

Divenire e natura della Chiesa. Da Paolo alla Tradizione paolina

di *Romano Penna*

While the historic Paul considered the church as a local entity with the typical definition of «body of Christ», subsequently a twofold variation came about. In the letters to the Colossians and Ephesians (the 80s), even if it loses the christological definition hinted at, the church is considered a universal reality, utterly «spouse of Christ». Then, in the Pastoral Letters (100-120), it becomes the «house of God», i.e. understood as family, where the new patriarchal figure of the *episkopos* and his helpers attain importance.

Quando Paolo entra in scena come cristiano e come apostolo, la Chiesa esisteva già, essendo nata ben prima di lui.¹ Anzi, essa era stata l'obiettivo della sua persecuzione di fariseo zelante. Per tre volte, infatti, nelle sue lettere egli riconosce esplicitamente e con profondo rammarico di avere «perseguitato la chiesa di Dio» (1Cor 15,9; Gal 1,13; Fil 3,6). In più, dobbiamo prendere atto che a livello storico-documentaristico il preciso vocabolo *ekklēsia* fa la sua apparizione solo sotto la penna dello stesso Paolo, dato che è lui il primo scrittore cristiano! Ciò avviene con ogni probabilità nell'*incipit* di 1Tes, dove Paolo si rivolge testualmente «alla chiesa dei Tessalonicesi». Tra l'altro, questo modo 'personalistico' di esprimersi (non 'topografico') è praticamente unico nelle sue lettere, dove invece di norma egli parla di una chiesa che si trova in un determinato luogo.² La menzione dei Tessalonicesi, invece del semplice toponimo di Tessalonica, benché conservi un'inevitabile sfumatura localistica, ha un

¹ Occorre però precisare che l'idea corrente, secondo cui la Chiesa sarebbe nata nel giorno di Pentecoste, è un vero e proprio *theologūmenon* non suffragato dal racconto lucano di At 2,1-41; infatti, non solo in esso il termine ἐκκλησία non ricorre mai (la sua prima attestazione si trova appena in 5,11: «E ci fu un grande timore in tutta la chiesa»), ma il suo intento, conforme alla prospettiva storiografica dell'intero libro degli Atti, è quello di evidenziare l'inizio della testimonianza attiva e a orizzonte universale del cristianesimo, in quanto messa in atto dalla forza dello Spirito Santo. In più, bisogna tener conto dello specifico impianto narrativo lucano, che si concentra sulla sola comunità cristiana di Gerusalemme, trascurando l'esistenza di altre chiese in Giudea e in Galilea. Cfr. Gal 1,22; 1Tes 2,14; inoltre: E. LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem*, Göttingen 1936; L.E. ELLIOTT-BINNS, *Galilean Christianity*, London 1956; E.J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission*, Wuppertal 2002, pp. 728-745.

² A Corinto: 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; in Galazia: Gal 1,2; a Cencre: Rm 16,1; oppure nella casa di determinate persone: Rm 16,5; Col 4,15; Flm 2. Cfr. Rm 16,23. Altro caso è Col 4,16, dove si parla della «chiesa dei Laodicesi» (λαοδικέων): benché lo scritto sia probabilmente pseudepigrafico, si attesta ancora qui un uso arcaico. Espressioni genitivali analoghe, al plurale, si trovano nei LXX: chiesa «dei santi» (Sal 88/89,6: ἁγίων; 149,1: ὁσίων), «dei figli d'Israele» (Sir 50,20: υἱὸν Ἰσραήλ; cfr. 50,13: Ἰσραήλ), «dei fedeli» (1Mac 3,13: πιστῶν).

timbro più grecizzante, poiché distingue quell'assemblea da altre possibili, facendo riferimento esplicito alle persone dei suoi componenti. È vero che Paolo continua specificando che l'assemblea dei Tessalonicesi è «in Dio Padre e nel Signore Gesù Cristo», ma comunque non impiega la locuzione diventata poi più corrente di «chiesa di Dio», che è di sapore maggiormente biblico.³

Proprio questa constatazione ci induce a una ulteriore, importante precisazione. Ed è che parlare *tout court* della «chiesa» al singolare non corrisponde all'effettiva realtà delle origini. È vero che nei testi sopra citati Paolo dice di avere perseguitato «la chiesa di Dio», presupponendone apparentemente una comprensione in senso universale; ma è altrettanto vero che questo modo di esprimersi intende sottolineare piuttosto la qualità teologica della comunità cristiana («... di Dio»),⁴ senza voler affatto negare che in concreto essa si trovi realizzata in singole comunità, variamente dislocate. Infatti, in 1Tes 2,14 egli parla al plurale di «le chiese di Dio che sono in Giudea», e storicamente furono proprio quelle realtà ecclesiali, pluralisticamente diversificate,⁵ a essere oggetto della sua persecuzione.

L'impiego del termine *ekklēsia* in senso almeno tendenzialmente 'cattolico', cioè unitario e universalistico, è cosa propria della deutero-paolina Lettera agli Efesini, dove non una singola chiesa locale ma la Chiesa intera, nel suo insieme, viene addirittura ipostatizzata come *partner* coniugale di Cristo!⁶

Queste brevi osservazioni suggeriscono e invitano a prendere sul serio il dato di un vero e proprio sviluppo ecclesiologico, che in più ha riguardato non soltanto la prassi della configurazione 'istituzionale' della Chiesa ma ancor più la concezione dottrinale della natura stessa della realtà ecclesiale. Qui di seguito perciò, pur restringendoci all'ambito del paolinismo, peraltro a noi noto come il momento documentaristicamente prioritario, distinguiamo tra due momenti diversi: quello del Paolo storico e quello della successiva tradizione paolina. Naturalmente le analisi che propongo non prendono in considerazione l'intero discorso paolino in materia, ma soltanto alcuni aspetti peraltro significativi e anzi centrali.

1. *Divenire e natura della Chiesa secondo Paolo*

Il primo impatto di Paolo/Saulo con il cristianesimo fu quello di un persecutore non di Cristo ma della 'chiesa', cioè del gruppo dei testimoni di Cristo, «uomini e donne» (At 8,3; 22,4). È in essi e nella loro fede che egli scorse qualcosa di inconciliabile con i costitutivi centrali del giuda-

³ Cfr. per esempio J. ROLOFF, in *Dizionario di Egesi del Nuovo Testamento*, I,1092-1106.

⁴ Cfr. l'ammonimento di Gamaliele in At 5,39: «... perché non avvenga che voi vi troviate a combattere Dio stesso» (cfr. 2Mac 7,19).

⁵ Cfr. At 2,46: κλῶτες κατ' οἶκον ἄρτον.

⁶ Cfr. Ef 5,21-32.

smo. Molto probabilmente, pur non rendendosi conto all'inizio di come si fosse formata quella fede, egli dovette riconoscere che la/le comunità del nuovo movimento formatosi da poco nella terra d'Israele era semplicemente costituita da coloro che condividevano la medesima fede nello stesso Gesù. Paolo, cioè, non conobbe Gesù,⁷ ma conobbe coloro che a lui si richiamavano, ed erano appunto le loro convinzioni ideali che egli non poteva approvare. È questo che voglio sottolineare: se Saulo si oppose al gruppo dei discepoli di Gesù, non lo fece né a motivo di una loro morale contrastante con quella giudaica corrente, né tantomeno a motivo di una loro eventuale e insopportabile immoralità.⁸ Il motivo invece fu una loro concezione teologica generale, cioè un certo modo di comprendere Dio, sia quanto al suo modo di relazionarsi con gli uomini sia quanto al modo dell'uomo di relazionarsi a Lui. Tutto infatti comincia di qui: da una fede condivisa e testimoniata nella figura del Cristo e nella inedita funzione da lui svolta in vista della salvezza dell'uomo. Ebbene, proprio questa fede, che è assolutamente cristologica, dopo l'evento della strada di Damasco divenne l'incrollabile punto di forza del nuovo Apostolo. Luca negli Atti lo dice chiaramente: «E subito nelle sinagoghe proclamava Gesù Figlio di Dio ... dimostrando che Gesù è il Cristo» (At 9,20.22).⁹ A questo dato strettamente cristologico Paolo nelle sue lettere aggiunge o premette quello della morte di Cristo stesso in quanto avvenuta «per noi».¹⁰

Di qui a dire che nella genesi dell'identità cristiana tutto si fonda sulla Parola, il passo è brevissimo. Infatti, una cosa fu per lui subito chiara: che cioè, non solo non si diventa cristiani per coercizione, ma che la configurazione interna del nuovo tipo di comunità non ha al proprio centro una rimarcata componente istituzionale/sacrale quale essa era invece propria del giudaismo e anche in generale del gentilesimo. È sintomatico che Luca negli Atti impieghi più volte, anche a proposito di Paolo, il sintagma apparentemente ridondante e pleonastico λαλεῖν τὸν λόγον, «parlare/annunciare la parola»,¹¹ che però ha la funzione di evidenziare al massimo la portata decisiva della parola annunciata. A ciò corrisponde l'idea paolina di una assoluta concentrazione sulla parola, come si legge per esempio in 1Cor 2,1.4:

«Quando venni tra voi ... la mia parola e il mio annuncio (ὁ λόγος μου καὶ ὁ κήρυγμά μου) non si fondarono su persuasive parole di sapienza, bensì su una dimostrazione resa dalla potenza dello Spirito».

⁷ Cfr. 2Cor 5,16.

⁸ In parte deve anche avere giocato una sua parte la presa di distanza dei cristiani dall'apparato rituale/sacrificale del Tempio di Gerusalemme (non però dalle Sinagoghe).

⁹ Cfr. 9,27.

¹⁰ È sintomatico che, mentre Paolo nelle sole lettere autentiche impiega 14 volte la preposizione ὑπέρ (con il genitivo) per esprimere il positivo impatto antropologico della morte di Cristo (cfr. Rm 5,8; 8,31; 1Cor 1,13; 11,24; ecc.), Luca negli Atti non la impiega mai in questo senso, neanche a proposito della predicazione di Paolo!

¹¹ At 4,29.31 (μετὰ παρρησίας); 8,25; 11,19; 13,46; 14,25; 16,6.32. Del resto, Paolo stesso impiega questo sintagma in Fil 1,14.

Questa affermazione stabilisce anche una differenza persino polemica rispetto alla portata oratoria del discorso costruito ad arte,¹² come a dire che con l'annuncio cristiano non c'è da baloccarsi in fuorvianti esercizi retorici. Del resto, poco prima Paolo ha scritto senza mezzi termini di essere stato mandato da Cristo «non a battezzare bensì ad annunciare un evangelo (εὐαγγελίθεσθαι), e non in sapienza di parola, affinché non fosse svuotata la croce di Cristo» (1Cor 1,17): in effetti, è questa croce che va lasciata in tutta la sua nudità di scandalo e di stoltezza.¹³

È dunque sulla parola della croce che la Chiesa viene fondata,¹⁴ in quanto la croce di Gesù e il suo frutto naturale, che è la risurrezione pasquale, compongono insieme la struttura stessa dell'annuncio evangelico.¹⁵ Questa idea di annuncio poi è considerata talmente centrale che proprio l'evangelo viene sentito come una inderogabile necessità: «Guai a me, se non evangelizzo!» (1Cor 9,16); e l'evangelizzazione non è finalizzata ad altro, se non a impiantare una comunità di credenti in Cristo.¹⁶ Questa idea è insita nella etimologia stessa del vocabolo ἐκκλησία che Paolo e con lui l'intero cristianesimo hanno preferito rispetto al termine συναγωγή: non solo perché originariamente il primo è più 'laico' (non essendo il cristianesimo una 'religione' alternativa alle altre), ma anche perché esso implica direttamente l'idea più teologica di una chiamata *ab extra* e non soltanto l'idea di un semplice riunirsi insieme.¹⁷

Su questa linea possiamo intendere anche l'originale concetto, esclusivamente paolino, della Chiesa come «corpo di Cristo», σῶμα χριστοῦ. A questo proposito, pur non potendo dilungarmi in questa sede, devo precisare che come interpretazione del costruito ritengo migliore non quella sociologica ma quella cristologica: la Chiesa, cioè, non è tanto un corpo sociale che viene costituito dai suoi componenti, come se un tale «corpo» non esistesse prima del loro confluire in esso, quanto piuttosto è *quodammodo* il corpo stesso di Cristo, preesistente a ogni nostra convergenza associazionistica, così che la Chiesa consiste né più né meno in una sorta di identificazione 'mistica' tra Cristo e coloro che, secondo un altro modo di esprimersi dell'Apostolo, vivono «in lui».¹⁸

Tutto ciò va inevitabilmente a riflettersi sulla dimensione 'istituzionale' della Chiesa. Secondo Paolo, sorprendentemente, essa non ha un «capo»

¹² Cfr. per esempio B.W. WINTER, *Philo and Paul among the Sophists*, Cambridge 1997.

¹³ Cfr. 1Cor 1,18-25.

¹⁴ Cfr. R. PENNA, *Sapienza e stoltezza della croce, fondamento della Chiesa*, in «La sapienza della Croce», 1 (1986), pp. 11-29.

¹⁵ Cfr. 1Cor 2,2; 15,14.

¹⁶ Si veda l'idea di «accoglienza» della Parola in 1Tes 1,6; 2,13.

¹⁷ Cfr. E.W. STEGEMANN - W. STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart - Berlin - Köln 1995, pp. 228-248; C. CLAUSSEN, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden*, Göttingen 2002.

¹⁸ Per più ampi sviluppi, cfr. R. PENNA, *La chiesa come Corpo di Cristo secondo S. Paolo. Metafora sociale-comunitaria o individuale-cristologica?*, in «Lateranum», 68 (2002), pp. 243-257; inoltre: E. KÄSEMANN, *Il problema teologico del motivo del corpo di Cristo*, in E. KÄSEMANN, *Prospettive paoline*, Brescia 1972, pp. 149-174.

vero e proprio, dato che nel paragone del corpo umano, addotto in 1Cor 12,14-26, la κεφαλή, non è altro che un membro come tutti gli altri!¹⁹ Essa invece è composta da un insieme di ministeri, che sono di origine e natura 'pneumatica', e di cui «ciascuno» è dotato;²⁰ se poi ne enumera tutta una serie, lo fa a puro titolo esemplificativo,²¹ tanto che nei loro elenchi non risultano «i presidenti» οἱ προιστάμενοι, che invece altrove vengono menzionati come gli effettivi responsabili delle comunità.²² Così l'Apostolo di fatto vuole escludere sia una piatta uniformità sia anche una privatizzazione monopolistica dei ministeri stessi: ciò significa che la Chiesa non è paragonabile né a un fiume in piena, privo di argini, né a un esercito ben inquadrato e gerarchicamente strutturato.²³ D'altronde, egli sa bene che, nonostante «la sollecitudine per tutte le chiese» (2Cor 11,28), la Chiesa non è sua, come rivelano bene i vari genitivi di appartenenza (e di origine) da lui impiegati: non solo essa è «corpo di Cristo», ma è anche «chiesa di Dio»,²⁴ «campo di Dio, edificazione di Dio, ... tempio di Dio» (1Cor 3,9.16). Quest'ultima designazione è particolarmente interessante, perché attribuisce a un tessuto di relazioni interpersonali-comunitarie una categoria che comunemente serviva per indicare un luogo fisico, un *témenos*, considerato sacro.²⁵ Il rapporto tra chiesa e tempio viene perciò ad assumere due dimensioni complementari: da una parte, viene certamente applicato a quella la caratteristica di separatezza e purità che spettava a questo, ma, dall'altra, viene pure superato il concetto 'religionistico' di uno spazio materiale ritenuto particolarmente gravido di presenza divina trasferendolo a una viva comunità di fede²⁶.

Un discorso a parte meriterebbe la qualifica di «popolo di Dio», che in Paolo è piuttosto problematica; qui basti dire che ad essa, in realtà, l'Apostolo ricorre appena un paio di volte,²⁷ dimostrando invece di considerare preferibilmente la Chiesa secondo uno statuto di tipo familiare, come denota chiaramente l'uso abbondante, sia pure colorato da una prospettiva storico-salvifica, dei vari concetti tra loro omogenei di «padri, discendenza, eredità, figli, fratelli».²⁸

¹⁹ Cfr. v. 21b.

²⁰ Cfr. 1Cor 12,7.11: ἕκαστος.

²¹ Infatti, l'elenco di 1Cor 12,8-10.28-30 diverge da quella di Rm 12,6-8 (per non dire di Ef 4,11).

²² Cfr. Rm 12,8; 1Tes 5,12. Invece in 1Tim 3,4.5.12 il participio cambia attinenza, poiché si riferisce alla funzione 'profana' del *paterfamilias* interna alla sua propria casa (in 5,17 invece οἱ καλῶς προεστῶτες sono detti i Presbiteri: una funzione che è ignota alle *homologouména*).

²³ Quest'ultimo paragone sarà però fatto proprio da *1Clem.* 37,1-4 (unitamente a quello di una gerarchia sacerdotale, in *1Clem.* 40-41), benché in 38,1 si legga anche che «ciascuno sia sottomesso al suo prossimo»!

²⁴ Cfr. *supra*.

²⁵ *Barn.* 16,1 porrà sullo stesso piano il tempio dei giudei e quelli dei pagani.

²⁶ L'unico parallelo alla concezione paolina è l'idea qumraniana della comunità stessa come *bêt qôdeš l'yišrā'el*, «casa santa (= tempio) per Israele» (1QS 8,5; cfr. 4QFlor 1,6).

²⁷ Cfr. 2Cor 6,16-18; Rm 9,25-26.

²⁸ Cfr. in merito J.-N. ALETTI, *Le statut de l'Eglise dans les lettres pauliniennes. Réflexions sur quelques paradoxes*, in «Bibl», 83 (2002), pp. 153-174: contro la tesi sostenuta da W. KRAUS, *Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus*, Tübingen 1996, secondo cui la catego-

Certo è vero che Paolo stesso interviene con autorità nella vita interna delle sue varie comunità con tutta una serie di ammonimenti e raccomandazioni,²⁹ e a volte lo fa anche con toni aspri (come si vede per esempio in 1Cor 4,18-21). Ma, da una parte, egli riconosce apertamente di non poter spadroneggiare sulle sue chiese, come si legge in un suo bellissimo passo epistolare: «Non è che vogliamo fare da padroni (οὐχ ὅτι κυριεύομεν) della vostra fede, ma siamo collaboratori della vostra gioia» (2Cor 1,24); dall'altra, egli si rapporta ai suoi destinatari con un linguaggio che propriamente non è quello imperativo di un legislatore,³⁰ bensì quello esortatorio e quasi accorato di un padre³¹ se non anche di una madre,³² e comunque di un genitore che deve provvedere ai figli.³³

2. *Divenire e natura della Chiesa nella tradizione paolina*

Le lettere deutero-paoline sono lo specchio di momenti storici diversi, di mutate situazioni ecclesiali, e corrispondentemente di mani autoriali diverse e quindi di tagli ermeneutici differenti: la loro dissomiglianza è misurabile, sia tra di loro, sia anche e soprattutto rispetto al referente costante che è Paolo stesso.³⁴ Sono due gli scritti o gruppi di scritti post-paolini, nei quali emerge un particolare interesse per la dimensione ecclesiale, la Lettera agli Efesini e le tre Lettere Pastorali, sulla cui tematica ecclesiologica non mancano studi illuminanti.³⁵

1) Come accennavamo sopra, è in Ef che la Chiesa viene tematizzata. Una prima caratteristica di questa tematizzazione consiste nel binomio

ria di «popolo di Dio» sarebbe l'*Oberbegriff* dell'ecclesiologia paolina (cfr. p. 359). Cfr. anche K. SCHÄFER, *Gemeinde als «Bruderschaft»*. Ein Beitrag zum Kirchenverständnis des Paulus, Frankfurt a.M. 1989.

²⁹ Cfr. le sezioni parentetiche.

³⁰ A questo proposito, per qualificare i propri interventi, egli non impiega mai nelle sue lettere il lessico 'legalistico' proprio della LXX, ἐντολή, ed ἐπιταγή, (per non dire di νόμος): anzi, il primo, quando non sta a indicare positivamente i comandamenti di Dio (cfr. Rm 13,9; 1Cor 7,19), viene connotato da una semantica negativa (cfr. Rm 7,8-9); il secondo viene esplicitamente escluso. Cfr. 1Cor 7,6: «Questo vi dico per concessione, non per comando»; 2Cor 8,8: «Non dico questo per farvene un comando...»; Flm 8: «Pur avendo in Cristo la libertà di comandarti (ἐπιτασσειν) ciò che è opportuno, ti esorto piuttosto per amore!»

³¹ Cfr. 1Cor 4,14-15.

³² Cfr. Gal 4,19; 1Tes 2,7b-8.

³³ Cfr. 2Cor 12,14-15. Cfr. R. PENNA, *Il problema della legge nelle lettere di San Paolo*, in R. PENNA, *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, pp. 496-518, in particolare 514-515.

³⁴ R.F. COLLINS, *Letters That Paul Did Not Write*, Wilmington 1988; R. FABRIS, *La tradizione paolina*, Bologna 1995; R. PENNA, *Anonimia e pseudepigrafia nel Nuovo Testamento. Comparativismo e ragioni di una prassi letteraria*, in R. PENNA, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, pp. 795-816.

³⁵ In specie, su Ef, cfr. H. MERKLEIN, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, München 1973; J.-N. ALETTI, *Les difficultés ecclésiologiques de la lettre aux Éphésiens. De quelques suggestions*, in «Bibl», 85 (2004), pp. 457-474. Sulle Pastorali, cfr. J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993, pp. 250-267; Y. REDALIÉ, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*, Genève 1994, pp. 263-364.

«Testa»³⁶ - «Corpo»,³⁷ che ha una semantica nello stesso tempo di tipo unitivo e disgiuntivo. Da una parte, infatti, esso esprime l'unità inscindibile che intercorre tra Cristo e la Chiesa,³⁸ al punto che solo in questa lettera incontriamo l'esortazione esplicita all'impegno di «conservare l'unità dello spirito nel vincolo della pace» poiché c'è «un solo corpo» (4,3-4); questa concezione sta in linea diretta con il Paolo storico.³⁹ Dall'altra, il binomio esprime anche una disgiunzione: infatti, benché nell'organismo umano la testa costituisca una parte del corpo, qui l'agiografo vuole insistere sul fatto che il corpo dipende dalla testa, a cui dunque non solo non è assimilato ma da cui riceve connessione e vitalità per la crescita.⁴⁰ Siamo perciò di fronte a una duplice novità riguardante l'impiego della qualifica di κεφαλή: l'una riguarda l'uso stesso del vocabolo in senso cristologico;⁴¹ l'altra riguarda la sua semantica, che si comprenderà al meglio se si intende la designazione come una metafora di tipo non soltanto fisiologico (= testa del copo umano) ma anche 'politico' (= capo di un organismo sociale). Questa seconda sfumatura è sostanzialmente nuova e si applica in due direzioni: sia nei confronti della Chiesa sia anche nei confronti di «tutte le cose»,⁴² e in particolare di «ogni principato e autorità e potestà e signoria».⁴³

L'altra caratteristica di Ef concerne la metafora sponsale applicata al rapporto Cristo-Chiesa. Ciò che Paolo aveva appena abbozzato in 2Cor 11,2 con la metafora analoga (ma non uguale) del fidanzamento a Cristo, applicata alla sola chiesa di Corinto, qui viene esteso alla Chiesa tout court. La ἐκκλησία appare ipostatizzata quasi alla maniera di quella che successivamente, nel sistema gnostico valentiniano, sarà la componente femminile della quarta sizigia Uomo-Chiesa:⁴⁴ là sarà persino esplicitamente citato il testo di Ef 5,32 («Questo mistero è grande, e lo dico riguardo a Cristo e alla Chiesa»), addirittura attribuendo direttamente a Paolo il sistema stesso delle sizie.⁴⁵ Ciò non significa certo che Ef sia uno scritto gnostico, ma non basta dire che esso vuole polemicamente opporsi a tendenze pregnostiche arcaiche,⁴⁶ poiché di una contrapposizione voluta non ci sono

³⁶ 1,22; 4,15; 5,23; cfr. 1,10. La stessa qualifica in senso cristologico si trova in Col 1,18; 2,10.19.

³⁷ 1,23; 2,16; 4,4.12.16; 5,23.30. La stessa qualifica in senso ecclesiologico si trova in Col 1,18; 2,17.

³⁸ La voce ἐκκλησία è frequente: 1,22; 3,10.21; 5,23.24.25.27.29.32.

³⁹ Cfr. Rm 12,5: «in molti siamo un solo corpo in Cristo»; 1Cor 10,17: «pur essendo molti siamo un solo corpo».

⁴⁰ Cfr. il testo maggiormente 'disgiuntivo' in 4,15-16.

⁴¹ Anticipato soltanto nella gemella Col; cfr. *supra*, nota 34.

⁴² 1,22; cfr. 1,10.

⁴³ 1,21; cfr. Col 2,10.15. Cfr. una anticipazione paolina di questo tema in 1Cor 15,24.27a, dove però manca la precisa qualifica di «capo».

⁴⁴ Cfr. IRENEO, *Adv.haer.* 1,1,1 (le quattro sizie primigenie [coppie di un elemento maschile e uno femminile] che forma una ogdoade, sono le seguenti: Abisso e Silenzio, Intelletto e Verità, Logos e Vita, Uomo e Chiesa).

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, 1,8,4.

⁴⁶ Così invece H. SCHLIER, *Lettera agli Efesini*, Brescia 1965, p. 337 (l'Autore riteneva autentica la lettera).

indizi nel testo; bisogna piuttosto riconoscere che l'agiografo è testimone di una sensibilità o temperie culturale diversa rispetto a quella del Paolo storico. L'autore infatti, ben più dell'antico Apostolo, considera la Chiesa come una comunanza di cristiani di origine giudaica e cristiani di origine gentile.⁴⁷ Proprio sul rapporto tra la Chiesa e Israele è interessante notare alcune differenze significative rispetto alle posizioni di Paolo. A parte altre considerazioni, va osservato infatti che, mentre in Rm 4 e 9-11 i Gentili credenti vengono *dopo* Israele e si innestano *sopra* di esso,⁴⁸ in Ef invece i Gentili credenti stanno *con* Israele.⁴⁹ La lezione che ne deriva è che la Chiesa appare davvero come un *tertium genus*, nel senso che tanto i Giudei quanto i Gentili concorrono a formare un nuovo tipo di comunità, poiché conservano ciascuno la propria identità, senza che nessuno dei due versanti storico-salvifici si confonda con l'altro.⁵⁰ Sicché, la Chiesa risulta essere un inedito testimone di primo piano, e a vasto raggio, del fatto che l'identità cristiana non dipende dalle differenziazioni etnico-culturali e che, invece, si può confessare Cristo in base a provenienze e proprietà molto diverse (se non anche contrapposte), sostanzialmente perduranti; infatti, ci si trova insieme in nome di un principio superiore che si chiama «Cristo», di cui si confessa: «Egli è la nostra pace» (2,15a).⁵¹

C'è poi un'altra caratteristica, consistente in una nuova concezione del fondamento della Chiesa. L'Apostolo Paolo in 1Cor 3,11 aveva detto con molta chiarezza che nella Chiesa «nessuno può porre un altro fondamento rispetto a quello che è (già) stato posto e che è Gesù Cristo». Ora invece in Ef si constata uno spostamento di prospettiva ecclesiologica, poiché vi si legge: Voi «siete stati sovraedificati sul fondamento degli apostoli e dei profeti, avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù» (2,20). La medesima qualifica di θεμέλιος viene impiegata con due riferimenti molto diversi tra loro: cristologico nel primo caso, ecclesiologico-ministeriale nel secondo. Certo qui non viene escluso il ruolo 'fondativo' di Cristo, ma a lui viene applicata l'idea nuova di ἀκρογωνιαίος, che, affondando le sue radici in Is 28,26 LXX («Ecco, getterò nelle fondamenta di Sion una pietra preziosa, scelta, *angolare*, onorata ..., chi crederà su di essa non sarà confuso»), esprime un'idea forse ancora più forte di basamento e di sostegno; e tuttavia questa funzione basilare si misura in rapporto a un fondamento diverso dalla pietra angolare. In verità, ciò che emerge qui è il fatto che gli apostoli e i profeti,⁵² come ben ha visto Merklein,

⁴⁷ Cfr. 2,15b: Cristo «ha fatto dei due una cosa sola».

⁴⁸ Cfr. Rm 11,16-24.

⁴⁹ Cfr. l'uso della preposizione σύν in 2,19.21.21; 3,6: «... essere le genti co-eredi (συνκληρονόμα) e con-corporate (σύσσωμα) e com-partecipanti (συμμέτοχα) della promessa in Cristo Gesù mediante l'evangelo».

⁵⁰ Certo non sono i Giudei a diventare Gentili (!), ma neppure i Gentili entrano a far parte di Israele (come già non succedeva ai proselititi).

⁵¹ È quindi ben lontana da Ef l'idea attestata poi nel II secolo, secondo cui i cristiani formano ormai un «nuovo Israele» (cfr. Barn. 5,7; 7,5; GIUSTINO, Dial. 11,5; 135,3).

⁵² Per «profeti» si intendono con ogni probabilità non quelli dell'Antico Testamento, ma quei cristiani che sono riconosciuti come ispirati dallo Spirito Santo a beneficio della comunità. Cfr. in

da annunciatori sono ormai diventati essi stessi oggetto di annuncio e vengono ora proposti alla Chiesa come *Traditionsnorm*,⁵³ cioè criterio di fedeltà alla tradizione; in più, essi vengono di fatto considerati come una grandezza del passato, propria degli inizi della Chiesa.⁵⁴

In sostanza, nel momento in cui Ef viene scritta emerge una nuova concezione del ministero apostolico e profetico: esso non è più considerato come una semplice irruzione dello Spirito all'interno di singole comunità,⁵⁵ ma come punto di riferimento normativo appartenente al passato, su cui fondare ora la propria fede e la propria esistenza cristiana.

2) Le tre Lettere Pastorali si pongono di fatto su questa scia e la proseguono con una loro propria accentuazione.⁵⁶ Scopriamo in esse una ampia definizione della Chiesa, come non aveva mai fatto il Paolo storico, là dove leggiamo: «Voglio che tu sappia come comportarti nella casa di Dio, che è la Chiesa del Dio vivente, colonna e sostegno della verità» (1Tim 3,15).⁵⁷ Qui davvero «la cristianità delle origini si autoidentifica e autodefinisce». ⁵⁸ E proprio la qualifica di «casa di Dio» (οἶκος θεοῦ) è originale, certo molto diversa da quella paolina di «edificio di Dio» (1Cor 3,9): essa infatti si riferisce alla chiesa non come risultato 'architettonico', sia pur metaforico, di una costruzione divina, ma come struttura comunitaria di relazioni e di regole interne ad essa. Più prossima semmai è l'altra definizione paolina di «tempio di Dio» (1Cor 3,16-17; 2Cor 6,16), a cui potrebbero richiamare le metafore della colonna e del sostegno, anche perché il sintagma οἶκος θεοῦ/κυρίου è frequente nella LXX per designare appunto il Tempio di Gerusalemme.⁵⁹ Tuttavia, bisogna riconoscere che questa prospettiva non viene affatto sviluppata, mentre invece nelle altre ricorrenze del termine «casa»/οἶκος nelle Pastorali,⁶⁰ esso non ha mai una semantica religioso-sacrale ma sempre e solo privatistico-familiare. Ciò significa che in prima battuta la semantica del costruito greco non

generale D.E. AUNE, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Brescia 1996, specie pp. 353-432.

⁵³ H. MERKLEIN, *Das kirchliche Amt*, p. 139.

⁵⁴ Ciò traspare anche da Ef 3,5 («Il mistero di Cristo ... alle altre generazioni non venne notificato ai figli degli uomini come ora è stato rivelato ai suoi santi apostoli e profeti nello Spirito»): come ben commenta H. Merklein, il rapporto 'allora-adesso' evidenzia non dei dati cronologici puntuali ma dei grandi periodi storico-salvifici, contrapponendo alle generazioni precedenti la Chiesa in quanto tale come nuovo spazio salvifico, cioè non la chiesa del tempo dell'agiografo ma semplicemente la Chiesa nei suoi stessi inizi. Cfr. H. MERKLEIN, *Das kirchliche Amt*, pp. 184-187.

⁵⁵ Cfr. in merito la questione del rapporto tra glossolalia e profezia, trattata in 1Cor 14.

⁵⁶ Cfr. in generale J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament*, pp. 250-267. Sulla dimensione della loro pseudepigraficità, si veda ora A. MERZ, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studie zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe*, Göttingen - Fribourg 2004, in particolare pp. 195-375.

⁵⁷ Un'altra definizione un po' ampia della Chiesa si trova solo in Ef 1,23, secondo cui essa «è il suo corpo, la pienezza di lui che riempie tutto in ogni parte».

⁵⁸ C. MARCHESELLI-CASALE, *Le Lettere Pastorali*, Bologna 1995, p. 265.

⁵⁹ Cfr. Es 23,19; 34,26; 1Cr 9,11.13.23.26; 10,10; Sal 54/55,14; Is 56,7; ecc. Cfr. anche la preghiera sinagogale delle *18 benedizioni* (14^{ma}).

⁶⁰ Cfr. 1Tim 3,4.5.12; 5,4; 2Tim 1,16; 4,19; Tit 1,11. Lo stesso vale anche per la pur minore ricorrenza del sinonimo οἰκία (1Tim 5,13; 2Tim 2,20; 3,6).

rimanda propriamente alla dimensione sacrale della chiesa come spazio sacro,⁶¹ bensì alla sua dimensione familiare,⁶² sia pur strutturata secondo il patriarcalismo tipico della società antica.

A ciò conduce anche la constatazione secondo cui il termine «chiesa» (peraltro impiegato solo in 1Tim 3,5.15; 5,16) in queste lettere non intende etichettare la Chiesa universale, ma la singola comunità locale; ciò risulta con sufficiente chiarezza nelle sue altre due ricorrenze: «Se uno non sa dirigere la propria casa, come potrà aver cura della chiesa di Dio?» (1Tim 3,5); «Se qualche donna fedele ha con sé delle vedove provveda lei stessa ad esse e non pesi sulla chiesa affinché questa possa provvedere a quelle che sono veramente vedove» (1Tim 5,16). Però la casa non è più la singola famiglia che al tempo di Paolo ospitava nel proprio seno solo un certo gruppo di cristiani, ma è l'intera Chiesa locale che passa ad assumere i connotati di una famiglia. Ebbene, in questa chiesa-casa spicca ora la figura patriarcale di un *Episcopo*, benché coadiuvato da alcuni ministeri subordinati tra cui spicca soprattutto quello dei Presbiteri. L'appellativo ἐπίσκοπος è nome di ufficio equivalente a «sorvegliante, ispettore; guardiano», semanticamente non lontano da quello di «pastore».⁶³ Quantunque nelle nostre lettere esso sia attestato solo due volte sulle cinque ricorrenze neotestamentarie,⁶⁴ è solo qui che la sua figura viene fatta oggetto di una vera riflessione e di una specifica normativa (in più va computato anche l'astratto ἐπισκοπή, in 1Tim 3,1).⁶⁵

Una cosa è certa: questo lessico non risale a Gesù, ma anche nel Paolo storico esso non ha alcun rilievo significativo.⁶⁶ L'Episcopo, inoltre, si trova contestualmente associato al πρεσβύτερος. Infatti, non solo in At 20,17 Paolo raccomanda ai *presbiteri* della chiesa di Efeso di vegliare sul gregge nel quale lo Spirito Santo li ha posti come *episcopi* per pascere la Chiesa di Dio, ma anche nelle Pastoralis la loro associazione è evidente: in 1Tm, dopo aver detto che l'*episcopo* dev'essere irreprensibile,⁶⁷ si precisa che quei *presbiteri* i quali esercitano la presidenza vanno trattati con doppio

⁶¹ Così invece J. ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus*, Zürich - Neukirchen 1988, p. 201.

⁶² Nello stesso senso, cfr. anche l'uso del termine in Ebr 3,2-6. Cfr. H. BRAUN, *An die Hebräer*, Tübingen 1984, p. 80; al concetto di 'popolo' rimanda C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei*, Milano 2005, p. 187. Probabilmente diverso è il concetto di «casa spirituale» in 1Pt 2,5, visto che il testo continua parlando di sacerdozio.

⁶³ Cfr. 1Pt 5,2: «Pascete il gregge ... sorvegliandolo ...».

⁶⁴ Cfr. At 20,28; Fil 1,1; 1Tm 3,2; Tt 1,7; 1Pt 2,25.

⁶⁵ Si vedano più ampi sviluppi in R. PENNA, *La funzione ecclesiale dell'«episkopos» nel Nuovo Testamento (Lettere Pastoralis)*, in «Later», 71 (2005), pp. 299-309.

⁶⁶ Ciò che si legge in Fil 1,1 circa gli ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι al plurale (a proposito di una Chiesa sola e per di più certamente piccola, forse di una cinquantina di persone!), se non lo si vuole ritenere una aggiunta posteriore (così per esempio N. WALTER, *Der Brief an die Philipper, Thessalobniker und Philemon*, Göttingen 1998, pp. 32-33), si spiega al meglio come designazione o dei responsabili complessivi della comunità o più precisamente dei gestori degli aiuti economici inviati a Paolo. Le due possibilità sono proposte da R. FABRIS, *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone* (SOC 11), Bologna 2000, pp. 46-47, secondo cui, in più, i due nomi formerebbero una endiadi per dire che i «sorveglianti», a differenza di quelli del mondo greco romano (da cui il termine deriva) sono e devono essere anche dei veri «servitori».

⁶⁷ Cfr. 3,2.

onore;⁶⁸ in Tt, dopo aver ricordato poco prima di stabilire dei *presbiteri* in ogni città,⁶⁹ si precisa che l'*episcopo* dev'essere irreprensibile.⁷⁰ Si pone perciò la questione di sapere in quale rapporto l'uno stia con l'altro (o con gli altri).

Per giungere a una soluzione, mi pare che si debbano tenere presenti due fattori egualmente importanti. Il primo è che le nostre lettere, mentre impiegano il termine *presbýteros* al plurale (πρεσβύτεροι in 1Tm 5,17; Tit 1,5),⁷¹ fanno invece uso del termine ἐπίσκοπος solo al singolare.⁷² Se i due termini sono contestualmente coordinati, ciò non significa che la figura del secondo si risolva semplicemente in quella dei primi.⁷³ Oltre ad altre considerazioni,⁷⁴ bisogna inoltre tener conto del fatto che il termine ἐπίσκοπος è sempre accompagnato dall'articolo determinativo. Quindi, «se accanto al presbitero compare anche l'episcopo, ciò significa che la figura di quest'ultimo si era resa necessaria: perché determinate funzioni amministrative dovevano essere espletate da una sola persona».⁷⁵

Il secondo fattore si accompagna a un'analisi letteraria e teologica globale delle Pastoralì, da cui risulta un momento cronologico molto probabilmente posteriore al Paolo storico (e corrispondente agli anni 80-100 o anche 100-120).⁷⁶ Ebbene, l'ipotesi migliore per spiegare la comparsa dell'associazione πρεσβύτεροι-ἐπίσκοπος e il loro specifico rapporto è quella di supporre che ci sia stata una evoluzione nella forma organizzativa della comunità cristiana. L'inevitabile oscillazione delle Pastoralì circa l'identità delle due funzioni è probabilmente segno che al tempo della loro composizione sono confluite insieme due strutture ministeriali diverse, una imperniata sui presbiteri e un'altra sulla coppia episcopi-diaconi.⁷⁷ Qui, in realtà, si incontrano due tradizioni diverse: quella degli anziani, di origine giudeo-cristiana, assente in Paolo, e quella del vescovo e dei diaconi, forse veicolata dalle comunità paoline.⁷⁸

⁶⁸ Cfr. 5,17.

⁶⁹ Cfr. 1,5.

⁷⁰ Cfr. 1,7.

⁷¹ Il singolare in 1Tm 5,19 («Non accettare le accuse contro un *presbitero* [qualunque] senza la deposizione di due o tre testimoni») ha valore distributivo.

⁷² Cfr. 1Tm 3,2; Tit 1,7.

⁷³ Così invece B.L. MERKLE, *The Elder and Overseer: One Office in the Early Church*, New York - Frankfurt a.M. 2003.

⁷⁴ Quanto al γάρ connettivo che abbiamo in Tit 1,7 («Ti ho lasciato a Creta perché regolassi ciò che rimane da fare e perché stabilissi dei *presbiteri* in ogni città, se c'è qualcuno che sia irreprensibile, sposato una sola volta, con figli credenti che non possano essere accusati di dissolutezza o siano insubordinati; infatti l'*episcopo*, come amministratore di Dio, dev'essere irreprensibile...»), la congiunzione viene invocata da alcuni come indizio di equiparazione tra l'episcopo e i presbiteri; ma essa può anche significare che l'episcopo è semplicemente membro (distinto) di un collegio di presbiteri, sicché le qualifiche richieste per costoro valgono ancor più per lui.

⁷⁵ C. MARCHESELLI-CASALE, *Le lettere pastorali*, Bologna 1995, p. 476 (cfr. anche pp. 493-497).

⁷⁶ Si veda in particolare Y. REDALIÉ, *Le epistole pastorali*, in D. MARGUERAT (ed), *Introduzione al Nuovo Testamento. Storia-redazione-teologia*, Torino 2004, pp. 329-348.

⁷⁷ Cfr. J. ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus*, pp. 175-181; Y. REDALIÉ, *Paul après Paul*, pp. 350-351; C. MARCHESELLI-CASALE, *Le lettere pastorali*, pp. 212-214 e 475-476.

⁷⁸ Cfr. Fil 1,1. Cfr. Y. REDALIÉ, *Le epistole pastorali*, p. 345.

Siamo dunque di fronte a un periodo inoltrato delle origini cristiane, in cui l'Episcopo, pur facendo parte di un collegio di Presbiteri, sta emergendo come figura singola, anche se non ancora nel senso strettamente 'monarchico' quale si ritaglierà non molto tempo dopo (o contemporaneamente?) nelle lettere di Ignazio.

Da ultimo non è senza importanza, per l'idea di Chiesa propria delle tre lettere, constatare il fatto che in esse non si parli mai né di Israele né dei Giudei: il problema del rapporto con le Genti, che costituiva un capitolo fondamentale e appassionato del pensiero paolino, qui non è più avvertito.⁷⁹ La Chiesa non ha problemi di missione né di inclusività, ma deve solo difendersi da dottrine erronee che sorgono al suo interno e che minacciano la propria ortodossia,⁸⁰ come se Israele fosse ormai rimosso.⁸¹

3. *Conclusioni*

Dalle prime chiese della Giudea⁸² a quelle dell'area egea testimoniate dalle Lettere Pastorali, il che significa sul piano cronologico dagli anni 30 del I secolo ai primi decenni del II, la configurazione della comunità cristiana ha conosciuto un interessante sviluppo. Particolarmente significativo è stato il divenire sia della sua concezione di fondo sia della sua articolazione interna.

Sul piano delle definizioni si passa dall'originario concetto giudaico di «popolo di Dio» a quello esclusivamente paolino di «corpo di Cristo» per giungere poi a quello tardivo di «casa di Dio». Solo il secondo è cristologicamente connotato, visto che né l'idea di popolo né quella di casa vengono sviluppate in questo senso. Inoltre, dalle comunità paoline connotate per la loro apertura inclusiva si giunge a un tipo di Chiesa quasi ripiegata su se stessa.⁸³

Sul piano delle funzioni ministeriali è chiara la transizione dal carisma apostolico della prima ora, che andava di pari passo con una molteplicità di

⁷⁹ Tutt'al più si fa semplicemente memoria di Paolo come «maestro dei Gentili nella fede e nella verità» (1 Tim 2,7), «posto per il vangelo come araldo e apostolo» (2Tim 1,11: qui l'aggiunta «delle genti» è testualmente discutibile).

⁸⁰ Cfr. 1Tim 1,3-7; 4,1-7; 6,3-10; 2Tim 2,14-3,9; Tit 1,10-16.

⁸¹ Quanto ai rimandi all'Antico Testamento, non solo sono rarissimi (cfr. 1Tim 5,18a.19 [= Dt 25,4, 19,15]; 2Tim 2,19 [= Num 16,5; Sir 17,26; Is 26,13]), ma non hanno nessuna portata controversistico-teologica, se non soltanto di disposizione morale. Anzi, persino un *loghion* apparentemente gesuano viene citato come «scrittura» (cfr. 1Tim 5,18b = Mt 10,10: «l'operaio è degno della sua mercede/ alimentazione») probabilmente in quanto filtrato da alcuni testi biblici similari ma non identici (cfr. Num 18,31; Dt 24,15b).

⁸² Non bisogna però trascurare la regione settentrionale della Galilea (e della Gaulanide); cfr. L.E. ELLIOTT-BINNS, *Galilean Christianity*, London 1956; E.J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission*, Wuppertal 2002, pp. 728-745.

⁸³ La definizione di «christliche Bürgerlichkeit», data a suo tempo dal Dibelius sull'ideale di Chiesa secondo le Pastorali, può ben essere intesa nel senso di «civismo cristiano» più che non della sua 'borghesità' (cfr. Y. REDALIÉ, *Paul après Paul*, pp. 405-407), ma resta l'idea di una Chiesa che non sente più la tensione tra questo mondo e un mondo nuovo.

espressioni comunitarie, alla formazione di nuove e ristrette denominazioni corrispondenti a incarichi pastorali diversi. In questo processo non va certo notato solo il cambiamento avvenuto, ma anche la *souplesse* dimostrata nei confronti delle nuove situazioni storiche. L'importante, semmai, è che la elasticità non venga tradita tramutandosi in sclerosi: se questo rischio è tutt'altro che teorico, è importante affidarsi all'azione del *Pneuma*,⁸⁴ che per natura sua dice vitalità e dinamismo!

⁸⁴ Quanto al concetto di *depositum/παράθηκη*, tipico delle Pastoralis (1Tim 6,20; 2Tim 1,12.14), è interessante notare che nell'ultimo testo citato si dice che esso va conservato «mediante lo Spirito Santo che abita in noi».