anticipo della salvezza, a una «caparra» secondo quanto lo stesso Paolo dirà più tardi (2Cor 1,22; 5,5; cf. Ef 1,14). Questa tensione tra *già e non ancora* era stata segnalata a proposito della figliolanza divina dei credenti nel testo cronologicamente successivo di Rm 8: pur essendo al presente figli di Dio, essi attendono il pieno compimento della loro adozione nella risurrezione finale dei corpi. La suddetta osservazione non può che condurci a pensare che dietro la scelta del termine *υιός* in 1Ts 5,5 ci sia già l'idea dello statuto filiale dei credenti (come avviene anche nel parallelo di Ef 5,8). Un'altra conferma si trova pure nel legame tra l'insieme del brano di 5,1-11 e il testo di 1,10. Infatti in 5,9, all'interno all'esortazione conseguente all'affermazione dell'identità dei credenti dei vv. 4-5, si dice che attraverso il Signore Gesù Cristo, di cui si attende il giorno, Dio salva i credenti dall'ira, richiamando così da vicino l'affermazione iniziale e programmatica di 1,10, dove il soggetto di tale liberazione era «Gesù, il Figlio di Dio», oggetto dell'attesa dei credenti. Potremmo quindi rilevare che per Paolo il Figlio di Dio al momento del suo ritorno porterà a compimento la redenzione di coloro che sono sin d'ora figli di Dio e quindi fratelli di e in Cristo, destinandoli a una comunione senza fine con lui (4,16-17; 5,10). In altre parole, solo chi è figlio di Dio è capace di porsi nella prospettiva di attendere la venuta del Figlio di Dio. Infine, in 1Ts 5,5, tenendo conto anche della composizione della pericope, lo scopo proprio di questo linguaggio filiale appare essere, più che quello di stringere i legami all'interno del gruppo cristiano e di separarlo dall'esterno³⁶, quello di invitare i Tessalonicesi a una

³⁵ Per esempio, BRUCE, *1-2 Thessalonians*, 111, e FOCANT, «Les fils du jour (1 Thess 5,5)», 355. Da parte sua, LANDMESSER, «Das Konzept des Heils im Ersten Thessalonicherbrief», 97, contesta esplicitamente e in maniera motivata questa posizione a sostegno di un'escatologia realizzata in 1Ts 5.

³⁶ Cf. WANAMAKER, *The Epistles to the Thessalonians*, 181.

condotta coerente con la nuova identità cristiana da loro acquisita (richiamo a un'etica filiale presente come visto anche in Rm 8) e segnata dall'attesa consapevole e vigilante della *parusia*.

4. CONCLUSIONE

Nell'introduzione del nostro capitolo avevamo notato che gli studiosi non hanno approfondito il tema della figliolanza in 1 Tessalonicesi. Al termine della disamina possiamo affermare che tale soggetto ha comunque una certa rilevanza nella nostra breve lettera, già per il fatto che sia presente con cinque ricorrenze e che lo sia in posti importanti dell'epistola, a partire dal ringraziamento-*exordium*. La figliolanza è mostrata secondo tre diverse accezioni: quella divina del Figlio (1,10), quella dei Tessalonicesi in rapporto a Paolo e agli altri apostoli (2,7.11), quella dei credenti come figli della luce e del giorno e, quindi, di Dio (5,5). A differenza di Galati e Romani, per la nostra lettera risulta difficile parlare di un vero e proprio percorso argomentativo sulla figliolanza. Piuttosto è possibile vedere un effettivo legame tra il Figlio di Dio e i credenti figli, avvolti dalla luce del giorno del Signore, i quali attendono la salvezza definitiva che il primo porterà alla fine dei tempi, pur sperimentandone già da ora le anticipazioni. Dall'altra parte, la figliolanza dei Tessalonicesi nei confronti dell'Apostolo e dei suoi collaboratori è a prima vista di genere e di livello diverso perché non determina direttamente l'esistenza e l'identità cristiana dei destinatari, ma manifesta il profondo vincolo affettivo creatosi tra i missionari e i destinatari. Tuttavia, a ben guardare, essa è legata all'annuncio del vangelo ed è finalizzata alla partecipazione dei credenti di Tessalonica alla gloria del Regno di Dio. Di conseguenza, possiamo rilevare che l'orientamento apocalittico ed escatologico, che con il suo *già e non ancora* fa da sottofondo a tutta la lettera, costituisce il legame tra i diversi aspetti della figliolanza in 1 Tessalonicesi e rappresenta l'apporto specifico di

questa epistola riguardo a tale tematica paolina. Inoltre, visto che qui siamo all'inizio dell'attività letteraria dell'Apostolo, potrà essere utile rivedere successivamente le posizioni espresse nella lettera per individuare un possibile sviluppo di pensiero in merito al nostro soggetto all'interno dell'epistolario paolino.

Così, dopo aver approfondito le lettere che presentano più ricorrenze del linguaggio della figliolanza, cioè Galati e Romani, e quella che per la prima volta tratta l'argomento, cioè 1 Tessalonicesi, possiamo volgerci verso la corrispondenza con i Corinzi, con i Filippesi e con Filemone.

IV. Figli dell'apostolo Paolo
(1-2 Corinzi, Filippesi e Filemone)

Dopo aver approfondito il lessico della figliolanza presente in Galati, Romani e 1 Tessalonicesi, ci rimangono le altre quattro lettere protopaoline, nelle quali il nostro linguaggio risulta, in proporzione alla lunghezza del testo (almeno per 1-2 Corinzi), meno diffuso. Così ci occuperemo, dapprima, della corrispondenza corinzia che mostra 13 ricorrenze e poi delle 3 presenti nella Lettera ai Filippesi e in quella a Filemone. La nostra scelta, tuttavia, non è soltanto di ordine numerico e pratico ma, come vedremo alla fine, tutte queste lettere sono accumulate da un particolare riferimento del linguaggio dell'essere figli.

1. GLI STUDI SULLA FIGLIOLANZA IN 1-2 CORINZI

Come avveniva nel caso di 1 Tessalonicesi, anche per quanto riguarda la corrispondenza corinzia non abbiamo trattazioni specifiche sulla figliolanza, ma c'è qualche contributo che se ne occupa indirettamente. Infatti alcuni studiosi hanno approfondito la paternità paolina in relazione ai suoi "figli" corinzi, partendo soprattutto dal testo di 1Cor 4,14-21 ma anche facendo attenzione a 2Cor 1-9 e muovendosi su un piano sociologico, storico e

retorico¹. A questo livello si è sviluppato un acceso dibattito tra coloro che, appartenenti alla corrente dell'esegesi femminista ma non solo, vedono nella presentazione dell'Apostolo una figura di padre autoritario e coloro che invece sottolineano il suo affetto, a motivo del vangelo, nei confronti dei propri figli spirituali². Accanto a tale concentrazione sulla paternità paolina, è da notare che in diversi studi di indole esegetico-teologica e riguardanti il titolo di «Figlio di Dio» ci si è interessati a passi della corrispondenza corinzia, come 1Cor 1,9; 1Cor 15,28; 2Cor 1,19, nei quali il linguaggio della figliolanza è riferita a Cristo³. Da questo sguardo d'insieme emerge che, come per il caso di 1 Tessalonicesi, il nostro tema andrà autonomamente ricercato nello stesso dettato testuale, all'interno del quale, a prima vista, non svolge un ruolo primario. Qui procederemo come al solito, partendo dal lessico della figliolanza, per passare allo studio delle singole ricorrenze di tale linguaggio e concludere con la ricerca di un possibile filo rosso riguardo alla tematica dell'essere figli in 1-2 Corinzi.

2. IL LESSICO

Cominciamo ora con il vedere quali siano i vocaboli relativi alla figliolanza nella corrispondenza corinzia e quale sia il loro primo riferimento:

θυγάτηρ	2Cor 6,18:	le credenti figlie di Dio
τέκνον	1Cor 4,14.17; 7,14; 2Cor 6,13; 12,14[2 _x]	
	1Cor 4,14:	i Corinzi figli di Paolo

¹ Per esempio, BURKE, «Paul's role as "father" to his Corinthian "children" in socio-historical context», 95-113; LASSEN, «The Use of the Father Image in Imperial Propaganda», 127-136; MYRICK «"Father" Imagery in 2 Corinthians 1-9», 163-171.

² Per esempio, per i primi si veda CASTELLI, *Imitating Paul*, 100-111; per i secondi, LONG, *Paul and Human Rights*, 56-147.

³ Per esempio, S. KIM, «Jesus the Son of God as the Gospel», 128-136, e LABAHN - LABAHN, «Jesus als Sohn Gottes bei Paulus», 272-274.283-284.

	1Cor 4,17:	Timoteo figlio di Paolo
	1Cor 7,14:	i figli di una coppia mista
	2Cor 6,13:	i Corinzi figli di Paolo e degli apostoli
	2Cor 12,14[2 _x]:	i figli in rapporto ai genitori
υἰός	1Cor 1,9; 15,28; 2Cor 1,19; 3,7.13; 6,18	
	1Cor 1,9:	il Figlio di Dio
	1Cor 15,28:	il Figlio di Dio
	2Cor 1,19:	il Figlio di Dio
	2Cor 3,7.13:	i figli di Israele
	2Cor 6,18:	i credenti figli di Dio

Come già accennato, in relazione alla lunghezza del testo di 1-2 Corinzi, la diffusione del linguaggio della figliolanza risulta di minore consistenza rispetto alle altre Protopaoline. Tuttavia le 13 ricorrenze percorrono la corrispondenza corinzia dall'inizio alla fine. Ai succitati termini, tra i quali emerge l'*hapax legomenon* paolino θυγάτηρ, potremmo poi collegare quelli affini e quelli relativi alla paternità, alla quale la figliolanza è inerente. Così ora siamo in grado di analizzare ciascuna ricorrenza del nostro lessico, nella considerazione del contesto letterario nella quale essa è posta.

3. LA FIGLIOLANZA IN 1-2 CORINZI

3.1. Le ricorrenze in 1 Corinzi

La prima ricorrenza del linguaggio della figliolanza in 1 Corinzi è presente nel ringraziamento-*exordium* di 1,4-9. Proprio nella conclusione del brano, al v. 9, troviamo l'affermazione della fedeltà di Dio che ha chiamato i credenti corinzi alla κοινωνία τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν («alla comunione con il Figlio suo Gesù Cristo, Signore nostro»). Tale sintagma è da considerarsi segnato da un genitivo oggettivo e riferito alla figlio-

lanza divina di Cristo. Come sottolinea Kim⁴, il v. 9 vuol essere la giustificazione ultima di quanto asserito nei vv. 7b-8: i credenti in Cristo possono attendere con speranza il giorno del Signore perché Dio è fedele alla chiamata loro rivolta, la quale ha come fine la comunione con il suo Figlio. Si tratta della vocazione cristiana che già al presente comporta un'unione con Cristo come anticipo e garanzia di quella futura e definitiva. Barbaglio⁵, ricordando che il termine κοινωνία indica la comunione con qualcuno in ragione della partecipazione a qualcosa, ritiene che in 1,9 i credenti siano associati alla condizione di Cristo in quanto risorto. Da parte nostra, vedendo nel testo la menzione del κύριος, concordiamo con questa prospettiva ma, a motivo del riferimento allo υἱός αὐτοῦ, riteniamo che qui la comunione con Cristo dei credenti implichi anche la partecipazione alla sua figliolanza divina, mentre non consideriamo possibile un richiamo esplicito alla comunione ecclesiale come taluni vi ravvisano⁶.

Le successive due ricorrenze si trovano entrambe all'interno di 1Cor 4,14-21, brano che funge da appello finale a tutta la sezione dei cc. 1-4 e che è segnato dall'uso della metafora padre-figlio. Inoltre la suddetta pericope è divisibile in due parti: vv. 14-16 con un'esortazione conclusiva, vv. 17-21 con l'invio di Timoteo in preparazione alla visita di Paolo. Proprio nel primo versetto del brano si ricorre al linguaggio della figliolanza in relazione ai destinatari corinzi. Paolo chiarisce che ciò che finora aveva scritto non era diretto a coprire di vergogna i suoi, ma ad ammonirli in quanto τέκνα μου ἀγαπητά. Il v. 14 è a sua volta giustificato dal v. 15, il quale afferma come i Corinzi siano figli di Paolo, dal momento che egli come un padre li ha generati in Cristo mediante il vangelo. Proprio per questo suo ruolo, al v. 16 l'Apostolo chiude la prima parte della pericope con una richiesta di imitazione, la quale riassume tutte

⁴ S. KIM, «Jesus the Son of God as the Gospel», 135-136.

⁵ BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 84.

⁶ Per esempio, SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 124.

le precedenti esortazioni della sezione da lui rivolte ai Corinzi. In particolare, è da notare il sintagma τέκνον ἀγαπητόν che è utilizzato soltanto in questo passaggio, al v. 14 e al v. 17 (al plurale), per tutte le Protopaoline, mentre si ritrova nella tradizione paolina in Ef 5,1 (al plurale) e in 2Tm 1,2. Nel nostro contesto tale espressione al plurale, come ben nota Barbaglio⁷, esprime un rapporto non solo oggettivo, in quanto i Corinzi sono stati generati alla fede da Paolo, ma anche soggettivo e affettivo, in quanto essi sono destinatari della sua personale ἀγάπη. Diversi autori⁸ avvicinano questi versetti del c. 4 al testo di 3,1-3, dove l'Apostolo ritiene che i destinatari siano neonati nella vita cristiana – i quali egli è costretto ancora a nutrire con semplice latte e non con cibo solido – perché si dividono tra loro, contrapponendo un ministro del vangelo all'altro. Tuttavia il termine che in 3,1-3 è utilizzato a proposito dei Corinzi è νήπιοι, a sottolineare non la loro figliolanza da Paolo (egli non usa il pronome μου come in 4,14), bensì il loro infantilismo in relazione al cammino di fede; lo stesso vocabolo al singolare ritornerà con accezione simile in 13,11, in riferimento all'uso dei carismi da parte dei credenti a confronto con la carità stessa e in 14,20 l'Apostolo inviterà i suoi a non essere bambini (παιδιά) nel giudicare. Inoltre in 3,1-3 Paolo non dice di essere né padre né madre dei Corinzi. Così è da riconoscere una diversità di tematiche e di tono tra 3,1-3 e 4,14-16, laddove il primo testo vuol soprattutto esprimere un rimprovero dei destinatari mentre il secondo intende palesare un'esortazione affettuosa nei confronti degli stessi.

In 4,17, versetto collegato a ciò che precede come conseguenza (διὰ τοῦτο), abbiamo una nuova ricorrenza del linguaggio della figliolanza in merito a Timoteo, il quale viene raccomandato ai Corinzi in quanto per Paolo egli è τέκνον ἀγαπητόν καὶ πιστόν ἐν κυρίῳ, inviato loro per ricordare l'insegnamento in parole e opere

⁷ BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 241.

⁸ Per esempio, COLLINS, *First Corinthians*, 192-194; GERBER, *Paulus und seine "Kinder"*, 410; THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, 369.

del fondatore della comunità. Come rileva Fitzmyer⁹, la visione di taluni studiosi secondo la quale il collaboratore sia un figlio spirituale dell'Apostolo, al pari dei Corinzi, è contraddetta da At 16,1, dove si dice che Timoteo era già un discepolo quando Paolo lo incontra per la prima volta a Listra, e non ci sono validi motivi per dubitare della veracità del dato fornitoci da Atti. Piuttosto concordiamo con Barbaglio¹⁰ quando sostiene che le parole dell'Apostolo riguardo al suo inviato indicano l'amore del primo per il secondo e la conseguente fedeltà di Timoteo, esperienze vissute a partire da un rapporto di comunione con il Signore e da lui animate.

Nel suo complesso, il brano di 1Cor 4,14-21 è oggetto di discussione proprio in relazione alla metafora padre-figlio in esso presente che, come già accennato, è stata interpretata in chiave autoritaria o, alternativamente, affettiva. Così, da una parte, c'è chi, come Gerber¹¹ – la quale, servendosi anche di 3,1-3 – sostiene che nella nostra pericope il rapporto tra Paolo e i Corinzi è asimmetrico, gerarchico-esclusivo e religioso-pedagogico, finalizzato al riconoscimento dell'autorità unica e insostituibile del fondatore della comunità e di quella derivata del suo figlio Timoteo. Dall'altra parte si pongono quelli, come Fabris¹², che sottolineano l'affetto paterno dell'Apostolo nei confronti dei destinatari e del suo collaboratore, espresso in richiami e ammonizioni fatte con amore a motivo del vangelo. In verità, gli studi sulla figura paterna nell'ambito antico sia greco-romano che ebraico mettono in rilievo la complementarietà della dimensione autoritativa con quella affettiva¹³. Ma al di là di queste indicazioni provenienti

⁹ FITZMYER, *First Corinthians*, 224.

¹⁰ BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 247.

¹¹ GERBER, *Paulus und seine "Kinder"*, 434.

¹² FABRIS, *Prima lettera ai Corinzi*, 71-72.

¹³ Per esempio, BURKE, «Paul's role as "father" to his Corinthian "children" in socio-historical context», 100-105. D'altra parte LASSEN, «The Use of the Father Image In Imperial Propaganda», 127-136, vuol sostenere la necessità di leggere la metafora paterna del nostro brano sullo sfondo della propaganda romana, la quale indicava l'imperatore con la sua autorità come un padre della nazione. Si tratta di una posizione in certo modo inte-

dal contesto storico-culturale, è il testo stesso di 4,14-21 che nella conclusione mostra chiaramente entrambi gli aspetti, quando Paolo pone l'alternativa, in occasione della sua prossima venuta a Corinto, tra l'uso della verga e quello di una caritatevole dolcezza nei confronti dei destinatari¹⁴. Tuttavia, in ragione di quanto siamo andati dicendo, nelle specifiche espressioni di 4,14.17 riguardanti la figliolanza, segnate dal sintagma τέκνον ἀγαπητόν, ciò che è prevalente è la manifestazione del personale affetto dell'Apostolo per i suoi, siano essi i Corinzi o Timoteo. Più che figli obbedienti essi sono chiamati a riconoscersi come figli amati da colui che esprime nei loro confronti una paternità nella fede, la quale per i primi riguarda la conversione iniziale¹⁵, per il secondo la missione evangelizzatrice.

Un altro uso del linguaggio della figliolanza si trova in 7,14, all'interno di 7,1-16 incentrato sulle scelte da operarsi in merito al matrimonio da parte dei credenti in Cristo. La pericope è divisibile in quattro parti in ragione dei diversi argomenti e soggetti coinvolti: i rapporti sessuali tra gli sposati (vv. 1-7); la condizione dei non sposati e delle vedove (vv. 8-9); il divorzio tra due credenti (vv. 10-11); il divorzio in un matrimonio misto (vv. 12-16). In particolare possiamo così delineare la logica argomentativa dei vv. 12-16¹⁶:

vv. 12-13 il principio: non divorziare dal coniuge non credente.

v. 14 la ragione: essi sono santificati in voi, come santi sono i vostri figli.

v. 15ab un'eccezione: se il non credente vuol andarsene, lasciarlo fare.

ressante, ma non sufficientemente fondata e giustificata.

¹⁴ Da parte nostra, non ritroviamo nella chiamata all'imitazione di 4,16 l'idea di un'obbedienza gerarchica all'autorità di Paolo, come intende invece CASTELLI, *Imitating Paul*, 100-102. In tale appello ai Corinzi vediamo invece un'esortazione a riprodurre nella loro vita in maniera creativa il cammino di esistenza cristiana reso visibile dall'Apostolo. A tal proposito ci permettiamo di rimandare per un confronto e per un approfondimento sul senso dell'imitazione di Paolo a BIANCHINI, *L'elogio di sé in Cristo*, 45-48.

¹⁵ Si vedano anche Gal 4,19; 1Ts 2,7.11, dove essere figli di Paolo è legato a una generazione attraverso l'annuncio del vangelo.

¹⁶ Cf. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 336.

vv. 15c-16 le ragioni: Dio ci chiama alla pace e non si è certi di salvare l'altro coniuge.

Il v. 14 fornisce dunque la ragione per l'esclusione del divorzio nel caso dei matrimoni misti, dato che il coniuge non credente viene reso santo dal credente e ciò è confermato dal fatto che i figli di tale coppia sono santi. Riguardo alla prima parte del versetto, Schnabel¹⁷ presenta uno *status quaestionis* con cinque diverse proposte, volte a spiegare l'azione santificante del credente sul non credente. Tuttavia quello che a noi preme, in ragione della presente ricerca, è chiarire il riferimento ai τὰ τέκνα. Essi sono i figli nati dalla coppia mista e probabilmente non ancora battezzati, altrimenti non si capirebbe la loro posizione, che nel versetto appare parallela a quella del partner non credente¹⁸. Poi, se risulta chiaro che i Corinzi consideravano tali figli pacificamente santi, cosicché Paolo si appoggia nel suo ragionamento su tale assunto per comprovare il resto che non è ancora stato accettato dagli interlocutori, meno comprensibile è il motivo di questa posizione¹⁹. Due appaiono le soluzioni proposte dagli studiosi: la prima consiste nell'arrendersi al fatto che l'Apostolo non spieghi perché a Corinto (e forse anche nelle altre comunità paoline) i figli non battezzati di una coppia mista sono considerati santi²⁰; la seconda nel pensare a un'influenza del giudaismo, in base al quale i figli dei proseliti fanno parte a pieno titolo della comunità e per questo

¹⁷ SCHNABEL, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 376.

¹⁸ FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 333, nota 149, osserva che, nonostante questa indicazione sullo stato dei figli proveniente dalla logica del testo, in passato il versetto era stato utilizzato anche per sostenere l'idea di un battesimo dei bambini, in quanto «santi».

¹⁹ MACDONALD - VAGEE, «Unclean but Holy Children», 526-546, vedono nella frase «i vostri figli sono impuri, ma ora sono santi» un'insanabile contraddizione interna al pensiero dell'Apostolo che metterebbe a confronto la sua idea di purità con le situazioni concrete dei cristiani (chiamati «santi»), senza riuscire a trovare una sintesi. Tale ipotesi risulta non rispondente al testo del versetto perché non comprende che quest'ultima parte di esso è una prova ulteriore a sostegno della santificazione all'interno di un matrimonio misto.

²⁰ Per esempio, SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 108-109.

vengono santificati²¹. In ogni caso, in 7,14 la terminologia della figliolanza è usata in senso letterale in riferimento a figli derivanti da una coppia dove soltanto uno dei due coniugi aderisce alla fede in Cristo. Tuttavia se essi sono santi, nonostante la loro condizione di non battezzati, significa che anche qui l'elemento della figliolanza, come nelle ricorrenze di 4,14.17, ha a che fare con una generazione che va al di là della semplice sfera fisica e coinvolge quella propria della fede.

L'ultima ricorrenza del linguaggio dell'essere figli in 1 Corinzi si trova in 15,28. Essa fa parte della pericope di 15,12-32, che intende dimostrare il fatto di una risurrezione finale dei morti. Dal punto di vista della sua composizione, il brano si può presentare secondo uno schema concentrico: A. conseguenze negative del disconoscimento della risurrezione (vv. 12-19); B. affermazione in positivo della risurrezione dei morti (vv. 20-28); A'. altre conseguenze negative del disconoscimento della risurrezione (vv. 29-32). In particolare l'unità dei vv. 20-28 presenta questa logica argomentativa:

- v. 20 la tesi: la risurrezione di Cristo è caparra di quella universale e finale dei morti.
- vv. 21-22 prima spiegazione: tramite la risurrezione di Cristo tutti riceveranno la vita.
- vv. 23-28 seconda spiegazione: per Cristo alla fine la morte sarà eliminata e verrà il Regno.

Così in questi versetti Paolo comincia col mostrare che la risurrezione di Cristo è orientata a quella di tutti gli uomini (vv. 21-22) e finisce con l'affermare che la risurrezione finale dai morti è essenziale all'attuazione del Regno di Dio e alla sua signoria perché comporta la sconfitta definitiva della morte e del male (vv. 23-28). Nel conclusivo v. 28, l'Apostolo afferma che il Figlio, do-

²¹ Per esempio, FABRIS, *Prima lettera ai Corinzi*, 100, nota 7.

po aver instaurato il Regno sottomettendo tutto a sé, mostrerà la sua sottomissione al Padre in modo che «Dio sia tutto in tutti», cioè che la sua volontà trovi compimento in ogni realtà. Fitzmyer²² sottolinea bene che questa è l'unica volta nella quale Paolo usa l'espressione assoluta ὁ υἱός, proprio al fine di mostrare l'intrinseca relazione tra il Figlio e il Padre. In effetti, in 15,28 siamo di fronte a un'affermazione essenziale della figliolanza divina, ma nello stesso tempo anche funzionale perché ordinata al Regno di Dio con la sconfitta della morte a vantaggio di tutti. E proprio in questa seconda prospettiva è comprensibile la sottomissione finale di Cristo, in quanto Figlio, al Padre. Seguendo i Labahn²³, è poi possibile vedere un richiamo tra 1,9, con il riferimento iniziale alla figliolanza divina di Cristo, alla comunione con il quale i credenti di Corinto sono chiamati, e 15,28, dove coloro che sono uniti al Figlio si ritrovano nella salvezza definitiva del Regno di Dio (cf. v. 23).

Così in 1 Corinzi si passa dalla chiamata iniziale all'essere figli per mezzo del Figlio (1,9) alla piena realizzazione di tale condizione nell'*eschaton* (15,28). Tra tali estremi dell'epistola si trovano due espressioni di figliolanza che sono finalizzate alle prime: quella dei destinatari nei confronti di Paolo (4,14.17) e quella di un figlio in relazione a un genitore credente (7,14). In conclusione, nella lettera si delinea l'abbozzo di un percorso sulla figliolanza che, come visto, trova matura espressione in Galati e in Romani.

3.2. Le ricorrenze in 2 Corinzi

La prima ricorrenza del linguaggio della figliolanza in 2 Corinzi si trova in 1,15-24, che rappresenta una difesa di Pao-

²² FITZMYER, *First Corinthians*, 574-575.

²³ LABAHN - LABAHN, «Jesus als Sohn Gottes bei Paulus», 114-115.

lo riguardo alla modifica dell'originario piano di viaggio che contemplava due visite ravvicinate nel tempo alla comunità di Corinto. Il testo della pericope può essere diviso in tre parti: il piano originario di viaggio (1,15-16), motivazione teologica dell'affidabilità di Paolo (1,17-22); giustificazione dai fatti del cambiamento di piano (1,23-24). Nei vv. 17-22 l'affidabilità di Dio è messa in collegamento e a fondamento di quella dei suoi inviati. In particolare al v. 18 Paolo chiama Dio, che è fedele, come testimone del dato che la parola apostolica non è sì e no allo stesso tempo, cioè doppia e ambigua. Con un γάρ dichiarativo-causale il v. 19 introduce la motivazione del versetto precedente, ricorrendo al lessico della figliolanza: la fedeltà di Dio nell'invio del Figlio Gesù Cristo, espressione del suo sì alla salvezza dell'umanità, si riflette nella parola verace dei suoi inviati. La formula qui utilizzata, ὁ τοῦ θεοῦ γὰρ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστός²⁴, è unica per tutto il Nuovo Testamento, anche se possiede delle somiglianze con quella di 1Ts 1,10, e costituisce una ricorrenza relativa alla figliolanza divina di Cristo. In ragione del testo del versetto, i commentatori²⁵ sottolineano come siamo di fronte al contenuto essenziale del vangelo – con un chiaro legame tra l'umanità e la divinità di Gesù Cristo – che Paolo e gli altri hanno annunciato per la prima volta a Corinto.

I due successivi usi del linguaggio della figliolanza si trovano all'interno di 3,7-18, dedicato al confronto tra il ministero mosaico e quello apostolico. Paolo qui ricorre a un *midrash* su Es 34,28-35LXX, pur non citandone il testo. Tuttavia dalla sua fonte desume un'espressione della figliolanza della quale si serve due volte ai vv. 7.13 per indicare il popolo di Dio nel deserto: οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ (cf. Es 34,32.34-35LXX). Il sintagma è tipicamente anticotesta-

²⁴ Sull'ordine delle parole ci potrebbe essere un po' d'incertezza, visto che ⓧ* A C 0223 2464 leggono Χριστὸς Ἰησοῦς, ma ai fini dell'esegesi ciò non cambia niente.

²⁵ Per esempio, FURNISH, *Il Corinthians*, 145; HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians*, 200; PITTA, *Seconda lettera ai Corinzi*, 120.

mentario ed è usato per designare gli Ebrei in quanto discendenti di Giacobbe-Israele. Perciò in 2Cor 3 abbiamo un'accezione di figliolanza simile a quella trovata in Gal 4,21-31, in relazione alla discendenza puramente carnale del patriarca Abramo, e riproposta anche in Rm 9,8 e ancor più chiaramente in 9,27 attraverso la stessa espressione οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ.

Altri due usi del nostro lessico si trovano in 6,13.18, all'interno di 6,11-7,4 che funge da perorazione finale di tutta l'argomentazione sul ministero apostolico iniziata in 2,14²⁶. Paolo domanda agli ascoltatori una chiara separazione dagli increduli e una vera comunione con lui. La pericope presenta una composizione in tre parti: appello alla comunione con Paolo (6,11-13); appello alla separazione dagli increduli (6,14-7,1); appello conclusivo alla comunione e ricapitolazione (7,2-4). In particolare, in 6,11-13 l'Apostolo rimarca che lui e i suoi collaboratori hanno parlato apertamente ai Corinzi, mostrando il proprio affetto per loro, senza però ricevere una risposta conseguente. Così al v. 13 Paolo si rivolge ai destinatari come a figli (τέκνοις), chiedendo loro il contraccambio. Ritorniamo dunque a un'accezione di figliolanza simile a quella vista in precedenza per 1Cor 4,14.17, ma con un riferimento più ampio in modo da includere nella paternità anche gli altri evangelizzatori, così come avveniva in 1Ts 2,7.11. A proposito di 2Cor 6,13, Gerber²⁷ comincia col notare che l'uso di ὥς indica una presa di distanza di Paolo, come se i Corinzi fossero non figli suoi ma di altri; inoltre sostiene che nel versetto, colto all'interno del suo contesto, non c'è alcuna espressione di affetto; si riscontra piuttosto quella di un rapporto gerarchico che esige un movimento di reciprocità. Da parte nostra, riteniamo anzitutto che questa interpretazione di ὥς appare fuorviante perché qui la congiunzione introduce, come av-

²⁶ Per la composizione di 2,14-7,4 ci permettiamo di rimandare a BIANCHINI, *Seconda lettera ai Corinzi*, 66-68.

²⁷ GERBER, *Paulus und seine "Kinder"*, 209-211.

viene spesso nel Nuovo Testamento, la prospettiva con la quale una persona è vista e compresa: i Corinzi sono considerati dei figli da parte di Paolo, seppur non in ragione della carne²⁸. Poi non è possibile negare la dimensione affettiva presente nel testo e nel suo contesto, dato che si parla del cuore aperto degli apostoli (ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτνται: v. 11) e del fatto che i Corinzi non sono allo stretto nelle viscere dei loro evangelizzatori (οὐ στενοχωρεῖσθε ἐν ἡμῖν, στενοχωρεῖσθε δὲ ἐν τοῖς σπλάγχθοις ὑμῶν: v. 12). Così, da parte sua, Schmeller²⁹, contrapponendosi a Gerber, afferma che qui Paolo indossa le vesti di un padre che si aspetta l'amore dei figli³⁰, mentre non è presente l'elemento gerarchico che spesso segna la relazione paterna-filiale nell'antichità, trovandosi invece la testimonianza di un rapporto reciproco nel quale Paolo ha compiuto il primo passo. In effetti, noi crediamo che nel contesto dei cc. 1-7, e particolarmente in quello immediatamente precedente di 5,13-20, ci sia un forte invito rivolto ai destinatari perché accolgano il dono della riconciliazione e della comunione con Dio e con i suoi inviati, cioè Paolo e gli altri apostoli. Di conseguenza, potremmo anche dire che qui la figliolanza nei confronti dell'Apostolo è da leggersi all'interno di quella più fondamentale che i destinatari vivono con il loro Signore.

Il testo del v. 18 presenta, nell'ambito del c. 6, la seconda citazione del linguaggio della figliolanza: si tratta dell'unico caso delle lettere paoline nel quale ai figli vengono accostate anche le figlie (θυγατέραι) di Dio. Per cominciare è necessario vedere la come posizione di 6,14-7,1, unità segnata da esortazioni previe e con-

²⁸ Cf. BDAG, 1104-1105.

²⁹ SCHMELLER, *Der zweite Brief an die Korinther*, 366.

³⁰ Nello specifico BALLA, *The Child-Parent Relationship in the New Testament and Its Environment*, 185, sostiene che dietro a ἀντιμισθία ci sia probabilmente l'idea, ben diffusa sia nel mondo greco-romano sia giudaico, che i figli ormai cresciuti sono in debito con i loro genitori perché questi hanno provveduto a loro quando erano piccoli. Tesi interessante ma difficile da provare nel contesto di 2Cor 6,13.

sequenziali alle quali vengono riferite due serie di giustificazioni di carattere diverso:

- 6,14a invito a non legarsi agli increduli
- 6,14b-16a motivazioni di principio
- 6,16b-18 motivazioni scritturistiche
- 7,1 invito conclusivo alla purificazione e alla santificazione

In particolare, i vv. 16b-18 rappresentano la ragione, alla luce della parola di Dio, dell'esortazione di 6,14a. Al v. 16b Paolo afferma che lui e i destinatari (e tutti i credenti in Cristo) sono il tempio di Dio, così come attesta la Scrittura in Ez 37,27LXX e in Lv 26,12LXX. Le due citazioni, conflate e adattate al contesto, sostengono, con la modalità della promessa, che Dio abita e cammina in mezzo al suo popolo ed esso è legato a lui da un legame di reciproca appartenenza. Mentre al v. 17 vengono introdotte tre esortazioni imperativi e una conseguente promessa: l'agire voluto da Dio per i suoi, poi ciò che egli darà loro. Qui Paolo riprende il testo di Is 52,11LXX e quello di Ez 20,34LXX. Infine al v. 18 è presentata un'altra promessa, conseguenza ed esplicitazione della precedente, attraverso la conflazione di 2 Regni 7,14 e Is 43,6, testi derivanti dai Settanta e adattati al contesto paolino. Si tratta dell'instaurarsi di un rapporto di padre-figlio/a tra Dio e i suoi, sancito dalla stessa parola dell'Onnipotente. Come mostra molto bene Aletti³¹, in questi versetti Paolo parte al v. 16b dallo statuto dei credenti in quanto tempio di Dio (al quale l'immagine immediatamente successiva di popolo non aggiunge niente di identitario ma serve soltanto a esprimere il rapporto che si crea con il loro Signore, allorché egli veramente dimora in mezzo ai suoi) per giungere nel v. 18 a quello di figli e figlie di Dio, che costituisce la meta di tutto il suddetto percorso scritturistico e la dimensione più radicale dell'essere della Chiesa. A nostro avviso, questo

³¹ ALETTI, *Essai sur l'ecclésiologie des lettres de Saint-Paul*, 86-90.

statuto filiale assolutamente particolare, in ragione del contesto e della composizione dell'intera unità di 6,14-7,1, assume anche un innegabile risvolto etico, che si esplica in un comportamento diverso da quello proprio degli abitanti pagani dell'ambiente circostante e da vivere nella purificazione e nella santità.

Per il testo di 6,18, Schmeller³² sofferma la sua attenzione sull'uso del futuro che, in ragione del contesto della lettera, può essere considerato gnomico o argomentativo: i credenti sono già figli di Dio anche se la realizzazione piena di tale condizione si compirà alla fine. In effetti, al v. 16b l'introduzione della catena scritturistica (ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος) si trova al presente, mentre nelle successive citazioni prevale il futuro, cosicché possiamo ritrovare nel nostro testo l'aspetto di *già e non ancora* della comunità cristiana e in particolare della figliolanza divina dei suoi membri, secondo quanto è stato chiaramente mostrato in Rm 8. Inoltre Thrall³³ nota che il testo citato di 2 Regni 7,14LXX riguarda, nella sua versione originale al singolare, la figliolanza divina del discendente di Davide che Paolo individua con Gesù Cristo in Rm 1,3; quindi, in 2Cor 6,18 l'essere figli dei credenti sarebbe messo in diretto collegamento con l'invio del Figlio come avveniva in Gal 4,4-5. Da parte nostra, riteniamo che questa ultima proposta legga un po' troppo nel testo del nostro versetto. Piuttosto è più importante notare che le diverse citazioni presenti nei vv. 16b-18, eccetto quella di 2 Regni 7,14LXX, siano da riferirsi originariamente a coloro che in 3,7.13 erano chiamati «figli di Israele», così da mostrare che le promesse loro fatte si realizzano pienamente per i credenti in Cristo, provenienti sia dal giudaismo che dal paganesimo, e tra queste l'ultima e più decisiva è quella dello statuto filiale in relazione a Dio. In aggiunta, dobbiamo concludere col chiederci il motivo dell'insolita coppia

³² SCHMELLER, *Der zweite Brief an die Korinther*, 302.

³³ THRALL, *A Critical and Exegetical commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, 478.

«figli e figlie di Dio». A tal proposito, Harris³⁴ afferma che Paolo mette *θυγατέρας*, traendo il termine da Is 43,6LXX, per indicare l'uguaglianza tra uomini e donne nella comunità cristiana, sebbene quando utilizza semplicemente *υιοί* voglia riferirsi anche alle credenti. Concordando con l'esegeta americano, ma in prospettiva più teologica, vediamo anche un richiamo tra 2Cor 6,18 e Gal 3,28, testo quest'ultimo nel quale l'Apostolo indica come nella comunità ecclesiale le distinzioni di sesso non siano più criterio determinante perché ciò che è ormai essenziale è l'essere uniti dei battezzati, figli e figlie di Dio, «in e con Cristo».

L'ultima ripresa del linguaggio della figliolanza nella corrispondenza con i Corinzi si trova in 2Cor 12,14, all'interno di 12,11-18, perorazione finale del cosiddetto «Discorso del folle»³⁵. Una possibile suddivisione della pericope, che ha per funzione quella di riassumere il contenuto del discorso e di muovere gli affetti degli ascoltatori, è in due parti: riepilogo sulla superiorità di Paolo rispetto agli avversari (vv. 11-13) e difesa del comportamento dell'Apostolo e dei collaboratori (vv. 14-18). Tuttavia al confine delle due unità c'è un legame tra il v. 13 e il v. 14 attraverso il verbo *καταναρκάω* e la relativa tematica della dipendenza economica. Infatti, se il primo versetto, riguardante il passato dei rapporti tra Paolo e i Corinzi, afferma indirettamente che l'Apostolo non aveva gravato sui destinatari, il secondo annuncia che, nell'ambito della futura terza visita alla comunità, il suo fondatore continuerà a comportarsi allo stesso modo, rinunciando a ogni sostentamento economico. La motivazione di questa scelta è costituita dal fatto che Paolo non ha interesse a quanto possiedono, ma alle persone dei destinatari. Infatti, come ha già fatto intendere in 6,13, egli è loro padre; quindi, spetta a lui mettere da

³⁴ HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians*, 510.

³⁵ Per la composizione di 11,1-12,18, «Discorso del folle», rimandiamo a BIANCHINI, *Seconda lettera ai Corinzi*, 192-193.

parte per i suoi figli corinzi e non viceversa. Thrall³⁶, tra gli altri, segnala che questo dovere dei genitori nei confronti di coloro che hanno generato costituisce un principio di legge naturale, legato all'eredità e ben riconosciuto dagli autori antichi, come per esempio lo stesso Filone di Alessandria in *La vita di Mosè* 2,245. Alcuni esegeti³⁷ sollevano poi il problema della coerenza dell'Apostolo, perché nei cc. 8-9 egli ha chiesto i soldi della colletta ai Corinzi, e della sua poca chiarezza, perché non si capisce in che cosa consisterebbe il mettere da parte a favore dei destinatari. Tuttavia il contesto argomentativo del nostro testo è coerente, perché già in 11,7-21a Paolo aveva insistito sull'indipendenza economica dai Corinzi in modo da mostrare la sua differenza e superiorità sugli avversari; d'altronde i cc. 8-9 molto probabilmente appartengono a un'altra lettera (in ogni caso i soldi raccolti non sono per l'Apostolo, ma per i poveri della comunità di Gerusalemme)³⁸. Inoltre all'interno del discorso non è necessario specificare i beni riservati ai destinatari da parte dell'autore perché l'attenzione è posta piuttosto sul fatto di giustificare il rifiuto di Paolo in merito al loro aiuto economico.

Da parte nostra, in 12,14 notiamo anzitutto la duplice ripetizione di τέκνα, termine che, attraverso il riferimento a un principio generale, viene di nuovo applicato alla figliolanza dei Corinzi nei confronti di Paolo, secondo quanto avveniva anche, oltre che in 6,13, implicitamente in 11,2, dove l'Apostolo era nelle vesti di un padre che deve condurre come sposa vergine la comunità a Cristo³⁹. A proposito della metafora padre-figlio di 12,14, Gerber⁴⁰

³⁶ THRALL, *A Critical and Exegetical commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, 844.

³⁷ MARTIN, *2 Corinthians*, 441, e PITTA, *Seconda lettera ai Corinzi*, 518.

³⁸ Per motivare la bipartizione in 2Cor A. (cc. 1-9) e 2Cor B. (cc. 10-13) rimandiamo a BIANCHINI, *Seconda lettera ai Corinzi*, 11-14.

³⁹ A tal proposito BALLA, *The Child-Parent Relationship in the New Testament and Its Environment*, 84-85, mostra il ruolo decisivo che nel giudaismo ha il padre nel dare in matrimonio le figlie.

⁴⁰ GERBER, *Paulus und seine "Kinder"*, 211-213.

ritiene che si tratti ancora di un rapporto gerarchico tra Paolo e i suoi perché non vissuto allo stesso livello in quanto privo di reciprocità; in più esso dipenderebbe dall'aspetto economico con l'esclusione di quello affettivo. A parte il fatto che per 6,13 la studiosa tedesca aveva sostenuto l'esatto contrario, affermando che alla richiesta di un rapporto reciproco era legato l'elemento gerarchico, il versetto immediatamente successivo di 12,15 la smentisce in pieno poiché l'Apostolo attraverso una domanda retorica chiede ai Corinzi di essere contraccambiato nell'amore.

In conclusione, in 2 Corinzi abbiamo visto più accezioni di figliolanza: quella divina di Cristo, quella generazionale degli Israeliti, quella di tutti i credenti come figli di Dio, con particolare riferimento ai destinatari, i quali a loro volta possiedono anche una figliolanza spirituale nei confronti di Paolo loro padre. Se per la nostra lettera non è possibile tracciare un percorso vero e proprio sulla figliolanza, nondimeno emergono dei dati e dei legami originali: il contenuto del vangelo è contrassegnato, in modo ancor più peculiare di Rm 1,3-4.9, dall'elemento della figliolanza divina di Cristo, mentre quella dei credenti in lui richiama in maniera diretta lo statuto degli Israeliti «figli di Dio», ma con un'ampiezza che diviene universale.

A questo punto siamo quindi in grado di delineare un quadro riassuntivo sull'essere figli nella corrispondenza con i Corinzi. Se è difficile individuare un filo rosso che possa legare tutte le ricorrenze del lessico della figliolanza in 1-2 Corinzi, è possibile fare una valutazione complessiva. Il punto di partenza si trova nella figliolanza divina di Cristo che per tre volte viene presentata, dal momento che essa costituisce il centro del vangelo annunciato a Corinto (1Cor 1,9; 15,28; 2Cor 1,19). Tuttavia l'essere figli di Paolo prende ancora più spazio con quattro ricorrenze (1Cor 4,14.17; 2Cor 6,13; 12,14), in ragione del fatto che le relazioni tra lui e i destinatari sono assai complicate. D'altronde, la figliolanza divina di tutti i credenti senza distinzioni, all'interno della comunità ecclesiale, appare una sola volta (2Cor 6,18) anche se è preparata dal

duplice riferimento allo statuto filiale degli Israeliti (2Cor 3,7.13) che in effetti porta a compimento e ampliamento. Questo ultimo fatto indica che Paolo non si sofferma sulla figliolanza genealogica, ma anche quando entra in gioco (1Cor 7,14), essa diventa un trampolino per andare oltre il puro legame di sangue verso un essere figli altrettanto reale, tuttavia diverso, perché basato unicamente sulla fede in Cristo e quindi aperto a ogni uomo.

4. GLI STUDI SULLA FIGLIOLANZA IN FILIPPESI E IN FILEMONE

Prima di affrontare le ultime ricorrenze del linguaggio della figliolanza nelle Protopaoline, è opportuno partire sottolineando che la nostra associazione tra Filippesi e Filemone è non solo di ordine pratico, a motivo del fatto che essendo presenti in esse solo tre riferimenti a tale lessico è più pratico raggrupparli, ma anche di ordine teorico. Infatti sono rilevabili affinità non trascurabili tra le due lettere, cosicché diversi commentari le analizzano all'interno di uno stesso volume⁴¹. Anzitutto, all'inizio di entrambe Paolo associa a sé come co-mittente Timoteo (Fil 1,1; Fm 1). Inoltre l'Apostolo si trova allo stesso modo in carcere a causa del vangelo (Fil 1,12-13; Fm 13), nutrendo la speranza di rivedere quanto prima i destinatari (Fil 2,24; Fm 22). Infine, le due epistole si chiudono con l'identica formula di benedizione (Fil 4,23; Fm 25).

Per quanto concerne l'approfondimento del linguaggio della figliolanza in Filippesi e Filemone, come era prevedibile per la scarsità delle ricorrenze, si trova ben poco nella letteratura esegetica. Più attenzione è posta al testo di Fil 2,6-11, in relazione al quale, pur mancando il suddetto lessico, viene messa a tema la figliolanza divina di Cristo⁴². D'altra parte, è possibile notare un maggiore interesse per il rapporto di paternità tra Paolo e Ones-

⁴¹ Cf. FABRIS, *Lettera ai Filippesi – Lettera a Filemone*, 281.

⁴² Per esempio, THEOBALD, «Haben die Christen Jesus nach Ostern „vergöttlicht“?».

mo (e Filemone) nel quadro della concezione familiare antica⁴³, mentre si parla di una simile relazione tra l'Apostolo e Timoteo, presente in Filippesi, più che in se stessa piuttosto a partire dal testo parallelo di 1Cor 4,17⁴⁴. Infine l'idea della figliolanza divina dei Filippesi è saltuariamente e brevemente tematizzata⁴⁵.

Dopo queste necessarie considerazioni introduttive, dobbiamo ancora una volta cominciare con il reperimento del lessico della figliolanza presente nelle due lettere, per passare poi allo studio di ciascuna delle singole referenze e chiudere con una possibile visione d'insieme.

5. IL LESSICO

Le tre ricorrenze del lessico della figliolanza nella Lettera ai Filippesi e in quella a Filemone presentano il solo termine τέκνον, il quale nella sua radice porta l'idea di generazione. Tuttavia nell'ambito nel quale è utilizzato per le nostre epistole, il vocabolo mostra un riferimento sempre diverso.

τέκνον	Fil 2,15.22; Fm 10	
	Fil 2,15:	i Filippesi figli di Dio
	Fil 2,22:	Timoteo figlio di Paolo
	Fm 10:	Filemone figlio di Paolo

All'interno dei rispettivi contesti, la posizione delle tre referenze (non insignificanti per il numero, a motivo della brevità dei nostri testi epistolari) non appare di particolare rilevanza. In aggiunta è da notare che nelle due lettere non si trovano termini

⁴³ Per esempio, BARTSCHY, «Who Should Be Called Father?», e FRILINGOS, «For my Child Onesimus», 91-104.

⁴⁴ Per esempio, GERBER, *Paulus und seine "Kinder"*, 208.

⁴⁵ Per esempio, BITTASI, *Gli esempi necessari per discernere*, 80.

affini a τέκνον, ma si deve aggiungere che si parla quattro volte di Dio come padre (Fil 1,2; 2,11; 4,20; Fm 3), facendo subito pensare alla figliolanza del Figlio di Dio che tuttavia non è qui tematizzata per se stessa, ma che può essere vista come un dato già acquisito, quindi non necessario di approfondimenti.

6. LA FIGLIOLANZA IN FILIPPESI E IN FILEMONE

6.1. Le ricorrenze in Filippesi

La prima ricorrenza di 2,15 si trova all'interno del testo esortativo di 2,12-18 che, a sua volta, dipende dal brano cristologico di 2,6-11, cosicché la parenesi risulta basata sull'esempio di Cristo appena presentato. Inoltre possiamo delineare in questo modo la composizione di 2,12-18⁴⁶:

- vv. 12-13 esortazione a operare per la propria salvezza
 - v. 12 appello a operare per la propria salvezza
 - v. 13 motivazione legata al primato dell'agire di Dio
- vv. 14-18 esortazione a non essere ribelli e invito alla gioia
 - v. 14 appello a non contestare e a non mormorare
 - vv. 15-16 finalità negativa e positiva dell'appello del v. 14
 - vv. 17-18 appello alla gioia nell'offerta di sé a Dio

In particolare il v. 15, mediante ἵνα dal valore finale, introduce il duplice scopo dell'appello a evitare contestazioni e critiche che coinvolge anche il v. 16⁴⁷. Così, i credenti sono chiamati negati-

⁴⁶ Per un approfondimento della composizione di 2,1-18 e del significato della pericope di 2,12-18, ci permettiamo di rimandare a BIANCHINI, *Lettera ai Filippesi*, 48-49.57-61.

⁴⁷ Per il v. 15 la variante ἦτε è ben supportata (P⁴⁶ A D* F G latt), quasi quanto γένησθε. Tuttavia, in un caso o nell'altro il significato del testo sostanzialmente non cambia.

vamente all'irreprensibilità, positivamente ad essere figli di Dio e luci che risplendono, annunciando a tutti il vangelo fonte di vita. Alla fine, il comportamento esemplare dei Filippesi sarà la dimostrazione della fecondità del ministero paolino, in vista del giorno del giudizio. Nei vv. 14-16 i richiami all'Antico Testamento sono molto evidenti. Infatti il v. 14 fa allusione, come già avveniva in 1Cor 10,10-11, alle mormorazioni contro Dio e i suoi capi da parte di Israele nel deserto (cf., per esempio, Es 16,7-9.12). D'altra parte, il v. 15 riprende parecchio da Dt 32,5LXX, testo ancora riferito al popolo di Dio peregrinante e riottoso, e chiude con l'allusione a Dn 12,3LXX, passaggio originariamente utilizzato per descrivere il destino di vita eterna dei pii ebrei, fedeli sino al martirio. Proprio nella ripresa del versetto deuteronomico è presente l'uso del linguaggio della figliolanza, così come si può ben vedere:

Fil 2,15ab

ἵνα γένησθε ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι,
τέκνα θεοῦ ἄμωμα
μέσον γενεᾶς σκολιᾶς
καὶ διεστραμμένης

Dt 32,5

ἡμάρτοσαν
οὐκ αὐτῷ τέκνα μωμητᾶ
γενεὰ σκολιᾶ
καὶ διεστραμμένη

La terminologia utilizzata nei due testi corrisponde per più elementi, ma ci sono varianti significative e soprattutto diverso è il riferimento delle espressioni. Infatti, se in Dt 32,5 si parla di τέκνα μωμητᾶ per gli Israeliti, in Fil 2,15b i Filippesi sono invitati ad essere τέκνα θεοῦ ἄμωμα, quindi qualificati in maniera diametralmente opposta agli altri⁴⁸. Inoltre la differenza tra γενεὰ σκολιᾶ καὶ διεστραμμένη di Dt 32,5 e γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης di Fil 2,15b non sta semplicemente in una differenza di caso, ma di applicazione perché nel testo deuteronomico in questo modo si indica la generazione di Israele nel deserto, mentre nel brano

⁴⁸ Si noti che in Fil 2,15 la variante ad ἄμωμα, testimoniata da D F G Ψ ℞, è ἀμώμητα, antonimo di μωμητᾶ.

paolino ci si riferisce all'ostile ambiente pagano di Filippi, di cui si è già parlato nella lettera in 1,28.

Se ritorniamo allo sviluppo argomentativo di Fil 2,14-16, notiamo che l'Apostolo, ponendo di fronte ai destinatari il controesempio di Israele nel deserto, li esorta al v. 14 ad avere un atteggiamento di piena fiducia nel Signore, senza inutili lamentele, con la finalità di essere liberi dal coinvolgimento col male e quindi «figli di Dio immacolati» (dal punto di vista sintattico τέκνα θεοῦ ἄμωμα è in apposizione a ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι) in mezzo alla società nella quale vivono. Agli etnico-cristiani di Filippi sono così applicati lo statuto filiale e la relativa dignità dei credenti anticotestamentari, secondo quanto avveniva anche in 2Cor 6,18. Ciò non significa, come diversi commentatori affermano⁴⁹, che qui Paolo indichi una sostituzione di Israele con la Chiesa, nuovo popolo di Dio. Infatti, seguendo il ragionamento di Aletti⁵⁰, si deve dire che: il testo non prende in alcun modo posizione su tutto ciò perché l'identità dei cristiani non è vista come esclusiva ed escludente; l'utilizzo dell'Antico Testamento non è solo in chiave negativa per Israele (si veda l'allusione a Dn 12,3); il riferimento alla generazione malvagia e perversa non riguarda i Giudei del tempo di Paolo; infine, in Fil 2,14-16 non siamo di fronte a una vera tipologia, che invece sarà propria prima della Lettera agli Ebrei e poi soprattutto dei Padri della Chiesa, con un rapporto tra tipo e antitipo visti rispettivamente come ombra e realtà. Lo stesso Aletti⁵¹ sottolinea poi che l'irreprensibilità dei figli di Dio al v. 15 è paradossale perché è legata non all'agire ma a un atteggiamento di totale fiducia in Dio. Tuttavia nel testo abbiamo già nel v. 14 un richiamo al fare (ποιεῖτε); poi nel v. 15 ci sono gli ἀγαπῆτες ἄμεμπτος e ἀκέραιος che rimandano generalmente all'agia

⁴⁹ Per esempio, FEE, *Paul's Letter to the Philippians*, 240-243; HAWTHORNE, *Philippians*, 145; O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians*, 292.

⁵⁰ ALETTI, *Saint Paul épître aux Philippiens*, 184-185.194.

⁵¹ *Ivi*, 183-184.

re giusto (per esempio, Gen 17,1LXX; Mt 10,16) e il cattivo esempio di Israele intende mostrare ai destinatari come non si devono comportare; infine nel v. 16 con il tenere alta la parola del vangelo si indica una concreta azione di testimonianza. Così siamo più propensi a seguire gli autori che parlano della dimensione etica dell'essere figli di Dio in Fil 2,15⁵². Da parte nostra, possiamo inoltre dire che Paolo esorta i suoi a un atteggiamento di piena fiducia nel Signore, affinché vivano la loro identità di figli di Dio, ricevuta in dono, mostrandola nel contesto pagano di Filippi, attraverso un annuncio coraggioso del vangelo che si esprima in piena coerenza di parole e opere. In tutto questo non possiamo non vedere ancora un parallelo con il testo di 2Cor 6,18, nel quale il nuovo statuto dei credenti in Cristo diventava la motivazione per un agire diverso da quello diffuso nell'ambiente circostante.

La seconda ricorrenza in Filippesi del lessico della figliolanza si trova qualche riga più sotto, cioè in 2,22. Il versetto fa parte di 2,19-30, contraddistinto da notizie autobiografiche e riguardanti Timoteo ed Epafrodito, i quali vengono raccomandati dal mittente ai destinatari. Il brano si può dividere agevolmente in due parti: 2,19-24 (invio, con raccomandazione, di Timoteo); 2,25-30 (invio, con raccomandazione, di Epafrodito). In particolare, nei vv. 19-24 abbiamo il seguente percorso: la speranza di inviare Timoteo (v. 19a), le ragioni dell'invio (vv. 19b-22), la prossima partenza di Timoteo e quella di Paolo (vv. 23-24). Tra le motivazioni per raccomandare e mandare a Filippi il suo collaboratore, al v. 21 l'Apostolo afferma che egli è circondato da persone che pensano ai propri interessi e non a quelli del vangelo, mentre, in contrasto con loro, al v. 22 Timoteo viene presentato come colui che è completamente coinvolto nel compito dell'annuncio, tale è il suo comprovato valore che i destinatari già conoscono. Secondo Paolo, nell'ambito del proprio servizio, Timoteo si è comportato co-

⁵² Per esempio, BITTASI, *Gli esempi necessari per discernere*, 80; FABRIS, *Lettera ai Filippesi - Lettera a Filemone*, 154; PITTA, *Lettera ai Filippesi*, 178.

me un figlio nei suoi confronti, ragione in più per raccomandarlo ai destinatari. A questo proposito, alcuni autori vedono nella suddetta relazione filiale non tanto l'idea di un rapporto affettivo, ma quella dell'obbedienza del collaboratore nei confronti dell'Apostolo, leggendo nel versetto un servizio come schiavo del primo nei confronti del secondo⁵³.

In un'attenta analisi di 2,22 si deve anzitutto notare che ὅτι, dal valore recitativo, introduce la frase ὡς πατρί τέκνον, la quale richiede un chiarimento. Come già avveniva in 2Cor 6,13 riguardo ai Corinzi, la congiunzione ὡς indica la prospettiva con la quale Paolo guarda alla relazione tra lui e Timoteo, segnata poi dall'uso del dativo πατρί in relazione a τέκνον. A sua volta, questa combinazione è da legarsi a σὺν ἐμοί che immediatamente segue e che quindi porta a ritenere il precedente dativo semplice come sociativo, motivo per il quale non è possibile vedere una relazione di obbedienza tra i due protagonisti. Infatti possiamo così tradurre: «Come un figlio con il padre, insieme con me si è fatto schiavo per il vangelo». Come sottolinea Gerber⁵⁴, abbiamo qui un paragone che evoca il coinvolgimento di un figlio nel lavoro del padre, idea ben presente nel contesto culturale del tempo. La relazione affettiva tra Paolo e Timoteo è vissuta in maniera strettamente legata alla loro collaborazione nella missione di annuncio, così come già indicava anche 1Cor 4,17. La figliolanza nei confronti dell'Apostolo non si esaurisce dunque in un rapporto semplicemente orizzontale, bensì attraverso di esso si sviluppa in una condivisione del ministero apostolico che è tutto orientato in funzione di Cristo e del suo vangelo. Infatti in Fil 2,22 l'uso di ἐδούλευσεν (aoristo dal valore complessivo che descrive l'intera missione svolta dal collaboratore) evoca il servizio dello schiavo (δοῦλος) richiama la condizione di Paolo e Timoteo (1,1), assunta a imitazio-

⁵³ Per esempio, BITTASI, *Gli esempi necessari per discernere*, 190; HAWTHORNE, *Philippians*, 155; REUMANN, *Philippians*, 422.

⁵⁴ GERBER, *Paulus und seine "Kinder"*, 208.

ne del loro Signore (2,7). Così riguardo al nostro versetto Aletti⁵⁵ ben conclude dicendo che esso è contraddistinto da un paradosso: il padre e il figlio pur essendo uomini liberi decidono di farsi insieme schiavi a vantaggio del vangelo, quindi di coloro al quale l'annunciano. In questo modo la relazione di paternità-figliolanza, vissuta nell'ambito della fede in Cristo, raggiunge il suo vero scopo e la sua piena fecondità.

6.2. La ricorrenza in Filemone

L'unica ricorrenza del linguaggio della figliolanza presente nella breve Lettera a Filemone si trova al v. 10. Siamo nel *corpus* dell'epistola, costituito dai vv. 8-22 e segnato da un appello, con relativa richiesta, da parte di Paolo nei confronti di Filemone⁵⁶. La composizione di questi versetti può essere così delineata:

- vv. 8-10 ambito dell'appello (riguardo a Onesimo)
- vv. 11-16 motivazione dell'appello (l'utilità di Onesimo per Paolo e per Filemone)
- vv. 17-20 contenuto dell'appello (l'accoglienza di Onesimo come Paolo stesso)
- vv. 21-22 conclusione dell'appello

In particolare, nei vv. 8-10 si comincia a introdurre la motivazione per la quale l'Apostolo ha steso la sua missiva. Paolo parte col mettere in campo il suo *ethos* di anziano e prigioniero per il vangelo e la sua sottintesa autorità di apostolo di Cristo, ma dichiara di volere agire non su tale piano, che lo auto-

⁵⁵ ALETTI, *Saint Paul épître aux Philippiens*, 202.

⁵⁶ Come ben rileva Moo, *The letters to the Colossians and to Philemon*, 402, traducendo παρακαλώ dei vv. 9-10 con «faccio appello», nel contesto è meglio parlare di appello più che di esortazione, che invece potrebbe mettere in gioco anche l'autorità apostolica di Paolo, alla quale nei vv. 8-9 egli rifiuta esplicitamente di ricorrere.

rizzerebbe a comandare il destinatario, ma su quello dell'*agape*, livello sul quale Filemone già si muove (cf. v. 5) e che spinge l'Apostolo a formulare piuttosto un appello accorato. L'ambito dell'appello è indicato nel v. 10: si tratta di Onesimo, il figlio che Paolo ha generato durante la sua prigionia⁵⁷. Pitta⁵⁸ sostiene che qui saremmo di fronte a una *propositio* retorica, cioè alla tesi dell'intera lettera: Paolo raccomanda Onesimo al fine di ottenere la sua *manumissio*. Tuttavia tale posizione non sembra motivata, perché nel versetto non è chiarito il contenuto della richiesta paolina, cosa che avverrà solo al v. 17, bensì è semplicemente detto a favore di chi questa è presentata⁵⁹. Piuttosto c'è un consenso di base tra gli esegeti nel vedere in ἐγέννησα l'indicazione della conversione alla fede di Onesimo, divenuto suo τέκνον, da parte del prigioniero Paolo. Così viene anche richiamato da vicino il testo di 1Cor 4,14-15 segnato dalla figliolanza dei Corinzi nei confronti dell'Apostolo, derivante dall'accoglienza del vangelo. Riguardo a questa relazione di paternità-figliolanza tra Paolo e Onesimo alcuni autori⁶⁰, basandosi su una lettura storica e sociologica della famiglia nell'antichità, affermano che in tal modo l'Apostolo sottrae lo schiavo alla *patria potestas* del padrone, per porlo sotto di sé e, quindi, affermare la propria autorità su tutta la *familia* di Filemone. Ma già Cadwallader⁶¹, a partire da una simile prospettiva metodologica, sostiene che nel contesto della lettera il linguaggio della figliolanza non vuol indicare un cambio di *status* sociale per Onesimo; e ancor più

⁵⁷ L'espressione ἐν τοῖς δεσμοῖς non indica l'aspetto gravoso del parto, come, per esempio, pensa AASGARD, «Paul as a Child», 137, ma, attraverso una sineddoche, semplicemente la situazione di carcerazione nella quale la generazione alla fede ha luogo.

⁵⁸ PITTA, «Come si persuade un uomo?», 101-102.

⁵⁹ ARZT-GRABNER, *Philemon*, 101-102, dimostra, con esempi tratti dai testi epistolari, che, quando παρακαλέω περί si riferisce a una persona, significa «pregare per qualcuno».

⁶⁰ FRILINGOS, «For my Child Onesimus», 100-104; GERBER, *Paulus und seine "Kinder"*, 209; WHITE, «Paul and Pater Familias», 469-470.

⁶¹ CADWALLADER, «Name Punning and Social Stereotyping».

Barbaglio⁶² evidenzia che nella lettera l'approccio di Paolo non è di carattere sociologico e istituzionale, ma religioso ed ecclesiale, poiché lo schiavo convertito diventa un fratello nella fede del suo padrone.

Da parte nostra, crediamo che l'appellativo τέκνον indichi il profondo rapporto istauratosi tra Paolo e Onesimo dal momento della conversione del secondo grazie all'annuncio del primo. Inoltre, in questo modo, l'Apostolo indica a Filemone che colui il quale era semplicemente uno schiavo deve essere visto in maniera diversa, poiché in carcere è stata generata una nuova persona che il destinatario, a sua volta figlio spirituale di Paolo (v. 19), è chiamato a riconoscere come dotato della piena dignità di fratello nella fede (v. 16)⁶³. In conclusione, l'uso del linguaggio della figliolanza in Fm 10 assume una forte valenza ecclesiale secondo la quale, per mezzo di Cristo, si vive un'uguaglianza di fondo nella chiesa. Questa ricorrenza si lega bene anche alle due precedenti di Filippesi, in cui i destinatari si ritrovavano membri della comunità dei figli di Dio (2,15) e Timoteo era presentato come figlio di Paolo, a motivo della condivisione della stessa missione evangelizzatrice (2,22).

7. CONCLUSIONE

Sia nella corrispondenza con i Corinzi che in Filippesi e Filemone l'essere figli dell'Apostolo, perché da lui generati alla fede o perché collaboratori della sua missione, possiede il posto preponderante nell'uso del linguaggio della figliolanza. Tale prospettiva è particolare rispetto ai testi paolini precedentemente analizzati, nei quali soltanto tre volte si parla dei figli di Paolo per coloro che sono stati da lui convertiti al vangelo (i Galati e i Tessalonicesi),

⁶² BARBAGLIO, *La teologia di Paolo*, 397.

⁶³ Cf. MÜLLER, *Der Brief an Philemon*, 110.

ma mai per colui che condivide il suo stesso apostolato. D'altra parte, nei brani approfonditi in questo capitolo è ritornato l'elemento della figliolanza divina, originaria per il Figlio di Dio (almeno per la corrispondenza corinzia) e derivata per i credenti. Quest'ultima è ancora vista sullo sfondo di quella degli Israeliti, ma con una valenza etica del tutto nuova (se si eccettua un accenno a tale dimensione nel contesto di Rm 8,14-17).

Così, a questo punto, dopo aver attentamente studiato il ricorso al lessico della figliolanza nelle Protopaoline, dobbiamo vedere in una prospettiva sistematica la rilevanza teologica che tale linguaggio porta con sé all'interno del quadro di pensiero proprio dell'Apostolo.

.....
V. Per una teologia della figliolanza
secondo Paolo
.....

È giunto il momento di riassumere il percorso della nostra ricerca e di dedurne alcune conclusioni, cercando di rispondere alle domande che ci eravamo posti all'inizio. Così, prima di tutto, si tratta di comprendere sinteticamente ciascuno dei vari usi del lessico della figliolanza nelle lettere protopaoline. In un secondo momento, tenteremo di ritrovare i possibili collegamenti che Paolo pone tra le diverse accezioni dell'essere figlio e di rispondere alla questione del perché egli ricorra a tale linguaggio. Da ultimo vedremo come la categoria della figliolanza sia rilevante e presente all'interno dei diversi campi teologici paolini e come potrebbe essere studiata anche nella tradizione seguente alla morte dell'Apostolo. Infine, prima di sviluppare quest'ultimo capitolo, è necessario ribadire che il nostro lavoro e, di conseguenza, la sua conclusione riguardano il *linguaggio* relativo alla figliolanza, elemento essenziale e sicuro per cogliere il *concetto* che sta dietro a tale lessico, sebbene questa prospettiva metodologica potrebbe risultare non esaustiva dell'«essere figli» nelle Protopaoline, in quanto tale tema ha la possibilità di esprimersi anche con altri vocaboli. Nondimeno è importante anche ricordare che ogni volta in cui abbiamo studiato una delle ricorrenze del nostro linguaggio, l'abbiamo spiegata in considerazione del più ampio contesto letterario nella quale essa è inserita, contesto che ci ha condotto

a tener conto anche di alcuni termini affini a quelli propri della figliolanza.

1. L'USO DEL LESSICO DELLA FIGLIOLANZA NELLE PROTOPAOLINE

Lo studio ha confermato l'indicazione iniziale che emergeva dalle precedenti ricerche prese nel loro insieme, cioè che sono sostanzialmente tre gli usi del linguaggio della figliolanza nelle Protopaoline: in relazione a Cristo, Figlio di Dio; in rapporto ai credenti (principalmente cristiani e secondariamente ebrei); in riferimento ai destinatari delle lettere dell'Apostolo. Tuttavia dobbiamo ricordare che anche Timoteo (1Cor 4,17; Fil 2,22) e Onesimo (Fm 10), un collaboratore e un convertito di Paolo, sono nominati come figli. Tali ultime ricorrenze possono comunque ben rientrare nella terza delle categorie summenzionate. Mentre un discorso a parte meritano i diversi rimandi ai figli avuti per generazione o genealogia umane: quelli di una coppia mista (1Cor 7,14), quelli generici in rapporto ai genitori (2Cor 12,14), coloro che lo sono di Abramo (Rm 9,7.8.9.27; Gal 3,7; 4,22.30) o di Giacobbe-Israele (Rm 9,27; 2Cor 3,7.13). Nel primo caso, pur riconoscendo l'innegabile dimensione biologica, abbiamo notato che entra in gioco anche l'elemento della fede, mentre nel secondo si tratta di un semplice esempio, addotto dall'Apostolo per parlare del proprio rapporto di paternità con i destinatari che sono suoi figli. Negli altri due casi Paolo riprende delle formulazioni tipicamente anticotestamentarie, che definivano il popolo di Dio legandolo per discendenza ai patriarchi Abramo e Giacobbe, e se per «figli di Israele» l'Apostolo non si discosta dall'uso giudaico, per «figli di Abramo» – come visto – la dimensione puramente genealogica è trascesa a favore di una discendenza nella fede attribuita a tutti i credenti in Cristo, quindi da annoverare nella seconda delle suddette catego-

rie. Dobbiamo perciò ammettere che c'è ben poco spazio e, di conseguenza, ben poca rilevanza per un utilizzo letterale del linguaggio della figliolanza nelle Protopaoline, constatazione che ci induce a seguire la classificazione nelle tre grandi categorie che è emersa dagli studi precedenti¹.

Dobbiamo però notare che questo uso metaforico del lessico della figliolanza non è originale di Paolo, perché presente non solo nei vangeli, la cui tradizione orale può essere in buona parte precedente agli scritti dell'Apostolo, ma anche nei testi anticotestamentari (si vedano i relativi brani citati nell'Introduzione) e in quelli giudaici (per esempio, 1QH 7,20-23). Inoltre, come detto, nella cultura romana coeva è diffusa la pratica dell'adozione per i figli non naturali e, ancor prima, nella letteratura greca, già a partire dall'*Edipo re* di Sofocle, ne abbiamo testimonianza. Rimane comunque il fatto che all'interno di questo comune utilizzo metaforico, l'Apostolo mostra degli elementi originali, così come ora porremo in rilievo.

1.1. La figliolanza divina di Cristo

In tutte le lettere protopaoline, eccetto Filippesi e Filemone, il linguaggio dell'essere figli è utilizzato per la figliolanza divina di Cristo. Il Figlio di Dio è il contenuto della rivelazione ricevuta dall'Apostolo (Gal 1,16), ma è anche il centro della sua fede (Gal 2,20) e il nucleo essenziale del suo annuncio (Rm 1,3-4.9; 2Cor 1,19). Inoltre Paolo afferma che il Cristo-Figlio di Dio, nel quale

¹ Cf. BALLA, *The Child-Parent Relationship in the New Testament and Its Environment*, 165: «In the undisputed Pauline letters there are very few passages that address the issue of the real child-parent relationship. Paul's main interest lies in the life of the congregation and not so much in the life of individual families». Nella nostra traduzione: «Nelle lettere paoline indiscusse ci sono pochissimi passaggi che affrontano la questione della concreta relazione figlio-genitori. Il principale interesse di Paolo è la vita della comunità e non tanto la vita delle singole famiglie»

si compiono tutte le promesse di salvezza, si è fatto uomo, è morto in croce, è il Risorto (Rm 1,3-4; 5,10; 8,3) e tornerà alla fine a salvare in credenti in lui (1Ts 1,10). La sua pre-esistenza e la sua messianicità possono essere dedotte da quanto è detto nei testi paolini, ma non sono messe chiaramente a tema (si veda soprattutto Rm 1,3-4). Egli è infine semplicemente «il Figlio» in relazione al Padre, al quale si sottomette nell'amore affinché Dio sia «tutto in tutti» (1Cor 15,28).

Gli studiosi sono d'accordo nel dire che il titolo «Figlio di Dio» proviene a Paolo dalla tradizione della chiesa primitiva², mentre più discussa, soprattutto in passato, era la sua effettiva importanza per l'Apostolo. Infatti Kramer³, partendo dalla considerazione statistica di solo 15 ricorrenze dell'espressione nell'epistole paoline a fronte delle 184 di *Kyrios*, afferma che il titolo non ha rilevanza nel pensiero dell'Apostolo. Da quanto visto dalla nostra analisi, emerge invece l'importanza del titolo «Figlio di Dio» attribuito a Cristo perché si trova in punti decisivi delle lettere nei quali è inserito, porta con sé una concrezione teologica notevole ed è utilizzato con accenti personali. Infatti del tutto personale è l'esperienza che l'Apostolo fa di lui nell'incontro sulla via per Damasco e nel prosieguo della sua esistenza cristiana e di evangelizzatore. Inoltre, l'espressione paolina *υἱὸς αὐτοῦ* (Rm 1,3.9; 5,10; 8,29; 1Cor 1,9; Gal 4,4.6; 1Ts 1,10) – ugualmente diffusa in riferimento a Cristo soltanto in 1Gv (1,3.7; 3,23; 4,9; 5,9.10.11.20) per tutto il Nuovo Testamento – indica il legame profondissimo che lega il Figlio con il Padre che comprende anche la comunione con lo Spirito (Gal 4,6). Ecco, dunque, lo *status* unico e inimitabile di Gesù il Cristo, il quale non è *un* figlio, ma *il* Figlio di Dio (cf. 1Cor 15,28), a confronto anche con la condizione di tutti coloro che lo sono per adozione (Rm 9,4; Gal 4,5). Tuttavia, per Paolo la dimensione della fi-

² Cf. per esempio, HENGEL, *Il figlio di Dio*, 27-38.

³ KRAMER, *Christos Kyrios Gottessohn*, 189.

gliolanza divina del Cristo non ha soltanto un profilo essenziale, ma ha soprattutto un forte risvolto soteriologico, a beneficio di tutti coloro che credono in lui. Così il Padre dà quanto di più caro possiede, sacrificando suo Figlio (8,32) per coloro che sono chiamati ad essere conformi all'immagine di lui (8,29). Infatti Cristo è venuto nel mondo per liberarli dal peccato e per renderli figli (Rm 8,3; Gal 4,4-5) ed essi sono chiamati alla comunione con il Figlio già ora (1Cor 1,9) in attesa del momento nel quale egli interverrà per renderli partecipi della salvezza finale (1Ts 1,10). La prima categoria di uso del lessico della figliolanza si apre quindi necessariamente verso la seconda, quella relativa ai figli di Dio.

1.2. *La figliolanza divina dei credenti*

Eccetto che in 1 Corinzi e in Filemone, in tutte le lettere proto-paoline si trovano riferimenti alla figliolanza divina dei credenti in Cristo. Questi testi ci indicano come il titolo di «figlio di Dio» fosse, secondo la prospettiva ebraica, una prerogativa esclusiva di Israele (Rm 9,4). Ma l'Apostolo va ben oltre tale punto di vista tradizionale, operando – in base a quanto segnala anche Aletti⁴ – una separazione impensabile per un giudeo tra lo statuto filiale e quello dell'appartenenza al popolo eletto. Se in 2Cor 6,18 è messo in evidenza che essere figli e figlie di Dio non dipende dall'inserimento nel popolo di Dio, in Gal 3-4 si chiarisce che l'unica condizione necessaria e sufficiente per acquisire la figliolanza divina è quella della fede in Cristo; mentre in Rm 9 il discorso è completato affermando che, come mostra la Scrittura, tale identità è stata da sempre legata a un appello divino e non a una semplice appartenenza etnica (vv. 7-9) e che ora il piano di Dio si realizza proprio nel fatto che egli abbia

⁴ ALETTI, *Essai sur l'ecclésiologie des lettres de Saint-Paul*, 104.

chiamato, nell'ambito della comunità ecclesiale, i Pagani come suoi figli insieme a un Resto di Israele (vv. 26-27). Questo allargamento nell'assegnazione del titolo e dello statuto di «figli di Dio», come visto, non significa in alcun modo una sostituzione di Israele con la chiesa proprio perché il primo, secondo Paolo, mantiene ancora inalterata la sua *υιοθεσία*, dono senza pentimento di Dio (9,4; cf. 11,29).

Per i credenti in Cristo, come sopra accennato, l'origine della figliolanza adottiva si trova nell'invio del Figlio nella carne: figli nel Figlio. Questo legame così stretto e inseparabile tra le due figliolanze appare essere un *proprium* della prospettiva paolina rispetto a tutta la tradizione della chiesa primitiva testimoniata nel Nuovo Testamento. Inoltre tale vincolo, in forza dello Spirito, per i cristiani comporta al presente di avere accesso allo stesso intimo rapporto che il Figlio ha con il Padre (Gal 4,6), mentre al futuro – in quanto coeredi di Cristo che condividono le sue sofferenze – di partecipare alla sua gloria essendo resi pienamente conformi a lui (Rm 8,17.23.29). Paolo offre poi elementi originali per una riflessione sulla condizione di «figli di Dio», la quale in Gal 3-4 e in Rm 8 è vista come fondamentale conseguenza dell'essere giustificati per la fede in Cristo. Tale statuto si esprime anzitutto in un *già e non ancora*, poiché i credenti, pur avendo ricevuto le primizie dello Spirito ed essendo veri figli di Dio (Rm 8,16), soffrono, anche insieme a tutta la creazione, in attesa della piena acquisizione della figliolanza che arriverà con la risurrezione dei loro corpi (Rm 8,23). In secondo luogo, la vita filiale è anche segnata da una dialettica di dono-compito: infatti, se i credenti ricevono gratuitamente la loro adozione e non la possiedono originariamente, a differenza di Cristo (Gal 4,5), e se sono «figli della luce e del giorno» (1Ts 5,5), essi sono chiamati a mostrarla con la loro condotta coerente, in particolare attraverso l'annuncio del Vangelo, apportatore di vita per ogni uomo (2Cor 6,18; Fil 2,15). Da ultimo, per l'Apostolo, «in Cristo» e grazie al battesimo da tutti ricevuto, si è figli e figlie di

Dio con pari dignità all'interno della comunità cristiana (2Cor 3,18; Gal 3,26).

1.3. La figliolanza in rapporto a Paolo

Proprio a partire da una tale prospettiva ecclesiale, in quasi tutte le Protopaoline, eccetto Romani, assistiamo a un uso del linguaggio della figliolanza in relazione a persone legate a Paolo, cioè il più delle volte si tratta dei suoi destinatari, oppure di un suo collaboratore come Timoteo e di un suo convertito come Onesimo. In particolare, i membri delle comunità paoline sono figli dell'Apostolo perché li ha generati alla fede mediante l'annuncio del vangelo (1Cor 4,14; cf. Fm 10)⁵, ma anche perché egli continua a curarli, insieme ai collaboratori, con l'affetto personale di una madre e con l'autorevolezza educativa di un padre (1Ts 2,7.11). Tale rapporto aspira a una corrispondenza, come è normale in tutte le relazioni umane (2Cor 6,13); tuttavia non si esaurisce a tale livello visto che non è semplicemente biunivoco, ma è piuttosto triangolare in quanto finalizzato a nutrire l'esistenza «in Cristo» dei destinatari delle lettere paoline (Gal 4,19). In quest'ottica deve essere compresa anche la figliolanza del collaboratore Timoteo nei confronti dell'Apostolo: in effetti in tal modo non sono descritti soltanto la fedeltà del primo per il secondo e l'affetto del secondo per il primo, ma soprattutto la comune missione a servizio del vangelo e della crescita delle comunità (Fil 2,22). Così la terza categoria di uso del linguaggio della figliolanza evoca una profonda dimensione ecclesiale, secondo la quale la chiesa è costituita come famiglia, laddove si vivono i legami affettivi più profondi inscindibilmente connessi a quello con il Cristo, elemento di unità nella diversità dei doni e dei compiti di ciascun credente.

⁵ Perciò è normale che in Romani non sia usato il nostro lessico.

2. LA CATEGORIA DI PENSIERO DELLA FIGLIOLANZA NELLE PROTOPAOLINE

La sintesi esplicativa del lessico della figliolanza, che abbiamo appena terminato, ci ha mostrato come dietro l'uso del linguaggio ci siano delle idee che Paolo presenta attorno a tale tematica. Come abbiamo visto, in Galati e Romani è possibile tracciare un vero e proprio percorso argomentativo riguardo ad essa. Infatti in queste lettere la riflessione sulla figliolanza, in collegamento con quella sulla giustificazione, è sviluppata in maniera organica e progressiva, al contrario delle altre epistole, nelle quali è più difficile rinvenire un discorso unitario. Ma che cosa dire del lessico e della relativa tematica della figliolanza nell'insieme del pensiero paolino? In particolare, come possiamo collegare i tre usi di essa e perché l'Apostolo ricorre a tale linguaggio? Lo stretto legame tra la figliolanza divina di Cristo e quella dei credenti in lui è apparso già evidente, con la prima come base necessaria per la seconda e con la seconda – pur essendo di natura diversa in quanto adottiva – che gode di tutte le prerogative della prima perché da essa dipendente. Ma il fatto di essere figli e figlie di Dio, attraverso il Figlio suo, ha come conseguenza che si è fratelli e sorelle all'interno di una famiglia, che è la stessa comunità cristiana. In questo ambito si comprende anche il rapporto di paternità-figliolanza tra chi genera alla fede per mezzo del vangelo e chi è generato. La suddetta relazione è vista dall'Apostolo però come subordinata e funzionale a quella essenziale di ciascun membro delle sue comunità con il proprio Signore. Infatti Paolo plasma e sostiene, per mezzo del ministero di annuncio del vangelo, operato insieme a Timoteo suo figlio spirituale, coloro che per mezzo del Figlio divengono e rimangono figli del Padre. Questo richiamo tra i tre fondamentali usi del linguaggio della figliolanza è esplicitato dall'Apostolo soltanto nella Lettera ai Galati, dove è possibile ritrovarlo cogliendolo nella lettura d'insieme dell'argomentazione. Se poi dobbiamo indicare la coloritura del suddetto legame filiale, allora dobbiamo dire che essa è quella ecclesiale, propria

della natura familiare della chiesa tipica di Paolo⁶. In effetti, è lì che si fa l'esperienza della figliolanza cristiana nei suoi diversi livelli, la quale tuttavia – come visto – trova la sua scaturigine nell'essere del Figlio di Dio così da poter venir sinteticamente definita dall'espressione: *figli nel Figlio*.

Guardando all'indietro verso le origini, l'utilizzo del nostro linguaggio nelle Protopaoline ha una derivazione nella tradizione cristiana primitiva, soprattutto in merito alla figliolanza divina di Cristo e dei credenti, ma anche ascendenti nella cultura giudaica e in quella ellenistica, particolarmente in ordine all'essere figli proprio dei destinatari nei confronti dell'Apostolo. Tuttavia un uso notevole e ripetuto, presente in ciascuna delle lettere che abbiamo esaminato, non può essere spiegato semplicemente in tal modo. Si deve quindi pensare a qualcosa di importante che l'autore vuole così esprimere, anche in ragione del fatto che egli insiste più degli altri scrittori del Nuovo Testamento sulla figliolanza divina dei credenti in Cristo e su quella degli ascoltatori in relazione a colui che li ha generati alla fede.

Infatti, al di fuori degli scritti paolini, è da notare prima di tutto il diverso rilievo che assume la figliolanza in senso fisico, sia con θυγάτηρ (per esempio, Mt 9,18; Eb 11,24) che con τέκνον (per esempio, Mc 12,19; At 2,39) e υἰός (per esempio, Lc 9,38; Gv 1,42). Tuttavia è ben presente anche l'uso in senso traslato del nostro lessico, per indicare un'associazione di altra natura (etica, ideale, teologica ecc.), avvalendosi ancora di θυγάτηρ (per esempio, Mc 5,34; Gv 12,15), di τέκνον (per esempio, Mt 9,2; Ap 2,23) e di υἰός (per esempio, Lc 10,6; At 13,10). In questa prospettiva, come abbiamo già ricordato, troviamo l'uso di υἰὸς τοῦ θεοῦ per Gesù Cristo e di υἱὸι θεοῦ e di τέκνα θεοῦ per i credenti in lui. Mentre salta agli occhi, a confronto con la letteratura paolina, l'utilizzo di due particolari espressioni della figliolanza poste in relazione a Cristo: υἰὸς Δαυὶδ (per esempio, Mt 1,1; Mc 10,47) e υἰὸς τοῦ ἀνθρώπου (per

⁶ Cf. ALETTI, «Le statut de l'Église dans les lettres pauliniennes».

esempio, Lc 5,24; Gv 5,27). Se il primo titolo, che evoca discendenza davidica, si può agevolmente ritrovare anche nell'espressione τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ di Rm 1,3, il secondo, che richiama la misteriosa figura del giudice escatologico annunciato da Dn 7, è del tutto assente nei testi dell'Apostolo. D'altro canto, i diversi autori del Nuovo Testamento non presentano insieme le tre accezioni del linguaggio della figliolanza testimoniate in Paolo. Unico altro caso simile è 1 Giovanni: qui si dà rilievo alla figliolanza divina di Cristo come υἱὸς τοῦ θεοῦ (per esempio, 3,8; 5,5), a quella dei credenti in quanto τέκνα τοῦ θεοῦ (per esempio, 3,1; 5,2); infine l'autore si rivolge ai propri destinatari chiamandoli più volte con il diminutivo τεκνία (per esempio, 2,1; 4,4), pur non essendo detto che egli li abbia convertiti o battezzati⁷. Sempre nella letteratura giovannea, troviamo una riflessione sul divenire figli di Dio (per esempio, Gv 1,12-13; 1Gv 3,9-10) attraverso un processo di generazione divina che indica tale statuto come un dono fatto al credente in Cristo ed evoca l'esperienza battesimale⁸.

Rispetto a questi scritti e al resto del Nuovo Testamento, l'Apostolo però approfondisce maggiormente l'aspetto della figliolanza divina dei credenti legandola indissolubilmente a quella del Figlio, motivandola a partire dal dono dello Spirito e aprendola in chiave escatologica alla risurrezione finale dai morti. Proprio secondo tale prospettiva di originalità della riflessione paolina è da leggere anche il suo uso, a differenza di tutti gli autori neotestamentari e anticotestamentari, del termine υιοθεσία e del relativo concetto di figliolanza adottiva. Così a nostro avviso, attraverso il linguaggio della figliolanza, la quale è essenzialmente una categoria relazionale che evoca i legami più forti e intimi dell'esperienza umana, Paolo vuol esprimere non solo il profondo rapporto del Cristo con il Padre, ma anche quello dei credenti con Dio, mediante suo Figlio, e infine quello dei cristiani tra di loro. Si tratta

⁷ Cf. BROWN, *Le Lettere di Giovanni*, 306.

⁸ Cf. FABRIS, *Giovanni*, 127-129.

di una novità che, da una parte, l'Apostolo condivide con il cristianesimo primitivo, ma che, dall'altra, assume accenti particolari, a partire dalla sua personale esperienza di fede che è descritta come incontro e relazione con il Figlio di Dio⁹.

Infatti, per Paolo il ricorso alla figliolanza esprime anzitutto un risvolto soteriologico: il Figlio di Dio facendosi uomo rende figli adottivi i credenti in lui, i quali proprio per questo diventano co-eredi della vita eterna del Risorto; in effetti lo stretto legame tra le due figliolanze è un tipico portato paolino. In secondo luogo, dal punto di vista dell'Apostolo, il nostro lessico raffigura gli effetti della giustificazione per la fede: non soltanto una liberazione dal peccato ma l'inizio di un'esistenza nuova da figli di Dio, aventi un rapporto intimo con lui come il Figlio e guidati dallo Spirito. In tal modo viene anche dimostrato che la giustificazione ha un valore non semplicemente dichiarativo, a indicare l'atto con il quale Dio proclama giusto il credente, ma soprattutto performativo, a indicare l'atto con il quale Dio rende giusto il credente¹⁰. Infine, in terza istanza, il linguaggio dell'essere figli serve a Paolo per raffigurare la chiesa: una comunità nella quale ciascuno e ciascuna ha pari dignità, perché possiede uno stesso statuto filiale nei confronti di Dio e, di conseguenza, è chiamato a riconoscere gli altri come fratelli e sorelle a lui uniti da legami propri di una famiglia.

3. LA RILEVANZA TEOLOGICA DEL LESSICO DELLA FIGLIOLANZA

Il linguaggio proprio della figliolanza, come è stato notato, è presente in ognuna delle lettere protopaoline, ma nonostante ciò

⁹ Interessante anche considerare che per Paolo questa dimensione relazionale, legata al linguaggio familiare, diventa elemento di mediazione fondamentale per il cambio di mentalità implicato nella conversione a Cristo del credente, così come sostiene POPLUTZ, «Der Lebendige – Gottesfigurationen bei Paulus», 368.

¹⁰ Cf. ALETTI, *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul*, 203.205.

è difficile cogliere una vera e propria evoluzione nel suo utilizzo. Piuttosto è necessario rilevare che l'approfondimento maggiore in relazione alla figliolanza lo troviamo in Galati e in Romani, epistole considerate da diversi autori come le ultime due scritte dall'Apostolo¹¹ e che, in maniera diversa rispetto alle altre, pongono il tema in rapporto diretto con l'aspetto della giustificazione per la fede. Come detto, all'interno di queste due lettere il lessico della figliolanza e il relativo concetto assumono un ruolo importante e decisivo, mentre non può essere detto lo stesso per le restanti, le quali non presentano un reale percorso argomentativo sull'essere figli. Tenendo conto di tale prospettiva, potremmo ipotizzare uno sviluppo della riflessione di Paolo riguardo alla figliolanza dalla prima delle sue lettere (1 Tessalonicesi), dove il tema comincia ad affiorare, sino alle ultime due, dove si giunge a un vero e proprio approfondimento. In ogni caso, da qui nasce la domanda sull'effettiva rilevanza della figliolanza nel pensiero di Paolo.

Per Dietzfelbinger¹² il tema centrale della teologia paolina è «Cristo, il Figlio», mentre Ponsot¹³ parla dell'«essere figli nel Figlio» come della causa finale o dell'asse portante di essa. Da parte nostra crediamo che, secondo quanto rilevato poco sopra, il ricorso alla figliolanza possieda una certa rilevanza nell'argomentare paolino. Tuttavia, nonostante il fatto che si tratti di essa in tutte le Protopaoline, non possiamo fare dell'«essere figli» il centro del pensiero dell'Apostolo. Piuttosto riteniamo che la nostra tematica costituisca un'istanza presente e dinamizzante i diversi campi teologici paolini.

Infatti, l'elemento della figliolanza è fondamentale per la cristologia di Paolo, definendo la natura filiale del vangelo di Cristo,

¹¹ Cf., per esempio, FABRIS - ROMANELLO, *Introduzione alla lettura di Paolo*, 150-151.153.

¹² DIETZFELBINGER, *Der Sohn*, 5.

¹³ PONSOT, «Fils dans le Fils».

il quale manifesta Dio come Padre a cui si trova legato da un profondo e intimo rapporto. Così alcuni autori¹⁴ parlano di una «cristologia del Figlio (*Sohneschristologie*)» paolina. La stessa importanza l'abbiamo già ritrovata, in merito al pensiero dell'Apostolo, a livello soteriologico, in quanto per mezzo del Figlio si diventa figli destinati alla salvezza, ed ecclesiologico, poiché la chiesa diventa la famiglia dei figli di Dio. Proprio riguardo a questo ultimo ambito è necessario ribadire quello che abbiamo notato durante la nostra analisi: per Paolo, a differenza del giudaismo del suo tempo, l'essere figlio di Dio e l'essere membro del popolo eletto sono statuti separabili, cosicché egli può parlare dei credenti in Cristo come figli di Dio senza affermare che essi sono il popolo di Dio, quindi senza evocare una teologia della sostituzione di Israele, ad appannaggio del quale rimane ancora la figliolanza divina. L'identità dei figli di Dio è quindi, secondo l'Apostolo, includente e non escludente. Inoltre essa è da mostrare nella novità di un comportamento coerente: un'etica non da schiavi ma da figli del Padre a somiglianza del Figlio. Inoltre per Paolo tale identità è dinamica e in divenire poiché la piena acquisizione della figliolanza si avrà soltanto nella risurrezione finale: l'escatologia è dunque quella propria dei figli di Dio che vivono nel *già e non ancora* e dal cui destino dipende anche quello di tutta la creazione. Questa breve e conclusiva panoramica sui campi teologici paolini conferma quindi l'importanza del lessico della figliolanza all'interno delle Protopaoline.

4. LA FIGLIOLANZA NELLE DEUTEROPAOLINE

Prima di chiudere però è bene dare almeno uno sguardo alle lettere della tradizione paolina e al loro ricorso all'essere figli per intuire la possibilità di ulteriori percorsi di studio.

¹⁴ SCHNELLE, *Paulus*, 475, e KARRER, «Sohn Gottes» bei Paulus», 265-288.

Nelle Deuteropaoline (Efesini, Colossesi, 2 Tessalonicesi, 1-2 Timoteo, Tito) il lessico della figliolanza è presente nei seguenti passaggi:

τέκνον	Ef 2,3:	i credenti in Cristo al passato come figli dell'ira
	Ef 3,5:	i figli dell'uomo
	Ef 5,1:	i credenti in Cristo come figli di Dio
	Ef 5,8:	i credenti in Cristo come figli della luce
	Ef 6,1.4:	i figli in rapporto ai genitori
	Col 3,20.21:	i figli in rapporto ai genitori
	1Tm 1,2.18:	Timoteo figlio di Paolo
	1Tm 3,4.12:	i figli dei ministri
	1Tm 5,5:	i figli della vedova
	2 Tm 1,2; 2,1:	Timoteo figlio di Paolo
	Tt 1,4:	Tito figlio di Paolo
	Tt 1,6:	i figli dei ministri
υιοθεσία	Ef 1,5:	i credenti in Cristo come figli di Dio adottivi
υιός	Ef 2,2; 5,6:	i figli della disobbedienza
	Ef 3,5:	i figli degli uomini
	Ef 4,13:	il Figlio di Dio
	Col 1,13:	il Figlio di Dio
	[Col 3,6:	i figli della disobbedienza] ¹⁵
	2 Ts 2,3:	il figlio della perdizione

Il primo elemento da rilevare da questo quadro è che, come ben mostra anche Balla¹⁶, nelle lettere della tradizione paolina si fa molta più attenzione a un uso reale e non metaforico del lin-

¹⁵ L'inserimento nel testo di ἐπὶ τοὺς υἰοὺς τῆς ἀπειθείας è dubbio dal punto di vista della critica testuale: cf. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 557.

¹⁶ BALLA, *The Child-Parent Relationship in the New Testament and Its Environment*, 165-181.

guaggio della figliolanza rispetto a quanto avviene nelle lettere autentiche. D'altra parte, nelle Deuteropaoline si insiste meno sulla figliolanza divina dei credenti e su quella di Cristo, mentre in esse sono presenti diverse formulazioni con genitivo, utilizzate in ambito anticotestamentario per indicare un'associazione di natura etica con significato negativo. In aggiunta, nelle lettere della tradizione paolina troviamo anche riferimenti alla figliolanza dei collaboratori nei confronti dell'Apostolo.

Una possibile suggestione per spiegare i cambiamenti intervenuti nell'uso del nostro lessico potrebbe essere, rispetto alle Protopaoline, quella di una diversa immagine della chiesa (dovuta anche a un diverso sfondo storico), la quale non è più vista nella sua dimensione locale come la famiglia dei figli di Dio ma assume in Colossesi ed Efesini un aspetto di mistero e un carattere universale e arriva ad essere concepita nelle Pastoralis come «la casa di Dio», secondo l'idea ellenistica di famiglia in quanto ordinata associazione di persone, con compiti e responsabilità diverse e con una ben precisa gerarchia¹⁷. In ogni caso, lasciamo ad altri il compito di verificare questa ipotesi di lavoro, dando così seguito alla nostra ricerca, che ci auguriamo abbia suscitato l'interesse e la curiosità del lettore riguardo alla rilevante tematica biblica dell'essere figli.

¹⁷ Cf. ALETTI, «La raison d'être de l'église», 383-402, e MARUCCI, «L'ecclesiologia delle Lettere Pastoralis», 143-162.

Sigle e abbreviazioni¹

AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
AnBib	Analecta Biblica
AnBib	Analecta Biblica Studia
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
<i>AusBR</i>	<i>Australian Biblical Review</i>
AYB	Ancor Yale Bible
BBR	<i>Bulletin for biblical research</i>
BDAG	W.BAUER–F.W.DANKER–W.F.ARNDT–F.W.GRIN-GRICH, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament</i> (1957; ³ 2000)
BDR	F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, <i>Grammatik des neutestamentlichen Griechisch</i> (1896; ¹⁴ 1976)
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
BLE	<i>Bulletin de littérature ecclésiastique</i>
BnS	La Bibbia nella storia
BS	<i>Bibliotheca sacra</i>

¹ Dalla lista sono escluse le comuni abbreviazioni bibliche e quelle usate per indicare i manoscritti del Nuovo Testamento.

<i>BTB</i>	<i>Biblical theology bulletin</i>
<i>BThSt</i>	Biblich-theologische Studien
<i>BZNW</i>	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CTNT</i>	Commentario teologico del Nuovo Testamento
<i>CUFr</i>	Collection des universités de France
<i>DENT</i>	Dizionario Esetico del Nuovo Testamento [<i>orig. ted. EWNT</i>]
<i>EB</i>	Études bibliques
<i>EBns</i>	Études bibliques. Nouvelle série
<i>EKK</i>	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>ETR</i>	<i>Études théologiques et religieuses</i>
<i>EWNT</i>	<i>Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
<i>GLNT</i>	Grande lessico del Nuovo Testamento [<i>orig. ted. TWNT</i>]
<i>GnR</i>	<i>Genesi Rabbah</i>
<i>HBS</i>	Herders Biblische Studien
<i>HTANT</i>	Historisch-theologische Auslegung
<i>HTKNT</i>	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>ICC</i>	International Critical Commentary
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>KEK</i>	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
<i>LA</i>	<i>Liber Annus</i>
<i>LD</i>	Lectio divina
<i>LNTS</i>	Library of New Testament Studies
<i>LSJ</i>	H. G. LIDDELL – R. SCOTT, <i>A Greek-English Lexicon</i> (°1925-1940; con supplemento 1996)
<i>MoBi</i>	Le monde de la Bible
<i>Neot</i>	<i>Neotestamentica</i>

NICNT	The New International Commentary on the New Testament
NIGTC	The New International Greek Testament Commentary
<i>NRT</i>	<i>Nouvelle revue théologique</i>
<i>NT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
NTS	Novum Testamentum. Supplement
PilNTC	Pillar New Testament Commentary
PKNT	Papirologische Kommentare zum Neuen Testament
1QH	Qumran grotta 1. Hodayot
1Qp	Qumran grotta 1. Peshet
1QS	Qumran grotta 1. Regola della comunità
4Q	Qumran grotta 4.
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
2 Regni	Versione dei Settanta di 1 Samuele
3 Regni	Versione dei Settanta di 1 Re
<i>RSR</i>	<i>Recherches de science religieuse</i>
<i>RStB</i>	<i>Ricerche storico bibliche</i>
<i>RivBib</i>	Rivista biblica
RivBSup	Rivista biblica. Supplementi
SBFA	Studium Biblicum Franciscanum analecta
SBLECL	Society of Biblical Literature. Early Christianity and Its Literature
SOCr	Scritti delle origini cristiane
SPg	Sacra pagina
STAR	Studies in theology and religion
StBi	Studi Biblici
SubBib	Subsidia Biblica
TGT	Tesi Gregoriana. Serie Teologia
<i>ThQ</i>	<i>Theologische Quartalschrift</i>
TLG	Thesaurus Linguae Graecae
TWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>

WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>

Bibliografia

- AASGARD R., «Paul as a Child. Children and Childhood in the Letters of the Apostle», *JBL* 126 (2007) 129-159.
- ALETTI J.-N., *Essai sur l'ecclésiologie des lettres de Saint-Paul* (EBns 60; Paris 2009).
- , *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains* (LD 173; Paris 1998).
- , *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul*. Keys to Interpretation (AnBibSt 5; Roma 2015).
- , *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio* (Nuove vie dell'esegesi; Roma 1997).
- , «La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance», *Bib* 71 (1990) 1-24.
- , «La raison d'être de l'église. Les réponses de la tradition paulinienne», *RSR* 100 (2012) 383-402.
- , «La rhétorique paulinienne: construction et communication d'une pensée», *Paul, une théologie en construction* (ed. A. DETTWILER – J.-D. KAESTLI – e. a.) (MoBi 51; Genève 2004) 47-66.
- , «Le statut de l'Église dans les lettres pauliniennes. Réflexions sur quelques paradoxes», *Bib* 83 (2002) 153-174.
- , «Romans», *The International Bible Commentary*. A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century (ed. W. R. FARMER) (Collegeville, MN 1998) 1553-1600.
- , *Saint Paul épître aux Philippiens*. Introduction, traduction et commentaire (EBns 55; Paris 2005).
- ARZT-GRABNER P., *Philemon* (PKNT 1; Göttingen 2003).

- , «The Epistolary Introductory Thanksgiving», *NT* 36 (1994) 29-46.
- BALLA P., *The Child-Parent Relationship in the New Testament and Its Environment* (WUNT 155; Tübingen 2003).
- BARBAGLIO G., *La prima lettera ai Corinzi*. Introduzione, versione e commento (SOCr 16; Bologna 1996).
- , *La teologia di Paolo*. Abbozzi in forma epistolare (BnS 9; Bologna 2001).
- BARR J., *The Semantics of Biblical Language* (London 1961).
- BARTSCHY S. S., «Who Should Be Called Father? Paul of Tarsus between the Jesus Tradition and Patria Potestas», *BTB* 33 (2003) 135-147.
- BASTA P., *Abramo in Romani 4*. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo (AnBib 168; Roma 2007).
- BELLI F., *Argumentation and use of Scripture in Romans 9-11* (AnBib 183; Roma 2010).
- BIANCHINI F., «Dalla creazione alla nuova creazione. L'uso paolino di Gen 1-11», *RStB* 24 (2012/I-II) 295-317.
- , *L'analisi retorica delle lettere paoline*. Un'introduzione (Comprendere la Bibbia 107; Cinisello Balsamo 2011).
- , *L'elogio di sé in Cristo*. L'utilizzo della *περιαυτολογία* nel contesto di Filippesi 3,1-4,1 (AnBib 164; Roma 2006).
- , «La categoria della figliolanza in Romani», *RivBib* 64 (2016) 165-187.
- , *Lettera ai Filippesi* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 47; Cinisello Balsamo 2010).
- , *Lettera ai Galati* (Nuovo Testamento – commento esegetico e spirituale; Roma 2009).
- , *Seconda lettera ai Corinzi* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 44; Cinisello Balsamo 2015).
- , «“Tutti infatti siete figli di Dio in Cristo Gesù mediante la fede” (Gal 3,26). La categoria della figliolanza in Galati», *Extra ironiam nulla salus*. Scritti in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno (ed. M. CRIMELLA – G. C. PAGAZZI – S. ROMANELLO) (Biblica 8; Milano 2016) 773-795.
- BITTASI S., *Gli esempi necessari per discernere*. Il significato argomen-

- tativo della struttura della lettera di Paolo ai Filippesi (AnBib 153; Roma 2003).
- DE BOER M. C., «The Meaning of the Phrase τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου in Galatians», *NTS* 53 (2007) 204-224.
- BROWN R. E., *Le lettere di Giovanni* (Commenti e studi Biblici; Assisi 1986) [orig. ingl. 1982].
- BRUCE F. F., 1-2 *Thessalonians* (WBC 45; Dallas 1982).
- BUELL K., «The Politics of Interpretation. The Rhetoric of Race and Ethnicity in Paul», *JBL* 123 (2004) 235-251.
- BURCHARD C., «Satzbau und Übersetzung von 1 Thess 1,10», *ZNW* 96 (2005) 272-273.
- BURKE T. J., «Adopted as Sons (ΥΙΟΘΕΣΙΑ). The Missing Piece in Pauline Soteriology», *Paul. Jew, Greek and Roman* (ed. S. E. PORTER) (Pauline Studies 5; Leiden – Boston, MA 2008) 259-287.
- , «Paul's New Family in Thessalonica», *NT* 54 (2012) 269-287.
- , «Paul's role as "father" to his Corinthian "children" in socio-historical context (1 Corinthians 4:14-21)», *Paul and the Corinthians. Studies on a Community in Conflict. Essays in Honour of Margaret Thrall* (ed. T. J. BURKE – J. K. ELLIOTT) (NTS 109; Leiden – Boston, MA 2003) 95-113.
- , «Pauline Paternity in 1 Thessalonians», *TynB* 51 (2000) 59-80.
- BUSCEMI A. M., *Lettera ai Galati*. Commentario esegetico (SBFA 63; Jērusalem 2004).
- BYRNE B., «Sons of God» – «Seed of Abraham». A Study of the Idea of the Sonship of God of all Christians in Paul against the Jewish Background (AnBib 83; Roma 1979).
- CADWALLADER A., «Name Punning and Social Stereotyping. Re-inscribing Slavery in the Letter to Philemon», *AusBR* 61 (2013) 44-60.
- CASTELLI E. A., *Imitating Paul*. A Discourse of Power (Louisville, KY 1991).
- CESARALE E., «Figli della luce e figli del giorno» (1Ts 5,5). Indagine biblico-teologica del «giorno» in Paolo (TGT 206; Roma 2014).
- CIMALA P., «Paul's Metaphorical Soteriology. Galatians as a Test Case», *Neot* 49 (2015) 351-376.

- COLLINS R. F., *First Corinthians* (SPg 7; Collegetown, MN 1999).
- CROSSAN J. D. – REED J. L., *In Search of Paul. How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom* (San Francisco, CA 2004).
- DEMELOS F., *Figli per dono, figli per scelta. La verità sull'uomo nel rapporto nuovo tra figli e il Padre* (Studi e ricerche; Milano 2011).
- DIETZFELBINGER C., *Der Sohn. Skizzen zur Christologie und Anthropologie des Paulus* (BThSt 118; Neukirchen-Vluyn 2011).
- DUNN J. D. G., *Romans 1-8* (WBC 38A; Waco, TX 1988).
- EASTMAN S. G., «Whose Apocalypse? The Identity of the Sons of God in Romans 8:19», *JBL* 121 (2002) 263-277.
- ESLER P. F., «Keeping It in the Family. Culture, Kinship and Identity in 1 Thessalonians and Galatians», *Families and Family Relations as Represented in Early Judaism and Early Christianity. Texts and Fictions* (ed. J. W. VAN HENTEN – A. BRENNER) (STAR 2; Leiden 2000) 145-184.
- , *Recovering Paul's Mother Tongue. Language and Theology in Galatians* (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2007).
- FABRIS R., *Prima lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici – Nuovo Testamento 7; Milano 1999).
- , *Lettera ai Filippesi – Lettera a Filemone* (SOCr 11; Bologna 2000).
- , *Giovanni* (Roma 2003).
- , *1-2 Tessalonicesi* (I libri biblici – Nuovo Testamento 13; Milano 2014).
- FABRIS R. – ROMANELLO S., *Introduzione alla lettura di Paolo* (Nuove vie dell'esegesi; Roma 2009).
- FATUM L., «Brotherhood in Christ. A Gender Hermeneutical Reading of 1 Thessalonians», *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor* (ed. H. MOXNES) (London 1997) 183-197.
- FEE G. D., *Paul's Letter to the Philippians* (NICNT; Grand Rapids, MI 1995).
- , *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study* (Peabody, MA 2007).

- , *The First and Second Letters to the Thessalonians* (NICNT; Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2009).
- , *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids, MI 2014).
- FILTVEDT O. J., «A Non-Ethnic People?», *Bib* 97 (2016) 101-120.
- FITZMYER J. A., *First Corinthians*. A New Translation with Introduction and Commentary (AYB 32; New Haven, CT – London 2008).
- , *Romans*. A New Translation with Introduction and Commentary (AYB 33; New Haven, CT – London 1993).
- FOCANT C., «Les fils du jour (1 Thess 5,5)», *The Thessalonian Correspondence* (ed. R. F. COLLINS) (BETL 87; Leuven 1990) 348-355.
- FOSSUM J., «Son of God», *ABD* VI, 128-137.
- FRILINGOS C., «“For my Child Onesimus”. Paul and Domestic Power in Philemon», *JBL* 119 (2000) 91-104.
- FURNISH V. P., *II Corinthians*. Translated with Introduction, Notes, and Commentary (AYB 32A; New Haven, CT – London 2005).
- GAVENTA B. R., *Our Mother Saint Paul* (Louisville, KY – London 2007).
- , «Our Mother St. Paul. Toward the Recovery of a Neglected Theme», *Princeton Seminary Bulletin* 17 (1996) 29-44.
- GERBER C., *Paulus und seine “Kinder”*. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe (BZNW 136; Berlin – New York 2005).
- GIANANTONI L., *La paternità apostolica di Paolo*. Il kerygma – l’evangelizzatore – la comunità (StBi 19; Bologna 1993).
- GIANOULIS G. C., «Is Sonship in Romans 8:14-17 a Link with Romans 9?», *BS* 166 (2009) 70-83.
- GIENIUSZ A., *Romans 8:18-30*. «Suffering Does Not Thwart the Future Glory» (University of South Florida International Studies in Formative Christianity and Judaism 9; Atlanta, GA 1999).
- GRANADOS ROJAS J. M., *La teologia della riconciliazione nell’epistolario paolino* (SubBib 46; Roma 2015).
- GUTIERREZ P., *La paternité spirituelle selon Saint Paul* (EB; Paris 1968).
- HARRIS M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*. A Commentary on the Greek Text (NIGTC; Grand Rapids, MI 2005).

- HAWTHORNE G. F., *Philippians* (WBC 58; Dallas, TX 2004).
- HENGEL M., *Il figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica* (Studi biblici 67; Brescia 1984) [orig. ted. 1977].
- HOPPE R., «Tag des Herrn – Dieb in der Nacht. Zur paulinischen Metaphernverwendung in 1 Thess 5,1-11», *Verantwortete Exegese. Hermeneutische Zugänge – Exegetische Studien – Systematische Reflexionen – Ökumenische Perspektiven – Praktische Konkretionen. Festschrift für Franz-Georg Untergaßmair* (ed. G. HOTZE – E. SPIEGEL) (Berlin 2006) 263-280.
- HUNN D., «Galatians 3:6-9. Abraham's Fatherhood and Paul's Conclusions», *CBQ* 78 (2016) 500-514.
- HURTADO L. W., «Figlio di Dio», *Dizionario di Paolo e delle sue lettere* (ed. G. F. HAWTHORNE – R. P. MARTIN – R. PENNA – D. G. REID), (Cinisello Balsamo 1999) [orig. ingl. 1993] 615-626.
- , «Jesus' Divine Sonship in Paul's Epistle to the Romans», *Romans and the People of God. Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday* (ed. S. K. SODERLUND – N. T. WRIGHT) (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 1999) 217-233.
- , «Paul's Christology», *The Cambridge Companion to St Paul* (ed. J. D. G. DUNN) (Cambridge 2003) 185-198.
- IDEL M., *Ben. Sonship and Jewish Mysticism* (The Kogod Library of Judaic Studies 5; London – New York 2007).
- IOVINO P., *La prima lettera ai Tessalonicesi* (SOCr 13; Bologna 1992).
- JEWETT R., *Romans* (Hermenia; Minneapolis, MN 2007).
- JOHNSON HODGE C., *If Sons then Heirs. A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul* (Oxford – New York 2007).
- KARRER M., «"Sohn Gottes" bei Paulus», *Paulus – Werk und Wirkung. Festschrift für Andreas Lindemann zum 70. Geburtstag* (ed. P. G. KLUMBIES – D. S. DU TOIT) (Tübingen 2013) 265-288.
- KIM K. S., «Another Look at Adoption in Romans 8:15 in Light of Roman Social Practices and Legal Rules», *BTB* 44 (2014) 133-143.
- KIM S., *Christ and Caesar. The Gospel and the Roman Empire in the writings of Paul and Luke* (Grand Rapids, MI 2008).

- , «Jesus the Son of God as the Gospel (1 Thess 1:9-10 and Rom 1,3:4)», *Earliest Christian History. History, Literature, and Theology. Essays from Tyndale Fellowship in Honor of Martin Hengel* (ed. M. F. BIRD – J. MOSTON) (Tübingen 2012) 117-141.
- KIRK J. R. D., «Appointed Son(s). An Exegetical Note on Romans 1:4 and 8:29», *BBR* 14 (2004) 241-242.
- KRAMER W., *Christos Kyrios Gottessohn* (ATANT 44; Zürich 1963).
- KUHN K. A., «The “one like a Son of Man” Becomes the “Son of God”», *CBQ* 69 (2007) 22-42.
- LABAHN A. – LABAHN M., «Jesus als Sohn Gottes bei Paulus. Eine soteriologische Grundkonstante der paulinischen Christologie», *Exegetische Beiträge. Hans Hübner zum 70. Geburtstag* (ed. U. SCHNELLE – T. SÖDING) (Göttingen 2000) 97-120.
- LANDMESSER C., «Das Konzept des Heils im Ersten Thessalonicherbrief», *Paulus – Werk und Wirkung. Festschrift für Andreas Lindemann zum 70. Geburtstag* (ed. P. G. KLUMBIES – D. S. DU TOIT) (Tübingen 2013) 81-101.
- LASSEN E. M., «The Use of the Father Image in Imperial Propaganda and 1 Corinthians 4:14-21», *TynB* 42 (1991) 127-136.
- LÉGASSE S., «Fils de David et Fils de Dieu. Note sur Romains 1,3-4», *NRT* 122 (2000) 564-572.
- , *L'épître de Paul aux Romains* (LD 205; Paris 2002).
- LEWIS R. B., *Paul's «Spirit of Adoption» in its Roman Imperial Context* (LNTS 545; London – New York 2016).
- LOADER W. R. G., «The Apocalyptic Model of Sonship. Its Origin and Development in New Testament Tradition», *JBL* 97 (1978) 525-554.
- LOHSE E., *Der Brief an die Römer* (KEK 4; Göttingen 2003).
- LONG A., *Paul and Human Rights. A dialogue with the Father of the Corinthian Community* (The Bible in the Modern World 26; Sheffield 2009).
- LYALL F., «Roman Law in the Writings of Paul – Adoption», *JBL* 88 (1969) 458-466.
- MACDONALD M. Y. – VAGEE L. E., «Unclean but Holy Children. Paul's Everyday Quandary in 1 Corinthians 7:14c», *CBQ* 73 (2011) 526-546.

- MALHERBE A. J., *The Letters to the Thessalonians* (AB 32B; New York – London 2000).
- MANCINI R., *Orientarsi nella vita* (Tracce giovani; Magnano 2016).
- MARGUERAT D., «L'Apôtre, mère et père de la communauté (1 Thessaloniciens 2/1-12)», *ETR* 75 (2000) 373-389.
- MARTIN R. P., *2 Corinthians* (WBC 40; Dallas, TX 1986).
- MARTITZ M. VON – FOHRER G. – LOHSE E. – SCHWEIZER E., «*υἱός, υἰοθεσία*», *GLNT XIV*, 103-274 [orig. ted. TWNT].
- MARTYN J. L., *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33A; New York – London 1997).
- MARUCCI C., «L'ecclesiologia delle Lettere Pastorali», *Il deposito della fede. Timoteo e Tito* (ed. G. DE VIRGILIO) (RivBSup 34; Bologna 1999) 143-162.
- MATERA F. J., *Galatians* (SPg 9; Collegeville, MN 2007).
- MCNEEL J. H., *Paul as Infant and Nursing Mother. Metaphor, Rhetoric, and Identity in 1 Thessalonians 2:5-8* (SBLECL; Atlanta, GA 2014).
- MEEKS W. A., *The First Urban Christian. The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, CT – London 1983).
- METZGER B., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart – New York 21994).
- MOO D. J., *The Epistle to the Romans* (NICNT; Grand Rapids, MI 1996).
- , *The Letters to the Colossians and to Philemon* (PiNNTC; Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2008).
- MÜLLER P., *Der Brief an Philemon* (KEK 9/3; Göttingen – Oakville, CT 2012).
- MUSSNER F., *La lettera ai Galati* (CTNT IX; Brescia 1987) [orig. ted. 41981].
- MYRICK A. A., «“Father” Imagery in 2 Corinthians 1-9 and Jewish Paternal Tradition», *TynB* 47 (1996) 163-171.
- O'BRIEN, P. T., *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids, MI – Carlisle, UK 1991).
- PENNA R., *Lettera ai Romani* (SOCr 6; Bologna 2004, 2006) I, II.
- PEPPARD M., «Adopted and Begotten Sons of God. Paul and John on Divine Sonship», *CBQ* 73 (2011) 92-110.

- , *The Son of God in the Roman World. Divine Sonship in Its Social and Political Context* (Oxford – New York 2011).
- PITTA A., «Come si persuade un uomo? Analisi retorico-letteraria della lettera a Filemone», *Oltre il racconto. Egesi ed ermeneutica alla ricerca del senso. Colloquium dei docenti della Facoltà dell'Italia Meridionale; Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli 12 febbraio 1993* (ed. C. MARCHESELLI-CASALE) (Napoli 1994) 93-108.
- , «I gradi della mimesi nella Lettera ai Galati», *LA* 65 (2015) 249-257.
- , *Lettera ai Filippesi*. Nuova versione, introduzione e commento (I libri biblici – Nuovo Testamento 11; Milano 2010).
- , *Lettera ai Galati*. Introduzione, versione e commento (SOCr 9; Bologna 1997).
- , *Lettera ai Romani*. Nuova versione, introduzione e commento (I libri biblici – Nuovo Testamento 6; Milano 2001).
- , *Seconda lettera ai Corinzi* (Roma 2006).
- PONSOT H., «Fils dans le Fils. La cause finale de la théologie paulinienne», *BLE* 108 (2007) 315-326.
- POPLUTZ U., «Der Lebendige – Gottesfigurationen bei Paulus», *Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen* (ed. U. E. EISEN – I. MÜLLNER) (HBS 82; Freiburg – Basel – Wien 2016) 349-373.
- PUNT J., «Pauline brotherhood, gender and slaves. Fragile fraternity in Galatians», *Neot* 47 (2013) 149-169.
- RASTOIN M., «Framing Freedom. Galatians 4:1-7 and Pauline Rhetoric», *RB* 121 (2014) 252-266.
- RECALCATI M., *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna* (I figli; Milano 2011).
- REUMANN J., *Philippians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 33B; New Haven, CT – London 2008).
- RIGAUX B., *Saint Paul. Les Épitres aux Thessaloniens* (EB; Paris 1956).
- RITZ H.-J., «Θυγάτηρ», *DENT* I, 1663-1665 [orig. ted. EWNT].
- ROMANELLO S., *L'identità dei credenti in Cristo secondo Paolo* (BnS 22; Bologna 2011).

- , *Lettera ai Galati*. Introduzione, traduzione e commento (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 45; Cinisello Balsamo 2014).
- , «“Scaccia la schiava e il suo figlio” (Gal 4,30). Retorica ed ermeneutica di Gal 4,21-5,1», *Non mi vergogno del Vangelo, potenza di Dio*. Studi in onore di Jean-Noël Aletti nel suo 70° compleanno (ed. F. BIANCHINI – S. ROMANELLO) (AnBib 200; Roma 2012) 239-257.
- SCHLIER H., *La lettera ai Romani* (CTNT VI; Brescia 1982) [orig. ted. ²1979].
- SCHMELLER T., *Der zweite Brief an die Korinther (2Kor 1,1-7,4)* (EKK VIII/1; Neukirchen-Vluyn – Ostfildern 2010).
- SCHNABEL E. J., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (HTA; Wuppertal 2006).
- SCHNELLE U., *Paulus*. Leben und Denken (Berlin – Boston, MA ²2014).
- SCHRAGE W., *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 1,1-6,11)* (EKK VII/1; Zürich 1991).
- SCHREIBER S., *Der erste Brief an die Thessalonicher* (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 13/1; Gütersloh 2014).
- SCOTT J. M., «Adozione, Figliolanza», *Dictionary of Paul and His Letters* (ed. G. F. HAWTHORNE – R. P. MARTIN – R. PENNA – D. G. REID), (Cinisello Balsamo 1999) [orig. ingl. 1993] 24-29.
- , *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus* (WUNT 2/48; Tübingen 1992).
- THEOBALD M., «“Sohn Gottes” als christologische Grundmetapher bei Paulus», *ThQ* 184 (2004) 185-207.
- , «Haben die Christen Jesus nach Ostern “vergöttlicht”?», *ThQ* 193 (2013) 294-320.
- THISELTON A. C., *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC; Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2000).
- THRALL M., *A Critical and Exegetical commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. Commentary on II Corinthians VIII-XIII (ICC; Edinburgh 2000).

- VANHOYE A., *Lettera ai Galati*. Nuova versione, introduzione e commento (I libri biblici – Nuovo Testamento 8; Milano 2000).
- WANAMAKER C. A., *The Epistles to the Thessalonians* (NIGTC; Grand Rapids, MI – Carlisle 1990).
- WATSON E. W., *Paul, his Roman Audience, and the Adopted People of God*. Understanding the Pauline Metaphor of Adoption in Romans as Authorial Audience (Lewiston, NY 2008).
- WEIMA J. A. D., «“But We Became Infants Among You”. The Case for NHPIOI in 1 Thess 2.7», *NTS* 46 (2000) 547-564.
- WHITE L. M., «Paul and Pater Familias», *Paul in the Greco-Roman World*. A Handbook (ed. J. P. SAMPLEY) (Harrisburg, PA – London – New York 2003) 457-487.
- YARBRO COLLINS A., «Mark and his Readers. The Son of God among Jewish», *HTR* 92 (1999) 393-408.
- , «Mark and his Readers. The Son of God among Greeks and Romans», *HTR* 93 (2000) 85-100.
- ZIMMERMANN C., *Gott und seine Söhne*. Das Gottesbild des Galaterbriefs (WMANT 135; Neukirchen-Vluyn 2013).

Indice degli autori

- Aasgard R., 14, 82, 115
Aletti J.-N., 32, 42, 46, 50, 51, 61,
62, 64, 65, 67, 102, 111, 114,
122, 127, 129, 133
Arzt-Grabner P., 76, 115

Balla P., 13, 101, 105, 121, 132
Barbaglio G., 92, 93, 94, 116
Barr J., 16
Bartschy S. S., 13, 108
Basta P., 63
Belli F., 62, 64, 65, 66
Bianchini F., 21, 23, 26, 27, 28, 33,
36, 45, 58, 60, 77, 95, 100, 104,
105, 109
Bittasi S., 108, 112, 113
de Boer M. C., 33
Brown R. E., 128
Bruce F. F., 85
Buell K., 40
Burchard C., 75
Burke T. J., 12, 24, 55, 73, 81, 90,
94

Buscemi A. M., 30
Byrne B., 5, 10, 11, 20, 24, 29, 30,
56, 57, 58, 63, 67

Cadwallader A., 115
Castelli E. A., 90, 95
Cesarale E., 74, 84
Collins R. F., 93
Crossan J. D., 10

Demelas F., 19
Dietzfelbinger C., 130
Dunn J. D. G., 49

Eastman S. G., 23, 45, 57
Esler P. F., 73

Fabris R., 76, 79, 80, 94, 97, 107,
112, 128, 130
Fatum L., 80
Fee G. D., 10, 35, 52, 76, 95, 96,
111
Filtvedt O. J., 40

- Fitzmyer J. A., 52, 57, 94, 98
 Focant C., 85
 Fohrer G., 10, 49
 Fossum J., 10, 19, 20, 35, 52
 Frilingos C., 108, 115
 Furnish V. P., 99

 Gaventa B. R., 24
 Gerber C., 12, 14, 24, 42, 73, 78,
 80, 93, 94, 100, 101, 105, 108,
 113, 115
 Gianantoni L., 12
 Gianoulis G. C., 45
 Gieniusz A., 57
 Granados Rojas J. M., 50

 Harris M. J., 99, 104
 Hawthorne G. F., 111, 113
 Hengel M., 10, 122
 Hoppe R., 74, 84
 Hunn D., 31
 Hurtado L. W., 10, 19, 21, 45

 Idel M., 10
 Iovino P., 75, 76, 80, 82, 83

 Jewett R., 45, 48
 Johnson Hodge C., 12, 24, 40, 53

 Karrer M., 10, 20, 24, 35, 52, 73,
 131
 Kim K. S., 18, 45, 54
 Kim S., 11, 73, 75, 76, 90, 92
 Kirk J. R. D., 45, 49

 Kramer W., 122
 Kuhn K. A., 19

 Labahn A., 10, 19, 90, 98
 Labahn M., 10, 19, 90, 98
 Landmesser C., 85
 Lassen E. M., 90, 94
 Légasse S., 45, 54
 Lewis R. B., 54
 Loader W. R. G., 24, 34
 Long A., 90
 Lohse E., 10, 49, 58
 Lyall F., 17

 MacDonald M. Y., 96
 Malherbe A. J., 79, 81, 83, 84
 Mancini R., 7
 Marguerat D., 79, 80
 von Martitz M., 10, 49
 Martyn J. L., 26, 29, 36
 Marucci C., 133
 Matera F. J., 26, 30
 McNeel J. H., 73, 77, 81
 Meeks W. A., 11, 12
 Metzger B., 132
 Moo D. J., 53, 55, 57, 59, 114
 Müller P., 116
 Mussner F., 41
 Myrick A. A., 90

 O'Brien, P. T., 111

 Penna R., 50, 60
 Peppard M., 17, 31, 34, 55

- Pitta A., 27, 29, 37, 39, 49, 52, 54,
59, 61, 62, 64, 99, 105, 112,
115
- Ponsot H., 130
- Poplutz U., 129
- Punt J., 23, 40
- Rastoin M., 18, 33
- Recalcati M., 7
- Reed J. L., 10
- Reumann J., 113
- Rigaux B., 82
- Ritz H.-J., 17
- Romanello S., 32, 34, 36, 37, 40,
130
- Schlier H., 58
- Schmeller T., 101, 103
- Schnabel E. J., 96
- Schnelle U., 131
- Schrage W., 92, 96
- Schreiber S., 79
- Schweizer E., 10, 49
- Scott J. M., 11, 24, 49, 53
- Theobald M., 14, 15, 45, 56, 107
- Thiselton A. C., 93
- Thrall M., 103, 105
- Vagee L. E., 96
- Vanhoye A., 32
- Wanamaker C. A., 75, 85
- Watson E. W., 45, 55
- Weima J. A. D., 77, 79
- White L. M., 115
- Yarbro Collins A., 10
- Zimmermann C., 12, 23

Indice delle citazioni

CITAZIONI BIBLICHE

Genesi

3,17-19: 58

5,29: 58

6,2-4: 19

6,2^{LXX}: 18

16-21: 38

17,1^{LXX}: 112

18,14^{LXX}: 64

21,10^{LXX}: 38 39

21,12^{LXX}: 63

22,12^{LXX}: 61

22,16^{LXX}: 61

Esodo

4,22-23: 19

16,7-9: 110

16,12: 110

34,28-35^{LXX}: 99

34,32.34-35^{LXX}: 99

Levitico

26,12^{LXX}: 102

Numeri

11,12-13: 79

Deuteronomio

22,6: 79

32,43^{LXX}: 19

32,5^{LXX}: 110

2 Samuele (2 Regni^{LXX})

7,12: 49

7,14: 19 49 102

7,14^{LXX}: 103

1 Re (3 Regni^{LXX})

20,35: 29

21,35^{LXX}: 18

2 Re

2,3: 29

1 Cronache

28,6: 19

Neemia

3,8: 29

Salmi

2,7: 19

29,1: 19

82,6: 29

Proverbi

3,1: 81

Sapienza

2,18: 19

Isaia

1,9^{LXX}: 66

10,22^{LXX}: 67

10,22-23^{LXX}: 66

43,6^{LXX}: 102 104

52,11^{LXX}: 102

54,1^{LXX}: 38 39

Geremia

31,9: 19

Ezechiele

20,34^{LXX}: 102

37,27^{LXX}: 102

Daniele

7: 19 128

12,3^{LXX}: 110 111

Osea

1,10^{LXX}: 67

2,1^{LXX}: 65 66

2,25^{LXX}: 65

Matteo

1,1: 127

5,9: 18

9,2: 127

9,18: 127

10,16: 112

Marco

1,1: 19

5,34: 127

10,47: 127

12,19: 127

14,36: 54

Luca

1,31b-35: 19

1,32: 19

5,24: 128

9,38: 127

10,6: 127

16,8: 84

20,36: 18

Giovanni

1,12: 17 18

- 1,12-13: 128
 1,34: 18
 1,42: 127
 1,49: 19
 5,27: 128
 11,52: 17 18
 12,15: 127
 12,36: 84
 17,12: 18
- Atti*
- 2,39: 127
 13,10: 127
 16,1: 94
- Romani*
- 1,1-7: 48
 1,16-17: 57
 1-4: 50 51 70
 1-8: 49 61
 1-11: 47 48 68
 1,3: 16 47 48 70 103 122 128
 1,3-4: 48 49 50 59 69 75 106 121
 122
 1,4: 16 47 48 49 70
 1,8-17: 50
 1,9: 16 47 48 50 70 106 121 122
 1,16-8,30: 52
 4,9-12: 63
 5: 68
 5-8: 50 70
 5,1-11: 50
 5,9: 50
 5,9-10: 50
- 5,9-11: 50
 5,10: 16 47 48 50 61 69 70 122
 5,20-21: 51
 8: 34 47 48 51 54 57 61 62 66 67 70
 85 86 124
 8,1: 52 55
 8,1-2: 51 53
 8,1-30: 51
 8,2: 58
 8,3: 16 47 52 69 70 122 123
 8,3-4: 51 52 54
 8,3-17: 51
 8,4: 51 52
 8,4b: 52
 8,5-8: 51
 8,5-13: 51
 8-9: 47 71
 8,9-11: 51
 8,12-13: 51
 8,12-17: 54
 8,13: 53
 8,13-15: 56
 8,14: 16 18 47 50 52 56
 8,14-17: 45 51 52 53 56 69 117
 8,15: 16 18 45 47 53 54 59 60 62
 8,15-16: 53
 8,16: 16 17 47 55 124
 8,17: 16 46 47 55 56 57 58 60 124
 8,18: 51 56
 8,18-30: 55 57
 8,19: 16 18 47 57 58
 8,19-22: 51
 8,19-27: 51
 8,19-30: 51

- 8,20: 58
 8,21: 16 17 47 57 58 69
 8,21-23: 70
 8,22: 57
 8,23: 16 18 47 49 57 58 62 69 124
 8,23-25: 51 60
 8,24: 59
 8,26-27: 51
 8,28: 59
 8,28-30: 51 59
 8,29: 16 47 49 60 69 70 122 123
 124
 8,29-30: 59 60
 8,31-39: 51 61
 8,32: 16 47 50 61 70 123
 9: 45 47 48 60 62 67 123
 9,1-5: 61
 9,3: 62
 9,4: 16 18 21 47 61 62 65 67 68 70
 122 123 124
 9-11: 61
 9,6a: 63 64 66
 9,6b: 63
 9,6b-13: 65
 9,6-29: 61 62 67
 9,7: 16 46 47 63 65 67 120
 9,7-8: 62 64
 9,7-9: 15 63 64 65 70 123
 9,7-13: 63 64
 9,8: 16 17 47 63 64 100 120
 9,9: 16 47 64 120
 9,10-13: 63
 9,13: 64
 9,14: 63 66
 9,14-29: 65
 9,15-18: 63
 9,15-29: 63 65
 9,19-23: 63
 9,24: 65 66 67
 9,24-26: 63
 9,25-26: 65
 9,26: 16 18 47 62
 9,26-27: 70 124
 9,27: 16 47 66 67 100 120
 9,27-28: 66
 9,27-29: 63 66 67
 9,28: 66
 9,29: 66 67
 9,30-10,21: 61
 11: 62
 11,1-32: 61
 11,29: 124
 11,33-36: 61

1 Corinzi
 1-4: 92
 1,4-9: 91
 1,7b-8: 92
 1,9: 16 90 91 92 98 106 122 123
 3,1-2: 12
 3,1-3: 93 94
 4: 93
 4,14: 16 90 92 93 95 97 98 100 106
 125
 4,14-15: 82 115
 4,14-16: 92 93
 4,14-21: 92 94 95
 4,15: 92

- 4,16: 92 95
 4,17: 16 90 91 93 95 97 98 100 106
 108 113 120
 4,17-21: 89 92
 4,21: 14
 7,1-7: 95
 7,1-16: 95
 7,8-9: 95
 7,10-11: 95
 7,12-13: 95
 7,12-16: 95
 7,14: 15 16 90 91 95 96 97 98 107
 120
 7,15ab: 95
 7,15c-16: 96
 10,10-11: 110
 13,11: 93
 14,20: 93
 15,12-19: 97
 15,12-32: 97
 15,20: 97
 15,20-28: 34 97
 15,21-22: 97
 15,23: 98
 15,23-28: 97
 15,28: 16 90 91 97 98 106 122
 15,29-32: 97
 15,49: 59
- 2 Corinzi*
- 1-7: 101
 1-9: 89 105
 1,15-16: 99
 1,15-24: 98
- 1,17-22: 99
 1,18: 99
 1,19: 16 27 90 91 99 106 121
 1,22: 85
 1,23-24: 99
 2,14: 100
 2,14-7,4: 100
 3: 100
 3,7: 16 91 99 103 107 120
 3,7-18: 99
 3,13: 16 91 99 103 107 120
 3,18: 125
 5,5: 85
 5,13-20: 101
 6: 101
 6,11: 101
 6,11-7,4: 100
 6,11-13: 100
 6,12: 101
 6,13: 16 90 91 100 104 105 106 113
 125
 6,14-7,1: 100 101 103
 6,14a: 102
 6,14b-16a: 102
 6,16b: 102 103
 6,16-18: 66
 6,16b-18: 102 103
 6,17: 102
 6,18: 16 17 90 91 100 101 102 103
 104 106 111 112 123 124
 7,1: 102
 7,2-4: 100
 8-9: 105
 10-13: 105

- 11,1-12,18: 104
 11,2: 105
 11,17-21a: 105
 12,11-13: 104
 12,11-18: 104
 12,13: 104
 12,14: 16 80 90 91 104 105 106 120
 12,14-18: 104
 12,15: 106
- Galati*
- 1,6-7: 37
 1,11-2,21: 27
 1,11-4,31: 28
 1,16: 16 25 26 33 40 41 75 121
 2,16: 26 28 30
 2,16-17: 27
 2,18-21: 27
 2,20: 16 25 26 27 33 40
 3-4: 25 26 27 33 37 123 124
 3,1-5: 28
 3,1-25: 28
 3,1-4,7: 27
 3,1-5,12: 28 29
 3,6-7: 29
 3,6-9: 31
 3,6-25: 28 29 30
 3,7: 16 25 28 29 30 31 63 120
 3,10-11: 29 56
 3,14: 40
 3,16: 30 31 35
 3,18: 30
 3,25: 30
 3,26-4,31: 40
- 3,26: 16 18 23 25 28 30 31 35 37
 40 125
 3,26-29: 31 32 64
 3,27: 31
 3,27-29: 31
 3,27-4,7: 28 30
 3,27-4,31: 28
 3,28: 30 40 104
 3,29: 31 35
 4: 23 34
 4,1: 33
 4,1-2: 33 38
 4,1-7: 31 33 35
 4,3: 33
 4,4: 16 25 33 34 35 41 52 122
 4,4-5: 34 103 123
 4,5: 16 25 33 122 124
 4,6: 16 25 35 41 122 124
 4,6-7: 52
 4,7: 16 25 35 38 39
 4,8-5,12: 27
 4,8-20: 28 29 36
 4,12: 37
 4,17: 37
 4,19: 12 16 25 36 37 95 125
 4,21-31: 28 36 37 38 58 63 100
 4,21-5,1: 23
 4,22: 15 16 25 33 38 120
 4,24-25: 38
 4,25: 16 25
 4,26: 38
 4,27: 15 16 25 39
 4,28: 16 25
 4,28-29: 39

4,30: 15 16 25 37 40 120

4,31: 16 25 39

5,1: 39

5,1-12: 28

5-6: 25

5,13-6,10: 43

Efesini

1,3-14: 68

1,5: 17 132

1,14: 85

2,2: 132

2,3: 132

3,5: 132

4,13: 17 132

5,1: 93 132

5,6: 132

5,8: 84 85 132

6,1: 132

6,4: 132

Filippesi

1,1: 107 113

1,2: 109

1,12-13: 107

1,28: 111

2,1-18: 109

2,6-11: 107 109

2,7: 52 114

2,11: 109

2,12: 109

2,12-13: 109

2,12-18: 109

2,13: 109

2,14: 109 111

2,14-16: 110 111

2,14-18: 109

2,15: 16 17 108 109 110 111 112

116 124

2,15ab: 110

2,15b: 110

2,15-16: 109

2,16: 109

2,17-18: 109

2,19a: 112

2,19b-22: 112

2,19-24: 112

2,19-30: 112

2,21: 112

2,22: 16 108 112 113 116 120 125

2,23-24: 112

2,24: 107

2,25-30: 112

3,20-21: 60

4,20: 109

4,23: 107

Colossesi

1,13: 132

1,24-29: 68

3,6: 132

3,20: 132

3,21: 132

I Tessalonicesi

1,1: 76

1,2-10: 75 76

1,9-10: 73 75

1,9b-10: 75 76	<i>1 Timoteo</i>
1,10: 16 74 75 76 82 85 86 99 122	1,2: 132
123	1,18: 132
2,1-2: 77	3,4: 132
2,1-8: 78	3,12: 132
2,1-12: 73 77 79 80 81 82	5,5: 132
2,3-8: 77	
2,4: 80	<i>2 Timoteo</i>
2,5-8: 78	1,2: 93 132
2,7: 16 74 77 79 80 82 86 95 100	2,1: 132
125	
2,7ab: 78	<i>Tito</i>
2,7c-8: 78 79 80	1,4: 132
2,8: 80	1,6: 132
2,9-12: 77	
2,11: 16 74 77 80 82 86 95 100 125	<i>Filemone</i>
2,11-12: 81	1: 107
2,12: 81 82	3: 109
2,17: 12 82	5: 115
4,13-5,11: 76 83	8-9: 114
4,16-17: 85	8-10: 114
5: 85	8-22: 114
5,1: 83	9-10: 114
5,1-11: 74 83 85	10: 16 108 114 115 120 125
5,2-3: 83	11-16: 114
5,2-5: 83	13: 107
5,4-5: 83 85	16: 116
5,5: 16 74 83 84 85 86 124	17: 115
5,6-11: 83	17-20: 114
5,9: 85	19: 116
5,10: 85	21-22: 114
	22: 107
<i>2 Tessalonesi</i>	25: 107
2,3: 132	

<i>Ebrei</i>	4,4: 128
11,24: 127	4,9: 122
	5,2: 17 128
<i>I Giovanni</i>	5,5: 128
1,3: 122	5,9: 122
1,7: 122	5,10: 122
2,1: 128	5,11: 122
3,1: 17 18 128	5,20: 122
3,2: 17	
3,8: 18 128	<i>Apocalisse</i>
3,9-10: 128	2,18: 18
3,10: 17	2,23: 127
3,23: 122	

CITAZIONI EXTRA-BIBLICHE

<i>I Enoc</i>	<i>Genesi Rabbah</i>
105,2: 19	21,12: 29
	Platone
<i>2 Baruc</i>	<i>Fedone</i> 116a: 81
30,5: 34	
	<i>Scritti di Qumran</i>
<i>4 Esdra</i>	1QH 7,20-23: 82 121
7,28-29: 19	1Qpab 7,1-2: 34
	1QS 1,9-10: 83
Cipriano	4Q174: 19
<i>L'unità della Chiesa</i> 6: 42	4Q246: 19
Filone di Alessandria	Sofocle
<i>La vita di Mosè</i> 2,245: 105	<i>Edipo Re</i> : 121

⋮
Indice

<i>Premessa</i>	pag.	7
Introduzione	»	9
1. <i>Status quaestionis</i>	»	9
2. Il lessico della figliolanza nelle Protopaoline	»	14
3. La presente ricerca	»	20
I. FIGLI DI DIO ADOTTIVI PER MEZZO DEL FIGLIO DI DIO (GALATI)	»	23
1. Gli studi sulla figliolanza in Galati	»	23
2. Il lessico	»	25
3. La figliolanza in Galati	»	26
3.1. <i>Le prime ricorrenze (1,16; 2,20)</i>	»	26
3.2. <i>Le ricorrenze in Gal 3-4</i>	»	27
4. Conclusione	»	40
II. GIUSTIFICATI PER LA FEDE E RESI FIGLI DI DIO (ROMANI)	»	45
1. Gli studi sulla figliolanza in Romani	»	45
2. Il lessico	»	46
3. La figliolanza in Romani	»	48
3.1. <i>Le prime ricorrenze (1,3.4.9; 5,10)</i>	»	48
3.2. <i>Le ricorrenze in Rm 8</i>	»	51

3.3. <i>Le ricorrenze in Rm 9</i>	pag.	61
4. Conclusione	»	68
III. FIGLI DI DIO TRA GIÀ E NON ANCORA (1 TESSALONICESI)		
1. Gli studi sulla figliolanza in 1 Tessalonicesi	»	73
2. Il lessico	»	74
3. La figliolanza in 1 Tessalonicesi	»	75
3.1. <i>La prima ricorrenza (1,10)</i>	»	75
3.2. <i>La seconda e la terza ricorrenza (2,7.11)</i>	»	77
3.3. <i>Le ultime due ricorrenze (5,5)</i>	»	83
4. Conclusione	»	86
IV. FIGLI DELL'APOSTOLO PAOLO (1-2 CORINZI, FILIPPESI E FILEMONE)		
1. Gli studi sulla figliolanza in 1-2 Corinzi	»	89
2. Il lessico	»	90
3. La figliolanza in 1-2 Corinzi	»	91
3.1. <i>Le ricorrenze in 1 Corinzi</i>	»	91
3.2. <i>Le ricorrenze in 2 Corinzi</i>	»	98
4. Gli studi sulla figliolanza in Filippesi e in Filemone	»	107
5. Il lessico	»	108
6. La figliolanza in Filippesi e in Filemone	»	109
6.1. <i>Le ricorrenze in Filippesi</i>	»	109
6.2. <i>La ricorrenza in Filemone</i>	»	114
7. Conclusione	»	116
V. PER UNA TEOLOGIA DELLA FIGLIOLANZA SECONDO PAOLO		
1. L'uso del lessico della figliolanza nelle Protopaoline	»	120
1.1. <i>La figliolanza divina di Cristo</i>	»	121
1.2. <i>La figliolanza divina dei credenti</i>	»	123
1.3. <i>La figliolanza in rapporto a Paolo</i>	»	125

2. La categoria di pensiero della figliolanza nelle Proto-paoline	pag. 126
3. La rilevanza teologica del lessico della figliolanza	» 129
4. La figliolanza nelle Deuteropaoline	» 131
<i>Sigle e abbreviazioni</i>	» 135
<i>Bibliografia</i>	» 139
<i>Indice degli autori</i>	» 151
<i>Indice delle citazioni</i>	» 155
Citazioni bibliche	» 155
Citazioni extra-bibliche	» 163

FRANCESCO BIANCHINI, nato nel 1972, è presbitero dell'Arcidiocesi di Lucca. Ha conseguito il dottorato in scienze bibliche nel 2006 al Pontificio Istituto Biblico. È professore stabile di Egesi del Nuovo Testamento (*Corpus paulinum* e *Corpus Johanneum*) alla Pontificia Università Urbaniana e professore invitato di greco del Nuovo Testamento al Pontificio Istituto Biblico. È autore delle monografie *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della periautologia nel contesto di Filippesi 3,1-4,1* (Pontificio Istituto Biblico, 2006) e *L'analisi retorica delle lettere paoline. Un'introduzione* (San Paolo, 2011), dei commenti *Lettera ai Galati* (Città Nuova, 2009), *Lettera ai Filippesi* (San Paolo, 2010), *Seconda lettera ai Corinzi* (San Paolo, 2015) e *Lettre aux Philippiens* (con J.-B. Édart, Peeters, 2016).

In copertina:

Il terzo giorno risuscitò da morte, salì al cielo

Christel Holl, 2006

Rastatt/Germania - Proprietà privata

foto: Bernd Langer © Beuroner Kunstverlag

Progetto grafico: Angelo Zenzalari



È possibile comprendere le varie declinazioni della figliolanza nelle lettere di Paolo e la loro reciproca interazione? Lo studio mette in luce la rilevanza che tale tematica riveste nell'ambito del pensiero paolino colto nei suoi diversi snodi teologici.

“Nella letteratura esegetica mancava una trattazione globale della figliolanza nelle lettere paoline. Il saggio di Bianchini è perciò benvenuto. È inoltre il primo a mostrare perché la relazione tra l'essere-Figlio di Cristo e la figliolanza dei credenti è essenziale per rendere conto della dottrina paolina della giustificazione in Galati e Romani” (Jean-Noël Aletti).

