

1. S.A. Panimolle, *Il discorso di Pietro all'assemblea apostolica*, vol. I, Il concilio di Gerusalemme
2. S.A. Panimolle, *Il discorso di Pietro all'assemblea apostolica*, vol. II, Parola, Fede e Spirito
3. S.A. Panimolle, *Il discorso di Pietro all'assemblea apostolica*, vol. III, Legge e grazia
4. F. Lambiasi, *L'autenticità storica dei Vangeli*
5. M. McNamara, *I Targum e il Nuovo Testamento*
6. C.K. Barret, *La prima lettera ai Corinti*
7. L. Monloubou, *La preghiera secondo Luca*
8. L. Alonso Schökel, *Trenta salmi: poesia e preghiera*
9. P. Grelot, *I Canti del Servo del Signore*
10. J. Dupont, *Teologia della chiesa negli Atti degli apostoli*
11. P. Laped, *Leggere la Bibbia con un ebreo*
12. F.E. Wilms, *I miracoli nell'Antico Testamento*
13. M. Perani, a cura di, *Il Midrash Temurah*
14. J. Dupont, *Le tre apocalissi sinottiche*
15. I. De la Potterie, *Il mistero del cuore trafitto*
16. W. Egger, *Metodologia del Nuovo Testamento*
17. J. Darù, *Principio del Vangelo di Gesù Cristo secondo Marco*
18. S. Zedda, *Teologia della salvezza nel Vangelo di Luca*
19. L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo*
20. S. Zedda, *Teologia della salvezza negli Atti degli apostoli*
21. A. Giglioli, *L'uomo o il creato?*

ALBERTO GIGLIOLI

L'UOMO O IL CREATO?

Κτίσις in s. Paolo

EDB

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Ai venerati
Confratelli nell'Episcopato
maestri della fede
e ai carissimi ex-alunni
dei corsi di Sacra Scrittura
nel Pontificio Seminario Regionale
«Pio XII» di Siena

© 1994 Centro Editoriale Dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

ISBN 88-10-40724-5

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 1994

PRESENTAZIONE

I mali che certe pagine della Bibbia spiegano come conseguenza del peccato di Adamo, sono una pena riservata agli uomini o hanno realmente coinvolto tutto il creato? E la redenzione di Cristo riguarda unicamente le creature personali o si estende al mondo sensibile infraumano fino a prevedere la trasformazione finale dell'universo in «cieli nuovi e terra nuova» e la «ricapitolazione» di tutte le cose in Cristo? La questione sembrerebbe risolta a favore della seconda alternativa, se stiamo all'opinione di quasi tutti gli esegeti e teologi moderni, che ritengono preferibile la lettura cosmologica di s. Paolo, seguita dai padri greci. Lo stesso concilio Vaticano II ha optato per l'interpretazione cosmologica della redenzione e ne ha favorito l'ingresso nei nuovi testi liturgici e nelle pagine del *Catechismo della Chiesa cattolica*.

Ecco perché non mancherà di suscitare sorpresa il fatto che l'estensione al cosmo del peccato e della salvezza venga rimessa in discussione da questo impegnato studio esegetico. I risultati di questa indagine, pur collocandosi agli antipodi della esegesi e della teologia corrente, sono peraltro suffragati da numerosi argomenti a favore di una lettura antropologica dei testi paolini. Ce la presenta mons. Alberto Giglioli, vescovo di Montepulciano-Chiusi-Pienza.

Mons. Giglioli compì i suoi studi di Sacra Scrittura presso il Pontificio istituto biblico di Roma negli anni 1947-49. Poi, per 25 anni, fu insegnante di teologia e di Bibbia nel Pontificio seminario regionale *Pio XII* di Siena ed attivo collaboratore di *Rivista Biblica*, dove pubblicò nel 1962 «La data dell'ultima Cena e l'anno della morte di Gesù». A questo primo studio fece seguito nel 1966, in occasione della XIX settimana biblica sull'evangelista s. Marco, un'accurata

relazione su *L'interprete di Pietro e la cronologia della Settimana Santa*. Entrambi gli studi continuavano in Italia le note ricerche della francese Annie Jaubert e confermavano il Martedì Santo come giorno dell'ultima Cena di Gesù con gli apostoli.

Tra le altre cose da lui pubblicate in *Rivista Biblica*, meritano una particolare menzione due congetture ai testi di s. Paolo: quella del 1968, che propone di leggere in Fil 1,21 «per me il vivere è utile», laddove tutti i codici riportano l'improbabile «per me il vivere è Cristo»; e quella del 1972 su 2Cor 3,17, dove l'imbarazzante testo «il Signore è lo Spirito» viene letto «dove è il Signore, ivi è lo Spirito». A riguardo di queste due proposte di restauro del testo paolino, il 22 maggio 1980, il teologo Hans Urs von Balthasar scriveva all'autore: «Ho letto con vero entusiasmo i due scritti su 2Cor 3,17 e Fil 1,21. La congettura è così evidente che non c'è modo di contraddirla. Sarei semplicemente stupito se gli esegeti non vi aderissero».

Con questo ulteriore studio, mons. Giglioli ha inteso verificare il significato del sostantivo *ktisis* nelle Lettere di s. Paolo e specialmente in Rm 8,19-22. Che cosa significa questo termine: la «creazione» o l'uomo? A favore della interpretazione cosmologica sono schierati — come si è detto — i Padri greci e quasi tutti gli esegeti moderni; a favore di quella antropologica i Padri latini e la maggior parte degli autori occidentali fino al XVI secolo. Ma entrambe le soluzioni lasciano incerti e perplessi molti dei loro sostenitori. E questo si spiega con il fatto che fino ad oggi non è stata impostata una ricerca seria e completa sull'argomento. Mons. Giglioli si è impegnato per primo in un'indagine più ampia di questo problema esegetico e vi ha dedicato ben 25 anni di riflessione. Il suo scritto rappresenta una lezione di fedeltà alle regole di una corretta esegesi e, in particolare, a quella di una rigorosa attenzione al contesto. Minuziosi sono i suoi raffronti con i passi paralleli, ampie le consultazioni di autori antichi e moderni, accurate le statistiche sull'uso dei termini in questione, stringenti le argomentazioni.

La trattazione si presenta ampia e documentata. Dopo una rapida ed esauriente presentazione della questione esegetica, l'Autore considera il significato di «*ktisis*» in tutto il NT e si sofferma a valutare più dettagliatamente l'uso dei vocaboli ricorrenti in Rm 8,19-22. Avvalora la sua interpretazione rilevando negli scritti neotestamentari il fenomeno dello scambio dei generi e il significato da attribuire, volta per volta, al neutro plurale *pànta* e all'espressione *cieli*

nuovi e terra nuova. Riferendosi poi ai testi conciliari e alle discussioni da cui furono preceduti, egli ritiene che lo stesso concilio Vaticano II ha considerato l'opzione cosmologica non definitiva, ma sempre aperta ad ulteriori approfondimenti e verifiche. Non esita infine a rilevare che, nella versione italiana dei nuovi testi liturgici, non di rado l'influsso della interpretazione cosmologica ha forzato la mano al traduttore.

Il lavoro di mons. Giglioli, serio e documentato, ripropone all'attenzione dei teologi, degli esegeti e dei Pastori, una questione d'importanza non trascurabile. Il fatto che questa ricerca viene a convalidare l'antica lettura antropologica di s. Paolo, che per più di mille anni fu comune nella Chiesa latina, costituisce ovviamente un risultato contrario all'attuale orientamento della maggioranza; ma proprio per questo sarà di stimolo alla lettura di queste pagine.

Un giorno Karl Barth, in un gruppo ristretto di persone, manifestò la convinzione che, per sua esperienza, un'unica parola della Bibbia può colpire come una freccia e andare talmente sotto la pelle da rimanervi conficcata per tutta la vita.

Penso che questa sia anche l'esperienza del biblista e vescovo Alberto.

Il mio augurio è che questa lunga e paziente fatica di ricerca e di riflessione stimoli molti a innamorarsi di quella ricchezza immensa che è la Sacra Scrittura e aiuti specialmente i ministri della Parola ad una intelligenza profonda della Bibbia, affinché il tesoro della rivelazione riempi sempre più il cuore degli uomini.

✠ *Silvano card. Piovanelli*
arcivescovo di Firenze
vice presidente della
Conferenza episcopale italiana

ABBREVIAZIONI

Bib	= Biblica
BVieChr	= Bible et Vie Chrétienne
CC	= Civiltà Cattolica
CCL	= Corpus Christianorum, series latina
Claret	= Claretianum
DivThom	= Divus Thomas
EstBíb	= Estudios Bíblicos
GLNT	= Grande Lessico del Nuovo Testamento
Greg	= Gregorianum
JBL	= Journal of Biblical Literature
LA	= Liber Annus
LumièreV	= Lumière et Vie
LebZeug	= Lebendiges Zeugnis
NedTTs	= Nederlands Theologisch Tijdschrift
PG	= Patrologia Greca
PL	= Patrologia Latina
RB	= Revue Biblique
RHPR	= Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RSPT	= Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
Sales	= Salesianum
SChr	= Sources Chrétiennes
ScuolC	= Scuola Cattolica
TViat	= Theologia Viatorum
VD	= Verbum Domini
VSp	= La Vie Spirituelle

INTRODUZIONE

Nel dare alle stampe questa breve sintesi di una lunga ricerca, che approda a conclusioni contrarie alla attuale posizione di esegeti e teologi, sento quasi il bisogno di giustificarmi. Lo farò con un racconto.

Ricordo che, prima del concilio Vaticano II, nell'ambiente in cui sono cresciuto, era pacifico pensare che il nostro mondo, come ha avuto un inizio, così avrebbe avuto una fine e che la risurrezione e la vita eterna sono riservate ai soli uomini. Così avevo sempre sentito dire in famiglia, al catechismo e nelle prediche della mia formazione seminaristica. Poi, nel periodo che va dalla fine della seconda guerra mondiale all'inizio del Concilio ecumenico, ebbero larga diffusione anche in Italia le opere di Teilhard de Chardin che esaltano l'importanza della materia e, predicando una sicura partecipazione di tutti gli esseri infraumani alla futura gloria dei figli di Dio, rappresentano un tentativo di mediazione culturale tra fede cristiana e materialismo.

Incominciò così a farsi strada anche da noi l'idea di una futura trasformazione del mondo materiale se non, addirittura, di una sua piena partecipazione all'eterna salvezza. È la teoria della redenzione cosmica. Ma già da quattro secoli un numero crescente di biblisti e di teologi aveva abbandonato la tradizione esegetica occidentale che considera l'uomo come unico candidato a un'esistenza immortale e aveva adottato l'esegesi dei Padri greci, che interpretano certi luoghi della Sacra Scrittura — soprattutto di s. Paolo — come rivelazione di una futura trasformazione e di una eterna permanenza nell'essere dell'intero cosmo.

Teilhard non era un biblista, ma riteneva che le sue intuizioni fossero fondate sulla Scrittura. E in questo senso lo sostenevano amici di chiara fama come Joseph Huby s.j., Gabriel M. Allegra o.f.m. ed Henry de Lubac. Questo quasi totale allineamento dei biblisti e dei teologi occidentali alla esegesi degli orientali entrò a far parte di quel «resourcement» (ritorno alle fonti) biblico, patristico e liturgico, che preparò le tematiche e le scelte del Concilio. Tutti davano ormai per scontato che s. Paolo, soprattutto in Rm 8,19-22, usa la parola κτίσις nel senso di «creazione» o «creato» ed esprime spesso il medesimo concetto con il neutro plurale πάντα (tutte le cose). Perciò non fa meraviglia che i Padri conciliari abbiano accettato per buona quella esegesi, senza far caso che essa appariva per la prima volta nei documenti di un Concilio ecumenico.

Quando il Vaticano II fu concluso e i suoi testi ufficiali vennero pubblicati, in tutte le chiese si presero iniziative per la loro divulgazione. Ricordo che io stesso mi trovai a dover spiegare, nella cattedrale della mia diocesi, il c. 39 della costituzione «Gaudium et Spes» dove si legge: «non sappiamo il modo con cui sarà trasformato l'universo... Allora... sarà liberata dalla schiavitù della corruzione tutta quella realtà, che Dio ha creato appunto per l'uomo». Ebbi l'impressione che gli uditori non rimanessero molto persuasi. E io stesso avvertii il bisogno di approfondire l'argomento e di verificare la consistenza del fondamento biblico di quelle autorevoli affermazioni. La buona occasione mi si presentò nel 1968, quando avevo in programma l'esegesi della Lettera ai Romani ai miei alunni di Teologia nel Seminario Regionale «Pio XII» di Siena. Arrivato al capitolo ottavo, impostai una ricerca metodica sul significato della parola κτίσις negli scritti paolini e in tutto il NT. Il risultato fu che maturai una convinzione contraria a quella della esegesi corrente: mi persuasi che il significato di κτίσις in s. Paolo non è quello di «creazione», ma piuttosto quello di «uomo» o «umanità».

Ebbi modo di esporre i primi risultati della mia ricerca nel Convegno biblico interregionale di Assisi del 1969, con una relazione intitolata «Κτίσις in Rm 1,20 e 8,19-23». A questa fece seguito, alla XXI Settimana biblica nazionale di Roma del 1970, una comunicazione su «Κτίσις in Col 1,15». Entrambi gli interventi suscitavano un largo consenso tra gli amici biblisti, molti dei quali ripetutamente mi esortarono a pubblicare i risultati di quello studio. Non mi decisi a farlo per due principali ragioni: perché non avrei potuto evitare di

mettere in discussione alcune pagine del Concilio ecumenico con prevedibili, allarmate reazioni negative; e poi perché conveniva esaminare prima con attenzione se avessero un qualche peso gli altri argomenti di cui si fanno forti i moltissimi fautori di una lettura cosmologica dei testi paolini.

Condensai però i risultati ottenuti a sostegno della nuova linea esegetica, in una dispensa per i miei alunni. E questa, negli anni seguenti servì a sondare il parere e a sollecitare le critiche di biblisti, teologi e vescovi. Non sarà inutile riportare qui di seguito, in ordine cronologico, alcuni stralci delle loro risposte.

Il card. *Gabriele M. Garrone*, allora Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica, il 14 giugno 1972 mi scrisse: «... Può sembrare che io abbia tardato a rispondere. Il fatto è che, dopo aver letto con estremo interesse e con grande piacere la Sua ricerca — la quale si presenta con notevole chiarezza e con una linearità di metodo, che ne rendono la lettura facile e piacevole — ho voluto anche chiedere il parere di un sacerdote di cui stimo il giudizio e la competenza. A mio parere, la sola domanda da porre è quella di sapere se la Sua ricerca otterrà il consenso degli esperti. Su questo punto io sono senza risposta, perché vedo i grandi nomi che si sono schierati in una direzione differente. Invece, ciò su cui non esito a pronunciarmi è la qualità del lavoro e la legittimità di una posizione come la Sua. Questa va certamente contro corrente, però ha dalla sua parte il merito di non essere compromessa nelle fumose speculazioni di coloro che alla Scrittura e a s. Paolo chiedono soltanto di appoggiare le loro tesi...».

Il 26 giugno 1972, l'arcivescovo di Perugia *mons. Ferdinando Lambruschini* mi rispose: «Sono riuscito a trovare un po' di tempo e a leggere il suo studio sulla ktisis in s. Paolo. Non sono mai stato un esegeta, ma ho sempre annusato male l'interpretazione cosmologica, forse per eccessiva solidarietà alla linea umana. La interpretazione cosmologica può accordarsi bene con la tendenza marxista ad elevare la materia a livello dell'uomo ed abbassare l'uomo a livello della materia. Grazie e vivissime felicitazioni...».

Piuttosto critica fu invece, nel settembre dello stesso anno, la risposta del p. *Silverio Zedda s.j.* al quale si deve riconoscere una particolare competenza sulla esegesi delle Lettere di s. Paolo. Mi scrisse: «... giungendo a Cagliari, ho trovato il Suo lavoro; l'ho letto con interesse, per quanto non sia riuscito a rimanere convinto... Bis-

gnerebbe sfumare l'opposizione di Rm 8,19s tra la Sua soluzione (antropologica) e quella cosmologica: tra quelli che danno a κτίσις il senso di "creazione" non tutti, se ben ricordo, vogliono parlare di redenzione cosmica...».

Nella Pasqua del 1973, *don Pietro Bonatti*, che era stato mio compagno di studi all'Istituto biblico di Roma e da molti anni insegnava Sacra Scrittura a Piacenza, mi scrisse in tono di amichevole rimprovero: «Ancora non ho visto pubblicato il Suo studio sulla ktisis. Non manchi assolutamente di pubblicarlo: è davvero egregio e non potrà essere attaccato in alcun modo... È un articolo che farà epoca!».

Più guardingo fu, invece, il consenso del vescovo di Novara *mons. Aldo Del Monte*, così espresso il 22 agosto 1973: «Ho ricevuto quel lavoro sulla parola ktisis nelle Lettere di s. Paolo. L'ho letto interamente e subito. La ringrazio. Non sono un biblista e quindi il mio giudizio non varrà molto: dal lato tecnico di esegesi mi ha interamente persuaso. Dal lato teologico c'è però il fatto che queste Lettere, lette nella Chiesa, hanno ampiamente suggerito anche l'interpretazione cosmologica. Mi pare che non solo da oggi ma, in consonanza con l'interpretazione dei Padri, anche la liturgia della rinascita carolingia recepisce quel senso, ora confermato così esplicitamente dal Vaticano II. Non sarà che lo Spirito, animatore della Chiesa, va suggerendoci lungo i secoli tutta la verità?».

Telegrafica, il 3 ottobre 1973, fu la risposta del *p. Prospero Grech o.s.a.*: «Auguri, ringraziamenti e congratulazioni».

L'11 marzo 1980, così espresse il suo parere *H.U. Von Balthasar*, che avevo da poco incontrato a Firenze: «La ringrazio vivamente... La Κτίσις mi ha molto interessato; la convergenza delle prove è impressionante. L'unico passo che mi fa difficoltà è il v. 20: la κτίσις assoggettata "non per sua volontà". Dire questo dei pagani mi sembra duro, perché essi si sono allontanati da Dio volontariamente (cf. cap. 1). Ma evidentemente le conseguenze del loro atto non sono volontarie. Mi resta qualche dubbio...».

Il teologo *don Bruno Forte*, il 9 maggio 1985 mi scrisse: «... Ho trovato molto interessante l'interpretazione di κτίσις nei testi da Lei studiati: è quanto meno suggestiva. Non sono un esegeta e non mi pronuncio sugli aspetti di critica testuale e filologici. Mi chiedo però se fra interpretazione cosmologica e interpretazione antropologica non possa darsi complementarietà: l'uomo si relaziona al creato mo-

dificandolo e venendone modificato. S'intravede così una redenzione della storia e nella storia, anche se veniente da oltre la storia... Grazie, comunque, della serietà del Suo apporto, che mi farà ancora pensare».

Finalmente, il teologo *don Severino Dianich* mi scrisse in data 11 maggio 1988: «... a causa di una seria malattia... ho dato soltanto un'occhiata alle Sue cose. Mi sono reso conto che soprattutto m'interesserebbe (e voglio studiarla con attenzione) la Sua ricerca su ktisis in s. Paolo. È un peccato che non l'abbia pubblicata e spero che lo faccia».

Ma la reazione più concreta e più incoraggiante fu senza dubbio quella del *p. Luis Alonso Schoekel s.j.*, che incontrai a Roma presso il Pontificio Istituto biblico in occasione della Settimana biblica nazionale del 1980. Mi venne incontro e mi disse: «Le dirò una cosa che Le farà piacere: ero presente ad Assisi, nel 1969, alla Sua relazione sul significato di κτίσις nella Lettera ai Romani. Rimasi così persuaso della Sua proposta che ritenni di doverla accettare. Così, nel curare la versione di Rm 8,19-22 nella "Nueva Biblia Española", ho tradotto κτίσις con "humanidad"». L'indomani io ebbi modo di verificare quella traduzione contro corrente e ne lessi in nota questa giustificazione: «la "humanidad", preferibile a "la creación", secondo il contesto e l'uso di Paolo (cf. 2Cor 5,17; Gal 6,15)».

Nonostante incoraggiamenti e sollecitazioni, ho aspettato 25 anni a pubblicare i risultati di questa ricerca. Il proverbio dice che la notte porta consiglio. Ebbene, in 25 anni di notti ne sono passate molte. In tutto questo tempo, ho avuto modo di leggere più volte la Bibbia, con la mente sempre attenta a cogliere qualche frammento di risposta a questo antico problema esegetico. Ho scorso molte pagine dei padri della Chiesa e ho consultato numerosi scritti di biblisti e teologi. Mi sono anche interrogato sull'autorevolezza dei testi conciliari e liturgici e ho tenuto presente il parere dei mistici, ai quali una più chiara conferma del messaggio biblico può derivare dall'esperienza delle cose celesti.

So bene che i risultati di qualsiasi ricerca vanno presentati con quel tono interlocutorio, che riconosce all'altro piena libertà di dissentire. Però non nascondo il fatto che il lungo e vasto lavoro di verifica mi ha condotto ad un alto livello di sicurezza soggettiva circa la seguente tesi: *La lettura cosmologica di κτίσις in s. Paolo e nel NT non è sostenuta da nessun valido supporto biblico; perciò l'unica interpretazione possibile dei testi paolini è quella antropologica.*

Il punto debole di quanti hanno letto i testi paolini in chiave cosmologica, è quello di aver attribuito a κτίσις e πάντα, come ad ἀποκατάστασις di At 3,21, un significato presunto, che nessuno ha avuto la pazienza di verificare a largo raggio mediante un attento confronto con il contesto. Con la presente ricerca mi propongo soprattutto di colmare questa lacuna. Vorrei mantenere il discorso all'interno del campo esegetico del NT, ma quando gli argomenti favorevoli alla versione corrente saranno da qualcuno spigolati in altri campi, non esiterò ad effettuare qualche verifica oltre confine.

Siccome l'adesione degli esperti alla linea cosmologica era notoriamente plebiscitaria e le ragioni che s'invocano a sostegno mi risultavano sommarie e ripetitive, inizialmente ritenni superflua un'indagine sulle posizioni dei commentatori. Ma in seguito, mi ha fatto piacere constatare che, anche nel nostro secolo, biblisti di non scarsa levatura si sono schierati a favore di una lettura antropologica di Rm 8,19-22.

Ovviamente, in tutte le fasi di questo studio, la cosa più importante da fare era di domandare assiduamente all'Autore di tutti i libri della Bibbia quale sia il vero senso da lui nascosto sotto il segno delle parole umane. Perciò «sapendo che anch'io sono un uomo mortale come tutti» (Sap 7,1) ho fatto quello che riferisce Sap 7,7 di Salomone: «Pregai... implorai». Saranno i lettori a stabilire se ho diritto di recitare per intero il versetto e dire: «Pregai e mi fu elargita la prudenza; implorai e venne in me lo spirito di sapienza».

UN'ANTICA QUESTIONE ESEGETICA

I. ΚΤΙΣΙΣ NELL'ESEGESI DEI PADRI

Un'antica questione esegetica non ancora risolta è quella del significato da attribuire al sostantivo κτίσις (creazione? creatura?...) nelle Lettere di s. Paolo e in tutto il Nuovo Testamento. Già s. Agostino, commentando il capitolo ottavo della Lettera ai Romani, osservava: «Questo capitolo è oscuro perché non risulta abbastanza chiaro che cosa intende qui l'apostolo con il termine "creatura"».¹

Il principale intento di questa ricerca sarà, perciò, quello di scoprire il vero significato della parola κτίσις nella mente di s. Paolo. Avremo presenti i precedenti tentativi degli antichi Padri della Chiesa e dei moderni esegeti, ma soprattutto faremo tesoro delle regole dell'ermeneutica.

Incominciamo, dunque, da un sintetico ragguglio delle opzioni esegetiche che ricorrono nelle pagine dei Padri e degli antichi scrittori ecclesiastici, specialmente nelle note di commento alla Lettera ai Romani. Nonostante la varietà e la molteplicità dei pareri, si può dire che l'interpretazione di κτίσις negli scritti dei padri della Chiesa segue un duplice *orientamento*: quello *antropologico*, che vede nella «creatura» l'uomo o altri esseri personali, e quello *cosmologico*, che ci ravvisa invece il cosmo o il creato infraumano.

1. Quelli che seguono l'*orientamento cosmologico*, alla κτίσις di s. Paolo attribuiscono il significato di:

¹ AGOSTINO, *De quaestionibus octoginta tribus*, q. 67, 1.

— tutte le cose create, visibili e invisibili, ad eccezione dei demoni (Gregorio Nazianzeno, Teodoro di Mopsuestia, Ilario...);

— il mondo visibile infraumano (Ireneo, Crisostomo, Cirillo Alessandrino, Metodio di Olimpo, Tertulliano);

— il creato visibile, obbligato a servire con fatica gli uomini peccatori (Ambrosiaster);

— il mondo infraumano, personificato mediante la figura della prosopopea, «come se i beni futuri fossero destinati alle creature prive di sensibilità» (Teofilatto, Ippolito, Teodoreto di Ciro, Eumenio, Giovanni Damasceno).

Senza dilungarci a riportare per esteso il pensiero dei singoli autori, citiamo per tutti un brano del commento di s. Giovanni Crisostomo a Rm 8,19-22: «Questa creatura soffre molto aspettando questi beni... E così, parlando qui con enfasi, (l'apostolo) trasforma il mondo intero in una persona. Lo fanno anche i profeti... La creatura (κτίσις) è stata assoggettata alla vanità non per suo volere, ma a causa di colui che ve l'ha sottoposta. Che significa: "La creatura è stata assoggettata alla vanità"? Significa che è diventata corruttibile. E perché? A causa di te, o uomo... Anch'essa, la creatura, sarà liberata... Che vuol dire "anch'essa"? Vuol dire che non soltanto tu, ma anche le creature che ti sono inferiori e sono addirittura sprovviste di ragione e di sensi, anch'esse divideranno la tua sorte nel possesso dei beni».²

2. I rappresentanti dell'*orientamento antropologico*, invece, ritengono che s. Paolo con il termine κτίσις intende:

— l'uomo non ancora redento (Origene, Agostino, Pelagio, Quodvultdeus, Massimo il Confessore, Primasio);

— l'uomo in quanto microcosmo, cioè in quanto sintesi personale di tutto il creato visibile e invisibile (Ambrogio);

— Adamo ed Eva (Pelagio, Primasio);

— i giusti che vissero prima della venuta di Cristo (Agostino in «Q.83», Pelagio, Gregorio Magno);

— gli angeli (Clemente Alessandrino, Origene, Isacco di Nive, Pelagio...).

Per illustrare questo indirizzo esegetico, riportiamo a modo di esempio un brano del commento di s. Agostino a Rm 8,19-22: «Si

² GIOVANNI CRISOSTOMO, *Comm. in Epistulam ad Romanos*, PG 60, 29-31.

deve intendere in modo da non ammettere il sentimento del soffrire e del gemere negli alberi, negli ortaggi, nelle pietre e in creature simili, perché questo è l'errore dei manichei. E neppure i santi angeli possiamo pensare soggetti alla vanità, perché essi non sono destinati a morire. Ma con ogni certezza dobbiamo pensare che l'espressione "ogni creatura" significa l'uomo. Infatti non vi può essere creatura che non sia: o *spirituale*, come sono gli angeli, o *animale*, cioè quella che chiaramente appare nella vita delle bestie; o *corporale*, vale a dire quella che si può vedere e toccare. Ora, ogni tipo di creatura è presente nell'uomo, in quanto egli è un essere composto di spirito, di anima e di corpo. Dunque la creatura che aspetta la rivelazione dei figli di Dio, significa tutto ciò che nell'uomo soffre e soggiace alla corruzione. Aspetta la rivelazione dei figli di Dio quella creatura che adesso è nell'uomo e che sarà soggetta alla vanità finché sarà dedita alle cose temporali, che passano come un'ombra. "La stessa creatura sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per accedere alla libertà della gloria dei figli di Dio". Qui s'intende quella stessa che adesso è semplice creatura in quanto non ancora aggregata, per mezzo della fede, al numero dei figli di Dio».³

L'interpretazione antropologica è difesa con vigore anche da un anonimo commentario alla Lettera ai Romani redatto nella zona di Aquileia e databile fra il 396 e il 405. Vi si afferma che l'apostolo «parla della creatura ragionevole e non, come alcuni ritengono, di quella irragionevole o insensibile, che è stata creata a servizio dell'uomo».⁴ Più precisamente, «creatura» starebbe ad indicare Adamo ed Eva e con loro tutti i giusti fino alla venuta di Cristo.

In Occidente prevalse per oltre un millennio l'esegesi antropologica di s. Agostino; in Oriente continuò quella cosmologica del Crisostomo.

Già s. Tommaso, al termine della *Summa contra Gentiles*, scriveva: «Siccome tutti gli esseri corporei esistono in certo qual modo per l'uomo (propter hominem), conviene che lo stato dell'universo corporeo tutto intero subisca una trasformazione per diventare adatto a quello dell'universo umano. E come gli uomini saranno allora incorruttibili, lo stato attuale di corruttibilità verrà tolto anche dal-

³ AGOSTINO, *Commento a Rm 8,19-22*, PL 35, 2074-76.

⁴ H.J. FREDE, *Ein neuer Paulustext und Kommentar*, Freiburg 1974, II, 58.

l'universo corporeo. Questo è ciò che dice l'apostolo (Rm 8,21). Così dunque, poiché alla fine l'universo materiale verrà adattato allo stato dell'uomo, e gli uomini non saranno solamente liberati dalla corruzione, ma saranno rivestiti di *gloria* (δόξα), conviene che anche l'universo materiale acquisti a suo modo *quamdam claritatis gloriam*. Perciò è detto in Ap 21,1: *Vidi coelum novum*. E in Is 65,17: Ecco infatti che io sto per creare nuovi cieli e nuova terra e del passato non vi sarà più ricordo. Ma voi godrete ed esulterete per sempre. Amen».⁵

Tommaso, tuttavia, tutt'altro che insensibile alla tradizione occidentale, nel commento al capitolo ottavo della Lettera ai Romani, si limita a riportare le sentenze più comuni dicendo che «creatura» si può intendere in tre modi: degli uomini giusti, della natura umana sottomessa ai beni della grazia e del creato sensibile. Questa terza interpretazione, cioè quella cosmologica, il santo Dottore non l'abbandona per la riverenza alla parola di Dio, che parla di «cieli nuovi e terra nuova». È vero — ammette — che i corpi privi di senso non hanno meritato quella gloria; tuttavia l'uomo ha meritato che tutta quella gloria venisse conferita a tutto l'universo, in quanto essa risona a gloria dell'uomo. Allo stesso modo che un uomo merita d'indossare vesti più decorose, sebbene le vesti stesse non abbiano meritato codesto decoro».⁶

II. NEGLI AUTORI PIÙ RECENTI

Dall'epoca dei Padri ai nostri giorni, un'eventuale rassegna di tutte le opinioni che sono state espresse su questa antica questione occuperebbe le pagine di un grosso libro; il quale non sarebbe poi di grande utilità allo scopo della nostra ricerca, perché quasi tutti gli autori: o si allineano senza ulteriori verifiche ai grandi nomi della esegesi antecedente, o professano a distanza di tempo opinioni contraddittorie, o riconoscono le serie difficoltà che si oppongono alla loro interpretazione.

E, riguardo ai fautori dell'orientamento cosmologico, si deve aggiungere che essi sono ben lontani da una esegesi unanime. Infatti la

⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, 4,97.

⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, Suppl. 91,1 ad 5.

κτίσις di s. Paolo significa: per alcuni di loro la totalità del creato, per altri le sole creature infraumane, per altri, infine, il creato in quanto concorre alla composizione dell'uomo, considerato come una sintesi della natura minerale, di quella animale e di quella angelica.

Fino alla metà del secolo XVI, continuò a prevalere tra i cattolici l'antica interpretazione antropologica dei Padri latini, mentre i protestanti preferivano ormai quella cosmologica. Questa fu accolta poi anche dalla maggior parte degli studiosi cattolici, i quali, grazie alla rinnovata conoscenza della lingua greca, ebbero un più facile accesso alle opere dei Padri d'Oriente, che avevano spiegato le Lettere di s. Paolo in senso cosmologico. Invece, proprio in area protestante, dalla seconda metà del secolo XVII a tutto il secolo XIX, si ebbe un forte ritorno alla lettura antropologica di s. Paolo.⁷

Nel nostro secolo, però, l'identificazione della κτίσις con l'uomo è difesa da un esiguo numero di autori: Brunner, Dulau, Gager, Gutbrod, Hommel, Pallis, Schläger e Schlatter. Conviene rinviare alla bibliografia finale i titoli dei loro scritti e accennare invece agli argomenti di cui si fanno forti. Sono i seguenti:

1. L'interpretazione di κτίσις come creatura distinta e opposta rispetto al mondo umano rimane del tutto isolata fra i passi paolini (Schlatter e Gutbrod).

2. Paolo non parla mai del mondo della natura (Gutbrod).

3. Siccome è l'umanità che viene trascinata nella morte dalla trasgressione di Adamo, la κτίσις è la stessa umanità che attende la redenzione (Brunner).

4. Come si può interpretare la caducità del mondo sensibile quale conseguenza del peccato di Adamo quando sappiamo con certezza di una storia naturale che ha preceduto di centinaia di milioni di anni la storia umana ed è stata caratterizzata da una crudele battaglia per l'esistenza e da terribili catastrofi? (Brunner).

5. La Lettera ai Romani tratta del compimento della salvezza. Sarebbe strano che Paolo vi includesse il creato infraumano e poi ne escludesse l'umanità non cristiana (Grundmann).

⁷ Cf. B. Rosst, *La Creazione fra il gemito e la gloria. Studio esegetico e teologico di Rm 8,18-25*, Roma 1992, 75, note 129 e 130.

6. Le somiglianze terminologiche tra Rm 1 e 8 dimostrano che è un identico soggetto quello che dapprima è detto schiavo della «vanità» e da ultimo ne viene liberato. Questo soggetto è l'umanità pagana (Hommel).

Quasi tutti gli autori sono tuttavia, oggi, schierati a favore di una lettura cosmologica di s. Paolo. Cito, tra gli altri: Adinolfi, Althaus, Balz, Barth, Bardenhever, Beaucamp, Chenu, Cipriani, Congar, Cornely, Cullmann, Daquino, De Lubac, Driessen, Dubarle, Gonzales Ruiz, Jacono, Käsemann, Kuss, Lagrange, Leenardt, Le Maître de Sacy, Lietzmann, Lyonnet, Ogara, Panteghini, Prat, Schelkle, Schlier, Schoonenberg, Thils, Truhlar, Trucco, Verhoeven, Viard, Zedda.

Le loro opere saranno citate in bibliografia. I principali argomenti verranno elencati nel seguito di questo primo capitolo.

III. NEL CONCILIO ECUMENICO

La interpretazione cosmologica di $\kappa\tau\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$ in Rm 8,19-22, oltre ad essere stata accolta da quasi tutti gli autori moderni, sembra aver avuto autorevolissima conferma da ben quattro brani del concilio Vaticano II, che si riportano qui di seguito nella versione italiana:

1. Dalla Costituzione *Lumen Gentium*, 9,3: «Questo popolo messianico ha per capo Cristo “consegnato per i nostri peccati, risuscitato per la nostra giustificazione” (Rm 4,25), che regna glorioso in cielo dopo aver ottenuto il nome che è al di sopra di ogni altro nome. Lo statuto di questo popolo è la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali, come in un tempio, inabita lo Spirito di Dio. La sua legge è il nuovo comandamento di amare come ci ha amati Cristo (cf. Gv 13,34). Il suo fine è il regno di Dio, iniziato sulla terra da Dio stesso, ma destinato a dilatarsi sempre più, per essere portato a compimento alla fine dei secoli, quando apparirà il Cristo vita nostra (cf. Col 3,4); allora “anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio” (Rm 8,21)».

2. Dalla Costituzione *Lumen Gentium*, 36,1: «Il Signore infatti desidera estendere il suo regno anche per mezzo dei fedeli laici: “regno di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace”; e in questo regno anche la stessa creazione sarà

liberata dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio (cf. Rm 8,21)».

3. Dalla Costituzione *Lumen Gentium*, 48,1,3: «La chiesa, alla quale siamo tutti chiamati in Cristo Gesù e nella quale per la grazia di Dio otteniamo la santità, avrà pieno compimento soltanto nella gloria del cielo, quando sarà giunto il tempo del rinnovamento di tutte le cose (At 3,21); allora, insieme con l'umanità, verrà pienamente restaurato in Cristo anche l'intero universo.

La Chiesa è insignita di santità già qui sulla terra, anche se in modo imperfetto. Ma fin quando non vi saranno i cieli nuovi e la terra nuova in cui abita la giustizia (cf. 2Pt 3,13), la chiesa pellegrinante porta iscritta nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni, appartenenti al tempo presente, la figura fugace di questo mondo, e vive tra le creature che gemono tuttora nei dolori del parto, aspettando la manifestazione dei figli di Dio (cf. Rm 8,19-22)».

4. Dalla Costituzione *Gaudium et Spes*, 38,3; 39,1: «Il Signore ha lasciato ai suoi un pegno di questa speranza e un viatico per il cammino in quel sacramento della fede nel quale degli elementi naturali coltivati dall'uomo vengono tramutati nel corpo e nel sangue glorioso di lui, come banchetto di comunione fraterna e pregustazione del convito del cielo.

(*Terra nuova e cielo nuovo*). Ignoriamo il tempo in cui saranno portati a compimento la terra e l'umanità e non sappiamo il modo con cui sarà trasformato l'universo. Passa certamente la scena di questo mondo, deformato dal peccato. Sappiamo, però, dalla rivelazione che Dio prepara una nuova abitazione e una terra nuova, in cui abita la giustizia e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti i desideri di pace che salgono nel cuore degli uomini. Allora, vinta la morte, i figli di Dio saranno risuscitati in Cristo e ciò che fu seminato nella debolezza e nella corruzione rivestirà l'incorrusione; e restando la carità con i suoi frutti, sarà liberata dalla schiavitù della vanità tutta quella realtà, che Dio ha creato appunto per l'uomo».

IV. NELLA LITURGIA

Era inevitabile che l'esegesi cosmologica di Rm 8,19-22, dopo essere stata accolta in due Costituzioni del Concilio ecumenico, facesse il suo ingresso trionfale anche nei nuovi testi della Liturgia. Così leggiamo nel Messale Romano edito in lingua italiana:

1. Nel Prefazio di Natale I: «Egli, Verbo invisibile, apparve visibilmente nella nostra carne per assumere in sé tutto il creato e sollevarlo dalla sua caduta. Generato prima dei secoli, cominciò ad esistere nel tempo, per reintegrare l'universo nel tuo disegno, o Padre, e ricondurre a te l'umanità dispersa».

2. Nel Prefazio della Passione del Signore I: «Nella Passione redentrica del tuo Figlio, tu rinnovi l'universo e doni all'uomo il vero senso della tua gloria...».

3. Nel Prefazio Pasquale IV: «In Lui, vincitore del peccato e della morte, l'universo risorge e si rinnova e l'uomo ritorna alle sorgenti della vita...».

4. Nel Prefazio della B. Vergine Maria V: «Per questo dono, tutta la creazione... riprende dal principio il suo cammino verso la Pasqua eterna».

5. Nel Prefazio comune I: «In Lui hai voluto rinnovare l'universo, perché noi tutti fossimo partecipi della sua pienezza».

6. Nella Preghiera Eucaristica III: «Nella potenza dello Spirito Santo, fai vivere e santifici l'universo».

7. Nella Preghiera Eucaristica IV: «Concedi a noi, tuoi figli, di ottenere... l'eredità eterna del tuo regno, dove con tutte le creature liberate dalla corruzione del peccato e della morte, canteremo la tua gloria».

8. Nella Preghiera Eucaristica della Riconciliazione I: «Allora, nella creazione nuova, finalmente liberata dalla corruzione della morte, canteremo l'inno di ringraziamento».

V. LE BASI DELL'ESEGESI COSMOLOGICA

Quella che per più di 1500 anni è stata una semplice opinione esegetica non da tutti condivisa e della quale non hanno mai fatto menzione i documenti ufficiali dei Concili ecumenici prima del Vaticano II, è stata così universalmente accettata e ha ricevuto nel nostro secolo una autenticazione tanto autorevole da far apparire temerario un qualsiasi atteggiamento di dissenso.

Vogliamo tuttavia mantenerci fedeli al proposito di radicale verifica di ogni posizione, che caratterizza il metodo di questa ricerca. Non c'è niente da obiettare, perché la verità non ha paura delle verifiche. Andiamo dunque a vedere su quali cardini si basano le varie

forme di esegesi cosmologica che associano il mondo materiale alla futura sorte beata dell'umanità redenta. Ci limitiamo per ora ad esporre le ragioni, rinviandone la valutazione alle pagine conclusive.

1. Cieli nuovi e terra nuova

In tre libri della Sacra Scrittura è ripetuta l'affascinante promessa di una realtà terrestre e cosmica totalmente rinnovata:

— Is 65,17s: «Ecco, infatti, io creo nuovi cieli e una nuova terra; non si ricorderà più il passato, non verrà più in mente, poiché si gioirà e si gioirà sempre di quello che io sto per creare».

— 2Pt 3,13: «E poi, secondo la sua promessa, noi aspettiamo nuovi cieli e una terra nuova, nei quali avrà stabile dimora la giustizia».

— Ap 21,1: «Vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più».

2. Dalle Lettere di s. Paolo

L'apostolo Paolo, in quella parte della Lettera ai Romani che celebra il trionfo di Cristo e dell'umanità redenta sul peccato e sulla morte, coinvolge nel dramma della salvezza l'intera creazione. Ecco le sue parole nella versione della Bibbia CEI:

— Rm 8,19-22: «La creazione (*κτίσις*) stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità — non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa — e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene, infatti, che tutta la creazione (*κτίσις*) geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto...».

Di questa partecipazione del creato alla salvezza dell'umanità, troviamo più di una conferma nelle Lettere ai Colossesi e agli Efesini:

— Col 1,15-20: «Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura; poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose (*ἐκτίσθη τὰ πάντα*), quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili... Perché piacque a Dio di far abitare in lui ogni pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose...».

— Ef 1,9s: «... egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà... il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose (τὰ πάντα), quelle del cielo come quelle della terra...».

3. Da una frase di s. Pietro negli Atti

Una significativa conferma alle parole di s. Paolo la fornisce s. Pietro nel suo discorso successivo alla guarigione dello storpio in At 3,21: «Egli (Cristo) deve essere accolto in cielo fino ai tempi della restaurazione di tutte le cose (ἀποκαταστάσεως πάντων) come ha detto Dio fin dall'antichità per bocca dei suoi profeti».

4. Una salvezza per gli animali

Da una serie di testi dell'AT si ricava che la salvezza promessa da Dio agli uomini si estende agli animali:

— Sal 36,7b: «Uomini e bestie tu salvi, Signore».

— Os 2,20: «In quel tempo farò per loro un'alleanza con le bestie della terra, con gli uccelli del cielo e con i rettili del suolo...».

— Is 43,16-21: Per i prodigi del nuovo esodo «mi glorificheranno le bestie selvatiche, sciacalli e struzzi...».

— Is 56,9: «Voi tutte, bestie dei campi, venite a mangiare, voi tutte bestie della foresta, venite».

— Is 11,6-8: Nell'era messianica

«Il lupo dimorerà insieme con l'agnello,
la pantera si sdraierà accanto al capretto;
il vitello e il leoncello pascoleranno insieme
e un fanciullo li guiderà.

La mucca e l'orsa pascoleranno insieme;
si sdraieranno insieme i loro piccoli.

Il leone si ciberà di paglia, come il bue.

Il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide;
il bambino metterà la mano nel covo di serpenti
velenosi.».

5. S. Francesco d'Assisi

S. Francesco ha saputo riconoscere nel sole, nella luna, nell'acqua, negli uccelli e perfino nel lupo di Gubbio altrettanti fratelli.

6. Dal Magistero pontificio

L'esegesi cosmologica di κτίσις, chiaramente adottata dal concilio Ecumenico Vaticano II, è stata poi ribadita nel magistero ordinario di Giovanni Paolo II, a incominciare dalla Enciclica *Redemptor hominis* del 4 marzo 1979, nella quale si legge: «In Gesù Cristo il mondo visibile, creato da Dio per l'uomo — quel mondo che, essendovi entrato il peccato, “è stato sottomesso alla caducità” — riacquista nuovamente il vincolo originario con la stessa sorgente divina della Sapienza e dell'Amore. Infatti, “Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito”. Come nell'uomo-Adamo questo vincolo è stato infranto, così nell'uomo-Cristo esso è stato di nuovo riallacciato. Non ci convincono forse, noi uomini del ventesimo secolo, le parole dell'Apostolo delle genti, pronunciate con una travolgente eloquenza, circa la “creazione (che) geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto” ed “attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio”, circa la creazione che “è stata sottomessa alla caducità”?» (n. 8).

VI. DUBBI E PERPLESSITÀ

A questo punto la ricerca potrebbe considerarsi conclusa: stanno a favore della interpretazione cosmologica di κτίσις forti e numerosi argomenti, suggellati addirittura dal magistero pontificio e da un Concilio ecumenico. Perciò dovremmo dire: «Roma ha parlato: la causa è finita».

Per dovere di obiettività nell'informazione e di completezza nella ricerca, dobbiamo però fare menzione di un rilevante fenomeno di disaccordo, di perplessità e di dubbio, che confessano gli stessi fautori di questa opinione esegetica. Ascoltiamone alcuni:

F. Prat sostiene che l'apostolo «non parla in nessun luogo di un rinnovamento fisico della natura: i cieli nuovi e la terra nuova, comunque s'intendano, sono estranei alla sua escatologia».⁸

A. Viard si domanda: «D'altronde, dove mai s. Paolo avrebbe potuto attingere l'idea di una speranza riferita alle creature non ra-

⁸ F. PRAT, *La Teologia di S. Paolo*, Torino 1932, I, 227.

gionevoli? Questa non s'incontra nella Bibbia e neanche nella letteratura rabbinica. Strack-Billerbeck⁹ non hanno nessun testo da citare in questo senso».¹⁰

S. Zedda si pone il problema se le realtà terrestri parteciperanno alla salvezza definitiva dell'uomo. Scrive: «La salvezza è dell'uomo ed è sul piano spirituale. La creazione è toccata indirettamente dalla redenzione. Perciò quello che conta è la salvezza spirituale dell'uomo... la nuova creazione (2Cor 5,17). Le realtà terrestri come tali non contano nulla. Se tutto ciò è insegnamento di s. Paolo, ci si chiede però se le cose, di nessun valore in sé, ma associate all'uomo nella salvezza, possano e debbano essere messe a servizio dell'uomo salvato».¹¹

A.M. Dubarle dà per certo che «né la Scrittura, né Paolo in particolare affermano una perturbazione demoniaca dell'ordine generale del mondo, pur affermando la generalità della tentazione diabolica».¹² Per lui «il testo di Rm 8,19-22 resta un po' ambiguo».¹³ «... Possiamo dire con tutta certezza che l'uomo è caduto, che nel suo destino intervengono spiriti angelici pervertiti, che il suo rapporto con il mondo circostante è turbato dal peccato. Ma precisare se il mondo stesso è stato alterato... supera forse la nostra capacità».¹⁴

Secondo H. Schlier, «Paolo... divaga in modo sorprendente. "L'aspettazione del creato attende la rivelazione dei figli di Dio". Egli guarda dunque alla *κρίσις*. Non è del tutto sicuro ciò che egli intende nel nostro passo con questa parola; già Agostino affermava: "hoc capitulum obscurum est, quia non satis apparet quam nunc apostolum vocat creaturam". L'uso linguistico paolino non è univoco e non ci può venire in aiuto neppure la storia dell'esegesi».¹⁵

K.H. Schelkle, dopo aver dato per acquisito che «la redenzione dell'uomo insieme al mondo costituisce... il contenuto della fede bi-

⁹ H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 4 voll., München 1922-1928, III, 246.

¹⁰ A. VIARD, «Expectatio creaturae (Rm 8,19-22)», in *RB* 59(1952), 344 e 345, nota 1.

¹¹ S. ZEDDA, *L'Escatologia biblica*, 2 voll., Brescia 1972-1975, II, 126.

¹² A.M. DUBARLE, «Le gémissment des créatures dans l'ordre divin du cosmos (Rm 8,19-22)», in *RSPT* 38(1954), 445-465.

¹³ DUBARLE, «Le gémissment», 458.

¹⁴ DUBARLE, «Le gémissment», 464.

¹⁵ H. SCHLIER, «Ciò di cui tutto è in attesa», in ID., *La Fine del tempo*, Brescia 1974, 288.

blica nella creazione», confessa che vi sono ancora seri interrogativi senza risposta; per es.: «Con quale diritto viene addebitata anche alla natura la colpa che è stata commessa dall'uomo? E la vita del mondo vegetale e del mondo animale sarebbe addirittura pensabile senza questo continuo divenire e perire, senza questo continuo nascere e morire?». E conclude: «Noi sappiamo oggi di una storia della natura prima inanimata e poi animata, che precede la storia umana di milioni di anni; durante questo lungo periodo di tempo, prima che l'uomo facesse la sua apparizione, il mondo fu pieno di grandi catastrofi e fu contraddistinto da una crudele lotta per l'esistenza. Devono esserci state delle epoche che furono ancora più terribili di qualsiasi altro periodo che appartenga alla storia dell'uomo. I giudizi e il pensiero di Paolo sono qui giunti al limite delle loro possibilità».¹⁶ L'interrogativo implicito in quest'ultima riflessione è questo: come si possono addebitare al peccato dell'uomo la calamità della morte naturale e le violenze subite da tutte le specie viventi sul pianeta Terra prima della comparsa dell'uomo?

J. Huby, che, insieme a S. Lyonnet, va annoverato fra i più decisi sostenitori della esegesi cosmologica e addirittura della redenzione cosmica, ha scritto: «Questo passo di Paolo, in cui si afferma in modo così netto che l'universo viene associato ai destini dell'uomo... è uno di quelli che sovente sorprendono i lettori, anche cristiani, fino a sconcertarli».¹⁷

S. Lyonnet più spesso e più appassionatamente di altri ha scritto a favore di una lettura cosmologica di Rm 8,19-22; ma riconosce anche lui che le affermazioni dell'apostolo sono innegabilmente audaci. Scrive tra l'altro: «Paolo, nel descrivere questa attesa, non esita a usare i termini più espressivi... l'universo abbandonerà dunque la sua condizione attuale, per entrare in questa nuova condizione che l'apostolo non teme di chiamare libertà... l'universo attuale "si trova nelle doglie del parto"... L'apostolo non esita dinanzi ad una metafora biblica così espressiva ed umana».¹⁸

Lo stesso s. Tommaso, che nell'ultima pagina della *Summa contra Gentiles* accetta una lettura cosmologica di Rm 8,21, nella *Sum-*

¹⁶ K.H. SCHELKLE, *Teologia del Nuovo Testamento*, I., *Creazione: cosmo-tempo-uomo*, Bologna 1969, 60s.

¹⁷ J. HUBY, *Épître aux Romains*, Paris 1939, 297s.

¹⁸ S. LYONNET, «La redenzione dell'universo», in ID., *Il Cristo*, Roma 1962, 13.

ma *Theologica* enuncia e ribadisce principi filosofici e teologici, che non lasciano spazio a una associazione del cosmo alla salvezza dell'uomo. Ecco le sue affermazioni:

«Il peccato dell'uomo non mutò lo stato dell'universo». ¹⁹ «L'amicizia è possibile soltanto fra persone». ²⁰ «Sotto l'aspetto del bene voluto, Dio non ama allo stesso modo tutte le creature... L'amore di carità non si estende alle creature irrazionali... La creatura razionale appartiene a lui in quanto ha con lui una similitudine d'immagine; la creatura irrazionale... in quanto ha con lui una similitudine d'impronta... La sola similitudine d'impronta non dà la capacità della vita eterna». ²¹

VII. INTERROGATIVI SENZA RISPOSTA

Come si vede, la critica alla interpretazione cosmologica sorge dai suoi stessi fautori, i quali non possono non prendere atto degli innumerevoli problemi che derivano dal dare a *κτίσις* il significato di «creazione». Si chiedono: Le creature sono soggette a una corruzione soltanto fisica o anche morale? E la corruzione delle creature è dovuta al peccato dell'uomo o ci sarebbe stata ugualmente anche senza il peccato? La soggezione delle creature all'uomo è avvenuta prima della caduta o soltanto dopo? Dal testo di s. Paolo si può concludere che la creazione sarà cambiata oppure che il cambiamento si opererà soltanto nell'uomo? Se per «corruzione» si deve intendere — secondo il Cornely — ²² l'uso perverso che fa delle creature l'uomo peccatore, si può dire — si domanda M.J. Lagrange — che il gemito si estende a tutto il creato, quando l'uomo non può profanarne che una minima parte? ²³ E come si può dire che le creature gemono, quando si sa che il gemere è proprio delle persone? Come si può credere che la corruzione e il cambiamento, legge comune a tutto il cosmo, siano incominciati soltanto il giorno della caduta dell'uomo?

¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, Suppl. 91,3 ad 3.um.

²⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, II/II q. 114 a. 1.

²¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, II/II q. 25 a. 3.

²² R. CORNELY, *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas, I Ep. ad Romanos*, Parisiis 1927, 124s.

²³ M.J. LAGRANGE, *Saint Paul, Épître aux Romains*, Paris 1916, 205.

E il Panteghini si domanda: «In che cosa consiste questa partecipazione alla libertà e alla gloria dei figli di Dio? Come possono degli esseri inanimati partecipare a questa libertà che suppone un'esistenza a livello spirituale? Come si può parlare di una materia incorruttibile? Si vuol forse affermare che gli oggetti inanimati e gli animali cambieranno la loro natura?...» ²⁴

Dalla molteplicità delle proposte di lettura cosmologica dei testi paolini, dalle loro insanabili discordanze e dai numerosi dubbi che ciascuna di esse comporta, non può non derivare il sospetto che l'interpretazione cosmologica sia estranea al pensiero di s. Paolo. Sarà indispensabile un'accurata verifica. Ma prima occorre precisare il giusto metodo di una corretta esegesi.

²⁴ G. PANTEGHINI, *Il mondo materiale nel piano della salvezza*, Roma 1968, 205.

QUESTIONI DI METODO

Com'è noto, la retta interpretazione di qualsiasi frase della Sacra Scrittura è garantita dall'osservanza di sette regole: il testo, il contesto, i passi paralleli, le circostanze di composizione, l'interpretazione della chiesa, l'interpretazione dei Padri e l'analogia della fede.

Le prime quattro sono comuni alla interpretazione di qualsiasi libro; le ultime tre sono proprie della esegesi biblica. Rinviano alle pagine di una Introduzione generale alla Sacra Scrittura chi desiderasse approfondire il significato di queste regole, ci soffermiamo un istante a sottolineare l'importanza delle prime due e dell'ultima.

I. IL TESTO

Il concilio Vaticano II ricorda agli interpreti della Bibbia che l'intento fondamentale da cui deve essere guidato il loro lavoro è la ricerca del vero senso dei libri sacri: «Poiché Dio nella Sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini e alla maniera umana, l'interprete della Sacra Scrittura, per capire bene ciò che Egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi realmente hanno inteso significare e a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole».¹ A raggiungere questo intento non basta, ovviamente, la buona volontà; ci vuole anche un'adeguata preparazione. Lo ricordava nella sua Lettera Enciclica *Divino afflante Spiritu* il papa Pio XII, il 30 settembre 1943: «L'esegeta — scriveva — seriamente pro-

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 12.

curi di acquistarsi una perizia sempre maggiore nelle lingue bibliche e negli usi letterari dell'antico Oriente» (*Enchiridion Biblicum*, 547).

Oltre alla personale competenza e alla riverenza per il testo ispirato, è necessaria all'interprete una continua vigilanza se vuole evitare il rischio di fare della sua traduzione un tradimento e di meritare il severo rimprovero che rivolge Dio ai falsi profeti: «Non avete forse... preannunciato vaticini bugiardi quando dite: "Parola del Signore", mentre io non vi ho parlato?» (Ez 13,7).

II. IL CONTESTO

Siccome un autore di solito non esprime il suo pensiero tutto in una volta, ma vi torna sopra in vari passi e momenti del suo scrivere, la retta esegesi non dovrà contentarsi del senso apparente di una frase, isolata dal suo contesto prossimo e remoto, ma dovrà verificarne il vero senso, confrontandola pazientemente con altre espressioni equivalenti o complementari dello stesso autore. È un lavoro faticoso, ma indispensabile. E quando viene trascurato, diventa praticamente impossibile una interpretazione fedele.

Per noi moderni la fatica di ricercare il contesto è assai ridotta dall'agevole ricorso a rapidi strumenti di ricerca come dizionari, concordanze e computers. Perciò si può capire il mancato confronto con il contesto da parte di molti antichi commentatori, i quali disponevano quasi soltanto della memoria; ma non si potrebbe scusare un commentatore contemporaneo, che trascurasse questa elementare norma di ermeneutica.

III. L'ANALOGIA DELLA FEDE

Nella Enciclica *Providentissimus Deus*, il papa Leone XIII ha ricordato che all'interprete della Bibbia non è consentito di disattendere o contraddire quelle verità, delle quali è stato autenticamente dichiarato il senso da un libro ispirato del NT o da un atto solenne del Magistero. «Nelle altre — aggiunge — bisogna seguire l'analogia della fede e bisogna adottare quale norma suprema la dottrina cattolica com'è intesa dall'autorità della chiesa. Infatti, essendo Dio

l'unico autore dei libri sacri e della dottrina affidata in deposito alla chiesa, non è affatto possibile che con legittima interpretazione se ne possa ricavare un senso in qualsiasi modo discordante. Perciò è chiaro: andrebbe rigettata come erronea e falsa ogni interpretazione che presentasse gli autori ispirati in conflitto fra loro o fosse inconciliabile con la dottrina della chiesa».²

Nel caso della nostra ricerca, questa norma ci sarà preziosa. Abbiamo alcuni testi paolini e specialmente Rm 8,19-22 che, secondo l'interpretazione oggi più seguita, predicano il finale rinnovamento di tutto il mondo infraumano o addirittura una generale redenzione cosmica; ma di questa dottrina troviamo poi una piena smentita in 2Pt 3,7-13, dove si predice in termini non equivoci la conflagrazione finale con la conseguente distruzione del vecchio mondo. Ci sarà di aiuto ricordarci che l'unica verità rivelata è da ricercare in una più attenta interpretazione dell'uno o dell'altro capitolo del Libro sacro.

IV. LA LINGUA GRECO-BIBLICA

Potrà giovare in maniera decisiva alla soluzione del nostro problema la conoscenza del greco biblico e delle sue particolarità linguistiche.

Dopo le conquiste di Alessandro Magno († 323 a.C.), la lingua ellenica si diffuse e si stabilì come lingua internazionale in tutti i paesi da lui conquistati e diventò la «parlata comune» (κοινή διάλεκτος). Per questa ragione, essa si differenziò rapidamente dalla pura lingua attica assumendo il contributo di molti dialetti e subendo l'influsso delle varie lingue e culture soppiantate.

Alla luce di questo importante evento storico e culturale, si può dire che la lingua usata dagli scrittori del NT, detta comunemente «greco biblico», è propriamente la lingua ellenistica, usata con una certa cura letteraria e fortemente influenzata dal colorito semitico e dal pensiero religioso giudaico e cristiano. In essa, moltissime parole come ἀδελφός, ἀπόστολος, εὐαγγέλιον, πίστις, ἅγιος, ἁμαρτία, δικαιοῦν, ecc., che sono di largo uso nel linguaggio comune, assu-

² LEONE XIII, Enciclica *Providentissimus Deus* del 18.11.1893, in *Enchiridion Biblicum*, 109.

mono un più profondo significato specifico. Lo può cogliere soltanto chi dedica una costante attenzione al pensiero cristiano e alla speciale valenza di certi termini nella corrispondente lingua semitica.

Come vedremo, una delle parole che dal loro ingresso nell'area culturale ebraica, hanno subito un notevole cambiamento di significato, è proprio il nostro sostantivo κτίσις.

ΚΤΙΣΙΣ NEI LXX, NEGLI APOCRIFI E NEGLI SCRITTI NON PAOLINI DEL NT

I. NEI LXX E NEGLI APOCRIFI

Lo scopo della nostra ricerca è di stabilire il significato del sostantivo κτίσις negli scritti di s. Paolo e specialmente in Rm 8,19-22, che è diventato il cavallo di battaglia della esegesi cosmologica. Per arrivare a conclusioni più motivate, la nostra indagine sarà graduale e riguarderà prima la versione dei LXX e gli apocrifi, poi gli scritti non paolini del NT e infine la Lettera ai Romani.

Quando vogliamo sapere il preciso significato di una parola, consultiamo il vocabolario. Ebbene, in un qualunque vocabolario di greco classico leggiamo che κτίσις significa: fondazione, creazione. Indica cioè l'atto del fondare o del creare, non l'effetto. Per esprimere l'effetto dell'azione creativa si dice κτίσμα, che vuol dire: fabbricato, creato, creatura. Ma dobbiamo ricordarci che la lingua del NT non è il greco classico, bensì il greco biblico; e se andiamo a consultare un vocabolario di greco biblico, come il *Lexicon Graecum Novi Testamenti* di F. Zorell, troviamo questa interessante notizia: Κτίσις traduce l'ebraico *b'rijjâ* — creatura — che presso i rabbini significa «l'uomo».¹ Per affermare una cosa come questa, l'autore del *Lexicon* deve aver avuto sotto mano i risultati di vaste e approfondite ricerche. Ma siccome non sarebbe buon metodo accettare ad occhi chiusi tutto quello che abbiamo letto sui libri, vogliamo fare anche noi una breve ricerca sul significato del sostantivo in questione fuori del NT.

¹ F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1931, 745.

Dobbiamo riconoscere che prima del NT, in dipendenza da differenti aree culturali, c'è stato un uso differenziato del termine κτίσις. Il libro della Sapienza, scritto in greco da un autore di formazione ellenistica, che manifesta evidenti contatti con il pensiero greco, è solito usare il nostro sostantivo nel senso di «creazione» o «creato». Leggiamo, per esempio, in Sap 16,24: «La creazione infatti (ἡ γὰρ κτίσις) si irrigidisce per punire gl'ingiusti». Identico significato si può riconoscere in 2,6; 5,17 e 19,6.

Nella *Versione dei LXX*, κτίσις ricorre poco più di dieci volte (spesso è scritto erroneamente in luogo di κτήσις) e non ha un significato costante. Può indicare le creature inferiori all'uomo, come in Tb 8,5 e Sal 104,24, ma può significare anche l'uomo come in Sir 16,17 e 49,16.

Nella parte centrale del *IV libro di Esdra*, un apocrifo scritto in ebraico (?) dopo l'anno 100 della nostra era, ma pervenuto a noi soltanto nella versione latina, almeno tre volte si suppone un originale *b^erijjâ* = κτίσις e sempre con significato di uomo, come prova il contesto antropologico dei tre passi:

7,11: «È per loro che ho fatto il mondo, ma quando Adamo trasgredì i miei comandamenti, quello che era stato fatto (*quod factum est* = κτίσις?) venne giudicato e gl'ingressi di questo mondo vennero creati angusti, dolenti e faticosi».

8,45: «Signore... risparmia il tuo popolo e abbi misericordia della tua eredità, perché sarà della tua stessa creatura (*creaturae tuae* = κτίσις?) che avrai pietà».

13,26: «Egli darà la libertà alla sua creatura (*creaturam* = κτίσις?). E sarà lui a comandare quelli che saranno lasciati». Osserva giustamente M.J. Lagrange: «La fine indica che si tratta di uomini sotto il nome di creature».²

Nell'*Apocalisse di Mosè*, che è una recensione della apocrifa *Vita di Adamo e di Eva*,³ questa esclama: «Ogni peccato per mezzo di me ha avuto origine nella creatura (ἐν τῇ κτίσει)» (32,2). Il contesto ci garantisce che la creatura è l'umanità; leggiamo infatti nel capitolo decimo del medesimo libro: «Parole di Eva a Seth suo figlio: Nel

² M.J. LAGRANGE, Saint Paul, *Épître aux Romains*, Paris 1916, 206.

³ Citato da S. LYONNET, *Quaestiones in Ep. ad Romanos, I-II* (ad usum alumnorum), Roma 1955, I, 217.

giorno della risurrezione, tutti quelli che avranno peccato mi malediranno e di me diranno: "Eva non ha osservato il comandamento di Dio"».

Finalmente, nel libro dell'*Apocalisse Siriaca di Baruch*, questi prega: «Tu... mio Signore, sai cosa c'è nella tua creatura (κτίσει). Tu comandasti un tempo alla polvere di produrre Adamo e tu sai il numero di quelli che da lui sono stati generati e quanto hanno peccato davanti a te» (48,45). Come si vede, in questi testi apocrifi, quando si parla di «creature», s'intende l'uomo.

È doveroso però prendere atto che una temporanea eccezione al costante uso degli apocrifi, è costituita, secondo un importante studio di G. Schneider,⁴ dalla frase «nuova creazione» (καινή κτίσις) in alcuni apocrifi di genere apocalittico. La nuova creazione come idea la troviamo dapprima nella teologia dell'alleanza del profeta Geremia e di Ezechiele. Questi profeti si riferiscono alla nuova creazione dell'uomo che sarebbe avvenuta nell'intimo della sua esistenza.

Invece l'espressione letterale «nuova creazione» la troviamo per la prima volta all'inizio del «libro astronomico» di *Enoch* (c. 72-82). La ritroviamo poi nel *Libro dei Giubilei* (1,29 e 4,26) e nella *Regola della Comunità* di Qumran (1QS IV, 25). In questi scritti di genere apocalittico, il significato è cosmologico: per «nuova creazione» s'intende il futuro mondo rinnovato. Ma quando s. Paolo utilizzerà questa medesima espressione, non le conserverà più il significato cosmologico dell'apocalittica, ma le restituirà il contenuto antropologico dei profeti. «Paolo — scrive lo Schneider — è vicino alla più antica idea profetica... che parlava soprattutto in due casi di "nuova creazione": quando venivano perdonate le colpe agli israeliti e quando un pagano si convertiva al giudaismo... L'espressione è riferita all'uomo».⁵

II. NEGLI SCRITTI NON PAOLINI

Veniamo, ora, al NT e diamo inizio ad una ricerca sistematica e completa sul significato del sostantivo κτίσις, a partire dagli scritti

⁴ G. SCHNEIDER, «Neuschöpfung des Menschen und der Welt», in *Lebendiges Zeugnis* 26(1971), 47-61.

⁵ SCHNEIDER, «Neuschöpfung», 52s.

non paolini. Questo termine ricorre in tutto il NT diciannove volte: tre in s. Marco, due in s. Pietro, una nell'Apocalisse, due nella Lettera agli Ebrei e undici in s. Paolo; di queste, ben sette volte nella sola Lettera ai Romani.

W. Foerster, autore della ricerca su *κτίσω*, nel *Grande Lessico del NT* di G. Kittel e G. Friedrich, dopo aver appurato che «nei rabbini non si trova *b'rijjâ* = ἡ κτίσις (cioè "creatura") come designazione collettiva di tutto quanto è creato, della creazione» (col. 1277) — e con questo conferma il *Lexicon* dello Zorell, secondo il quale *κτίσις* traduce l'ebraico *b'rijjâ* e significa l'uomo — conclude le sue note sull'uso di questo sostantivo nel NT scrivendo: «Nei vari contesti, il termine designa preferibilmente l'umanità... o la natura (animata e inanimata)». Ma riguardo a questa seconda affermazione, sintomaticamente subito aggiunge: «Questo uso linguistico, che compare anche nei LXX, costituisce un grosso enigma, perché non ha paralleli né in greco; né tra i rabbini» (col. 1311).

L'enigma deriva dal fatto che anche W. Foerster accetta pacificamente la traduzione corrente che si dà di Rm 8,19-22, dove *κτίσις* viene interpretata «creazione»; ma potrà essere pienamente risolto mediante una serena e puntigliosa verifica del significato che assume il nostro sostantivo all'interno di ogni contesto in cui ricorre. Il lettore tenga presente che le citazioni iniziali sono prese dalla Bibbia della CEI, mentre quelle conclusive rappresentano la nostra proposta di versione migliorata. Incominciamo, come si è detto, dagli scritti non paolini del N.T. Riteniamo opportuno esaminare congiuntamente i tre versetti di Mc 10,6; 13,19 e 2Pt 3,4, nei quali troviamo l'identico complemento di tempo ἀπ'ἀρχῆς κτίσεως.

In Mc 10,6 leggiamo: «Ma dall'inizio della creazione (ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως) Dio li creò maschio e femmina». Similmente in Mc 13,19 si dice: «perché quei giorni saranno una tribolazione, quale non c'è mai stata dall'inizio della creazione (ἀπ'ἀρχῆς κτίσεως) fatta da Dio, fino al presente, né più vi sarà». In 2Pt 3,4 finalmente si legge: «e diranno: Dov'è la promessa della sua venuta? Dal giorno in cui i nostri padri chiusero gli occhi, tutto rimane come dal principio della creazione (ἀπ'ἀρχῆς κτίσεως)».

In questi tre testi, sicuramente non si tratta mai di «creazione», ma sempre di «umanità», come si può dimostrare con i seguenti argomenti:

1) In tutto il NT, i complementi di tempo «fin dall'inizio del mondo» o «prima dell'inizio del mondo» non vengono mai espressi

con ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως, ma sempre con ἀπ' ἀρχῆς κόσμου, come in Mt 24,21 o con ἀπὸ καταβολῆς κόσμου come in Mt 13,35; 25,34; Lc 10,50; Eb 4,3; 9,26; Ap 13,8; 17,8, oppure con πρὸ καταβολῆς κόσμου, come in Gv 17,24; Ef 1,4.

2) Nel racconto biblico della creazione la comparsa dell'uomo, distinto in due sessi complementari, corrisponde all'ottava e ultima opera di Dio creatore; risale dunque ai primordi dell'umanità, non all'inizio del mondo. Non per nulla in Mc 13,19 si parla di una creatura «fatta da Dio» con esplicito riferimento a Gn 1,26 e 2,7, dove si dice che l'uomo — a differenza delle altre creature — non è stato semplicemente creato, ma «fatto» a immagine di Dio.

3) Quella di Mc 13,19 è una vicenda prevista a un certo momento della storia umana ed è espressa con la citazione di Dn 12,1 dove si legge: «Vi sarà un tempo di angoscia come non c'era mai stato dal sorgere delle nazioni (cioè dall'inizio dell'umanità) fino a quel tempo».

4) Infine, l'avveramento della divina promessa di cui in 2Pt 3,4, è un problema che non riguarda il mondo fisico, ma l'uomo nel suo cammino di speranza verso la salvezza. E questo cammino ha avuto inizio agli albori della storia umana, non con il big-bang che, secondo la scienza, aveva dato origine al cosmo molti miliardi di anni prima.

A questo punto, la corretta traduzione dei nostri tre versetti non può essere che la seguente:

Mc 10,6: «Ma dall'inizio dell'umanità, Dio li creò maschio e femmina».

Mc 13,19: «perché quei giorni saranno una tribolazione, quale non c'è mai stata dall'inizio dell'umanità, fatta da Dio, fino al presente, né più ci sarà».

2Pt 3,4: «e diranno: Dov'è la promessa della sua venuta? Dal giorno in cui i nostri padri chiusero gli occhi, tutto rimane come dal principio dell'umanità».

In Mc 16,15s, Gesù risorto dice agli apostoli: «Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura (πάση τῇ κτίσει). Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato». È chiaro, ed è pure comunemente ammesso, che l'espressione «ogni creatura» significa almeno in questo caso «tutti gli uomini» o «tutta l'umanità» e non le creature infraumane, le quali per loro natura non possono essere destinatarie dell'annuncio evangelico,

non sarebbero in grado di credere, non sono soggetti capaci di ricevere il battesimo, non possono sperare nella salvezza e neanche corrono il rischio della dannazione eterna.

Una traduzione più esplicita del versetto può essere la seguente: «Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo a tutti gli uomini. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato».

In Eb 4,13, l'autore dopo aver detto che la parola di Dio «scruta i sentimenti e i pensieri del cuore» continua: «Non v'è creatura (κτίσις) che possa nascondersi davanti a lui, ma tutto (πάντα) è nudo e scoperto agli occhi suoi e a lui noi dobbiamo rendere conto». Siccome il contesto prossimo parla di anima e di spirito, di sentimenti e di pensieri del cuore, nella prospettiva di un doveroso rendiconto, il soggetto corrispondente a «creatura» non può essere che l'uomo. A questa lettura antropologica non fa difficoltà il neutro πάντα che molte volte, come vedremo, è riferito a soggetti maschili.

Ecco dunque la traduzione che si propone: «Non c'è nessuno che possa nascondersi davanti a lui, ma tutti sono nudi e scoperti ai suoi occhi e a lui noi dobbiamo rendere conto».

In Eb 9,11s, dove l'autore incomincia a parlare della superiore efficacia del sacerdozio di Cristo, leggiamo: «Cristo invece, venuto come sommo sacerdote dei beni futuri, attraverso una tenda più grande e più perfetta, non costruita da mano di uomo, cioè non appartenente a questa creazione (οὐ ταύτης τῆς κτίσεως), entrò una volta per sempre nel santuario...». Anche in 2Cor 5,1 si parla del corpo come di una tenda. E la tenda-corpo a cui si riferisce l'apostolo Paolo è duplice: c'è quella terrestre (ἐπίγειος) ricevuta per via di generazione umana e soggetta alla dissoluzione della morte; ma c'è anche quella non costruita da mani d'uomo (ἀχειροποίητος), eterna, nei cieli. In Eb 9,11 Cristo, da sommo sacerdote della nuova alleanza, entra nel santuario attraverso una tenda-corpo non prodotta da mano d'uomo (οὐ χειροποίητου), cioè non di questa umanità, in quanto il corpo assunto dal Verbo è, sì, un vero corpo umano — anche se non ha avuto origine da generazione umana, in quanto è stato formato nel grembo della Vergine dallo Spirito Santo — però, dopo il suo sacrificio non rimase preda della morte, perché «entrò una volta per sempre nel santuario» (9,12), cioè nel «cielo stesso per comparire, ora, al cospetto di Dio in nostro favore» (9,24).

La traduzione più fedele sarà dunque la seguente: «Cristo invece, venuto come sommo sacerdote dei beni futuri, attraverso una ten-

da più grande e più perfetta, non costruita da mano di uomo, cioè non appartenente a questa umanità, entrò una volta per sempre nel santuario...».

In 1Pt 2,13s l'autore pone i doveri dei battezzati nell'ottica di un servizio vicendevole e incomincia col dire: «State sottomessi ad ogni umana istituzione (πάση ἀνθρώπινη κτίσει) per amore del Signore: sia al re come sovrano, sia ai governatori...».

Questa traduzione è giustamente criticata da W. Foerster, che scrive: «Per lo più si propone di tradurre κτίσις con "ordinamento", intendendo l'ordinamento dello stato... Ma finora non si è potuto documentare quest'uso del termine né con esempi della grecoità profana, né con testi dei LXX o del giudaismo rabbinico... Il nostro passo va interpretato in base agli usi del termine a noi noti, senza dimenticare il contesto che ha un'importanza decisiva... È dunque sbagliato interpretare κτίσις come ordinamento statale o come legge. Si tratta piuttosto di uomini». ⁶ In realtà, la prima Lettera di Pietro esorta i membri della comunità a sottomettersi ad ogni categoria di uomini: i liberi ai governanti, gli schiavi ai padroni, le donne ai mariti... L'aggettivo ἀνθρώπινη (umana), aggiunto a «creatura», intende assicurare a quel termine una maggiore chiarezza nell'ambito della lingua greca, a cui questa lettera di Pietro è particolarmente sensibile. ⁷

La traduzione del versetto dovrà essere dunque la seguente: «State sottomessi ad ogni umana creatura per amore del Signore, sia al re come sovrano, sia ai governatori come a suoi inviati per punire i malfattori e premiare i buoni...».

In Ap 3,14, il messaggio all'angelo della chiesa di Laodicea incomincia con queste parole: «Così parla l'Amen, il Testimone fedele e verace, il Principio della creazione di Dio (τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ)». Se però facciamo attenzione al contesto, dove il destinatario del messaggio viene esortato a rivolgersi a Cristo per recuperare i valori perduti, cioè: la vera ricchezza, le vesti per la sua nudità, la luce per gli occhi dell'anima e la vittoria, arriviamo a concludere che anche

⁶ W. FOERSTER, «Κτίσις», in *GLNT*, V, 1328s. Cf. anche C. SPIEQ, *Les Épitres de Saint Pierre*, Paris 1966, 100ss.

⁷ G. BONACCORSI, *Primi saggi di filologia neotestamentaria*, Torino 1933, I, CXXVI.

qui non si tratta di «creazione», bensì di una «creatura umana» bisognosa di ritornare alla sorgente del suo essere, cioè al suo Principio.

Conduce a questa stessa conclusione lo studio del contesto dell'intero settenario epistolare di Ap 2 e 3, dove le singole lettere alle sette chiese risultano stilate secondo una rigida struttura comune.

Precede l'enunciazione di alcuni titoli o nomi che Cristo attribuisce a se stesso in terza persona e segue poi il messaggio, puntualmente omogeneo al titolo enunciato. Perché risulti più evidente questo procedimento letterario, di ogni lettera riportiamo per ordine: la chiesa destinataria, i titoli che Cristo si attribuisce e il conseguente messaggio:

Efeso: Colui che cammina in mezzo ai sette *candelabri* (2,1) minaccia di rimuovere dal suo posto il *candelabro* della chiesa efesina (2,10).

Smirne: Colui che era morto ed è *tornato in vita* (2,8) esorta ad essere fedele fino alla morte per *ottenere la vita* (2,10).

Pergamo: Colui che ha la *spada* affilata a due tagli (2,12) minaccia di combattere con la *spada* della sua bocca (2,16).

Tiatira: Colui che ha gli *occhi fiammeggianti* come fuoco (2,18) *scruta* gli affetti e i pensieri degli uomini (2,23).

Sardi: Colui che possiede i sette *spiriti* di Dio (3,1) — cioè gli angeli della faccia, di cui si parla in 1,4; 4,5; 5,6 — promette di riconoscere i suoi servi fedeli davanti ai suoi *angeli* (3,5).

Filadelfia: Colui che ha la *chiave* di Davide (3,7) dichiara di aver *aperto*, per i credenti di questa chiesa, una porta che nessuno può chiudere (3,8).

Laodicea: Il significato del titolo «Principio della *κρίσις* di Dio» (3,14) si ricava dal successivo messaggio che, per l'esposta legge della comune struttura epistolare, deve essere anche questa volta omogeneo al titolo. Ebbene, in quest'ultima lettera, il messaggio esorta la comunità di questa chiesa a superare l'inconsapevole stato di miseria, di nudità e di cecità e di rivolgersi a Cristo per essere spiritualmente illuminata, rivestita e arricchita. Siccome queste metafore si riferiscono alla condizione dell'umanità redenta, anche il titolo che precede il messaggio deve avere un significato antropologico: «il Principio dell'umanità di Dio».

Una conferma ci viene anche dal fatto che nei solenni titoli cristologici con cui hanno inizio le prime sei lettere, non troviamo nessun riferimento alla relazione tra Cristo e il cosmo. Interessati al-

l'economia della salvezza sono soltanto gli esseri personali: gli uomini e gli angeli. Anche laddove si parla di «Colui che tiene le sette stelle nella sua destra» (2,1; 3,1), si è lontani mille miglia dall'idea di un dominio cosmico del Cristo, perché «le sette stelle sono gli angeli delle sette chiese» (1,20).

Ecco perciò la traduzione corretta di Ap 3,14: «*Così parla l'Amen, il Testimone fedele e verace e il Principio dell'umanità di Dio*», cioè di quella umanità nuova a cui Dio ha dato inizio con l'incarnazione del Figlio.

Siamo così arrivati a una prima e importante acquisizione: negli scritti non paolini del NT, il sostantivo *κρίσις* ricorre otto volte e ha sempre un significato antropologico: uomo, creatura umana, umanità.

ΚΤΙΣΙΣ NELLE LETTERE DI S. PAOLO (GAL - 2COR - COL - RM 1,20; 8,39)

I. NELLE LETTERE AI GALATI, AI CORINZI (II) E AI COLOSSESI

Ora cercheremo di verificare il significato della parola κτίσις negli scritti paolini. Incominceremo con l'esame dei quattro passi in cui il termine ricorre fuori della Lettera ai Romani. Conviene valutare congiuntamente i due testi di 2Cor 5,17 e Gal 6,15, dove il sostantivo κτίσις ricorre nell'identica frase «nuova creatura». In 2Cor 5,17, leggiamo: «Quindi se uno è in Cristo, è una nuova creatura (καινή κτίσις), quelle vecchie appartengono al passato, ecco ne sono nate di nuove». E in Gal 6,15: «Non è infatti la circoncisione che conta, né la non circoncisione, ma l'essere nuova creatura (καινή κτίσις)». Tutti sono d'accordo nell'ammettere che il valore di questa espressione *nuova creatura* è quella di *uomo nuovo*. Lo si rileva dal contesto delle due lettere e risulta poi evidente da un confronto con Ef 2,15 e 4,24, dove l'apostolo, invece di scrivere «nuova creatura» scrive «uomo nuovo» (καινὸν ἄνθρωπον). 2 Cor 5,12

Tenendo conto di quanto risulterà dalla nostra riflessione su Col 1,15-20, dove il neutro πάντα indica quei soggetti personali che sono gli uomini e gli angeli, ci limitiamo qui a rilevare il significato di κτίσις in Col 1,15, dove s. Paolo scrive: «Egli è l'immagine del Dio invisibile, generato prima (πρωτότοκος) di ogni creatura (πάσης κτίσεως)». Tutto il discorso riguarda gli esseri personali. In tutta la Bibbia, il termine «primogenito» (πρωτότοκος) non è mai detto, di Cristo o dell'uomo, in relazione a creature impersonali. E si capisce perché: non avrebbe senso un discorso di priorità nella generazione tra esseri di natura diversa come tra Cristo e i viventi di vita animale o vegetale, oppure tra Cristo e i non viventi, ai quali oltretutto non Gal 6,15

compete di essere generati. Dunque la primogenitura di Cristo che viene qui affermata, è in relazione agli uomini. Ce ne dà una chiara conferma lo stesso apostolo in Rm 8,29, dove scrive: «... quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli (πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς)».

Proprio questo termine «primogenito» ricorre una seconda volta nel seguito dell'inno cristologico, in Col 1,18, dove si legge: «Egli è anche il capo del corpo, cioè della chiesa; il principio, il primogenito di coloro che risorgono dai morti (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν). Qui la risurrezione è presentata come una seconda generazione e compete ovviamente ai soli uomini. Dunque tutto l'inno cristologico di Col 1,13-20 e il suo immediato contesto, per non dire tutta la Lettera ai Colossesi, hanno un orizzonte antropologico, non cosmologico e tutti coloro che intendono la frase «primogenito di ogni creatura» come se fosse equivalente di «primogenito di tutta la creazione» ignorano la legge del contesto e stravolgono il pensiero dell'apostolo. Perché nessuno possa equivocare sul termine «creatura», nel nostro caso meglio sarebbe tradurre: «Egli è l'immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni uomo».

60 1,23 Una seconda volta ricorre il sostantivo κτίσις nello stesso capitolo della Lettera ai Colossesi e precisamente in Col 1,23, dove si legge: «... purché restiate fondati e fermi nella fede e non vi lasciate allontanare dalla speranza del vangelo che avete ascoltato, il quale è stato annunziato ad ogni creatura (ἐν πάσῃ κτίσει) che è sotto il cielo (τῆ ὑπὸ τὸν οὐρανόν)». Bisogna notare preliminarmente che il complemento «ἐν πάσῃ κτίσει» equivale a un semplice dativo («ad ogni creatura»), perché la preposizione ἐν, che nella evoluzione della lingua ellenistica registra un uso inflazionato, davanti a un dativo può assumere un valore pleonastico, come in 1Cor 14,11; Gal 1,16; 2Cor 4,3; 8,1 e Rm 1,19.¹ È chiaro che anche in questo caso l'espressione «ogni creatura» significa semplicemente «ogni uomo» perché destinatari dell'annunzio evangelico sono gli uomini, come abbiamo poco prima ricordato commentando le medesime parole in Mc 16,15. Il significato antropologico, e non cosmologico, della frase

¹ Cf. M. ZERWICK, *Graecitas biblica*, Roma 1960, n. 120.

risulta confermato da un confronto con At 2,5, dove si dice che il giorno di Pentecoste si trovavano a Gerusalemme «giudei osservanti da ogni nazione che è sotto il cielo (τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν)».

II. NELLA LETTERA AI ROMANI

Siamo così arrivati al punto nevralgico della nostra verifica. Dopo aver appurato che negli scritti non paolini del NT e in tre Lettere di s. Paolo il significato costante del sostantivo κτίσις è quello di: uomo, umanità, creatura umana, essere personale..., potremmo lecitamente presumere che in tal modo dovrà essere inteso il termine κτίσις anche nei sette casi in cui ricorre nel seguito della Lettera ai Romani. E così la ricerca sarebbe conclusa. Invece, fedeli al metodo di passare al vaglio della critica tutte le opzioni esegetiche — anche quelle date per acquisite o evidenti — intendiamo dedicare alla Lettera ai Romani una maggiore attenzione e un più severo controllo.

In Rm 1,20 l'apostolo Paolo, dopo aver enunciato la tesi della sua Lettera affermando che il vangelo «è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del giudeo prima e poi del greco» (Rm 1,16), passa a dimostrare che tutti gli uomini, pagani e giudei, sono sprovvisti di salvezza ed esposti all'ira di Dio. I primi ad essere inquadri nella loro precaria condizione spirituale sono i pagani, ai quali si rimprovera di tenere la verità prigioniera dell'ingiustizia. «Ciò che di Dio si può conoscere — osserva l'apostolo — è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato» (1,19). Poi, come prova della sua affermazione, egli aggiunge (secondo le attuali versioni): «Infatti dalla creazione del mondo in poi (ἀπὸ κτίσεως κόσμου) le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute...».

Gli esegeti e i commentatori che, con F. Prat² partono dal fatto incontestabile che in tutto il NT e nei LXX la parola κτίσις non ha mai il valore soggettivo di «creazione», ma sempre quello oggettivo di «creatura», si ritengono autorizzati a tradurre ἀπὸ κτίσεως κόσμου «dall'universo creato» o «dal creato sensibile». Però vanno incontro all'inconveniente di far cadere Paolo in una tautologia.

² F. PRAT, *La Teologia di S. Paolo*, 2 voll., Torino 1932, I, 201 nota 22.

Quando il mezzo oggettivo della conoscenza di Dio era già stato espresso da τοῖς ποιήμασιν (dalle opere di lui), che bisogno c'era di aggiungere che le perfezioni divine si possono conoscere «dall'universo creato»? Per questo motivo quasi tutti i moderni attribuiscono qui a κτίσις il senso attivo di «creazione», che non ricorre mai nel greco biblico, ma si trova spesso negli autori profani. E basta loro questo motivo per sentirsi autorizzati a tradurre: «fin dalla creazione del mondo».

Ci sembra tuttavia che anche questa traduzione non riesca ad evitare l'inconveniente della tautologia: quando è stato detto che la conoscenza dell'invisibile Dio è possibile attraverso le visibili opere di lui, perché si dovrebbe aggiungere che questa possibilità esiste da quando esistono le opere e cioè: «fin dalla creazione del mondo»? Si deve poi tener presente, anche per Rm 1,20, quanto abbiamo dimostrato in precedenza³ e cioè che il complemento di tempo «fin dalla creazione del mondo» non è mai espresso nel NT con ἀπό κτίσεως κόσμου, ma sempre con ἀπό καταβολῆς κόσμου oppure con ἀπ' ἀρχῆς κόσμου.

Un'ultima difficoltà che dissuade dal contentarsi delle proposte traduzioni di Rm 1,20 è la strana mancanza di un complemento di agente in proposizione passiva. È come se una proposizione con verbo attivo mancasse del soggetto. Si dice che «le sue perfezioni invisibili sono contemplate nelle opere da lui compiute». Ma da chi sono contemplate? Come si vede, manca il complemento d'agente. G. Ricciotti, che ne avverte la mancanza, deliberatamente ve lo inserisce traducendo: «Le cose invisibili di lui sono scorte dal pensiero fin dalla creazione del mondo».⁴ Tutti suppongono che il complemento d'agente, nel dettato di Paolo, sia rimasto sottinteso; e la cosa è possibile anche se è innegabile che il discorso sarebbe allora meno chiaro e meno elegante. E invece il complemento d'agente non è affatto sottinteso, ma è chiaramente espresso dalle parole ἀπό κτίσεως κόσμου, che significano: «dalla creatura del mondo», che è l'uomo. Lo aveva già rilevato nel 1925 G. Sacco, che nel commento a Rm 1,20 annotava: «ἀπό κτίσεως è un genitivo passivo retto da καθορᾶται e significa: dalla creatura del mondo, che è l'uomo».⁵

³ Cf. sopra, p. 41.

⁴ G. RICCIOTTI, *Le Lettere di S. Paolo*, Roma 1949, 267.

⁵ G. SACCO, *L'Epistola ai Romani*, Roma 1935, nota a p. 5.

L'espressione κτίσις κόσμου non ricorre altrove in tutta la greca biblica. Si trova però una frase molto simile nel libro della Sapienza. Si legge infatti in Sap 1,14 — dove ricorre anche il neutro τὰ πάντα come soggetto maschile — «Egli credè tutti per l'esistenza e integre sono le origini del mondo (οἱ γενέσεις κόσμου)». Dal contesto si capisce che si tratta degli uomini creati da Dio per l'immortalità.

Risulta dunque che le due espressioni, benché leggermente diverse nella forma, sono equivalenti nel contenuto e significano entrambe l'umanità.

Quanto alla probabilità o meno che la preposizione ἀπό possa introdurre un complemento di agente, non è neanche da mettere in discussione. Nelle tredici Lettere di s. Paolo, ben ventisei volte ἀπό introduce un complemento di agente, mentre più di rado è impiegato per complementi di tempo. Va notato, infine, che in tutto il NT il sostantivo κτίσις viene usato al singolare; spesso perciò assume il valore di singolare collettivo e allora va tradotto: «creature umane, uomini, umanità...».

Ecco dunque l'esatta traduzione di Rm 1,20: «Infatti le sue perfezioni invisibili, da parte delle creature umane, vengono conosciute in quanto desunte dalle opere, come anche la sua eterna potenza e (la sua) divinità».

I vantaggi di questa traduzione sono rilevanti: 1) viene radicalmente evitato lo scoglio della tautologia; 2) non si attribuisce al sostantivo κτίσις l'eccezionale significato di «creazione», estraneo a Paolo e a tutto il NT, ma gli si riconosce il suo consueto significato di «creatura umana»; 3) non siamo più davanti a una proposizione stilisticamente dura per la omissione del complemento d'agente.

Nello stesso capitolo, e precisamente in Rm 1,24s, l'apostolo spiega la ragione per cui i popoli pagani, colpevoli di non aver voluto riconoscere Dio, sono stati abbandonati a una vergognosa corruzione morale. Scrive: «Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità, secondo i desideri del loro cuore, sì da disonorare fra di loro i propri corpi, poiché essi hanno cambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno venerato e adorato la creatura (τῇ κτίσει) al posto del creatore...». Che cosa Paolo intenda qui per «creatura» è spiegato al v. 23 dove si legge: «Hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili». È chiaro il riferimento al culto dell'imperatore e a

quella grottesca aberrazione culturale che rappresentava le divinità del paganesimo in forme di animali.

Prima di addentrarci nella più accurata interpretazione di κτίσις in Rm 8,19-22, anticipiamo la valutazione di questo termine in Rm 8,39, dove il suo significato sembra quello generico di «creatura», mentre un più attento esame del contesto immediato permette di stabilire che anche in questo caso κτίσις equivale a creatura personale. L'apostolo scrive: «Io sono... persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezza, né profondità, né alcun'altra creatura (οὔτε τις κτίσις ἕτερον) potrà mai separarci dall'amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore». Bisogna fare attenzione che tutto questo versetto è la risposta all'interrogazione retorica di Rm 8,35, dove l'apostolo si era chiesto: «Chi (τίς) ci separerà dunque dall'amore di Cristo?». Il pronome interrogativo maschile τίς, invece del neutro τί, fa capire che i fautori di una eventuale separazione sono pensati come soggetti personali. L'elenco, infatti, comprende: angeli, principati e potenze, che sono esseri spirituali; morte, vita, presente, avvenire, altezza e profondità, che sono astratti personificati.

ΚΤΙΣΙΣ IN RM 8,19-22

La Lettera ai Romani è come un grande dramma della salvezza degli uomini mediante la fede in Cristo. Il capitolo ottavo rappresenta il momento risolutivo e trionfale. Nei capitoli precedenti l'intera umanità è stata descritta come dolorosamente soggetta alla schiavitù del peccato e della Legge e, di conseguenza, al dominio della morte. Nello scorcio del capitolo settimo, l'apostolo fa proprio il gemito di tutta l'umanità ed esclama: «Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?» (7,24). La risposta a questa angosciata domanda si articola in tutto il capitolo ottavo e viene a dirci, in sostanza, che il nostro liberatore è Cristo, il quale ci dona lo Spirito vivificante; e lo Spirito, a sua volta, ci rende testimonianza che siamo figli di Dio. Così, verso la fine del capitolo, la situazione è capovolta e dal cuore dell'apostolo erompe un grido ben diverso da quello del capitolo settimo. Egli esclama, colmo di gioia: «Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi?... Chi ci separerà dunque dall'amore di Cristo?» (Rm 8,31.35).

C'è però nella parte centrale del capitolo ottavo un brano in cui sembra che s. Paolo voglia inaspettatamente estendere l'attesa della salvezza anche al mondo infraumano, che dovrebbe essere in qualche modo associato alla gloriosa libertà dei figli di Dio. Ed è proprio in questi pochi versetti che ricorre ben quattro volte la parola κτίσις.

Ecco il brano nella traduzione corrente: «La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità — non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa — e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione

geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (Rm 8,19-23).

I fautori della lettura «cosmologica» di questo brano paolino trovano una conferma alla loro tesi nel v. 23. Dicono: Se le parole «noi che possediamo le primizie dello Spirito» sono dette di Paolo e degli altri uomini, nella *κτίσις* che geme si devono riconoscere le creature inferiori all'uomo. Se, invece, si esamina tutta la frase con maggiore diligenza e alla luce del contesto, ci si accorge che la citata espressione «noi, che abbiamo le primizie dello Spirito» è detta di Paolo e dei cristiani come lui, non di Paolo e degli altri uomini. In altre parole, l'apostolo distingue il piccolo gregge dei credenti dalla grande massa dell'umanità pagana, significata dal sostantivo *κτίσις*.

Il p. Lyonnet, strenuo difensore della esegesi cosmologica, ha scritto: «Dinanzi a questa vastità e profondità di visione paolina, si è tentati di chiedersi se l'apostolo, trasportato da non so quale immaginazione creatrice, non abbia abbandonato il terreno solido del dogma e della teologia per lasciarsi trascinare da sogni poetici esaltanti ma illusori. Quando si tratta di s. Paolo, una tale ipotesi è a priori inverosimile. Dobbiamo forse, allora, incolpare il suo interprete, che non tiene abbastanza conto del linguaggio certamente in parte metaforico?».¹

Sì, la colpa è proprio degli interpreti, che non applicano con sufficiente diligenza le regole dell'ermeneutica e finiscono poi per attribuire allo Spirito Santo e a s. Paolo una dottrina totalmente estranea alla rivelazione biblica. Il pensiero dell'apostolo è lineare; nell'insegnamento delle sue Lettere il creato infraumano non c'entra. Il discorso sull'attesa della salvezza, sulla liberazione dalla schiavitù della corruzione e sull'accesso alla figliolanza divina non è riferibile a creature non viventi o non personali. Come fra poco vedremo, tutti i termini che s. Paolo usa nel nostro brano, convengono per se stessi alle sole creature razionali e l'apostolo di fatto li usa sempre e soltanto a proposito dell'uomo.

A questo punto il lettore incomincerà a domandarsi se una esegesi di minoranza come quella antropologica, che riconosce nella

¹ S. LYONNET, «La redenzione dell'universo», in *Id.*, *Il Cristo*, Roma 1962, 127.

κτίσις la creatura umana, può sperare di vincere il confronto con una esegesi di maggioranza sostenuta dai Padri greci e da quasi tutti gli autori moderni. Gli potremmo rispondere che i medici antichi non disponevano di altri mezzi diagnostici che della osservazione visiva, della palpazione e della auscultazione. Erano perciò scusabili se qualche volta la loro diagnosi era sbagliata. Ma quei casi che per loro erano difficili, sono diventati semplicissimi per un medico di oggi, che può valersi delle radiografie, delle ecografie e delle molteplici analisi biologiche. Così è nell'esegesi. I Padri non avevano percepito le differenze e le peculiarità che distinguono il greco biblico dal comune greco ellenistico, non conoscevano gli odierni, precisi metodi di ricerca e non disponevano dei preziosi strumenti che usiamo noi nell'appurare il pensiero di un autore antico. Perciò non ci si deve scandalizzare se qualche volta le loro interpretazioni si scostano dal pensiero degli agiografi. Quanto poi agli autori moderni che continuano a ritenere per buona l'interpretazione cosmologica, si può dire che essi hanno continuato ad eseguire la diagnosi con metodi antichi, come apparirà chiaro dalla seguente, minuziosa analisi di Rm 8,19-23. Nell'eseguirlo, adotteremo proprio il metodo suggerito da S. Lyonnet: «La soluzione — dice — si può ricercare soltanto in un più accurato esame dei vocaboli principali, nonché del contesto paolino...».² Purtroppo egli si limita a esaminare sommariamente tre soli vocaboli. Noi invece cercheremo di sottoporre a una diligente radiografia tutte le parole che concorrono ad esprimere il significato di questo brano. Procederemo secondo l'ordine dei versetti, citati per ora secondo la versione corrente.

I. Rm 8,19: «LA CREAZIONE STESSA ATTENDE CON IMPAZIENZA LA RIVELAZIONE DEI FIGLI DI DIO»

Mediante la congiunzione «infatti» (*γάρ*), che il traduttore indebitamente tralascia, l'apostolo ci avverte che sta continuando un discorso già avviato. Bisogna dunque fare attenzione a quello che ha detto. Egli ha affermato che lo Spirito attesta ai credenti la loro di-

² S. LYONNET, «Redemptio cosmica secundum Rm 8,19-23», in *VD* 44(1966), 231.

gnità di figli di Dio e il loro diritto all'eredità con Cristo. Ha aggiunto che, di conseguenza, bisogna essere pronti anche a soffrire con Cristo, ma senza darsene troppa pena, perché «le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che si rivelerà (ἀποκαλυφθῆναι) in noi» (v. 18). Infatti (γάρ), continua Paolo, proprio questa gloria di cui si desidera la rivelazione (ἀποκάλυψιν) è oggetto di ansiosa attesa da parte della creatura (τῆς κτίσεως).

Passiamo all'esame dei singoli termini.

Ἀποκαραδοκία (*l'ansiosa attesa*) significa l'atteggiamento di chi leva la testa e guarda lontano con appassionato desiderio che arrivi qualcuno o si realizzi un evento. Il termine ricorre una seconda volta in Fil 1,20, dove è abbinato alla speranza (ἐλπίδα) che ha s. Paolo di conseguire la glorificazione di Cristo nel suo corpo, sia prolungando la vita, sia subendo la morte. Questo sentimento di attesa è proprio delle persone. Non si capisce come qualcuno lo possa seriamente attribuire a creature inconsapevoli.

Τῆς κτίσεως (*della creatura*). Questa parola ricorre in ciascuno dei quattro versetti che stiamo analizzando ed è la vera chiave di volta che comanda l'interpretazione di tutto il brano. Come abbiamo già accennato, κτίσις ricorre diciannove volte nel NT e sette volte nella sola Lettera ai Romani. Abbiamo già accertato che quindici volte su diciannove, il significato di questo sostantivo è quello di: creatura umana, umanità, essere personale... I Padri greci e gl'interpreti moderni, come si è visto, gli attribuiscono invece il significato di «creazione o mondo infraumano...».

Proviamo a fare una ulteriore verifica. Se davvero il pensiero di s. Paolo associa in qualche modo tutte le creature visibili alla caduta di Adamo e alla futura glorificazione dell'umanità, di questo pensiero dovremmo trovare traccia in qualche altra pagina dell'epistolario paolino e negli scritti apocrifi che trattano e, quasi, esasperano il tema della caduta.

Incominciamo dalla letteratura giudaica più o meno contemporanea a Paolo. Com'è noto, vi si parla con accenti drammatici del peccato di Adamo e di Eva, ma le sue conseguenze coinvolgono unicamente i loro discendenti, mai gli esseri infraumani.

Nell'*Apocalisse di Mosè* leggiamo: «Parole di Eva a Seth, suo figlio: Nel giorno della risurrezione, tutti quelli che avranno peccato mi malediranno e mi diranno: Eva non ha osservato il comandamento di Dio» (c. 10). E nella *Vita di Adamo e di Eva*, Adamo dice a

Eva: «Che cosa hai fatto? Hai attirato su di noi un grande castigo, un delitto e un peccato su tutte le nostre generazioni. Quello che hai fatto raccontalo ai tuoi figli dopo la mia morte...» (c. 44). Similmente, nell'*Apocalisse Siriaca di Baruch* si trova questa preghiera: «Tu, Signore, sai cosa c'è nella tua creatura. Tu comandasti un tempo alla polvere di produrre Adamo e tu sai il numero di quelli che da lui sono stati generati e quanti hanno peccato davanti a te» (48,45).

Quanto a s. Paolo, se nella sua mente ci fosse stato il convincimento che la caduta dei progenitori e la loro redenzione per mezzo di Gesù Cristo hanno coinvolto l'universo sensibile, il luogo più appropriato per proclamare una dottrina come questa sarebbe stato, senza dubbio, il capitolo quinto della Lettera ai Romani, dove l'apostolo sottolinea le rovinose conseguenze del peccato di Adamo per contrapporvi la sovrabbondante efficacia della grazia redentrice di Cristo.

L'apostolo scrive in quel capitolo: «... il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così... la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato» (v. 12); «la morte regnò da Adamo fino a Mosè anche su quelli che non avevano peccato con una trasgressione simile a quella di Adamo» (v. 14); «per la caduta di uno solo, morirono tutti» (v. 15); «per la colpa di uno solo, si è riversata su tutti gli uomini la condanna» (v. 18); «per la disobbedienza di uno solo, tutti sono stati costituiti peccatori» (v. 19).

Come si vede, secondo la teologia di s. Paolo, la caduta di Adamo ha prodotto conseguenze negative nei soli uomini. E anche la salvezza operata da Cristo non interessa il mondo infraumano. Leggiamo infatti nel medesimo capitolo quinto: «la grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, si sono riversati in abbondanza su tutti gli uomini» (v. 15); «quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia, regneranno nella vita per mezzo del solo Gesù Cristo» (v. 17); «per l'opera di giustizia di uno solo, si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà la vita» (v. 18); «per l'obbedienza di uno solo, tutti saranno costituiti giusti» (v. 19). È questo l'autentico insegnamento di s. Paolo, non quello che immagina una impossibile partecipazione delle creature infraumane alla sorte dei figli di Dio.

Τὴν ἀποκάλυψιν. La parola «rivelazione» nella Bibbia intera è sempre relativa ai soli esseri personali. In 1Cor 1,7, dove è costruita con lo stesso verbo ἀπεκδέχομαι, si legge: «Nessun dono di grazia vi

manca, mentre aspettate la rivelazione (ἀπεκδεχομένους τὴν ἀποκάλυψιν) del Signore nostro Gesù Cristo». E in Gal 3,23, dove si parla della fede che sarà rivelata ai prigionieri della legge, ricorre la stessa formula di Rm 8,18: «εἰς τὴν μέλλουσαν πίσθιν ἀποκαλυφθῆναι». Similmente s. Pietro, in 1Pt 1,5 parla di una salvezza che sarà rivelata negli ultimi tempi (εἰς σωτηρίαν ἐτοιμὴν ἀποκαλυφθῆναι) e, in 1Pt 5,1, con simile formula predice la rivelazione della gloria (καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης) dei credenti. Insomma, tanto per s. Pietro quanto per s. Paolo, destinatari della rivelazione sono sempre gli uomini e, in particolare, quelli nei confronti dei quali Gesù è chiamato «luce per la rivelazione (ἀποκάλυψιν) delle genti» (Lc 2,32).

Ci è motivo di grande stupore la disinvoltura con cui molti fautori della esegesi cosmologica prima attribuiscono a esseri irragionevoli l'attesa di una rivelazione e di una salvezza che quelli non possono capire né desiderare, e poi negano che soggetto di quell'attesa possa essere l'umanità non credente. Eppure sono ben note certe espressioni di antichi pensatori pagani che in maniera esplicita si riferivano al presentimento e al desiderio di una rivelazione divina. Per esempio Platone aveva scritto nel c. 35 del *Fedone*: «Occorre... accettare il più e il meglio dei ragionamenti degli uomini e, aggrappati ad essi come ad una zattera, compiere il pericoloso viaggio della vita almeno fino a quando non ci sia dato di trovare una nave sicura, cioè una qualche parola divina che ci conduca in una maniera più diretta e meno pericolosa». E nell'*Alcibiade II* (erroneamente attribuito a Platone) il protagonista incontra Socrate e lo consulta intorno alle domande da rivolgere agli dèi. Socrate gli risponde: «Il miglior partito che noi dobbiamo prendere è di *aspettare pazientemente, finché qualcuno venga a istruirci* intorno al modo di comportarci verso gli dèi e verso gli uomini». Gli replica Alcibiade: «Quando verrà questo tempo, o Socrate, e chi c'insegnerà queste cose? Perché mi sembra di avere un *desiderio ardente* di sapere chi è questo personaggio». E Socrate gli risponde: «È colui al quale sta a cuore il tuo bene» (cc. 13-14).

Τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ (*dei figli di Dio*). In questa frase abbiamo probabilmente il fenomeno semitico del concreto in luogo dell'astratto: si dice «figli di Dio» per dire «figliolanza divina». Ne abbiamo un caso simile in 1Cor 7,25, dove l'apostolo scrive: «Quanto alle vergini — ma intende dire: quanto alla verginità — non ho nessun

comando dal Signore». Un altro esempio molto frequente nel NT lo incontriamo laddove si parla di risurrezione «dai morti (ἐκ νεκρῶν)» invece che «da morte» come in Rm 8,11.

Comunque, il senso della nostra frase è questo: la κτίσις aspetta la rivelazione della figliolanza divina. Infatti il termine astratto equivalente del concreto «figli di Dio» è υἰοθεσία (figliolanza adottiva), che ricorre negli scritti paolini cinque volte³ e tre di queste proprio nei capitoli ottavo e nono della Lettera ai Romani. In Rm 8,15 leggiamo: «Avete ricevuto uno spirito di figliolanza adottiva (υἰοθεσίας)»; e in Rm 8,23, il sostantivo astratto υἰοθεσίαν è oggetto del medesimo verbo ἀπεκδέχομαι che nel nostro versetto regge il concreto «figli di Dio»: «aspettando la figliolanza adottiva» (υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι). Ma quale senso potrebbe avere l'attesa della figliolanza divina nelle creature infraumane, che di questa figliolanza sono ignare e incapaci?

Ἀπεκδέχεται. È un verbo che ricorre otto volte nel NT; e di queste, sei in s. Paolo e tre nella sola Lettera ai Romani. L'attesa che esso esprime riguarda: la rivelazione della figliolanza divina (Rm 8,19), la conseguente sperata redenzione del corpo umano (Rm 8,23.25), la rivelazione del Signore (1Cor 1,7) o del Salvatore (Fil 3,20) e la speranza della giustificazione (Gal 5,5). Questo verbo ha sempre un soggetto personale, che attende per sé, non per altri, i beni sperati.

II. Rm 8,20: «ESSA INFATTI È STATA SOTTOMESSA ALLA CADUCITÀ — NON PER SUO VOLERE, MA PER VOLERE DI COLUI CHE L'HA SOTTOMESSA — E NUTRE LA SPERANZA...»

Ματαιότης. Viene comunemente tradotto con «caducità»: un significato che non risulta affatto tra quelli elencati dai dizionari alla voce ματαιότης. Ma per coloro che attribuiscono a κτίσις il significato di «creazione» o «mondo infraumano», questa traduzione è diventata inevitabile in quanto la caducità è l'unica «vacuità» a cui sono esposti gli esseri non personali, incapaci come sono di sottostare a una legge morale.

³ Rm 8,15; 8,23; 9,4; Gal 4,5; Ef 1,5.

Il nostro sostantivo deriva dall'aggettivo μάταιος, derivato a sua volta da μάτη, che vuol dire «vanità». Μάταιος significa genericamente: vuoto, senza base, senza frutti, senza risultato. Ma nel greco biblico ha un suo significato specifico quando viene riferito agli idoli, che tutta la polemica religiosa ebraica descrive come «vani» e dei quali il Sal 115,5 canta: «Hanno bocca, ma non parlano, hanno occhi, ma non vedono». In At 14,15 s. Paolo esorta i rozzi abitanti di Listra a convertirsi ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων, cioè dagli idoli vani. E ai destinatari della sua prima Lettera, convertiti dal paganesimo, s. Pietro ricorda che furono riscattati dalla loro vana (ματαιάς) condotta ereditata dai padri (1Pt 1,18); e intende ovviamente riferirsi al loro precedente culto idolatrico accompagnato da una grande permissività di costumi.

La parola ματαιότης s'incontra una seconda volta in Ef 4,17, dove s. Paolo dice che i gentili camminano ἐν ματαιότητι τοῦ νοῦς αὐτῶν; e intende dire che si comportano secondo la loro mentalità idolatrica.

In Rm 1,21, l'apostolo afferma che, in conseguenza del non aver riconosciuto Dio, i gentili ἐματαιώθησαν, cioè «diventarono vani», il che significa che caddero nell'idolatria, come è spiegato nei versetti che seguono: «Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili» (Rm 1,22s).

Giova osservare che l'aoristo passivo ἐματαιώθησαν oltre che in Rm 1,21 si trova altre due volte nei LXX e precisamente in 2Re 17,15 e in Ger 2,5: due passi illuminanti.

Il primo, nel corso di una riflessione sulle cause che portarono alla fine del regno d'Israele sotto i colpi dell'esercito assiro, recita: «Rigettarono i suoi decreti e le alleanze che aveva concluso con i loro padri e le testimonianze che aveva loro dato; seguirono le vanità (τῶν ματαίων) e diventarono anch'essi vani (ἐματαιώθησαν) a imitazione dei popoli loro vicini... si eressero due vitelli di metallo fuso, si prepararono un palo sacro, si prostrarono davanti a tutta la milizia celeste e venerarono Baal. Fecero passare i loro figli e le loro figlie per il fuoco; praticarono la divinazione e gl'incantesimi...» (2Re 17,15-17).

Diamo uno sguardo anche a Ger 2,5. Tutto il capitolo secondo di Geremia è un'appassionata requisitoria contro l'idolatria di Gerusa-

lemme e del suo popolo. Spigliamo qualche frase: «i profeti hanno predetto in nome di Baal e hanno seguito esseri inutili» (v. 8); «il mio popolo ha cambiato Colui che è la sua gloria in un essere inutile e vano» (v. 11); «sotto ogni colle elevato e sotto ogni albero verde, ti sei prostituita» (v. 20); «dicono a un pezzo di legno: Tu sei mio padre, e a una pietra: Tu mi hai generato» (v. 27); «dove sono gli dèi che ti sei costruiti? Si alzino, se possono salvarti nel tempo della tua sventura, perché numerosi come le tue città sono, o Giuda, i tuoi dèi» (v. 28). In questo contesto si capisce senza ombra di dubbio la premessa di Ger 2,5: «Essi seguirono ciò che è vano e diventarono loro stessi vanità (ἐματαιώθησαν)».

Oltre all'evidente parallelismo concettuale tra Paolo e Geremia, è da notare anche un certo parallelismo verbale, quello per esempio tra Rm 1,23: «cambiarono la gloria (ἠλλάξαν τὴν δόξαν) dell'incorruttibile Dio»; e Ger 2,11: «il mio popolo ha cambiato Colui che è la sua gloria (ἠλλάξατο τὴν δόξαν αὐτοῦ)».

Alla luce di questi riferimenti contestuali, è ora inequivocabile il concetto espresso dall'apostolo: gli uomini che non avevano riconosciuto Dio, sono stati assoggettati a quella vanità che è l'idolatria e, seguendo gl'idoli i quali «hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono...» (Sal 115,5), sono diventati, anche loro, privi d'intelligenza e di umana sensibilità (ἐματαιώθησαν), avverando così le parole del salmista: «Sia come loro chi li fabbrica e chiunque in essi confida» (Sal 115,8).

Ἵπετάγη... ὑποτάξαντα. Questo verbo ricorre in s. Paolo ventitre volte. Chi viene assoggettato è sempre un essere personale. Anche nei tre casi⁴ in cui si cita il Sal 8,7, che dichiara soggette all'uomo tutte le cose, l'applicazione che ne fa s. Paolo ravvisa nell'uomo Cristo e nei sudditi i soli esseri personali.

Un problema a parte, non legato al cammino della nostra verifica, è quello della identificazione di «colui che ha assoggettato» (ὑποτάξαντα) la «creatura» alla vanità. Gli esegeti propongono risposte quanto mai differenziate: per alcuni, si tratta di Dio il quale, secondo Rm 11,32, «ha rinchiuso tutti nella disobbedienza per usare a tutti misericordia»; secondo altri, invece, si tratta del *demonio* cioè

⁴ 1Cor 15,27s; Fil 3,21; Ef 1,22.

del «dio di questo mondo» il quale, oltre ad aver sedotto Eva, «ha accecato la mente» degli uomini «perché non vedano lo splendore del glorioso vangelo di Cristo che è immagine di Dio» (2Cor 4,4); per altri, infine, qui si parla di *Adamo*, al quale Rm 5,12-21 e una continua tradizione della letteratura ebraica attestata fin dal secondo secolo a.C., fanno risalire la responsabilità di aver fatto entrare nel mondo la morte fisica e spirituale. Si legge, per esempio, nell'*Apocalisse Siriaca di Baruch*: «Molti allora piangeranno davvero e più sui vivi che sui morti. E risposi e dissi: Ma che hai fatto, Adamo, a tutti quelli che da te sono stati generati? E che si dirà della prima Eva che ascoltò il serpente? Perché tutta questa moltitudine se n'è andata verso la corruzione e non si conta il numero di quelli che sono divorati dal fuoco» (48,42ss). Nel *IV Libro di Esdra* è scritto: «Era meglio se la terra non produceva Adamo oppure se, dopo averlo prodotto, lo costringeva a non peccare? Infatti che giova agli uomini vivere nella infelicità e, dopo morti, subire il castigo? Il tuo peccato ha provocato una caduta che non riguarda soltanto te, ma anche noi che da te siamo derivati. Di quale vantaggio è per noi la promessa di una vita immortale se poi abbiamo compiuto opere mortali?» (7,46ss).

Fra tutti probabilmente è nel giusto chi identifica con Adamo il responsabile della comune soggezione alla «vanità». Ma questo è un problema che non riguarda la nostra ricerca.

Ὁὐχ ἔκουσα, cioè non per sua volontà. Questo aggettivo ricorre nel NT un'altra sola volta, al maschile, in 1Cor 9,17. È ovvio che non potrebbe essere seriamente attribuito ad un soggetto non personale, come sarebbero le creature infraumane. È, questa, un'ulteriore prova che la κτίσις di cui sta parlando l'apostolo va ricercata fra gli esseri personali.

Ἐπ'ἐλπίδι. Il sostantivo «speranza» s'incontra nell'epistolario paolino trentuno volte ed è sempre attribuito all'uomo. È presumibile che lo sia pure nel nostro caso, anche perché non si vede di quale speranza potrebbero essere capaci le creature inferiori all'uomo, prive come sono della facoltà d'intendere e di volere.

III. RM 8,21 (LA SPERANZA): «DI ESSERE LEI PURE LIBERATA DALLA SCHIAVITÀ DELLA CORRUZIONE, PER ENTRARE NELLA LIBERTÀ DELLA GLORIA DEI FIGLI DI DIO»

Αὐτὴ ἢ κτίσις, la stessa creatura umana. Si tratta, come sopra, dell'umanità decaduta che attende la redenzione. Riguardo al mondo infraumano, la Bibbia e l'antica letteratura ebraica non conoscono nessun reale coinvolgimento nella vicenda degli uomini. Ne dà conferma il Lagrange, secondo il quale «non si trova negli apocrifi questo concetto di assoggettamento e di liberazione delle creature. Si è citato — è vero — IV Esdra 13,26: "L'Altissimo conserva per molti tempi colui che da se stesso libererà la sua creatura..."; ma il contesto ci fa capire che quelli indicati con il nome di creatura sono gli uomini».⁵

Ἐλευθερωθήσεται, cioè «sarà liberata». Questo verbo ricorre nel NT sette volte, quattro delle quali nella sola Lettera ai Romani. È sempre detto dell'uomo, che ha bisogno di essere liberato dal peccato e dalle sue rovinose conseguenze.

Ἀπὸ τῆς δουλείας. Il sostantivo δουλεία (schiavitù) si trova in s. Paolo quattro volte e una volta in Eb 2,15. Indica sempre la condizione dell'uomo che, non possedendo la fede in Cristo, rimane schiavo della legge o del peccato.

Τῆς φθορᾶς (della corruzione). È un nome che ricorre cinque volte in s. Paolo e quattro nella seconda Lettera di Pietro. Può significare la corruzione fisica e quella morale. Qui si tratta di corruzione morale, come ci lascia intendere l'accostamento al concetto di schiavitù del peccato, che ritroviamo anche in 2Pt 2,19, dove si legge: «Promettono loro libertà, ma essi stessi sono schiavi della corruzione (τῆς φθορᾶς); perché uno è schiavo di chi l'ha vinto».

Εἰς τὴν ἐλευθερίαν. La parola «libertà», che si legge nove volte in s. Paolo e due volte in s. Pietro, non potrebbe essere riferita che ad esseri personali, come gli uomini.

Τῆς δόξης. Il sostantivo δόξα (gloria) è usato da s. Paolo sessantasette volte, sedici delle quali come genitivo ebraico, equivalente all'aggettivo «glorioso».⁶

⁵ M.J. LAGRANGE, *Saint Paul, Épître aux Romains*, Paris 1916, 206.

⁶ Cf. M. ZERWICK, *Graecitas biblica*, Roma, 1964, nn. 40s.

Τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ, cioè «dei figli di Dio». Questa espressione, sinonima di τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ del v. 19, può essere riferita unicamente a soggetti personali, come si rileva dalle quattro volte che si legge in s. Paolo (Rm 8,16.21; 9,8; Fil 2,15) e dalle altre quattro che ricorre nella prima Lettera di Giovanni (1Gv 3,1.3.10; 5,2). Lo stesso si può dire dell'equivalente υἱοὶ τοῦ θεοῦ che si legge cinque volte in s. Paolo e due volte nel Vangelo di s. Matteo.

IV. Rm 8,22: «SAPPIAMO BENE INFATTI CHE TUTTA LA CREAZIONE GEME E SOFFRE FINO AD OGGI NELLE DOGLIE DEL PARTO»

Οἶδαμεν, cioè, «sappiamo». Dunque si tratta di un fatto ben noto a tutti. Ma del gemito delle creature inferiori all'uomo non ne sapeva niente nessuno. La Bibbia non ne parla mai e neanche gli apocrifi. Invece coloro dei quali l'apostolo delle genti udiva nell'anima il gemito, erano le nazioni pagane ancora prive della fede in Cristo. Della loro ansiosa attesa si era fatto simbolo e interprete quel macedone che, a Troade, era apparso a Paolo in una visione notturna e gli aveva rivolto questa supplica: «Passa in Macedonia e aiutaci!» (At 16,8s).

Πᾶσα ἡ κτίσις vuol dire, come sopra, tutta l'umanità non ancora credente.

Συστενάζει significa «geme insieme». È un verbo che, nella forma composta, non ricorre altrove. Esprime la comune angoscia dell'umanità che vive in uno stato di alienazione da Dio.

Συνωδίνει cioè «prova insieme le doglie del parto». Anche questo verbo, nella forma composta con σύν, ricorre soltanto qui. Invece il semplice ὠδίνω ricorre tre volte nel NT (Gal 4,19.27; Ap 12,2) e sempre in rapporto con la nascita dei figli. Già nell'AT è usato spesso figuratamente per esprimere i mali dell'umanità. Nel nostro versetto, Paolo lo usa perché ha parlato di figli. Dove ci sono figli che nascono, sono inevitabili le doglie del parto. L'umanità che attende la salvezza geme e soffre le doglie; dunque è sperabile e immamente una grande nascita alla vita divina.

Ἄχρι τοῦ νῦν, che vuol dire «fino ad ora», lascia presupporre un cambiamento a breve termine. Il gemito non si protrarrà fino all'ultimo giorno della storia umana. È questa una ragione di più per escludere che nella κτίσις si possa riconoscere la «creazione», il cui supposto gemito si dovrebbe invece prolungare sino alla fine dei

tempi. Sono i popoli pagani che soffrono «fino ad ora», ma già i missionari del vangelo stanno portando la proposta di un radicale cambiamento mediante la conversione a Cristo.

V. Rm 8,23: «ESSA NON È LA SOLA, MA ANCHE NOI CHE POSSEDIAMO LE PRIMIZIE DELLO SPIRITO, GEMIAMO INTERIORMENTE ASPETTANDO L'ADOZIONE A FIGLI, LA REDENZIONE DEL NOSTRO CORPO»

Ἀλλὰ καὶ αὐτοί, cioè «anche noi stessi». Qui l'apostolo, alla categoria della κτίσις-umanità aggiunge una seconda categoria: «noi stessi che abbiamo le primizie dello Spirito». L'umanità pagana geme perché non è ancora entrata nell'area della salvezza; Paolo e i primi cristiani gemono perché la redenzione non ha ancora coinvolto il loro corpo.

Le due categorie: quella dei pagani chiamati alla fede e quella dei primi cristiani, che posseggono già le primizie dello Spirito, sono continuamente menzionate nei primi due capitoli della Lettera agli Efesini. Bastino alcune citazioni parallele:

Ef 1,11s

In lui siamo stati fatti anche eredi... perché noi fossimo a lode della sua gloria, noi che per primi abbiamo sperato in Cristo.

Ef 1,13

In lui anche voi, dopo aver ascoltato la parola di verità... avete ricevuto il suggello dello Spirito Santo.

Ef 2,3-7

Nel numero di quei ribelli, del resto, siamo vissuti anche tutti noi... un tempo con i desideri della nostra carne, seguendo le voglie della carne e i desideri cattivi; ed eravamo per natura meritevoli d'ira come gli altri. Ma Dio, ricco di misericordia, ci ha fatti rivivere con Cristo... per mostrare nei secoli futuri la straordinaria ricchezza della sua grazia, mediante la sua bontà verso di noi, in Cristo Gesù.

Ef 2,1

Anche voi eravate morti per le vostre colpe e i vostri peccati, nei quali un tempo viveste alla maniera di questo mondo.

Ef 2,11

Perciò ricordatevi che un tempo voi, pagani per nascita, chiamati incircuncisi... ricordatevi che in quel tempo eravate senza Cristo.

Ef 2,13

Ora invece, in Cristo Gesù, voi che un tempo eravate i lontani, siete diventati i vicini grazie al sangue di Cristo.

Ef 2,17s

Egli è venuto perciò ad annunziare la pace a *voi che eravate lontani* e pace a *coloro che erano vicini*. Per mezzo di lui possiamo presentarci *gli uni e gli altri* al Padre in un solo Spirito.

Τὴν ἀπαρχήν, cioè «le primizie». Questo termine ricorre negli scritti paolini sette volte, ma soltanto qui l'apostolo scrive che noi «abbiamo» le primizie dello Spirito; altrove Cristo e i cristiani «sono» le primizie. Il genitivo τοῦ πνεύματος è epesegetico;⁷ perciò bisogna intendere: «le primizie che sono rappresentate dallo Spirito». Anche in 2Cor 1,22 il pegno (ἀρραβών) dello Spirito è lo stesso Spirito che è donato in pegno.

Στενάζομεν, che vuol dire «gemiamo». Il problema che neanche i cristiani hanno finora risolto, è quello che l'apostolo sottolinea con lo stesso verbo in 2Cor 5,4: «In realtà quanti siamo in questa tenda (del corpo) gemiamo (στενάζομεν) come sotto un peso, non volendo venire spogliati, ma sopravvestiti».

Ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος. La «redenzione del corpo» è un tema di primo piano nel nostro capitolo, come si rileva anche dai precedenti vv. 10s: «Se Cristo è in voi, il vostro corpo è morto a causa del peccato, ma lo spirito è vita a causa della giustificazione. E se lo Spirito di Colui che ha risuscitato Gesù da morte (ἐκ νεκρῶν) abita in voi, Colui che ha risuscitato da morte Cristo darà la vita anche ai vostri corpi mortali, per mezzo del suo Spirito che abita in voi».

Gioverà, a questo punto, sottolineare le tre principali ragioni che militano per l'interpretazione antropologica di Rm 8,19-22:

1. Nei versetti precedenti — come, del resto, in tutto il capitolo ottavo e in tutta la Lettera — s. Paolo parla degli uomini, condotti dallo Spirito, eredi di Dio, coeredi di Cristo. La loro partecipazione ai patimenti del Salvatore sarà la condizione indispensabile per l'ingresso nella stessa gloria di lui. Essi tuttavia non devono lasciarsi dissuadere dalla sequela di Cristo a motivo delle inevitabili sofferenze, perché queste non sono neanche lontanamente paragonabili alla gloria che presto si rivelerà in loro. Il discorso che segue — «Infatti l'ansiosa attesa della κτίσις aspetta la rivelazione...» — continua il

⁷ Cf. ZERWICK, *Graecitas biblica*, n. 45.

riferimento alla rivelazione (ἀποκαλυφθῆναι... ἀποκάλυψιν) ed è sintomaticamente agganciato al precedente dalla congiunzione γάρ (infatti). Questo vuol dire che l'apostolo continua a parlare di soggetti umani e neanche si sogna di riferirsi senza preavviso a creature diverse dall'uomo.

2. Se davvero s. Paolo fosse stato convinto che il peccato dei progenitori ha coinvolto anche tutte le creature non personali e che, di conseguenza, il problema della liberazione dal peccato e dalla morte si pone per tutti gli esseri visibili del cosmo, siano essi appartenenti al regno animale, vegetale o minerale, egli avrebbe espresso questa sua dottrina nei capitoli quinto e sesto della sua Lettera e precisamente in quei versetti che affermano l'universalità del peccato e la maggiore efficacia della risurrezione. Invece, sul tema della caduta dei progenitori, l'apostolo enuncia un insegnamento non dissimile da quello degli apocrifi dell'AT e limita ai soli uomini il discorso del peccato e della liberazione operata da Cristo.

3. Concetti e parole come quelli di attesa, rivelazione, figliolanza divina, spontanea volontà, schiavitù, liberazione e gloria, in s. Paolo e nella Bibbia, sono usati sempre ed esclusivamente in discorsi relativi all'uomo. Perciò, che tutti questi termini, nel giro di pochi versetti vengano improvvisamente riferiti non all'uomo — la cui salvezza per mezzo della fede costituisce il tema della Lettera — ma alle creature infraumane, manifestamente estranee all'orizzonte teologico dell'apostolo, è cosa assolutamente incredibile.

Dopo che abbiamo analizzato a tappeto il significato e l'uso delle parole che, insieme, ci danno il senso di Rm 8,18-23, possiamo proporre, come traduzione fedele di questo brano paolino, la seguente: «Io ritengo infatti che le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi. Infatti l'ansiosa attesa dell'umanità aspetta la rivelazione della figliolanza divina. Poiché l'umanità fu assoggettata alla vanità dell'idolatria non per sua volontà, ma a causa di colui che l'ha assoggettata, nella speranza che la stessa umanità sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella gloriosa libertà dei figli di Dio. Sappiamo infatti che tutta l'umanità geme e soffre fino a oggi nelle doglie del parto; e non essa soltanto, ma anche noi che abbiamo le primizie dello Spirito, anche noi gemiamo in noi stessi aspettando l'adozione filiale estesa alla redenzione del nostro corpo».

Alla luce di questa verifica, che ci ha condotti a riconoscere come unica interpretazione possibile di Rm 8,19-22 quella antropologica, il disegno della Lettera ai Romani si rivela anche più nitido.

In Rm 1,16, l'apostolo aveva enunciato la sua tesi proclamando che il vangelo «è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del giudeo prima e poi del greco». Era quindi passato a spiegare la ragione per cui queste due categorie di uomini — ebrei e gentili — non avevano accesso alla salvezza. Nella seconda parte del capitolo primo, Paolo aveva descritto la situazione dei gentili, cioè dell'umanità ancora pagana, indicata con i termini di ἀνθρώπων (1,18) e di κτίσεως κόσμου (1,20). Aveva dichiarato questa categoria esclusa dalla salvezza perché, pur avendo potuto conoscere Dio, essa non lo aveva riconosciuto e, di conseguenza, era caduta nell'idolatria (ἐματαιώθησαν) e nell'immoralità più vergognosa. Ma neanche la condizione degli ebrei era invidiabile. La Legge, alla quale essi guardavano con tanta speranza, conteneva sì preziose norme di vita santa, ma non dava la forza di metterle in pratica; per questo, ciascuno di loro poteva dire con s. Paolo: «La Legge che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte» (Rm 7,10).

In questa situazione, umanamente disperata, interviene il salvatore Gesù Cristo, che offre a tutti gli uomini la liberazione dal peccato, dalla morte e dalla Legge. Egli dona ai credenti lo Spirito Santo come Legge nuova scritta nel cuore, e avvera così le antiche promesse fatte da Dio per mezzo dei profeti: «Porrò la mia Legge nel loro animo e la scriverò nel loro cuore» (Ger 31,34); «Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo» (Ez 36,26).

Così, nella prospettiva della fede in Cristo, gentili ed ebrei hanno finalmente accesso alla salvezza. Dei primi, dopo quanto era stato detto nel primo capitolo, si torna a parlare nel corso del capitolo ottavo. L'umanità pagana (κτίσις), secondo l'apostolo è ormai alla soglia della salvezza e attende con impazienza la rivelazione della figliolanza divina; sottomessa suo malgrado all'idolatria (ματαιότητι), nutre la speranza di essere liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella gloriosa libertà dei figli di Dio.

Sugli ebrei, dopo quanto era stato detto nei capitoli secondo e terzo, si riprende il discorso nel capitolo nono. Anche per loro, via obbligata verso la salvezza è la fede in Cristo. «Forse inciamparono per cadere per sempre? Certamente no» (Rm 11,11.). «Se la loro caduta è stata ricchezza del mondo e il loro fallimento ricchezza dei pagani, che cosa non sarà la loro partecipazione totale!» (11,12).

«Se il loro rifiuto ha segnato la riconciliazione del mondo, quale potrà mai essere la loro riammissione se non una risurrezione dai morti?» (11,15). «Se non persevereranno nell'infedeltà, saranno anch'essi innestati; Dio infatti ha la potenza d'innestarli di nuovo» (11,23); «L'indurimento di una parte d'Israele è in atto fino a che saranno entrate tutte le genti. Allora tutto Israele sarà salvato» (11,25s).

LO SCAMBIO DEI GENERI

Mentre ci proponiamo di arrivare alla corretta traduzione di alcuni versetti delle Lettere di s. Paolo, non intendiamo percorrere altra via che quella autorevolmente indicata nella Costituzione *Dei Verbum*, del concilio Vaticano II, che recita: «È necessario... che l'interprete ricerchi il senso che l'agiografo ha inteso e ha espresso in determinate circostanze, secondo la condizione del suo tempo e della sua cultura per mezzo dei generi letterari allora in uso. Infatti, per comprendere esattamente ciò che l'autore sacro ha voluto asserire nello scrivere, si deve far molta attenzione sia ai modi abituali e originari d'intendere, di esprimersi e di raccontare in voga ai tempi dell'agiografo, sia a quelli che allora si usavano abitualmente nei rapporti umani» (n. 12).

Per restare fedeli a queste preziose indicazioni e sgomberare subito il terreno da prevedibili difficoltà che potrebbero annebbiare la certezza dell'interpretazione conclusiva, dobbiamo anticipare subito un'attenta e quasi puntigliosa analisi di due rilevanti fenomeni linguistici che è dato osservare nel greco di s. Paolo e di tutto il NT. Mi riferisco al facile *scambio dei generi* e all'uso del *neutro plurale πάντα*.

Riteniamo necessario un attento studio di questi fenomeni perché, ordinariamente, i traduttori e i commentatori non mostrano di averne chiara consapevolezza e, di conseguenza, incorrono facilmente nell'infortunio d'intendere come veri neutri molti pronomi e aggettivi che del neutro hanno soltanto la forma grammaticale.

Chi ha studiato latino e greco classico, sa che in quelle lingue è puntuale e rigorosa l'osservanza delle norme sintattiche, che regolano la concordanza dei generi (maschile, femminile e neutro) e

dei numeri (singolare, plurale e duale, per il greco). Perciò se un esperto di greco classico si dedica a una traduzione dal greco biblico, con l'ingenuo presupposto di trovarvi la medesima concordanza dei generi, rischia, non poche volte, di fraintendere il pensiero dell'autore.

Su questo fenomeno andiamo intanto ad imparare qualcosa dagli esperti di lingua neotestamentaria. A. Boatti ha scritto: «Un aggettivo o participio neutro, sia singolare sia plurale, può essere riferito a persone».¹ E a documentazione di quanto afferma, cita cinque casi: Gv 6,37; 17,2; 1Gv 5,4; Eb 7,7; 1Cor 1,27. La *Grammatica del greco del NT* di Blass-Debrunner, registra il fenomeno dello scambio dei generi, ma rinuncia a darne una rigida codificazione e si limita a menzionarne alcune possibili cause. Il neutro — dice — si può riferire a persone quando indica non gl'individui, ma una qualità generale. Il femminile può sostituire il neutro in una traduzione letterale dall'ebraico, ecc. Poi cita in nota una lunga serie di casi che presentano un uso anomalo dei generi.²

Può essere interessante anche quello che osserva L. Costaz, autore di una grammatica siriana: «Il siriano — scrive — supplisce il neutro con il maschile e soprattutto con il femminile: al plurale soltanto con il femminile».³

Del resto si capisce che non è semplice travasare il pensiero di una lingua che ha due soli generi in un'altra lingua che ne ha tre, o viceversa. Anche oggi — per esempio — un inglese da poco tempo impegnato ad esprimersi in italiano e a dare un genere ai neutri inglesi, fa una grande strage di maschili e di femminili.

Per avere un'idea più precisa di quanto lo scambio dei generi sia frequente nel greco biblico e di quanto spesso è ignorato dai traduttori, conviene passare al setaccio tutti i libri del NT e porre in evidenza, uno dopo l'altro, i casi anomali. Di ogni passo, daremo prima la versione letterale, noteremo poi i cambiamenti di genere e forniremo infine la traduzione corretta.

¹ A. BOATTI, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, II, *Sintassi*, Venezia 1910, 11.

² F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982, 209.

³ L. COSTAZ, *Grammaire Syriaque*, Beyrouth 1955, n. 504.

In Mt 1,20s leggiamo: «Giuseppe... non temere di prendere con te Maria, tua sposa, perché *quel che è generato* (τὸ γεννηθέν) in lei, viene dallo Spirito Santo. Essa partorerà un figlio (υἱόν) e tu lo chiamerai Gesù; egli (αὐτός) infatti salverà il suo popolo...». Come si vede, il soggetto inizialmente espresso al neutro, si rivela poi un maschile. Riportando i generi alla debita concordanza, otteniamo questa più precisa traduzione: «... *colui che è stato generato in lei, viene dallo Spirito Santo...*».

In Lc 1,35 abbiamo un caso quasi identico. «*Quello che nascerà* (τὸ γεννώμενον) sarà dunque santo (ἅγιον) e chiamato figlio (υἱόν) di Dio». Anche qui l'evangelista incomincia con un neutro e poi ci fa sapere che si tratta di un soggetto maschile. Ripristinando la concordanza, dobbiamo tradurre: «*Colui che nascerà sarà santo, figlio di Dio*».

In Gv 1,11 si dice che il Verbo «venne fra la sua gente (εἰς τὰ ἴδια), ma i suoi (οἱ ἴδιοι) non l'hanno accolto». La prima formulazione del soggetto è al neutro, ma poi Giovanni ci spiega subito che in realtà si tratta di un soggetto maschile. La traduzione attenta alla concordanza è questa: «*Venne fra i suoi, ma i suoi non lo accolsero*».

In Gv 3,6-8, Gesù dice a Nicodemo: «Se uno (τις) non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio. *Quel che è nato* (τὸ γεγεννημένον) dalla carne è carne e *quel che è nato* (γεγεννημένον) dallo Spirito è spirito. Non ti meravigliare se ti ho detto: dovete (δεῖ ὑμᾶς) rinascere dall'alto. Il vento soffia dove vuole... così è di chiunque è nato (πᾶς ὁ γεγεννημένος) dallo Spirito». Qui il discorso incomincia con un pronome maschile, prosegue con due participi passivi neutri e, senza cambiare soggetto, termina con un participio passivo maschile. Una migliore attenzione al vero genere del soggetto esige la seguente versione: «*Se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio. Chi è nato dalla carne è carne e chi è nato dallo Spirito è spirito...*».

In Gv 6,37-40, a un certo punto del discorso sul pane di vita, Gesù dice: «*Tutto ciò che* (πάν ὃ) il Padre mi dà, verrà a me; *colui che viene* (τὸν ἐρχόμενον) a me non lo respingerò, perché sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di Colui che mi ha mandato. E questa è la volontà di Colui che mi ha mandato, che io non perda *nulla* (πᾶν ὃ) di quanto egli mi ha dato, ma lo (αὐτό) risusciti nell'ultimo giorno. Questa infatti è la volontà del Padre mio che chiunque (πᾶς ὁ) vede il Figlio e crede in lui, abbia la vita eterna; io lo (αὐτόν) risusciterò nell'ultimo giorno».

Stupisce il fatto che lo stesso soggetto personale, candidato alla salvezza, viene successivamente designato da un pronome neutro, da un participio maschile, da due pronomi neutri e da due pronomi maschili. È ovvio che un traduttore consapevole del fenomeno filologico dello scambio dei generi, avrà cura di allineare tutte le proposizioni al maschile nel modo seguente: «*Chiunque (oppure: Ogni persona che) il Padre mi dà verrà a me e colui che viene a me non lo respingerò, perché sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di Colui che mi ha mandato. E questa è la volontà di Colui che mi ha mandato, che io non perda nessuno di quanti egli mi ha dato, ma lo risusciti nell'ultimo giorno...*».

In Gv 17,2 la versione letterale sarebbe la seguente: «Come hai dato a lui potere sopra ogni carne, che tutto quello che (πᾶν ὃ) gli hai dato, egli dia loro (αὐτοῖς) la vita eterna». Per una traduzione fedele, ma più scorrevole e comprensibile bisognerà: eliminare il semitismo «carne», interpretare il neutro singolare (πᾶν ὃ) come un maschile plurale (πάντες οὓς),⁴ correggere l'anacoluto da nominativo pendente⁵ e tener conto che ἵνα introduce un'esortazione indipendente, che equivale a un imperativo.⁶ In italiano si potrebbe dire così: «Come tu gli hai dato potere sopra ogni uomo, (così) egli dia la vita eterna a tutti quelli che gli hai dato».

In Gv 17,9-11, nel corso della preghiera dell'unità, Gesù dice: «... non prego per il mondo, ma per coloro che mi hai dato, perché sono tuoi (σοὶ εἰσιν). Tutte le cose mie sono tue (τὰ ἐμὰ πάντα σὰ ἔστιν) e tutte le cose tue sono mie (τὰ σὰ ἐμά) e io sono stato glorificato in loro. Io non sono più nel mondo; essi (αὐτοί) invece sono nel mondo, e io vengo a te...».

Questi possessivi plurali riferiti ai discepoli vengono prima correttamente espressi al maschile, poi al neutro e poi di nuovo al maschile. Eliminando l'indebito passaggio da un genere all'altro, le parole di Gesù vanno così tradotte: «...non prego per il mondo, ma per coloro che mi hai dato, perché sono tuoi. Tutti quelli che sono miei sono (anche) tuoi e quelli che sono tuoi sono (anche) miei e io sono stato glorificato in loro...».

⁴ Cf. M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae 1953, 243.

⁵ M. ZERWICK, *Graecitas biblica*, Roma 1964, n. 31.

⁶ ZERWICK, *Graecitas biblica*, n. 415.

In Gv 17,24 Gesù prega: «Padre, quello che (ὃ) mi hai dato, voglio che dove sono io, anch'essi (καταίβου) siano con me». Anche qui, come in Gv 17,2, abbiamo un neutro singolare in funzione di nominativo pendente, che si rivela poi un maschile plurale. Una versione corretta deve unificare il genere e il numero e dire: «Padre, voglio che anche quelli che mi hai dato, siano con me dove sono io».

In Rm 4,16s. Paolo spiega che, per la fede, Abramo «è padre di tutti noi... davanti al Dio nel quale credette che dà vita ai morti (τοὺς νεκρούς) e chiama le cose che non esistono (τὰ μὴ ὄντα) come fossero ancora esistenti (ὡς ὄντα)». Questo passo si riferisce alla fede di Abramo in occasione del sacrificio d'Isacco, narrato in Gn 22, a proposito del quale Eb 11,10 commenta: «Egli (Abramo) pensava infatti che Dio è capace di far risorgere anche i morti: per questo lo riebbe...». Se correggiamo, in Rm 4,16s, l'indebito passaggio dal maschile al neutro, otteniamo la seguente traduzione: Abramo «è padre di tutti noi... davanti al Dio nel quale credette che ridà la vita ai morti e chiama quelli che non esistono più, come se fossero ancora esistenti».

In 1Cor 1,26-28, abbiamo un lungo avvicinarsi di maschili e di neutri. Scrive l'apostolo: «... non ci sono (tra voi) molti sapienti (σοφοί) secondo la carne, non molti potenti (δυνατοί), non molti nobili (εὐγενεῖς); ma le cose stolte (τὰ μωρά) del mondo ha scelto Dio per confondere i sapienti (τοὺς σοφοὺς) e le cose deboli (τὰ ἀσθενῆ) del mondo ha scelto Dio per confondere quelle forti (τὰ ἰσχυρά) e le cose ignobili (τὰ ἀγενῆ) del mondo e quelle disprezzate (τὰ ἐξουτενημένα) ha scelto Dio (e) quelle che non sono (τὰ μὴ ὄντα), per annientare quelle che sono (τὰ ὄντα)».

Questo appassionato e illuminante brano di s. Paolo, liberato da quell'andirivieni di generi estraneo alla nostra lingua, dovrebbe essere così tradotto: «...non ci sono (tra voi) molti sapienti secondo la carne, non molti potenti, non molti nobili. Ma gli stolti del mondo ha scelto Dio per confondere i sapienti e i deboli del mondo ha scelto Dio per confondere i forti e gl'ignobili del mondo e i disprezzati ha scelto Dio (e) quelli che non sono niente, per annientare quelli che sono».

In 1Cor 4,4s l'apostolo dichiara prima la sua indifferenza ai giudizi degli uomini e, riaffermando il principio che uno solo ha il diritto di giudicare, scrive: «Il mio giudice (ὁ δὲ ἀνακρίνων με) è il Signore». Coglie poi l'occasione per ricordare a tutti la norma evan-

gelica di non giudicare nessuno (Lc 6,37) e continua: «Perciò non giudicate *nulla* (μη... τι κρίνετε) prima del tempo, finché venga il Signore». Si sa che il divieto di giudicare non riguarda le cose, ma le persone; perciò l'interprete accorto riconosce nel neutro τι il fenomeno dell'indebito scambio dei generi e non esita a tradurre: «*Il mio giudice è il Signore; perciò non giudicate nessuno prima del tempo...*».

In 2Cor 5,17s leggiamo: «Quindi, se uno (εἷ τις) è in Cristo, è una nuova creatura; *le cose vecchie* (τὰ ἀρχαῖα) sono passate, ecco ne sono nate di nuove (καινά). Ma tutte (τὰ δὲ πάντα) vengono da Dio, che ci (ἡμᾶς) ha riconciliato a sé mediante Cristo...». Qui la nuova creatura — o uomo nuovo — che è il seguace di Cristo, viene espressa prima con un singolare maschile, poi con tre plurali neutri e infine con un plurale maschile. Una traduzione attenta alla coerenza dei generi può essere la seguente: «*Quindi, se uno è in Cristo, è una creatura nuova; quelle vecchie (o: quella vecchia) appartengono al passato, ecco ne sono nate di nuove. Ma tutte vengono da Dio, che ci ha riconciliato a sé mediante Cristo*».

In Ef 2,14ss abbiamo un'ulteriore prova di un neutro equivalente di un maschile. La versione letterale sarebbe la seguente: «Egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto delle due cose (τὰ ἀμφοτέρω) una cosa sola (εἷν)... per creare in se stesso i due (τοὺς δύο) come un solo uomo nuovo... e per riconciliare tutti e due (τοὺς ἀμφοτέρω) in un solo corpo per mezzo della croce». I «due» di cui parla il nostro testo sono il popolo degli ebrei e quello dei gentili. L'autore non si fa nessuno scrupolo di designarli prima con un pronome neutro e poi con due pronomi maschili. Ma gl'interpreti, questa volta, non hanno nessuna esitazione: riconoscono al neutro ἀμφοτέρω il valore di maschile e traducono: «*Egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo...*».

In Ef 6,12 s. Paolo scrive: «La nostra battaglia... non è contro sangue e carne, ma contro i Principati, contro le Potestà, contro i dominatori (κοσμοκράτορας) di questo mondo di tenebra, contro *le forze spirituali del male* (τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας), che abitano nelle regioni celesti». Come si vede, il discorso registra un disinvolto passaggio dal maschile al neutro. La traduzione corretta può essere questa: «*La nostra battaglia infatti non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati, contro le Potestà, contro i tenebrosi dominatori di questo mondo, contro gli spiriti maligni, che abitano nelle regioni celesti*».

In 2Ts 2,6s abbiamo un ulteriore passaggio dal neutro al maschile. Scrive l'apostolo: «E ora sapete *ciò che impedisce* (τὸ κατέχον) la sua manifestazione, che avverrà nella sua ora. Infatti il mistero dell'iniquità è già all'opera; solo (vi è) colui che lo trattiene (ὁ κατέχων) fino a che non sia tolto di mezzo». A impedire l'immediata manifestazione dell'anticristo è una persona, che viene indicata con un participio prima neutro e poi maschile. Unificando il genere, la versione può essere la seguente: «*E ora sapete chi è che impedisce la sua manifestazione, che avverrà nella sua ora. Infatti il mistero dell'iniquità è già all'opera; solo vi è chi lo trattiene, fino a che non sia tolto di mezzo*».

In 1Gv 5,4 leggiamo: «Tutto *ciò che è nato* (πᾶν τὸ γεγεννημένον) da Dio vince il mondo; e questa è la vittoria che ha vinto il mondo, la nostra fede. E chi è che vince (ὁ νικῶν) il mondo se non colui che crede (ὁ πιστεύων) che Gesù Cristo è Figlio di Dio?». Qui l'iniziale soggetto neutro si esplicita poi in un maschile. A proposito di questo neutro πᾶν (tutto), che ricorre più volte negli scritti giovannei, M. Zerwick annota: «È un neutro in luogo del maschile, forse sotto l'influsso dell'aramaico, dove "Kol d" (= totalità che...) non distingue né il genere, né il numero». ⁷ La versione sarà la seguente: «*Chiunque è nato da Dio vince il mondo... E chi è che vince il mondo se non chi crede che Gesù Cristo è Figlio di Dio?*»

Si capisce che per i grammatici non è facile codificare le ragioni che hanno indotto gli scrittori del NT a fare un così frequente uso del neutro. Però dagli esempi esaminati si può concludere che lo scrittore neotestamentario è portato ad usare il neutro per indicare: il nascituro di cui non si può conoscere il sesso, l'insieme di persone o esseri di categorie diverse: uomini e donne, ebrei e gentili, uomini e angeli, angeli di varie denominazioni.

⁷ ZERWICK, *Analysis philologica*, 223 (ad Gv 6,37).

IL NEUTRO PLURALE ΠΑΝΤΑ

I. NEL NT E IN S. PAOLO

Il fenomeno dell'inatteso cambiamento di genere e del privilegiato uso del neutro riguarda in modo speciale il plurale πάντα, ordinariamente tradotto con «tutte le cose». Se sono corrette le attuali versioni, nel NT si direbbe che *tutte le cose*: sono state create per mezzo di Cristo e in vista di lui, provengono da lui, in lui sussistono, sono state donate a lui dal Padre, saranno a lui sottomesse, vengono per mezzo di lui riconciliate, sono da lui vivificate, verranno rinnovate, saranno l'eredità del Figlio.

Se questo è l'esatto messaggio delle nostre pagine ispirate, nessuno potrà più negare la verità della redenzione cosmica e tutti dovranno riconoscere che anche il significato di κτίσις in s. Paolo è proprio quello di «creazione» o «creato», come sostengono, insieme al Crisostomo, tutti i fautori dell'orientamento cosmologico. Tuttavia la fedeltà al metodo di un'attenta verifica delle parole e del loro autentico significato, ci obbliga a quella paziente e minuziosa analisi dei contesti che sola potrà appurare se il costante valore di πάντα è davvero quello di *tutte le cose*. Procediamo anche questa volta secondo l'ordine dei libri del NT, riservando però l'ultimo posto a Col 1,15-20, per la cui interpretazione tutti gli altri testi citati ci avranno allora fornito la chiave.

In Lc 10,22 (= Mt 11,27) Gesù proclama: «*Tutte le cose* (πάντα) sono state affidate a me dal Padre mio e nessuno sa chi è il Figlio se non il Padre, né chi è il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare». Il contesto però non parla di «cose» ma di per-

sone che possono percepire o non percepire la rivelazione oppure conoscere o non conoscere i segreti del Padre e del Figlio. Tutto diventa più semplice se ravvisiamo in πάντα il fenomeno dello scambio dei generi e traduciamo: «*Tutti sono stati affidati a me dal Padre mio...*». Infatti il concetto che gli uomini sono un dono del Padre al Figlio non è nuovo: si ritrova, per esempio, in Gv 17,6, dove Gesù prega: «Ho fatto conoscere il tuo nome agli uomini, che mi hai dato dal mondo. Erano tuoi e li hai dati a me...».

In Gv 3,35, Gesù dice: «Il Padre ama il Figlio e gli ha dato in mano *tutte le cose* (πάντα)». Meraviglia non poco sentire che la prova dell'amore che ha il Padre per il Figlio è il dono di tutte le cose. Allora gli uomini e gli angeli, che sono esseri personali e non cose, non sono stati donati al Figlio? Oppure valgono meno delle «cose»? Il contesto ci assicura che il discorso di Gesù si riferisce alle persone; continua infatti: «Chi crede nel Figlio, ha la vita eterna...» (3,36). Del resto, che dono del Padre al Figlio sono le persone e non le cose, è detto da Gesù stesso in altri passi del Quarto Vangelo. Per esempio in Gv 10,27-29, dove leggiamo: «Le mie pecore ascoltano la mia voce... Il Padre mio, che me le ha date, è più grande di tutti». E in Gv 17,2, Gesù così prega: «Tu gli hai dato potere sopra ogni essere umano, perché egli dia la vita eterna a tutti coloro che gli hai dato». La nostra frase dunque va così tradotta: «*Il Padre ama il Figlio e tutti gli ha dato in dono*».

In Gv 12,32, Gesù promette: «Io, quando sarò elevato da terra, attirerò a me *tutte le cose* (πάντα)». Così leggiamo in una variante testimoniata da numerosi e importanti codici; altri, più numerosi hanno al maschile πάντας (tutti). Comunque dica il testo originale, non ci sono dubbi che ad essere attratte sono le persone. Lo si desume anche da Gv 6,44, dove Gesù dice: «Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre, che mi ha mandato». Ecco dunque la legittima traduzione del nostro versetto: «*Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me*».

In Gv 13,3, l'evangelista racconta: «(Gesù), sapendo che il Padre gli aveva dato *tutto* (πάντα) nelle mani e che era venuto da Dio e a Dio ritornava...». Segue la lavanda dei piedi ai discepoli, commentata da Gesù con queste parole: «Voi mi chiamate Maestro e Signore e dite bene, perché lo sono» (13,13). Dunque l'autorità e la signoria che si riconoscono a Gesù riguardano le persone, non le cose. E la traduzione va così ritoccata: «... *sapendo che il Padre gli aveva*

dato tutti nelle mani e che egli era venuto da Dio e a Dio ritornava...».

In Gv 18,4, l'evangelista riferisce che «Gesù, allora, conoscendo *tutto quello* che gli doveva accadere (πάντα τὰ ἐρχόμενα ἐπ'αὐτόν) si fece innanzi e disse loro: «Chi cercate?». Per comprendere bene il significato di questo versetto, bisogna tener presente che è tipicamente giovanneo il tema della conoscenza delle persone, più che degli eventi (cf. Gv 2,25; 4,18.39; 8,7, ecc.) e che il frequentissimo verbo ἔρχομαι soltanto una seconda volta — Gv 19,33 — si ritrova costruito con ἐπί e l'accusativo, in senso chiaramente ostile in quanto esprime l'intenzione dei soldati di rompere le gambe anche a Gesù. Questi due fatti potrebbero indurre a preferire la versione seguente: «*Gesù, allora, conoscendo tutti quelli che andavano contro di lui, si fece avanti e disse loro: Chi cercate?*».

In Gv 21,17, alla triplice domanda di Gesù, Pietro imbarazzato risponde: «Signore tu sai *tutto* (πάντα): tu sai che ti amo». Veramente quello che consentiva a Gesù di essere certo dell'amore di Pietro non era la sua scienza circa il numero delle stelle o dei granelli di sabbia che compongono l'arenile di tutte le spiagge del mare; era piuttosto la sua piena conoscenza delle persone. Perciò il nostro versetto più probabilmente andrebbe tradotto: «*Signore tu conosci tutti; tu sai che ti amo*».

In Rm 11,32, l'apparato critico riporta questa variante testimoniata da P⁴⁶, D*, Vg., Ireneo e Ambrogio: «Dio ha rinchiuso *tutte le cose* (τὰ πάντα) nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia». Ovviamente, è più fedele al significato il testo che recita: «*Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza...*».

In Gal 3,22, incontriamo una frase simile alla precedente: «La Scrittura, invece, ha rinchiuso *ogni cosa* (τὰ πάντα) sotto il peccato, perché ai credenti la promessa venisse data in virtù della fede in Gesù Cristo». Ma il parallelismo con Rm 11,32 e il contesto che parla di uomini peccatori chiamati alla salvezza mediante la fede, ci assicurano che la traduzione fedele al pensiero di Paolo è la seguente: «*La Scrittura... ha rinchiuso tutti sotto il peccato*». A scanso di equivoci, in Gal 3,26 l'apostolo torna ad esprimere il medesimo soggetto al maschile: «Tutti (πάντες) infatti siete figli di Dio, per mezzo della fede in Cristo Gesù». E sempre al maschile continua il discorso in Gal 3,28: «Non c'è più giudeo né greco... perché tutti voi (πάντες γὰρ ὑμεῖς) siete uno in Cristo Gesù». Un'ulteriore conferma che il

discorso riguarda le persone, l'abbiamo in Rm 3,9, dove si legge: «Abbiamo dimostrato che tutti (πάντας), giudei e greci, sono sotto il peccato».

In 1Cor 3,21s, s. Paolo scrive: «Nessuno ponga la sua gloria negli uomini perché tutto (πάντα) è vostro: Paolo, Apollo, Cefa, il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: tutto (πάντα) è vostro. Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio». Il riferimento è ovviamente alle persone o a quei soggetti personificati, di cui si fa menzione anche in Rm 8,35-39. Perciò la versione dovrà essere la seguente: «Nessuno ponga la sua gloria negli uomini, perché tutti vi appartengono: Paolo, Apollo, Cefa, il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: sono tutti vostri. Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio». Bene commenta in nota la Bibbia di Gerusalemme: «Ciascuno di voi dice: "Io invece sono di Apollo" e "Io di Cefa". È esattamente il contrario, ritorce s. Paolo. Voi non appartenete a quegli uomini; sono loro ad essere vostri servi...». Ce ne assicura anche il contesto immediato, dove il discorso di s. Paolo continua con queste parole: «Ognuno ci consideri come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio» (1Cor 4,1).

In 1Cor 8,6s, s. Paolo così ribadisce la sua professione di fede nell'unico Dio: «... per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto (τὰ πάντα) proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale (esistono) tutte le cose (τὰ πάντα) e noi (esistiamo) per lui. Ma non in tutti (ἐν πᾶσιν) c'è questa scienza...». Anche qui il solito neutro plurale si riferisce alle persone, come è chiarito dal successivo «in tutti». E poi lo si arguisce anche dal fatto che Dio è detto «Padre» e Gesù «Signore». Si sa che paternità e signoria hanno senso soltanto in rapporto alle persone. Dovremo dunque tradurre in questo modo: «... per noi c'è un solo Dio, dal quale tutti provengono e noi siamo (stati creati) per lui; e (c'è) un solo Signore Gesù Cristo, per mezzo del quale tutti (esistono) e anche noi (esistiamo) per mezzo di lui. Ma non in tutti (c'è) questa consapevolezza...».

In 1Cor 11,11s leggiamo: «Tuttavia, nel Signore, né la donna (è) senza l'uomo, né l'uomo (è) senza la donna; come infatti la donna (deriva) dall'uomo, così l'uomo (nasce) dalla donna; tutto poi (τὰ δὲ πάντα) proviene da Dio». Non c'è bisogno di lunghi ragionamenti per capire dall'immediato contesto che il solito neutro plurale si riferisce qui agli uomini e alle donne. La traduzione perciò dovrà essere la seguente: «... tutti poi provengono da Dio».

In 1Cor 15,27s, l'apostolo, prendendo lo spunto dal Sal 8,6, scrive: «perché ogni cosa (πάντα) ha posto sotto i suoi piedi. Però quando dice che ogni cosa (πάντα) è stata sottoposta, è chiaro che si deve eccettuare colui che gli ha sottomesso ogni cosa (πάντα). E quando tutto (τὰ πάντα) gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a colui che gli avrà sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto (τὰ πάντα) in tutti».

La quinta e ultima volta che ricorre in questi due versetti, τὰ πάντα vuol dire il complesso di tutti i beni che costituirà Dio stesso per tutti i salvati. Ma le quattro volte precedenti sottintende un soggetto personale. Lo si rileva senza ombra di dubbio dal precedente contesto dove si legge: «Tutti (πάντες) in Cristo riavranno la vita» (v. 22); «prima Cristo, poi quelli (οἱ) che sono di Cristo» (v. 23); «dopo aver ridotto al nulla ogni Principato e ogni Potestà e Potenza...» (v. 24); «bisogna che egli regni, finché non abbia posto tutti i nemici (πάντας τοὺς ἐχθρούς) sotto i suoi piedi» (v. 25). La traduzione aderente al pensiero dell'apostolo sarà perciò la seguente: «... tutti sono stati posti sotto i suoi piedi. Però quando dice che tutti sono stati sottoposti, è chiaro che si deve eccettuare colui che gli ha sottomesso tutti... E quando tutti gli saranno stati sottomessi, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso...».

In Ef 1,22 s. Paolo torna a citare il Sal 8 e scrive: «Tutto (πάντα) infatti ha sottomesso ai suoi piedi e lo ha costituito, su tutte le cose (ὑπὲρ πάντα), a capo della chiesa». A persuaderci che anche questa volta πάντα indica persone e non cose, basterà un piccolo raffronto con i versetti che precedono. Al v. 18 leggiamo: «Possa egli davvero illuminare gli occhi della vostra mente per farvi comprendere (εἰδέναι ὑμᾶς)»; al v. 19: «la... grandezza della sua potenza verso noi (ἡμᾶς) credenti»; e al v. 20s: «lo fece sedere alla sua destra nei cieli, al di sopra di ogni Principato e Potestà, di ogni Potenza e Dominazione e di ogni altro nome (= persona) che si possa nominare». La signoria di Cristo viene dunque proclamata sulle persone. Perciò la corretta versione di Ef 1,22 è questa: «Tutti infatti ha sottomesso ai suoi piedi e, al di sopra di tutti, lo ha dato come capo alla chiesa».

In Fil 3,21 s. Paolo scrive: Il Signore Gesù Cristo «trasfigurerà il nostro misero corpo, per conformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che ha di sottomettere a sé tutte le cose (τὰ πάντα)». Anche qui, come già in 1Cor 15,27 e in Ef 1,22, si fa riferimento al Sal 8,7b: «Tutto hai posto sotto i suoi piedi». Ma siccome si tratta di una

trasfigurazione che consegue alla sottomissione di esseri personali, la traduzione obbligata è la seguente: «... in virtù del potere che ha di sottomettere tutti a sé». È vero che nel salmo gli esseri assoggettati all'uomo sono: «greggi, armenti, bestie della campagna, uccelli del cielo e pesci del mare»; ma tutti questi esseri animati, in base alla visione di Pietro in At 10,8-23, stanno a significare i popoli pagani.

In 1Tm 6,13, leggiamo: «Al cospetto di Dio, che dà vita a tutte le cose (τὰ πάντα)...». Siccome non è vero che tutte le creature hanno ricevuto la vita e, d'altra parte, tutto il contesto parla della vita della grazia che va difesa dal vizio e fortificata mediante l'esercizio della virtù, l'unica traduzione fedele è questa: «Al cospetto di Dio, che dona la vita a tutti...».

In Eb 1,2, troviamo scritto che Dio «in questi giorni ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose (πάντων) e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo». Come si vede, i traduttori interpretano il genitivo plurale come un neutro: «di tutte le cose», ma l'unica versione accettabile è *erede di tutti*. E questo per due ragioni: 1) perché nel NT l'eredità del Figlio è costituita da esseri personali, non da creature infraumane. Per esempio, Gesù in Mt 21,43 identifica con il Regno di Dio l'eredità che i vignaioli volevano usurpare uccidendo il Figlio; 2) perché le creature destinate a perire — come la terra e il cielo, di cui Eb 1,11 dice: «Essi periranno... invecchieranno tutti come un vestito» — non potrebbero costituire la degna eredità di un Figlio a cui si dice: «... ma tu rimani lo stesso e i tuoi anni non avranno fine...» (Eb 1,12). Altrimenti questo divino erede di beni transitori si troverebbe un giorno a mani vuote.

In Eb 4,13, leggiamo: «Non v'è creatura che possa nascondersi davanti a lui, ma tutto (πάντα) è nudo e scoperto agli occhi suoi e a lui noi dobbiamo rendere conto». Il discorso riguarda l'azione efficace e penetrante della parola di Dio che «scruta i sentimenti e i pensieri del cuore» (4,12); riguarda cioè le persone umane, perché soltanto loro sanno bene di dover «rendere conto». L'esatta traduzione è, dunque, la seguente: «Non v'è creatura umana che possa nascondersi davanti a lui, ma tutti sono nudi e scoperti agli occhi suoi».

In Ap 4,11 i ventiquattro vegliardi così acclamano Colui che siede sul trono: «Tu sei degno, o Signore e Dio nostro, di ricevere la gloria, l'onore e la potenza, perché tu hai creato tutte le cose (τὰ πάντα) e per la tua volontà furono create e sussistono». Le creature

che per dovere di gratitudine, devono riconoscere la potenza di Dio e dargli gloria, non possono trovarsi tra quelle sprovviste di ragione e insussistenti, ma soltanto fra quelle razionali. Perciò la traduzione del versetto non può essere che la seguente: «Tu sei degno, o Signore e Dio nostro, di ricevere la gloria, l'onore e la potenza, perché tu hai creato tutti gli esseri, che per tua volontà furono creati e sussistono». Come vedremo, anche in Col 1,17 si dice che «tutte le cose (τὰ πάντα) in lui sussistono»; ma il discorso riguarda gli esseri personali.

In Ap 5,13, leggiamo: «Tutte le creature del cielo e della terra, sottoterra e nel mare e tutte le cose in essi contenute (τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα), udii che dicevano...». Come si sa, cielo, terra, sottoterra e mare sono i quattro ambienti che accolgono le creature. In Fil 2,9s le creature celesti, terrestri e sotterranee che, davanti a Cristo, piegano il ginocchio e con la lingua lo riconoscono «Signore», sono sicuramente creature personali, presentate nel concreto linguaggio semitico come dotate di intelligenza (lingua) e di volontà (ginocchio). E lo sono anche quelle di Ap 5,13, che pronunciano parole di acclamazione a Dio e all'Agnello. La congiunzione καί (e) non aggiunge un'altra categoria di creature — magari di livello infraumano — ma, avendo valore esplicativo,¹ si riferisce al soggetto nominato prima. La corretta versione di Ap 5,13 è pertanto la seguente: «Tutte le creature che sono nel cielo e sulla terra, sottoterra e nel mare, cioè tutti coloro che vi si trovano, udii che dicevano...».

In Ap 21,5, è detto: «E colui che sedeva sul trono disse: Ecco io faccio nuove tutte le cose (πάντα)». La tesi di un mondo materiale nuovo o rinnovato che si vorrebbe vedere espresso nel neutro πάντα inteso nel significato di «tutte le cose» non regge ad un attento confronto con il contesto di Ap 21 e 22. Qui si legge, infatti: «... il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più (21,1)»; solo «la città santa, la nuova Gerusalemme... sarà la dimora di Dio con gli uomini (21,2s)». Della luce del sole proveniente da un mondo materiale nuovo o rinnovato non ci sarà più bisogno, «perché la gloria di Dio la illumina e la sua lampada è l'Agnello (21,23)». I servi di Dio «non avranno più bisogno di lampade, né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà (22,5)».

¹ Cf. M. ZERWICK, *Graecitas biblica Novi Testamenti*, Roma ⁴1964, n. 455^r.

In Ap 21,5 non si parla dunque del rinnovamento di cose che non servono più, ma della rinnovata condizione delle creature umane accolte nella nuova Gerusalemme, così come spiegano i precedenti vv. 21,3s: «Ecco la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà tra di loro ed essi saranno suo popolo ed egli sarà il "Dio-conloro". E tergerà ogni lacrima dai loro occhi». La versione di Ap 21,5, pertanto, non potrà essere che la seguente: «*E Colui che sedeva sul trono disse: Ecco io dono a tutti una vita nuova*» (letteralmente: «faccio tutti nuovi»). Ed è in linea con quanto afferma s. Paolo in 2Cor 5,17: «Se uno è in Cristo, è una nuova creatura».

In questa lunga verifica del significato da attribuire al neutro πάντα nelle pagine di tutto il NT, abbiamo intenzionalmente lasciato all'ultimo posto l'analisi dei due testi di Ef 1,9s e Col 1,15-20 perché a questi più spesso si appellano i fautori della esegesi cosmologica di Rm 8,19-22. Dopo il responso che ha dato il contesto sul valore di πάντα nei venti passi già esaminati, non sarà difficile costatare che i due da esaminare non fanno eccezione. Vediamo.

In Ef 1,9s, s. Paolo afferma che Dio «ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà... il disegno cioè di ricapitolare in Cristo *tutte le cose* (πάντα), quelle (τά) del cielo e quelle (τά) della terra». L'apostolo vuol dire che il Padre ha costituito Cristo capo supremo di tutti gli esseri. Anche di quelli del mondo animale e vegetale o, addirittura, dei non viventi? No, non avrebbe senso dire che Cristo è capo delle stelle, delle piante e degli animali; invece ha senso dire che è capo di quelle creature personali che sono gli uomini e gli angeli. Le «cose del cielo» non sono cose, ma angeli. Così quelle della terra non sono cose, ma persone umane. Ci orienta in questa direzione anche tutto il contesto nel quale si legge che siamo stati «scelti per essere santi e immacolati» (1,4); siamo stati «predestinati ad essere suoi figli adottivi» (2,5); che «in lui siamo stati fatti anche eredi» (1,11); che giudei e gentili «sono chiamati in Cristo Gesù a partecipare alla stessa eredità, a formare lo stesso corpo...» (3,6). Ecco perciò la corretta traduzione di Ef 1,9s: «... *ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà... il disegno, cioè, di ricapitolare tutti in Cristo: gli esseri del cielo e quelli della terra*».

In Col 1,15-20, leggiamo con le traduzioni correnti: «Egli è l'immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura, poiché per mezzo di lui sono state create *tutte le cose* (τά πάντα) nei cieli e sulla terra, *quelle* (τά) visibili e *quelle* (τά) invisibili, sia Troni, sia

Dominazioni, sia Principati, sia Potestà. *Tutte le cose* (τά πάντα) sono state create per mezzo di lui. Egli è *prima di tutte le cose* (πρὸ πάντων) e *tutte le cose* (τά πάντα) sussistono in lui. Egli è anche il capo di quel corpo che è la chiesa, il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti per ottenere il primato *su tutte le cose* (ἐν πᾶσιν). Perché piacque a Dio di far abitare in lui ogni pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé *tutte le cose* (τά πάντα), rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, sia *le cose* (τά) che stanno sulla terra, sia *quelle* (τά) che stanno nei cieli».

Nei capitoli terzo, quarto e quinto di questa ricerca, abbiamo ampiamente documentato il significato antropologico del sostantivo κτίσις in s. Paolo e in tutto il NT. La lettura antropologica e non cosmologica dei testi paolini è stata poi convalidata dall'indagine sul fenomeno dello scambio dei generi. Tutte quelle minute osservazioni e le conseguenti conclusioni che ne derivano, ci sono, ora, preziose ai fini di una corretta esegesi dell'inno cristologico della Lettera ai Colossesi. Infatti se si tiene conto del largo uso che fa s. Paolo del neutro τὰ πάντα per indicare esseri personali, del fatto che una parte di questi esseri — quelli celesti — sono esplicitamente identificati con le potenze angeliche (Troni, Dominazioni, Principati e Potestà) e che quelli terrestri di cui è detto che sono visibili, compongono la chiesa, vengono riconciliati e sono chiamati a risorgere, sono evidentemente gli uomini, la versione di Col 1,15-20 non può essere che la seguente: «*Egli è l'immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura (umana), poiché per mezzo di lui sono stati creati tutti (gli esseri personali) in cielo e sulla terra, quelli visibili e quelli invisibili, sia Troni, sia Dominazioni, sia Principati, sia Potestà; tutti sono stati creati per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutti e tutti in lui sussistono. Egli è anche il capo di quel corpo che è la chiesa, il principio, il primogenito di coloro che risorgono dai morti, per ottenere il primato su tutti. Perché (il Padre) si compiacque di far abitare in lui tutta la pienezza e per mezzo di lui riconciliare tutti a sé, avendo rappacificato con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, sia gli esseri che stanno sulla terra, sia quelli che stanno in cielo*».

II. NEL LIBRO DELLA SAPIENZA

Perché a qualche lettore non venga il sospetto che la proposta traduzione in senso personale del neutro πάντα in s. Paolo e in altri libri del NT sia funzionale a una tesi da dimostrare, apriamo una

breve parentesi nel nostro discorso per verificare l'uso di πάντα riferito a persone, nel testo greco della Sapienza, un libro dell'AT che vide la luce alle soglie del Nuovo.

In ogni caso che prenderemo in esame, faremo prima una breve valutazione critica della versione corrente con speciale attenzione al contesto e proporremo poi una versione restaurata. In questo lavoro ci saranno di particolare utilità le apprezzate ricerche di C. Larcher² e di G. Scarpat.³

Sap 1,7: «Lo spirito del Signore riempie l'universo (τὴν οἰκουμένην) e abbracciando ogni cosa (τὰ πάντα), conosce ogni voce (φωνῆς)».

Tre ragioni raccomandano d'intendere questo versetto in senso antropologico: 1) Οἰκουμένη designa propriamente, nell'uso greco, la terra abitata dagli uomini, non l'universo.⁴ 2) Φωνῆς (voce) rinvia nell'uso greco ai suoni articolati della voce umana.⁵ 3) Ed è proprio questo il senso che richiede il contesto immediato: «La sapienza non lascerà impunito chi insulta con le labbra, perché Dio... ascolta le parole della sua bocca» (v. 6)... «Per questo non gli sfuggirà chi preferisce cose ingiuste» (v. 8). Dato il contesto e il significato dei termini, è difficile negare che anche τὰ πάντα sia da riferire alle persone e non alle cose. Si propone pertanto la seguente versione: «Lo spirito del Signore riempie la terra e, abbracciando tutti, conosce ogni voce».

Sap 1,14-15: «Egli infatti ha creato tutto (τὰ πάντα) per l'esistenza e le creature del mondo (γενέσεις τοῦ κόσμου) sono sane e in esse non c'è veleno di morte, né gl'inferi regnano sulla terra, perché la giustizia è immortale».

Da parte degli esegeti si sostiene che, mentre i vv. 12-13 riguardano la morte spirituale che consegue al peccato — e a questo rischio l'unica creatura interessata è l'uomo — con il v. 14 la prospettiva si allargherebbe a tutto il creato; e il rischio sarebbe quello della

² C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, 2 voll., Parigi 1983-1984.

³ G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, I, Brescia 1989.

⁴ LARCHER, *Livre de la Sagesse*, I, 184.

⁵ LARCHER, *Livre de la Sagesse*, I, 185s.

morte fisica. La prova di questo brusco cambiamento? Il neutro πάντα, al quale non si riconosce un significato diverso da quello cosmologico («tutto», «tutte le cose»).

Il contesto si ribella però a una lettura in chiave cosmica, infatti:

1) «Le creature del mondo» (γενέσεις τοῦ κόσμου) si potrebbero forse identificare con i viventi inferiori all'uomo, ma non con le creature non viventi del cosmo.

2) Γενέσεις letteralmente significa «origini» o «generazioni», mentre κόσμος indica spesso il mondo degli uomini, come in Sap 6,4; 10,1; 14,6. L'aggettivo σωτήριοι è in chiara relazione con la σωτηρία (salvezza) biblica, che nel libro della Sapienza (5,2; 6,24; 16,6 e 18,7) indica sempre un intervento di Dio a favore degli uomini. E lo stesso si può dire del verbo σώζειν (salvare).

3) Anche la menzione degl'inferi (ᾄδου) comporta un riferimento ad esseri umani, che sono gli unici a rischiare di scendervi dopo la morte.

4) Infine, di fronte alla menzione della giustizia e dell'immortalità del v. 15, gli stessi esegeti favorevoli alla interpretazione cosmologica, confessano il loro disagio.⁶ Ma tutte le difficoltà svaniscono se riconosciamo a τὰ πάντα un significato antropologico. Proponiamo pertanto la seguente versione: «Egli credè tutti per l'esistenza; le origini dell'umanità sono sane, in esse non c'è veleno di morte, né sono gl'inferi a regnare sulla terra, perché la giustizia è immortale».

Sap 7,22-8,1: «In essa c'è uno spirito... libero, benefico, amico dell'uomo, stabile, sicuro, senz'affanni, onnipotente, onniveggente e che pervade tutti gli spiriti intelligenti, puri, sottilissimi. La sapienza è il più agile di tutti i moti; per la sua purezza, si diffonde e penetra in ogni cosa (διὰ πάντων) (...) Sebbene unica, essa può tutto, pur rimanendo in se stessa, tutto (πάντα) rinnova e, attraverso le età, entrando nelle anime sane, forma amici di Dio e profeti. Nulla infatti (οὐδὲν γὰρ) Dio ama se non chi (τόν) vive con la sapienza (...) Essa si estende da un confine all'altro con forza, governa con bontà ogni cosa (τὰ πάντα)».

Il brano fa parte di una più ampia sezione (6,22-8,21), nella quale si tratta della ricerca della Sapienza da parte dei sovrani e del re

⁶ Cf. F. PERRENCHIO, «Struttura e analisi letteraria di Sap 1, 1-15, nel quadro del suo contesto letterario immediato», in *Sales* 37(1975), 289-325.

Salomone in particolare. Vi ricorrono quattro volte, in funzione di pronomi, πάντα e πάντων. Noi vogliamo capire se il loro significato è quello cosmologico o quello antropologico. La luce ci verrà dal contesto.

1) Nei vv. 22-23, a proposito dello spirito che è nella Sapienza, si dice che «è amico degli uomini (φιλάνθρωπον)» e «pervade tutti gli spiriti intelligenti, puri, sottilissimi». Come nota il Larcher,⁷ qui si tratta di spiriti personali: umani e, probabilmente, anche angelici.

2) Nel v. 24, è più logico intendere: «la Sapienza si diffonde e penetra in tutti (διὰ πάντων)». E questo per due ragioni: a) perché il contesto è antropologico e non cosmologico; b) perché non è probabile che l'autore abbia usato lo stesso verbo χωροῦν per affermare prima la inabitazione della Sapienza negli esseri personali e poi in quelli non personali. Invece è più semplice riconoscergli la coerenza di aver continuato a parlare dei primi.

3) Al v. 27 dove è detto che la Sapienza opera un generale rinnovamento (πάντα καινίζει), dobbiamo intendere che rinnova «tutte le cose» o «tutti»? Ci sono due forti ragioni per la seconda alternativa: a) Il discorso continua poi a livello antropologico come dimostra la seconda parte del versetto: «e attraverso le età, entrando nelle anime sante, forma amici di Dio e profeti»; b) Anche il verbo καινίζειν (rinnovare) risulta avere qui il medesimo significato di Sof 3,14-17: «Figlia di Sion... il Signore tuo Dio... ti rinnoverà con il suo amore».

4) Il v. 28 ci offre un caso evidente, e non unico, di scambio dei generi. Incomincia con il neutro οὐδέν e poi continua con il maschile τόν. Il significato è ovvio: «Nessuno, infatti, Dio ama se non chi vive con la Sapienza».

5) In 8,1, leggiamo: «Essa... governa con bontà πάντα ("tutte le cose" o "tutti"?). a) Una prima risposta ce la dà il versetto precedente 7,30, che recita: «ma contro la sapienza, la malvagità (κακία) non può prevalere».

Il ragionamento è semplice: la malvagità può essere il movente dell'agire umano (1,12ss) o di quello diabolico (2,24); se la sapienza è vittoriosa su di essa, ciò si deve al suo influsso nella sfera spirituale

⁷ LARCHER, *Livre de la Sagesse*, II, 491s.

e morale propria degli esseri personali, che essa pervade (7,24-28); b) Il verbo διοικεῖ (governa) ricorre anche in Sap 8,14 e 12,18, dove esprime il governo sulle creature umane da parte di sovrani terreni o di Dio. In 15,1, come vedremo, gli va riconosciuto il medesimo significato, data la sua connessione con un lessico tipico delle relazioni di Dio con gli uomini. Ma anche negli altri due passi in cui i LXX usano questo verbo (Dn 3,1 e 3Re 21,27), ci si riferisce sempre a persone. Il τὰ πάντα, che Dio governa con dolcezza, sembra dunque essere la totalità degli esseri personali umani e, forse, angelici.

Ecco dunque la versione proposta: «In essa c'è uno spirito... libero, benefico, amico dell'uomo, stabile, sicuro, senz'affanni, onnipotente, onnivigente e che pervade tutti gli spiriti intelligenti, puri, sottilissimi. La sapienza è il più agile di tutti i moti; per la sua purezza si diffonde e penetra in tutti (...). Sebbene unica, essa può tutto, pur rimanendo in se stessa, tutti rinnova e, attraverso le età, entrando nelle anime sante, forma amici di Dio e profeti. Nessuno infatti Dio ama se non chi vive con la sapienza (...). Essa si estende da un confine all'altro con forza e tutti governa con bontà».

Sap 11,23-12,2: Nella seconda parte di Sap 11, l'autore parla della moderazione di Dio nel punire gli Egiziani, colpevoli di aver ostacolato l'esodo degli Israeliti. Vi si legge, secondo la versione corrente: «Tu hai compassione di tutti (πάντας) perché tutto tu puoi, non guardi ai peccati degli uomini in vista del pentimento. Poiché tu ami tutte le cose esistenti (τὰ ὄντα πάντα) e nulla (οὐδέν) disprezzi di quanto hai creato; se avessi odiato qualcosa (τι), non l'avresti neppure creata. Come potrebbe sussistere una cosa (τι) se tu non vuoi? O conservarsi se tu non l'avessi chiamata (τὸ μὴ κληθέν) all'esistenza? Tu risparmi tutte le cose (πάντων), perché tue (σα) sono, Signore, amante della vita. Poiché il tuo spirito incorruttibile è in tutte le cose (ἐν πᾶσιν). Per questo tu castighi poco alla volta i colpevoli».

Chi legge questo brano, che nella dichiarata intenzione dell'autore, apre il discorso della moderazione di Dio verso gli uomini colpevoli, ha la precisa impressione che l'autore sia andato fuori tema: al proposito di parlare del rapporto di Dio con le persone, fanno seguito strane riflessioni sul suo rapporto con le cose. Ma una migliore attenzione al contesto e la consapevolezza della possibile ambiguità di certi neutri, ci persuade che il discorso, anche qui, non riguarda le cose, ma le persone. Infatti:

1) Si sa che i verbi di amare, disprezzare, odiare e risparmiare sono comunemente usati in rapporto alle persone. Per esempio, il verbo ἀγαπᾶν (amare), che esprime un amore di amicizia e ricorre nove volte nel libro della Sapienza, è sempre riferito a persone. Destinatari di questo amore sono, infatti: Dio, gli uomini o astratti personificati come la sapienza e la giustizia. E il verbo φείδεσθαι (risparmiare) quattro volte su cinque è riferito a persone: uomini e vedove.

2) Tutto il brano, come si è accennato, costituisce una riflessione sulla clemenza del comportamento di Dio verso popoli immeritevoli come gli egiziani (11,15-20) e i cananei (12,3-11). Questa divina moderazione viene così motivata in 12,2: «Per questo tu castighi poco alla volta i colpevoli (τοὺς παραπίπτοντας) e li ammonisci ricordando loro i propri peccati, perché rinnegando (ἀπαλλαγέντες) la malvagità, credano in te, Signore». Dunque in tutto il discorso «le cose» non c'entrano affatto.

3) È vero che in 11,22 si legge: «Tutto il mondo (ὅλος ὁ κόσμος) davanti a te è come polvere sulla bilancia, come una stilla di rugiada mattutina caduta sulla terra»; ma questa non può essere considerata una prova che si ha qui un riferimento al mondo infraumano, perché la parola κόσμος (mondo) anche nel libro della Sapienza è ambigua e significa almeno otto volte su sedici «l'umanità»; e poi perché le stesse immagini di 11,22 vengono usate nei profeti in rapporto agli uomini. Si legge infatti in Is 40,15: «Le nazioni sono come una goccia da un secchio, contano come il pulviscolo sulla bilancia» e in Os 13,3 si dice che i cittadini del regno d'Israele (Efraim) «saranno come nube del mattino, come rugiada che all'alba svanisce».

4) L'appellativo di «amante della vita» (φιλόψυχε) è sinonimo di «amante dell'uomo» (φιλόανθρωπος), titolo che in 1,6 e 7,23 viene attribuito alla Sapienza; e il vocabolario greco del Rocci lo spiega con «amante... delle anime». Del resto, come lo si potrebbe usare in relazione ai rapporti che intrattiene Dio con le creature inanimate?

A conclusione di questo esame del contesto, una traduzione più fedele di Sap 11,23-12,2 potrebbe essere la seguente: «Tu hai compassione di tutti, perché tutto tu puoi; non guardi ai peccati degli uomini in vista del pentimento. Poiché tu ami tutti quelli che esistono e nessuno disprezzi di quanti hai creato; se avessi odiato qualcuno, non l'avresti neppure creato. Come potrebbe qualcuno sussistere se tu non vuoi? O conservarsi se tu non l'avessi chiamato all'esistenza? Tu ri-

sparmi tutti, perché tutti sono tuoi, Signore amico degli uomini, perché il tuo spirito incorruttibile è in tutti. Per questo tu castighi poco alla volta i colpevoli».

In Sap 12,13-16, si parla di Dio che tempera con la misericordia i suoi interventi di giusto giudice nei confronti di quei peccatori che furono «gli antichi abitanti della... terra santa... spietati uccisori dei loro figli, divoratori di visceri in banchetti di carne umana» (12,3.5). Testo e contesto parlano sicuramente di un rapporto con gli uomini; eppure anche qui la penna dei traduttori fa deviare il discorso sul governo del creato: 13 «Non c'è Dio fuori di te, che abbia cura di tutte le cose (περὶ πάντων), perché tu debba difenderti dall'accusa di giudice ingiusto. 14 Né un re, né un tiranno potrebbe affrontarti in difesa di quelli che hai punito. 15 Essendo giusto, governi tutto (τὰ πάντα) con giustizia. Condannare chi (τόν) non merita il castigo lo consideri incompatibile con la tua potenza. 16 La tua forza infatti è principio di giustizia; il tuo dominio universale (πάντων) ti rende indulgente con tutti (πάντων)».

Le osservazioni critiche da fare sono simili a quelle fatte in precedenza:

a) Al v. 13, il sapiente governo di uomini e popoli non può essere definito «cura di tutte le cose»;

b) Nel v. 15, quale senso può avere la giustizia nei confronti di creature non personali che non possono essere soggetti di diritto?

c) Nel v. 16, con quale coerenza il pronome πάντων, che vi ricorre due volte, è tradotto prima in senso cosmologico con «universale = su tutte le cose» e subito dopo in senso antropologico con «tutti»?

D'altra parte gli stessi autori della versione corrente non esitano a intendere come maschile il pronome πάντων nei contesti analoghi di 6,7; 7,6 e 16,7.

Una traduzione più coerente può essere quella che segue: «Non c'è Dio fuori di te che abbia cura di tutti, perché tu debba difenderti dall'accusa di giudice ingiusto. Né un re, né un tiranno potrebbe affrontarti in difesa di quelli che hai punito. Essendo giusto, governi tutti con giustizia. Condannare chi non merita il castigo lo consideri incompatibile con la tua potenza. La tua forza infatti è principio di giustizia; il tuo dominio su tutti ti rende con tutti indulgente».

Analoghe considerazioni fornirebbero una equivalente motivazione a intendere πάντα in senso personale nei due versetti, che si citano in versione corretta:

Sap 15,1: «Ma tu, nostro Dio, sei buono e fedele e tutti (τὰ πάντα) governi secondo misericordia».

Sap 16,25: «Per questo anche allora (la manna), adattandosi a tutti (εἰς πάντα) serviva alla tua liberalità, che tutti alimenta, secondo il desiderio di chi era nel bisogno».

Nel concludere queste note, troviamo utile ricordare che una intenzione evidente e non secondaria dell'autore è quella di illuminare gli ebrei della diaspora sul loro rapporto con le persone e la cultura dei pagani. Per questo egli proclama ripetutamente che Dio ama tutti gli uomini e che il suo spirito di sapienza abita in ogni essere umano. Questa persuasione avrebbe potuto aiutare Israele ad abbandonare il gretto nazionalismo e a riconoscere che Dio può riversare verità e bontà anche oltre i confini segnati dalla razza e dalla religione. Al tempo stesso l'autore vuol mettere in guardia il suo popolo dal pericolo dell'idolatria e da tutte le forme di corruzione che ne derivano.

Il rapporto tra Sapienza e cosmo, pur presente nel libro, è molto secondario. La lezione che s'intende ricavare dalla esemplare moderazione di Dio nel punire i colpevoli è che anche il popolo d'Israele dev'essere amico degli uomini (φιλόανθρωπος e φιλόψυχος) come lo spirito della Sapienza. Ma se la traduzione dei neutri, che abbiamo esaminato nelle pagine precedenti, fosse quella cosmologica, allora il comportamento di bontà e di benevolenza del popolo eletto dovrebbe essere esteso — come quello di Dio — a tutti gli esseri creati e cioè all'intero universo: agli animali, alle piante, alla luna e alle stelle. Però la questione «ecologica» non rientra nell'orizzonte del libro. Israele non viene esortato ad amare gli animali e le piante.

Il libro contiene invece perfino una vivace polemica contro coloro che sono scesi tanto in basso da venerare certi animali come idoli: «Venerano gli animali più ripugnanti che, per stupidità, al paragone risultano peggiori degli altri; non sono tanto belli da invogliarsene, come capita per l'aspetto degli altri animali e non hanno avuto la lode e la benedizione di Dio» (Sap 15,18-19). Ma come può essere vero che Dio ama «tutte le cose» — secondo la interpretazione cosmologica — se poi nega la sua benedizione ad alcune creature?

Nel contesto di una forte polemica contro l'idolatria (cc. 13-14) ciò che all'autore preme di sottolineare è che le realtà infraumane servono da scala per riconoscere il creatore (13,1-9), ma sono di aiuto all'uomo soltanto nella sua vita terrestre (14,5-8).

CIELI NUOVI E TERRA NUOVA

Nella prima parte della nostra ricerca abbiamo esposto gli argomenti sui quali si basa la esegesi cosmologica. Ora è tempo da rivisitarli per darne un'adeguata valutazione alla luce delle risultanze filologiche già esposte. Intanto i testi paolini che vengono comunemente invocati a sostegno dell'orientamento cosmologico, si sono invece rivelati favorevoli a una lettura antropologica: chi attende con ansia la rivelazione della figliolanza divina, in Rm 8,19-22, è l'umanità; gli esseri visibili e invisibili che in Col 1,15-20 si dicono creati per mezzo di Cristo e riconciliati con il Padre, sono gli angeli e gli uomini; così come in Ef 1,9s sono ancora gli angeli e gli uomini gli esseri del cielo e della terra che si dicono «ricapitolati» in Cristo.

Ma non bastano a provare la interpretazione cosmologica le ripetute affermazioni bibliche dei cieli nuovi e della terra nuova? Basterebbero sicuramente se qualcuno riuscisse a provare con l'autorità di testi biblici correttamente interpretati, che tra l'attuale mondo materiale e i futuri «cieli nuovi» ci sarà continuità, non rottura. Bisogna riconoscere che proprio questo della continuità è il senso che trova concordi quasi tutti gli autori moderni. Per esempio A. Vaccari, in nota a 2Pt 3,10, scrive che il mondo attuale «dovrà essere come rifiuto e purgato nelle fiamme, per essere trasformato».¹ Però non sarebbe buon metodo quello di accettare l'opinione della maggioranza, senza un'attenta verifica del testo e del contesto.

Vogliamo perciò esaminare alla luce del contesto i tre luoghi della Bibbia nei quali si parla di «cieli nuovi e terra nuova».

¹ A. VACCARI, *La Sacra Bibbia*, vol. IX, 416.

In Is 65,17s, Dio promette attraverso il profeta: «Ecco, infatti, io creo nuovi cieli e nuova terra; non si ricorderà più il passato, non verrà più in mente, poiché si godrà e si gioirà sempre di quello che sto per creare e farò di Gerusalemme una gioia e del suo popolo un gaudio». È manifesto il senso di *rottura con il passato*, se si confrontano questi due versetti con Is 51,6, dove si legge: «... i cieli si dissolveranno come fumo, la terra si logorerà come una veste e i suoi abitanti moriranno come larve». È poi da notare che negli ultimi due capitoli d'Isaia, la realtà denominata «cieli nuovi e terra nuova» viene a coincidere con Gerusalemme e con il suo popolo; proprio come in Ap 20 e 21, che a questo testo d'Isaia manifestamente si riferiscono. La conclusione che ne scaturisce è questa: l'accoglimento degli eletti nella beata ed eterna intimità divina rende per loro superflua e impossibile la ricerca di altre realtà che non siano Dio. Del vecchio mondo non ci sarà bisogno, né desiderio, né memoria.

In 2Pt 3,13 viene ribadito quello che Dio aveva promesso attraverso il profeta Isaia: «E poi, secondo la sua promessa, noi aspettiamo nuovi cieli e una terra nuova, nei quali avrà stabile dimora la giustizia». Si tratta qui di una realtà rinnovata o radicalmente nuova? Una risposta che esclude ogni dubbio ci viene dal contesto degli scritti petrini. Leggiamo infatti in 1Pt 4, 7: «La fine di tutte le cose si è avvicinata»; e in 2Pt 3,7.10: «... i cieli e la terra attuali sono conservati dalla medesima parola, riservati al fuoco per il giorno del giudizio e della rovina degli empi»... «Il giorno del Signore verrà come un ladro; allora i cieli con fragore passeranno, gli elementi consumati dal calore si dissolveranno e la terra con quanto c'è in essa sarà distrutta».

Finalmente anche nell'Apocalisse si afferma con chiarezza che non ci sarà *nessuna continuità* fra il cosmo attuale e il mondo futuro.

Esaminiamo i testi:

In Ap 20,11, Giovanni racconta: «Vidi poi un grande trono bianco e Colui che sedeva su di esso. Dalla sua presenza erano scomparsi la terra e il cielo, senza lasciar traccia di sé». Il seguito della visione è in Ap 21,1 dove si legge: «Vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più».

È dunque evidente che nei tre passi biblici si parla di cielo e terra nuovi, non rimessi a nuovo. Nuovi come il «vino nuovo» del banchetto escatologico di Mc 14,25; come il «nome nuovo» di Ap 5,9;

14,3 e 21,5 e come la «nuova Gerusalemme, che discende dal cielo...» (Ap 3,12; 21,2). I testi biblici che prevedono la fine del vecchio mondo sono chiari e concordi. Perché, allora, moltissimi autori attribuiscono alla Bibbia la previsione che il nostro mondo materiale sarà rinnovato, ma non distrutto? Perché essi partono da una errata traduzione di Rm 8,19-22 e di Col 1,12-20. Se s'intende per «creatura» (κτίσις) il creato e gli si attribuisce la speranza di essere «liberato dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella gloriosa libertà dei figli di Dio» (Rm 8,21), non è più possibile ammettere che il mondo materiale finirà. E ancora: se si è persuasi che piacque a Dio di «riconciliare a sé tutte le cose» (Col 1,20) e s'intende che queste cose sono rese capaci di un rapporto personale con Dio, non è più possibile negare loro una perpetua sussistenza.

I. IL MONDO VISIBILE È PROVVISORIO

Nel *Grande Commentario Biblico del Nuovo Testamento*, T.W. Leahy ha scritto: «2Pt 3,7-13 è l'unico brano scritturistico in cui si parla di una conflagrazione finale, in seguito alla quale l'universo sarà distrutto». ² Questa affermazione può essere condivisa per ciò che riguarda il modo, a dir poco, apocalittico con cui in 2Pt è descritta la fine del mondo; ma il fatto della provvisorietà di questo mondo materiale è affermato in molti luoghi della Bibbia.

Intanto, come si è visto, il senso dei tre passi biblici che parlano di «cieli nuovi e terra nuova» è sicuramente quello di una assoluta discontinuità con il vecchio mondo. Anche il Sal 102,26-28, citato da Eb 1,10-12, ha in proposito espressioni non ambigue: «In principio, tu hai fondato la terra, i cieli sono opera delle tue mani. Essi *periranno*, ma tu rimani, tutti si logorano come veste, come un abito tu li muterai ed essi *passeranno*. Ma tu resti lo stesso e i tuoi anni non hanno fine».

Abbiamo poi la diretta testimonianza di Gesù che, nel seguito del discorso escatologico, in Mt 24,35, afferma con solennità: «Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno».

² T.W. LEAHY, «La seconda Epistola di Pietro», in *Grande Commentario Biblico del Nuovo Testamento*, Brescia 1973, 1477.

Gli fa eco s. Pietro che descrive l'argento e l'oro come «corruttibili» e «destinati a perire»; ecco le sue parole in 1Pt 1,7.18: «... il valore della vostra fede, molto più preziosa dell'oro che, pur destinato a perire, tuttavia si prova col fuoco, torni a vostra lode, gloria e onore nella manifestazione di Gesù Cristo». ... «Voi sapete che non a prezzo di cose corruttibili, come l'argento e l'oro, foste liberati dalla vostra vuota condotta ereditata dai vostri padri».

S. Paolo poi è categorico e in 2Cor 4,18 dichiara senza mezzi termini: «Le cose visibili sono di un momento, quelle invisibili sono eterne».

Finalmente in Eb 12,26s, nel corso di un commento ad Ag 2,6, l'autore scrive: «Adesso... ha fatto questa promessa: Ancora una volta io scuoterò non solo la terra, ma anche il cielo. La parola "ancora una volta" sta ad indicare che le cose che possono essere scosse sono destinate a passare, in quanto cose create, perché rimangano quelle che sono incrollabili».

In armonia con tutte queste affermazioni della Sacra Scrittura sulla provvisorietà del mondo visibile sono anche innumerevoli testi patristici, a incominciare dalla *Didachè*: «Venga la grazia e passi questo mondo» (X, 6).

II. VALUTAZIONE DEGLI ARGOMENTI CONTRARI

Ma prima di dare per acquisito il costante giudizio della Bibbia sulla provvisorietà del mondo materiale, è doveroso valutare la consistenza degli argomenti che si è soliti portare, da alcuni luoghi biblici, a sostegno della lettura cosmologica di κτίσις.

In Mt 19,28, leggiamo: «Gesù disse loro: In verità vi dico: voi che mi avete seguito, nella *nuova creazione* (ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ), quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, sederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù d'Israele».

Il termine παλιγγενεσία non significa propriamente «nuova creazione», ma *rigenerazione*. Secondo gli stoici, che forse lo usarono per primi, indicava quel rinnovamento del mondo che sarebbe seguito alla conflagrazione finale (ἐκπόρωσις). Viene da chiedere: ma perché gli stoici, volendo indicare il rinnovamento del mondo materiale usavano il termine «rigenerazione», unicamente riferibile ad esseri viventi? La spiegazione è nella loro dottrina che immagina

l'universo interamente corporeo, simile a un immenso animale di cui la materia costituisce il corpo e il fuoco l'elemento razionale o anima.

Secondo il giudaismo, che ovviamente non condivideva la concezione stoica del mondo, la παλιγγενεσία significa la nuova condizione in cui si troveranno gli uomini risorti dopo il giudizio finale. Così Filone e Giuseppe Flavio.³

Nel NT lo stesso termine ricorre una seconda volta in Tt 3,5 dove si legge: «Egli ci ha salvati... mediante un lavacro di rigenerazione (παλιγγενεσίας) e di rinnovamento nello Spirito Santo». È chiaro che qui si tratta della rigenerazione battesimale e della conseguente vita nuova, cioè della «grazia di Dio... che c'insegna a rinnegare l'empietà e i desideri mondani e a vivere con sobrietà, giustizia e pietà in questo mondo» (Tt 2,11s). Nei passi paralleli di Marco e Luca il termine «rigenerazione» è sostituito da due espressioni che ci aiutano a meglio comprenderlo: «nel mio regno» (Lc 22,30) e «nel mondo futuro» (Mc 10,30; Lc 18,30).

Alla luce di questi dati, si deve concludere che in Mt 19,28 non si parla di una «nuova creazione», la quale potrebbe coinvolgere l'universo materiale; ma si parla invece di quella «rigenerazione» degli uomini che incomincia con il battesimo, si manifesta nelle opere della fede e diventa definitiva con l'ingresso nell'eterno regno di Dio. La corretta traduzione di Mt 19,28 è, dunque, la seguente: «Gesù disse loro: In verità vi dico: voi che mi avete seguito, nella *rigenerazione*, quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, sederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù d'Israele».

In Rm 5,12, s. Paolo scrive: «Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato *nel mondo* (εἰς τὸν κόσμον) e con il peccato la morte...». Non pochi fautori della sentenza cosmologica trovano in queste parole un motivo di più per sostenere che la caduta di Adamo ha coinvolto l'intero universo materiale.

Scrivo, tra gli altri, B. Rossi nel suo recente studio sulla struttura letteraria della Lettera ai Romani: «Paolo offre una visione universale che abbraccia il cosmo e l'uomo, presentandoli nella loro spe-

³ Cf. F. BÜCHSEL, «παλιγγενεσία», in *GLNT*, II, 454-462.

cifica attesa che racchiude un aspetto di sofferenza, ma anche di certezza del compimento di salvezza. All'opera di distruzione, di divisione e di morte prodotta da Adamo con conseguenze cosmiche (cf. 5,12) Paolo contrappone ora un quadro di ricomposizione armonica di tutta la realtà...⁴ Ma questa lettura in chiave cosmica di Rm 5,12 è molto lontana dal pensiero di Paolo per due semplici ragioni: 1) perché nella Lettera ai Romani la parola «mondo» (κόσμος) non significa mai l'universo materiale e, almeno otto volte su nove, indica gli uomini; 2) perché del senso antropologico di εἰς τὸν κόσμον ci assicura la seconda parte del versetto 12, che continua: «... così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini (εἰς πάντας ἀνθρώπους), perché tutti hanno peccato».

In Atti 3,19-21, nel discorso che segue alla guarigione dello storpio, Pietro dice tra l'altro: «Pentitevi dunque e cambiate vita, perché siano cancellati i vostri peccati e così possano giungere i tempi della consolazione da parte del Signore ed egli mandi quello che vi aveva destinato come Messia, cioè Gesù. Egli deve essere accolto in cielo fino ai tempi della restaurazione (ἀποκατάστασις) di tutte le cose, come ha detto fin dall'antichità per bocca dei suoi profeti».

Come si vede, il traduttore non esita ad attribuire all'apostolo Pietro una concezione della storia simile al mito dell'eterno ritorno dei greci e in particolare degli stoici. Secondo il vescovo Nemesio di Edessa, questi insegnavano che «ogni avvenimento accaduto nel precedente ciclo, senza alcuna differenza, torna a compiersi. Vi sarà infatti di nuovo Socrate, vi sarà Platone e ciascuno degli uomini con gli stessi amici e concittadini; e le stesse cose saranno credute e gli stessi argomenti discussi; ed ogni città e villaggio e campagna ugualmente ritornerà; e questo ritorno universale non una sola, ma molte volte si compirà; anzi all'infinito e senza mai termine ritorneranno le stesse cose».⁵

È noto che i Padri greci tendevano a interpretare certi luoghi di s. Paolo in chiave cosmica. Non solo perché non avevano percepito il significato pregnante o addirittura diverso che possono assumere nel greco biblico parole come κτίσις e παλιγγενεσία, ma anche per

⁴ B. ROSSI, «Struttura letteraria e articolazione teologica in Rm 1,11-11,36», in LA 38(1988), 121.

⁵ NEMESIO, *De natura hominis*, PG 40, 760s.

uno speciale interesse della loro cultura filosofica nei confronti del cosmo. A proposito, ha scritto giustamente T. Špidlik: «Gli Ebrei trovarono Dio meditando sulla storia; dei greci, invece, si dice che lo trovarono guardando il cosmo. Ecco perché la spiritualità dei greci è cosmica».⁶ Era inevitabile che i Padri orientali sentissero il fascino e subissero l'influsso di quella filosofia greca che, secondo Clemente Alessandrino,⁷ è stata un dono di Dio e un pedagogo che ha orientato i greci verso Cristo, così come la Legge vi ha indirizzato gli ebrei.

In Occidente, invece, si era lontani dal condividere questo sentimento di ammirazione. Tertulliano, per esempio, fa suo l'avvertimento di s. Paolo ai Colossesi: «Vigilate, affinché nessuno v'inganni con la filosofia (Col 2,8)... Egli scriveva così — aggiunge — perché era stato ad Atene». Poi continua con il suo piglio di focoso controversista: «Che vi è di comune tra Atene e Gerusalemme? tra l'accademia e la chiesa? tra gli eretici e i cristiani? La nostra dottrina viene dal Portico di Salomone, il quale aveva insegnato che bisogna cercare Dio con tutta semplicità di cuore. Tanto peggio per coloro che hanno dato alla luce un cristianesimo stoico, platonico, dialettico!».⁸

Tornando alla ricerca del senso di ἀποκατάστασις nel pensiero di Pietro e di Luca, facciamo una piccola premessa sui significati e sull'uso di questo sostantivo e del verbo da cui deriva. Il verbo ἀποκαθίστημι significa: rimettere nello stato di prima, restituire, reintegrare, riparare, guarire, rinnovare (il mondo), ripristinare (un regno)... Il sostantivo ἀποκατάστασις, nella lingua profana può significare: ripristino, guarigione, riconsegna, riordinamento... Nel campo astronomico designa il ritorno degli astri nella loro posizione originaria, per esempio mediante il ricupero del rapporto iniziale esistente fra gli equinozi e lo zodiaco, ricupero che avviene nel giro di 25.800 anni. Presso i neoplatonici indica il compimento del cammino di purificazione dell'anima, dopo il ciclo delle rinascite; nel giudaismo il ritorno dall'esilio.⁹

⁶ T. ŠPIDLIK, «La spiritualità slava, oggi», in CC 134(1983) III, 29.

⁷ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* VI, 5, 42, 1; VI, 8, 67, 1.

⁸ TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, VIII, 8,9-13.

⁹ Cf. A. ΟΕΡΚΕ, «ἀποκατάστασις», in GLNT, I, 1041.

In tutta la Bibbia, il termine ἀποκατάστασις ricorre una volta sola e precisamente in At 3,21. Il *Grande Lessico del NT* di G. Kittel gli assegna due possibili significati: quello di «reintegrazione» e quello di *compimento*.¹⁰ Ma il contesto ammette unicamente il secondo e postula la seguente traduzione: «*Bisogna che il cielo lo accolga fino ai tempi del compimento (ἀποκαταστάσεως) di tutte le cose predette da Dio per bocca dei suoi profeti di un tempo*». Ecco le ragioni: 1) Di «reintegrazione» o restaurazione di tutte le cose, i profeti non hanno mai parlato. Come abbiamo già dimostrato, in Is 65,17 e 66,22 si parla di cieli radicalmente nuovi, non di cieli restaurati; 2) Il contesto prossimo di At 3,21 fa esplicito riferimento alle profezie che la venuta di Cristo ha avverato: «Dio però ha adempiuto così ciò che aveva annunciato per bocca di tutti i profeti, che cioè il suo Cristo doveva soffrire» (v. 18); «Tutti i profeti, a cominciare da Samuele e da quanti parlarono in seguito, annunziarono anche questi giorni» (v. 24); 3) L'espressione quasi identica di Lc 1,70 «come aveva promesso per bocca dei suoi santi profeti d'un tempo» si riferisce al compimento delle profezie e delle promesse relative al Figlio di David. È da presumere che lo stesso autore (Luca) con la medesima frase esprima in At 3,21 il medesimo concetto.

In realtà, riguardo alle creature inferiori all'uomo, la Bibbia non riconosce neanche in prospettiva una dignità personale, né una permanenza nell'essere che vada oltre i confini del tempo. Unico destinatario di questa «Lettera inviataci da Dio dalla patria lontana»,¹¹ è l'uomo. Tra lui e le creature inferiori, nonostante la comune corporeità, c'è una distanza abissale. Nel racconto biblico della creazione di Gen 1, il successivo apparire delle creature irrazionali è commentato con questa frase: «E Dio vide che era *cosa buona*». Ma dopo la creazione dell'uomo e della donna, si legge: «Dio vide quanto aveva fatto ed ecco, era *cosa molto buona*» (Gen 1,31).

Tutte le creature del mondo, pur essendo segno eloquente delle perfezioni divine e aiuto indispensabile alla vita terrestre degli uomini, non raggiungono il valore di una sola persona umana. Ce ne assi-

¹⁰ ΟΕΡΚΕ, «ἀποκατάστασις», 1045.

¹¹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Genesim*, II, 2 (PG 53,28); AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos (in Psalmo 90,21)*, PL 37,1159.

cura Gesù medesimo quando dice: «Quale vantaggio avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero e poi perderà la propria anima?» (Mt 16,26). In particolare, la provvisorietà e marginalità delle creature inferiori all'uomo risultano anche dalle parole di Gesù riportate in Mt 6,30: «Se Dio veste così l'erba che oggi c'è e domani viene gettata nel forno, non farà assai più per voi, gente di poca fede?».

Nelle pagine della Bibbia, le creature infraumane sono alternativamente presentate come motivo di *ammirazione* e di *delusione*. Nel Sal 104 e nei cc. 38-41 di Giobbe, le opere visibili del creatore ne proclamano la potenza, la sapienza e la grandezza. Anche il salmista ne rimane stupito e prega: «Se guardo il tuo cielo, opera delle tue mani, la luna e le stelle che tu hai fissato, che cos'è l'uomo perché te ne ricordi?...» (Sal 8,4). Invece Qoelet, dopo aver rievocato l'uso frenetico da lui fatto delle creature visibili e la fatica dedicata all'accumulo dei beni terreni, così confessa la sua insoddisfazione: «Ho intrapreso grandi opere, mi sono fabbricato case, mi sono piantato vigneti. Mi sono fatto parchi e giardini e vi ho piantato alberi da frutto di ogni specie; mi sono fatto vasche per irrigare con l'acqua le piantagioni... ho accumulato anche argento e oro, ricchezze di re e di province... Non ho negato ai miei occhi nulla di ciò che bramavano... Poi ho considerato tutte le opere fatte dalle mie mani e tutta la fatica che avevo durato a farle: ecco, tutto mi è apparso vanità e un inseguire il vento» (Qo 2,4-11).

Dunque, secondo la Bibbia, le creature visibili hanno una loro bellezza e utilità per dirci che sono da Dio, ma hanno pure il loro limite per dirci che non sono Dio. Perciò ha ragione s. Agostino di pregare all'inizio delle *Confessioni*: «Signore... ci hai fatti per Te e il nostro cuore non ha pace finché non riposa in Te» (*Confessioni*, 1.1). È giusto quello che insegna il Concilio Vaticano II quando dice: «l'uomo può e deve amare anche le cose che Dio ha creato. Da Dio infatti le riceve e le guarda e le onora come se al presente uscissero dalle mani di Dio» (GS 37). Ma è anche vero che nella vita futura, l'uomo non avrà più bisogno delle creature visibili. Allora non ci saranno più né il mare, né la terra, né il sole; perché il sole sarà l'Agnello (cfr. Ap 21,1.23; 22,5) e Dio sarà tutto in tutti (1Cor 15,28), cioè Dio stesso costituirà la somma di tutti i beni desiderabili per ciascuno dei beati. Né vale a giustificare la permanenza del mondo materiale il fatto indubitabile che l'anima di ogni beato sarà di nuovo congiunta con il suo corpo, perché, come spiega s. Tommaso, «la

condizione di un corpo glorioso è quella di essere "spirituale", di essere cioè soggetto allo spirito». ¹² Il corpo, tratto al modo di essere dell'anima, non sarà più soggetto alle attuali necessità della vita terrestre, perché «sarà reso del tutto incorruttibile dalla virtù divina mediante l'anima, che Dio glorifica direttamente». ¹³

¹² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, III 54,1 ad 2.

¹³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, Suppl. 91,1.

IL CONCILIO ECUMENICO

Le conclusioni di questa ricerca possono apparire in disaccordo con l'insegnamento del concilio ecumenico Vaticano II sulla futura permanenza e trasformazione del cosmo. Ricordiamo, in sintesi, alcune esplicite affermazioni della *Lumen gentium* e della *Gaudium et spes*:

— «la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio» (LG 9,3 e 36,1);

— «quando sarà giunto il tempo del rinnovamento di tutte le cose... allora insieme con l'umanità verrà pienamente restaurato in Cristo (At 3,21) anche l'intero universo» (LG 48,1.3);

— «sarà liberata dalla schiavitù della vanità tutta quella realtà che Dio ha creato appunto per l'uomo» (GS 39,1).

Fra questa dottrina conciliare e la nostra versione dei testi paolini c'è una manifesta inconciliabilità. O è sbagliata nel metodo e nelle conclusioni la nostra verifica del significato di *πίσις* e di *πάντα* negli scritti paolini, oppure questi testi conciliari in quanto fondati non sulla roccia della parola di Dio, ma sulla sabbia di una interpretazione erronea, perdono la loro autorevolezza.

Ma un'ipotesi come questa è compatibile con la qualificazione teologica di due Costituzioni di un Concilio ecumenico? Il papa Paolo VI, il 29 novembre 1963, inaugurando il secondo periodo conciliare, disse: «La chiesa è un mistero, cioè una realtà intimamente permeata della presenza di Dio e perciò di tale natura da ammettere sempre nuove e più profonde esplorazioni di se stessa». ¹ Si sa che in

¹ *Acta Apostolicae Sedis* 55(1963), 848.

ogni esplorazione è sempre da mettere in preventivo il rischio di letture maldestre e di sintesi affrettate. Dunque le parole di Paolo VI anticipavano la risposta a possibili quesiti circa la qualificazione teologica dei futuri testi conciliari, per i quali non erano in programma definizioni dogmatiche.

La conferma ufficiale di questa linea venne dalla Commissione «de doctrina fidei et morum», la quale il 6 marzo 1964 pubblicò la seguente Dichiarazione: «Conformemente al costume dei concili e alla finalità pastorale del presente concilio, questo santo sinodo definisce come vincolante la chiesa solo ciò che, in materia di fede e di costumi, esso avrà esplicitamente dichiarato tale».

«Le altre cose che il s. sinodo propone, in quanto dottrina del magistero supremo della chiesa, tutti e singoli i fedeli cristiani devono accoglierle e ritenerle secondo la mente dello stesso s. sinodo, la quale si manifesta sia dalla materia trattata sia dal tenore dell'espressione verbale, conforme alle norme d'interpretazione teologica».²

Ciò significa che il Concilio, su temi come il nostro, non ha inteso minimamente dire l'ultima parola. Rimane dunque aperta la strada per ulteriori verifiche. Queste però dovranno essere serie, meditate e sorrette da un amore alla verità e alla chiesa non inferiore a quello che animò i Padri conciliari.

Restando fedeli alla direttiva della citata Dichiarazione, prendiamo atto che il pensiero del Concilio si deve dedurre dalla materia trattata e dal tenore della espressione verbale: vediamo perciò di metterlo a fuoco dedicando la nostra attenzione a questi due aspetti.

I. *La materia trattata* nei ricordati passi del Concilio è una questione marginale, non necessariamente connessa con il tema fondamentale che è la natura e la missione della chiesa, universale sacramento di salvezza. Quella che si presentava come un'antica questione esegetica, prima ancora che teologica, era già stata impostata da s. Agostino con le parole citate da principio: «Non risulta abbastanza chiaro che cosa intende qui l'apostolo con il termine "creatura"». Ciò che afferma in proposito il Concilio non è stato preceduto da

² *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, 898.

quelle pazienti ricerche, né da quell'ampio dibattito, che devono preparare un solenne pronunciamento del Magistero.

È poi sintomatico il fatto che nessun Concilio ecumenico, prima del Vaticano II, ha mai dato a Rm 8,19-22, a Col 1,15-18 e ad At 3,21 una interpretazione cosmologica. Anzi, i primi venti Concili non citano neanche una volta questi tre passi neotestamentari. Ma soprattutto non ci si deve dimenticare che gli stessi Padri del Vaticano II, a seguito di forti obiezioni affiorate nel corso del dibattito, deliberarono di non volersi pronunciare su di una dottrina controversa.

Infatti, mentre la prima redazione del capitolo quarto di quella che sarebbe diventata la costituzione «Gaudium et Spes», recitava: «Il Verbo del Padre assumendo mediante l'incarnazione la natura umana, elevò alla più alta dignità tutto l'uomo, corpo e anima, e tutta l'opera della creazione, perfino la materia stessa...», nella 109ª Congregazione generale del 26 Ottobre 1964, intervenne l'abate di Solesmes, P.J. Prou, per fare questa obiezione: «Lo schema pare voler mettere sullo stesso piano l'uomo, che può essere ordinato a Dio attraverso la grazia, e il mondo materiale, che non è suscettibile di poter ricevere la grazia... Il testo pertanto dovrebbe essere modificato».³ La cronaca del dibattito ci fornisce quest'altra informazione: «Un altro Padre giudica che tutto il paragrafo deve essere eliminato, perché tratta di questione discussa fra i teologi». Risposta: «Quasi tutte le affermazioni di questo numero sono sicure. L'unico argomento discusso è quello del permanere o meno della sostanza del mondo. Al posto di quella voce [creazione], si metta "creatura" come in s. Paolo».⁴

II. Anche la scelta di certe *espressioni verbali* o citazioni entrate poi nel testo definitivo dimostra la cautela dei Padri conciliari nel non voler dirimere questioni discusse come quella relativa alla futura sorte del mondo materiale. Per esempio, dalla Cronaca di un altro momento della discussione, sul testo del capitolo 48 della *Lumen*

³ Cf. CC 116(1965) II, 277.

⁴ *Schema Constitutionis pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis. Textus et correctiones admissae necnon expansio modorum partis primae*, Typogr. Polygl. Vat. 1965, 221.

Gentium, risulta quanto segue: «Un Padre chiede che vengano soppresse le parole: “atque cum genere humano... instaurabitur”. Il motivo è nel timore che queste parole siano intese come affermazione della futura salvezza di tutto il genere umano insieme a tutto il mondo. E questo è l'errore di Origene. Altri tre Padri chiedono la medesima soppressione perché non è sicura l'esegesi del rinnovamento fisico del mondo». Risposta: «Il testo sia mantenuto: 1) perché non parla della salvezza di tutto il genere umano; 2) perché non si può negare la connessione che c'è fra il mondo e il genere umano; 3) perché il rinnovamento non va necessariamente inteso in senso fisico». «Un altro Padre propone allora che s'introduca fra le citazioni anche 2Pt 3,10-13, perché citando soltanto Ef 1,10 e Col 1,20 noi diamo l'impressione di voler favorire l'opinione di quanti ritengono che questo mondo passerà alla gloria così come è stato costituito dagli uomini». Risposta: «Il riferimento a 2Pt 3,10-13 viene inserito».⁵ Dunque il Concilio non ha voluto dirimere il conflitto che oppone la interpretazione del testo petrino a quella dei testi paolini.

Tuttavia non si può negare che, per l'opinione comune, la formulazione definitiva dei testi conciliari rappresenta un autorevole pronunciamento a favore della teoria che prevede una radicale trasformazione del cosmo. Il prevalere di questa opinione fu dovuto anche alla larga diffusione raggiunta in quegli anni dalle opere di Teilhard de Chardin, apertamente favorevoli alla redenzione cosmica e, soprattutto, alla esegesi cosmologica dei testi paolini, che quasi tutti i teologi del Concilio davano per sicura.

La spinta di questa opinione comune, favorevole a quel tipo di lettura di s. Paolo, indusse tutti a dimenticare le cautele del Concilio e a divulgare come dottrina certa del Magistero quella che rimaneva pur sempre una questione discutibile. Ne abbiamo un sintomo già nelle versioni dal testo latino, che si muovono a senso unico verso una lettura cosmologica.

Per esempio, in LG 9,3 e 36,1 l'espressione latina «ipsa creatura liberabitur» viene tradotta dall'*Osservatore Romano* e da *Documenti* delle Edizioni Dehoniane «le stesse creature saranno liberate». Il testo *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* del 1991 traduce

⁵ *Schema Constitutionis dogmaticae De Ecclesia. Modi a Patribus conciliaribus propositi, a commissione doctrinali examinati*, Typogr. Polygl. Vat. 1964, 5.

addirittura: «la stessa creazione sarà liberata». Così in GS 39,1, il soggetto latino «tota creatura illa» è reso dai citati traduttori con «tutta quella realtà».

Da questo modo di leggere s. Paolo e dalla plebiscitaria lettura cosmologica del Concilio, non poteva andare esente il *Catechismo della chiesa Cattolica* (1992) che, laddove commenta «La Speranza dei cieli nuovi e della terra nuova» parla ripetutamente di «restaurazione di tutte le cose», di «universo materiale trasformato» e di «universo rinnovato».

Forse è istruttivo riflettere a un piccolo particolare: nel *Catechismus ad Parochos*, successivo al Concilio Tridentino, lo schema era pressoché identico al recente *Catechismo della chiesa Cattolica*, ma il paragrafo dei cieli nuovi e della terra nuova non vi figurava e per il mondo materiale non vi era prevista nessuna trasformazione.

È dunque innegabile il fatto di un vistoso infortunio esegetico che ha coinvolto quasi tutti gli antichi Padri orientali e che negli ultimi secoli è stato preso per buono anche dalla maggior parte degli esegeti e dei teologi occidentali. Questi, operando in buona fede, hanno proposto d'introdurre quella scelta esegetica nei testi conciliari e i Padri del Concilio senza disporre del tempo e degli strumenti per un attento esame di una questione ancora discussa, si sono fidati degli esperti ed hanno approvato i ricordati passi della *Lumen Gentium* e della *Gaudium et Spes* in armonia con la esegesi cosmologica degli scritti paolini.

A questo punto, che cosa si può fare? Come risolvere il problema di un discutibile pronunciamento da parte di un Concilio ecumenico? Resta ancora valida, ai nostri giorni, la risposta che ha già dato, ai suoi tempi, s. Agostino. Egli ha scritto: «Chi non lo sa? La Sacra Scrittura canonica, tanto dell'Antico quanto del Nuovo Testamento è contenuta dentro i suoi determinati confini ed è talmente più autorevole di tutte le successive lettere dei Vescovi, che a suo riguardo non si può assolutamente dubitare, né discutere se sia vero e giusto tutto ciò che risulta esservi scritto. Invece, riguardo alle lettere dei Vescovi, che sono state o saranno scritte successivamente alla determinazione del Canone (dei Libri sacri), è lecito verificare se non vi sia qualche deviazione dalla verità. E questo può avvenire (in tre modi): o per l'eventuale esposizione di una qualunque persona più saggia e più esperta in materia o per la maggiore autorevolezza e la più dotta prudenza di altri Vescovi o per l'intervento dei concili.

Ma gli stessi concili regionali o provinciali, senza ombra di dubbio, devono adeguarsi all'autorità dei concili ecumenici. *E spesso gli stessi concili ecumenici celebrati in precedenza possono essere emendati da concili posteriori*, quando, a seguito di un'accurata verifica, diventa chiara una verità prima oscura e viene conosciuto un fatto prima nascosto». ⁶

⁶ AGOSTINO, *De Baptismo contra Donatistas*, II, 4 (PL 43, 128s).

LA LITURGIA

Delle quattro Costituzioni del Concilio ecumenico, la prima ad essere approvata fu la *Sacrosanctum Concilium*, la quale ebbe il merito di spalancare le porte a quella riforma dei riti e dei testi, di cui da decenni si sentiva il bisogno. L'aver promulgato questo documento fu uno dei grandi meriti del Vaticano II. «La Liturgia, infatti, mediante la quale, specialmente nel divino Sacrificio dell'Eucaristia, si attua l'opera della Redenzione, contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera chiesa» (n. 2).

La Costituzione sulla Liturgia dispose, tra l'altro, che i libri liturgici fossero riveduti (n. 25) e sottolineò la grandissima importanza della Sacra Scrittura. «Da essa infatti si attingono le letture da spiegare poi nell'omelia e i salmi da cantare; del suo afflato e del suo spirito sono permeate le preci, le orazioni e gl'inni liturgici...» (n. 24).

Ora la nostra ricerca non può evitare di muovere qualche rilievo al modo in cui la riforma liturgica è stata attuata, specialmente laddove la scelta dei testi biblici e la traduzione dal latino, invece di osservare una corretta neutralità di fronte ad una questione discussa, hanno operato una deliberata scelta di campo a favore della esegesi cosmologica dei testi paolini, se non addirittura a favore della redenzione cosmica. Le osservazioni che seguono non procedono da intento critico nei confronti delle persone altamente benemerite che faticarono nella preparazione dei nuovi testi liturgici; mirano soltanto a segnalare l'opportunità di alcune correzioni, perché l'uso liturgico dei testi biblici non tradisca mai il senso che la divina ispirazione ha consacrato.

Ovviamente, non intendiamo qui menzionare tutti i casi di traduzione discutibile; ne proponiamo soltanto alcuni, a mo' di esempio, collocando a fronte del testo latino quello italiano del Messale Romano.

I. PREFAZIO DI NATALE I

Nell'incarnazione Cristo reintegra l'universo.

Qui, in huius festivitate mysterii invisibilis in suis visibilis in nostris apparuit; et ante tempora genitus esse coepit in tempore; ut in se erigens *cuncta deiecta* in integrum *restitueret universa*, et hominem perditum ad coelestia regna revocaret.

Egli, Verbo invisibile, apparve visibilmente nella nostra carne, per assumere in sé tutto il creato e sollevarlo dalla sua caduta. Generato prima dei secoli, cominciò ad esistere nel tempo, per reintegrare l'universo nel tuo disegno, o Padre, e condurre a te l'umanità dispersa.

Come si vede, la versione è molto libera. La frase «assumere in sé tutto il creato» non ha un riscontro nel testo latino. Questo ammetterebbe una lettura antropologica; e invece la traduzione è deliberatamente cosmologica.

II. PREFAZIO DELLA PASSIONE DEL SIGNORE I

Quia per Filii tui salutiferam passionem totus mundus sensum confitendae tuae maiestatis accepit, dum ineffabili crucis potentia, iudicium mundi et potestas emicat crucifixi.

Nella passione redentrica del tuo Figlio, tu rinnovi l'universo e doni all'uomo il vero senso della tua gloria; nella potenza misteriosa della croce tu giudichi il mondo e fai risplendere il potere regale di Cristo crocifisso.

Il testo latino ha un senso chiaramente antropologico. Ma il traduttore ha introdotto l'espressione «rinnovi l'universo», assente nel latino, per dare anche a questo Prefazio una dimensione cosmologica.

III. PREFAZIO PASQUALE IV

La restaurazione dell'universo per mezzo del mistero pasquale.

Quia, vetustate destructa, *renovantur universa deiecta* et vitae nobis in Christo reparatur integritas.

In lui, vincitore del peccato e della morte, *l'universo risorge e si rinnova* e l'uomo ritorna alle sorgenti della vita.

Mentre nel latino è possibile una lettura che limiti la caduta e la redenzione all'uomo, nel testo italiano abbiamo una chiara professione di fede nella redenzione cosmica.

IV. PREFAZIO COMUNE I

Il rinnovamento universale in Cristo.

In quo *omnia instaurare* tibi complacuit et de plenitudine eius nos omnes accipere tribuisti.

Cum enim in forma Dei esset, exinanivit semetipsum ac per sanguinem crucis suae pacificavit *universa*; unde exaltatus est *super omnia* et omnibus obtemperantibus sibi factus est causa salutis aeternae.

In lui hai voluto *rinnovare l'universo* perché tutti noi fossimo partecipi della sua pienezza.

Egli che era Dio annientò se stesso e col sangue versato sulla croce pacificò il cielo e la terra.

Perciò fu innalzato *sopra ogni creatura* ed è causa di salvezza eterna per coloro che ascoltano la sua parola.

Il latino «omnia instaurare» chiaramente ripreso da Ef 1,10, ha il senso di «incentrare in Cristo tutte le creature». E dal contesto paolino si capisce che quelle creature sono gli uomini e gli angeli. Invece la versione italiana del Prefazio ha reso quelle due parole di s. Paolo con «rinnovare l'universo» e ha ribadito più oltre la sua opzione cosmologica traducendo «universa» con «cielo e terra» e «super omnia» con «sopra ogni creatura».

V. PREGHIERA EUCARISTICA III

... Spiritus Sancti operante
virtute, vivificas universa...

... nella potenza dello Spirito
Santo, fai vivere e santificchi
l'universo...

Qui la lettura in senso antropologico del testo latino non è semplicemente possibile, ma è d'obbligo, in forza del contesto. Non si capisce infatti quale specie di vita e di santità stia comunicando lo Spirito Santo alle stelle, ai pianeti e ai satelliti del cosmo nei quali — per quanto se ne sa — non si è sviluppata neanche una primordiale vita vegetale. Ma nel traduttore italiano è tanta la fede nella redenzione cosmica che egli proclama vivo e santificato l'universo anche prima della catastrofe finale predetta da s. Pietro in 2Pt 3,10-13.

VI. PREGHIERA EUCARISTICA IV

Nobis omnibus, filiis tuis,
clemens Pater concede ut caelestem
hereditatem consequi valeamus... in regno tuo, ubi cum
universa creatura a corruptione peccati et mortis liberata, te glorificemus...

Concedi a tutti noi, tuoi figli,
di ottenere... l'eredità eterna del
tuo regno, dove con tutte le creature
liberate dalla corruzione del peccato e della morte, canteremo la tua gloria.

Anche qui il testo latino, usando il singolare «creatura» obbedisce alla scelta del Concilio di attenersi al testo della Volgata e di non prendere posizione in una questione discussa. Ma il traduttore italiano, usando il plurale «tutte le creature», si schiera con i fautori della interpretazione cosmologica.

VII. LITURGIA DELLE ORE

Nella Liturgia delle Ore non è difficile rilevare i segni della medesima tendenza. Ci limitiamo ad esaminare un solo testo: il Cantico di Col 1,12-20.

Nella *Liturgia Horarum* secondo la *Editio typica Vaticana*, questo inno cristologico è riportato per intero secondo il testo critico latino della Volgata. Vi si nota soltanto una piccola e inevitabile

variante all'inizio, dove si legge «Gratias agamus» invece di «gratias agentes».

Invece nella Liturgia delle Ore secondo la edizione tipica per la lingua italiana, approvata dalla CEI e confermata il 5 Aprile 1975 dalla Congregazione per il Culto Divino, il medesimo cantico ha subito una serie di manipolazioni:

a) non si riportano con distinta fedeltà i vv. 3 e 12, ma se ne fa una sintesi;

b) dopo il v. 15 [Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura] si omette il v. 16 e si continua con il v. 17 [Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono];

c) poi si torna al v. 16a [Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui];

d) si elimina il v. 16b [Troni, Dominazioni, Principati e Potestà];

e) si continua con il v. 16c [Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui];

f) al v. 18 [Egli è... il principio] si aggiunge: «di tutto», che non ha riscontro nel testo originale.

La versione italiana dell'inno cristologico che da questi pesanti ritocchi deriva, si può ancora definire «parola di Dio»? L'errore già segnalato di rendere il plurale πάντα con «tutte le cose», viene ribadito e difeso con l'arbitraria omissione delle quattro denominazioni angeliche, la cui menzione avrebbe dimostrato che il discorso di Paolo si riferisce alle persone — uomini e angeli — non alle cose.

In favore di questa lettura degli scritti paolini in chiave cosmologica, opera una efficacissima propaganda la martellante frequenza con cui la Liturgia riporta i testi ritenuti favorevoli alla teoria della redenzione cosmica. Per esempio, ciascuno dei circa sessanta Cantici che la Liturgia delle Ore alterna ai Salmi, è programmato in media una o due volte. Invece il citato Cantico di Col 1,12-20 ricorre ogni quattro settimane cinque o sei volte. E il Cantico di Ef 1,3-10, nella cui versione corrente si parla del «disegno di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra», è programmato ben quindici volte.

Lo stesso fenomeno si nota nell'Ufficio delle Letture. Abbiamo già ricordato quello che avvenne quando il Concilio stava per deliberare la definitiva stesura di LG 48. Siccome i riferimenti biblici di quella pagina (Ef 1,10; Col 1,20 e Rm 8,19-22) nella esegesi corrente

erano tutti a sostegno della tesi cosmologica, i Padri deliberarono di aggiungervi 2Pt 3,10-13, che parla di cielo e terra attuali «riservati al fuoco per il giorno del giudizio» ed è, perciò, un testo irriducibilmente ribelle a ogni prospettiva di redenzione cosmica o di futura permanenza nell'essere dell'attuale mondo materiale.

Ebbene, nell'Ufficio delle Letture, il brano di s. Pietro è riportato una sola volta, ma spezzato in due parti — 3,1-10 e 3,11-18 — per due giorni distinti. Così ne risulta meno chiaro il pensiero e più attenuata la forza dell'impressionante messaggio profetico. Invece Rm 8,19-39, la cui versione corrente viene da tutti considerata come il più solido fondamento della tesi cosmologica, è programmato ben cinque volte.

La ragione di questo vistoso fenomeno che ha influenzato anche la Liturgia è evidente: esegeti e teologi danno per scontato che s. Paolo pensa e scrive sempre in un'ottica di salvezza cosmica. E questo non è vero.

CONCLUSIONE

«Qual è il significato di *κτίσις* in s. Paolo?». Da quando s. Agostino pose questa domanda, moltissimi studiosi hanno espresso in proposito il loro parere; ma nessuno ha fornito una risposta precisa, motivata e completa. I più non si rendevano conto del diverso significato che assumono certi vocaboli nel greco biblico; altri si limitavano ad un'indagine sommaria, che non prevedeva il confronto con il contesto prossimo e remoto; altri infine accettavano a occhi chiusi la spiegazione diventata tradizionale nel loro ambiente culturale.

Ma ai nostri giorni è possibile, finalmente, formulare la risposta giusta. Ho atteso a questo intento con una meditata ricerca, le cui convergenti verifiche hanno approdato a questa chiara conclusione: «*Κτίσις*, nelle Lettere di s. Paolo significa sempre l'uomo, l'umanità, gli esseri personali».

Riguardo all'accoglienza che avrà questa rivoluzionaria proposta esegetica, sono molto fiducioso. Se studiosi della statura di von Balthasar, pur conoscendo appena la metà degli argomenti qui esposti, hanno riconosciuto che «la convergenza delle prove è impressionante», anche quelli che avranno la costanza di leggere queste pagine non rimarranno indifferenti. Bisogna tuttavia fare i conti con certe remore di ordine psicologico come la comprensibile diffidenza dei prudenti nei confronti di proposte innovatrici e l'attaccamento istintivo alla traduzione corrente che, mediante la liturgia è già entrata nell'orecchio e nella mentalità del popolo. Del resto, come non mi esaltano le prevedibili manifestazioni di consenso, così non mi turberanno affatto le eventuali posizioni di dissenso, che seguiranno alla lettura di queste pagine. Quello di ripristinare una lettura di s. Paolo in chiave antropologica, dopo le insistenti esortazioni di

molti amici, era diventato per me un dovere. Ora che questo è stato in qualche modo onorato, ringrazio Dio di avermi salvato da un peccato di omissione.

Ma c'è un altro motivo di grande serenità interiore: quello di aver cercato unicamente la verità. Coloro che s'impegnano in una qualche indagine nel nobile e delicato campo della Sacra Scrittura devono guardarsi bene dal possibile condizionamento di convinzioni umane preconcepite. Per loro, la prima cosa da fare prima di esporre il significato delle pagine ispirate, è quella di cancellare dalla lavagna della loro mente le «verità» di corto respiro che sono: le idee personali, le mode culturali e il parere della maggioranza. Altrimenti quelle che vanno poi a proporre come verità contenute nel Libro di Dio, altro non sono che fantasie trovate nel libro dei sogni.

Cammin facendo, due fatti hanno accresciuto la mia fiducia nella lettura antropologica dei testi paolini. Il primo è che tutte le verifiche effettuate nel contesto prossimo e remoto, hanno confermato l'ipotesi iniziale. Il secondo è il constatare come la interpretazione antropologica, mentre dava piena risposta a tutte le difficoltà onestamente confessate dai fautori di quella cosmologica, non ne creava di nuove.

I risultati di questa ricerca, pur avendo comportato un paziente confronto di molti testi biblici e una vasta consultazione di autori antichi e moderni, sono stati esposti in un linguaggio e in una forma volutamente semplici. Si è dato un certo sviluppo all'analisi quando questa era necessaria per aiutare il lettore a toccare con mano le prove di una esegesi corrente. Ma poi si è preferita la brevità alle lungaggini erudite, perché, quando le idee sono chiare, non c'è bisogno di moltiplicare le parole.

Tuttavia non potevo limitare lo studio alle questioni puramente esegetiche di alcune pagine di s. Paolo, come Rm 8,19-22 e Col 1,15-20, perché la esegesi cosmologica trovava la sua giustificazione in altri passi della Sacra Scrittura. E avveniva che gli esegeti, anche se riconoscevano al sostantivo *κτίσις* il significato di uomo in Gal 6,15 e in 2Cor 5,17, non ne traevano poi la conclusione che con quel termine l'apostolo si riferisce a un soggetto personale anche le altre nove volte che lo usa; supponevano invece che s. Paolo fosse incoerente nell'uso di quel vocabolo e preferivano mantenersi fedeli a una lettura cosmologica delle sue pagine. Questa linea era giustificata da qualcuna delle seguenti ragioni: 1) al frequente neutro plurale

πάντα viene da tutti attribuito il costante significato di «tutte le cose»; 2) secondo le versioni correnti, in At 3,21 s. Pietro parla di «restaurazione di tutte le cose»; 3) Isaia, s. Pietro e l'Apocalisse parlano concordemente di futuri «cieli nuovi e terra nuova»; 4) alcuni testi dell'AT associano gli animali all'alleanza con Dio e li descrivono come partecipi della pace universale; 5) il Concilio ecumenico sembra aver chiuso l'annosa questione esegetica dei testi paolini autenticandone una lettura cosmologica; 6) infine, la Liturgia, adeguando i nuovi testi alle indicazioni del Concilio, ha orientato i fedeli ad una fede conforme, in quanto *lex orandi lex credendi*.

Era dunque necessaria un'attenta e imparziale verifica della consistenza di queste ragioni. E la ricerca ha dato il seguente risultato: 1) non c'è nessun conflitto fra quanto afferma 2Pt sulla fine del mondo e quanto scrive s. Paolo in Rm 8,19-22, perché anche l'apostolo delle genti riserva alla sola umanità la futura gloria dei figli di Dio; 2) il pronome neutro plurale *πάντα* esprime il più delle volte soggetti personali; 3) s. Pietro, in At 3,21 non parla di «restaurazione di tutte le cose» ma di compimento delle antiche profezie; 4) secondo Isaia, s. Pietro e l'Apocalisse, «i cieli nuovi e la terra nuova» compariranno dopo la distruzione del vecchio mondo e coincideranno con la celeste Gerusalemme; 5) l'ambiguo termine *κόσμος* si riferisce molte volte al mondo degli uomini e non al mondo delle cose; una più diligente attenzione al contesto salverà l'esegeta dall'infortunio di assumerlo come argomento per una interpretazione cosmologica; 6) gli animali associati all'alleanza del popolo di Dio prefigurano i popoli pagani, che mediante la fede vengono accolti nella chiesa; 7) certe affermazioni del Concilio ecumenico, anche se favorevoli a una esegesi cosmologica dei testi paolini, non hanno dispensato biblisti e teologi dal dovere di ulteriori verifiche; i Padri conciliari, infatti, dichiarando di non voler dirimere certe questioni discusse fra teologi e di non voler impegnare l'infallibilità della chiesa, hanno implicitamente richiamato il detto di s. Agostino, secondo il quale i Concili possono essere «emendati» da Concili posteriori; 8) infine, riguardo ai testi della riforma liturgica, s'impone quanto meno una correzione delle versioni.

A questo punto mi sembra di dover proporre ai pastori e ai teologi qualche interrogativo e qualche riflessione sui pericoli che possono derivare dalla esegesi cosmologica.

La verità di una ipotesi dottrinale si giudica dalla sua fecondità. Ebbene, questa fiducia in un mondo materiale che, invece di finire, sarebbe restaurato e affrancato dai limiti della sua temporaneità, quali frutti ha prodotto nel nostro popolo in termini di autenticità cristiana, di testimonianza della carità e di santità?

Ogni uomo che nasce colloca da principio la sua sicurezza di base nelle creature con le quali ha più assiduo rapporto: nel grembo materno, nelle braccia che lo sorreggono, nel cibo che lo nutre, nei volti che gli sorridono. Poi il dono di una fede ormai sviluppata lo educa a trasferire la sua sicurezza di base dalle cose visibili avviate verso il loro tramonto, all'invisibile ma eterna realtà di Dio, che è il vero fine dell'uomo. Ma una dottrina che proclama la futura permanenza del mondo materiale non rischia di frenare questo passaggio? E proporla non è come collocare in prossimità di una bussola una calamita che ne distoglie l'ago dal nord magnetico?

La cultura oggi prevalente sfuma o cancella il confine fra l'uomo e gli animali; tende a vederci una differenza soltanto quantitativa, non qualitativa; un divario nello sviluppo, non nella natura. Ora, una dottrina che candida gli animali, le piante e perfino le pietre alla «libertà della gloria dei figli di Dio» non costituisce un piano inclinato verso il panteismo? Non ci fa correre il rischio di tornare alla religiosità cosmica del paganesimo che identificava il divino con le forze della natura? «Anche ai nostri giorni — ci ammonisce il Concilio ecumenico — non pochi, ponendo un'eccessiva fiducia nel progresso delle scienze naturali e della tecnica, inclinano verso una specie d'idolatria delle cose temporali, fattisi piuttosto schiavi che padroni di esse» (AA 7).

I pianeti del sistema solare, quando incrociano a distanza ravvicinata un altro corpo celeste, ne subiscono una «perturbazione» che si risolve in un rallentamento della velocità. Così anche la teologia, quando viene a contatto con qualche moda filosofica o ideologica, ne subisce un influsso frenante. Negli ultimi decenni, proprio contestualmente al discorso teologico della «morte di Dio», si è sviluppato quello esegetico di una strisciante divinizzazione della materia mediante la teoria della redenzione cosmica. Si tratta di un caso?

Il Concilio ecumenico e il Catechismo della chiesa cattolica conservano qualche volta l'espressione «fine del mondo», ma poi la negano come evento e preferiscono parlare di «trasformazione» anziché di fine. Anche la predicazione, che un tempo trattava con effi-

cace assiduità il tema dei Novissimi e della fine del mondo, oggi su questo argomento tace. E siccome, per legge di natura, quando si crea un vuoto, c'è subito chi lo riempie, questo vuoto è stato facilmente occupato dalla propaganda delle sette; in particolare da quella dei Testimoni di Geova.

Quando per lungo tempo gli studiosi non riescono a raggiungere il porto di una soluzione esegetica convincente e concorde, è segno che nel loro lavoro si è determinata una situazione d'incaglio come quella dei mari artici dove, nei lunghi mesi invernali, la formazione dei ghiacci blocca il passaggio delle navi. Il genuino pensiero dell'apostolo Paolo, in alcuni passi delle sue lettere, era diventato irraggiungibile. Questa ricerca si è assunta il ruolo di una nave rompi-ghiaccio. Saranno i lettori a giudicare se la rotta è stata riattivata e se il porto è stato raggiunto. Però quella di una recuperata lettura antropologica delle Lettere di s. Paolo e di altre pagine della Bibbia, non potrà lasciare indifferenti biblisti e teologi. Sarà dunque opportuno che essi abbiano presente questo tema nel programmare ricerche, dibattiti e convegni.

Per tutto ciò che sarà riconosciuto vero in questo scritto, ringrazio Colui che «è guida alla sapienza» e dal quale «i saggi ricevono l'orientamento» (Sap 7,15). Ringrazio altresì Maria Regina degli apostoli e Madre della chiesa, alla cui intercessione ho affidato fin dall'inizio il cammino di questa ricerca. Sento poi il dovere di esprimere la mia gratitudine a tutti quelli che mi hanno aiutato e incoraggiato: a molti confratelli vescovi, in particolare al compianto mons. Luigi Carli, che mi fornì preziosi ragguagli sui lavori del Concilio Ecumenico, ai molti amici biblisti, a p. Manfredo Falasca e, specialmente, a don Giulio Meiattini, del Monastero benedettino di s. Maria della Scala di Noci (BA) che mi è stato di valido aiuto con informazioni bibliografiche e ricerche integrative. Un grazie particolare al diacono don Emilio Meacci, mio segretario, che ha memorizzato il libro al computer.

BIBLIOGRAFIA

I. LETTERATURA PATRISTICA E MEDIOEVALE

- ABELARDO P., *Commentarius super S. Pauli Epistolam ad Romanos*, CC (Cont. Med.) II, Turnholti 1959 (PL 178, 783-978).
- AGOSTINO, *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus* (LXVII,1), PL 40, 11-100.
- *Epistolae ad Romanos incohata expositio*, PL 35, 2087-2106.
- AIMONE DI AUXERRE, *In Epistolam ad Romanos*, PL 117, 361-508.
- AMBROGIO, *Exameron* (I, 6, 22; IV, 8, 31), in ID., *Opera omnia* I, 46-51.
- *Exameron*, IV, 8, 31, in ID., *Opera omnia* I, 226-230.
- AMBROSIASTER, *In Epistolam ad Romanos* (CSEL 81/I), Vindobonae 1966 (PL 17, 47-192).
- ANSELMO DI CANTERBURY (attribuito a), *In Pauli Apostoli Epistolas enarrationes*, Colonia 1533.
- ATTO DI VERCELLI, *Epistola ad Romanos*, PL 134, 125-288.
- BASILIO MAGNO, *Liber de Spiritu Sancto* (IX,22) (SChr 17 bis), Paris 1968 (PG 32, 67-218).
- BONAVENTURA, *Sermones*, in *Opera Omnia* IX, Firenze 1901.
- BRUNO CERTOSINO (BRUNONE), *Expositio in Epistolam ad Romanos*, PL 153, 11-122.
- CIRILLO ALESSANDRINO, *Explanatio in Epistolam ad Romanos*, PG 74, 773-856.
- CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis*, (SChr 126), Paris 1966 (PG 33, 369-1128).

- ECUMENIO, *Commentarius in Epistolam ad Romanos*, PG 118, 323-636.
- FREDE H.J., a cura di, *Ein neuer Paulustext und Kommentar*, 2 voll., Freiburg 1973-1974.
- GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commentarius in Epistolam ad Romanos*, PG 60, 391-682.
- GIOVANNI DAMASCENO, *In Epistolam ad Romanos*, PG 95, 439-570.
- GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job* (XII, 17) (SChr 212), Paris 1974 (PL 76, 9-782).
- *Homiliae in Ezechielem prophetam* (VIII, 3), PL 76, 786-1072.
- *XL Homiliarum in Evangelia libri duo* (XXIX, 2), PL 76, 1075-1312.
- GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio IV contra Julianum* (XV), PG 35, 526-664.
- GUGLIELMO ABATE, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, PL 180, 547-694.
- GUGLIELMO DI ST. THIERRY, *Expositio super Epistolam ad Romanos*, CC (Cont. Med.) 86, Turnholti 1989 (PL 180, 547-694).
- HERVÉE DU BOURGDIEU, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, PL 181, 585-814.
- ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate* (XII,5) (CCL 62 e 62A), Turnholti 1979-80 (PL 10, 433-472).
- IPPOLITO, *Refutationis omnium haeresium libri decem* (VII, 25) PG 16 (III), 3293-3346.
- IRENEO, *Adversus Haereses* (SChr 262 e 263), Paris 1979 (PG 7, 433-1224).
- ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici I*, Roma 1984, 288.
- IULIANUS TOLETANUS, *Prognosticon libri tres* (III, 46-49), PL 96, 453-524.
- LANFRANCO B., *Commentarius in Epistolam ad Romanos*, PL 150, 105-156.
- LOMBARDO PIETRO, *Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli Epistolas. In Epistolam ad Romanos*, PL 191, 1442-1445 (1301-1534).
- MASSIMO IL CONFESSORE, *Umanità e divinità di Cristo*, Roma 1979.

- METODIO D'OLIMPO, *Ex libro de resurrectione* (VIII), PG 18, 265-328.
- NEMESIO DI EDESSA, *De natura hominis* (XXXVIII), PG 40, 503-818.
- NICETA DI REMESIANA, *Catechesi preparatorie al battesimo*, Roma 1985, 115s.
- ORIGENE, *Commentarius in Epistolam ad Romanos*, PG 14, 837-1292.
- PELAGIO, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, PL Suppl. I, 1112-1181.
- PRIMASIO, *Commentarius ad Romanos*, PL 68, 460-464.
- QUODVULTDEUS, *Liber promissionum et praedictorum Dei* (SChr 101 e 102), Paris 1964.
- RABANO MAURO, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, PL 111, 1277-1616.
- ROBERT DI MELUN, *Quaestiones theologicae de Epistolis Pauli, in Specilegium Sacrum Lovaniense* 18(1938).
- SCOTO S., *Collectanea in Epistolam ad Romanos*, PL 103, 9-128.
- TEODORETO DI CIRO, *Interpretatio Epistulae ad Romanos*, PG 82, 43-226.
- TEOFILATTO, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, PG 124, 335-560.
- TERTULLIANO, *Apologeticum* (CCL I), Turnholti 1954 (PL 1, 305-604).
- *De Corona*, PL 2, 73-102.
- TOMMASO D'AQUINO, *Super ad Romanos, in S. Thomae Aquinatis Opera Omnia* V, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, 441-496.
- UGO DI S. CARO, *In Epistolam B. Pauli ad Romanos, in Opera omnia in universum V. et N. Testamentum*, VII, Lugduni 1669.

II. LETTERATURA ESEGETICA

- ADINOLFI M., «L'Antropocosmismo biblico e l'anticosmismo», in G. De Gennaro, a cura di, *Il Cosmo e la Bibbia*, Napoli 1982, 29-52.

- ALTHAUS P., *La Lettera ai Romani*, Brescia 1970.
- BALZ H.R., *Eschatologie nach Römer 8,18-39*, Kiel 1969.
- *Heilsverstrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Röm 8,18-39*, München 1971.
- BARDENHEVER O., *Der Römerbrief des h. Paulus*, Freiburg 1926.
- BEAUCAMP E., *La Bible et le sens religieux de l'univers*, Paris 1959.
- «L'heure d'une réconciliation totale et universelle (Psaume 85)», in *BVieChr* 24(1958), 68-79.
- «Résonance cosmique du drame du salut», in *VSp* 96(1957), 474-491.
- BEHM G., «Καὶνός», in *GLNT*, III, 450-456.
- BENOIT P., «L'horizon paulinien de l'Épître aux Éphésiens», in *RB* 46(1937), 342-361.
- BOIMARD M.E., «Le Retour du Christ», in *LumièreV* 11(1963), 64.
- BOMBIN L.M., «El título "Primogenito de toda la creación" en el himno de Col 1,5-20», in *Claret* 10(1970), 5-77.
- BONACCORSI G., *Primi saggi di filologia neotestamentaria*, Torino 1933, I, CXXVI.
- BONSIRVEN J., *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ*, Paris 1934.
- *Teologia del Nuovo Testamento*, Roma 1952.
- BRUNNER E., *Der Römerbrief*, Leipzig 1938.
- CERFAUX L., *Une lecture de l'Épître aux Romains*, Paris 1947.
- CHAIINE J., «Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la "Secunda Petri"», in *RB* 46(1937), 207-216.
- CIPRIANI S., *Le Lettere di S. Paolo*, Città di Castello 1965.
- CONZELMANN H., *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972.
- CORNELY R., *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas*, I, *Epistola ad Romanos*, Parisiis 1927.
- CORTELLESE PLATANIA E., *Cristo nella materia*, Bologna 1968.
- DACQUINO P., «Cristo capo dell'universo e della chiesa, secondo S. Paolo», in *ScuolC* 86(1958), 186-197.
- DE AMBROGGI P., *Le Epistole cattoliche*, Roma 1949.
- DELATTE P., *Le Lettere di S. Paolo*, Torino 1935.
- DRIESSEN E., «Aeternum Dei propositum de salute hominis et de reintegratione omnium rerum per Christum», in *VD* 24(1944), 120-124; 151-157; 184-191.

- DULAU A., «Omnis creatura ingemiscit», in *DivThom* 37(1934), 386-392.
- ESTINS G., *In omnes D. Pauli Epistolas... commentarii*, Maguntiae 1859.
- FEUILLET A., *Le Christ Sagesse de Dieu*, Paris 1966.
- FOERSTER W., «Κτίσις», in *GLNT*, V, 1235-1330.
- GAGER J., «Functional Diversity in Pauls use of End-Time Language», in *JBL* 89(1970), 325-337.
- GALBIATI E., «L'escatologia delle lettere di S. Paolo», in *S. Pietro. Atti della XIX Settimana biblica*, Brescia 1967, 413-423.
- GOGUEL M., «Le caractère et le rôle de l'élément cosmologique dans la sotériologie paulinienne», in *RHPR* 15(1935), 335-359.
- GONZALES RUIZ J.M., *Gravitación escatologica del Cosmos en el N.T. - XIV Semana Biblica Española*, Madrid 1954.
- GRUNDMANN W., «ἀπεκδέχομαι», in *GLNT*, II, 881-884.
- GUTBROD W., *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart 1934.
- HOCHER A., *Prototokos pases ktiseos*, Tübingen 1963.
- HOMMEL H., *Das Harren der Kreatur*, in *TViat* 4(1952), 108-124.
- HUBY J. - LYONNET S., *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris 1957.
- JACONO V., *Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinzi e ai Galati*, Roma 1951.
- KÄSEMANN E., *An die Römer* (Handbuch zum Neuen Testament 8a), Tübingen 1980.
- KUSS O., *La Lettera ai Romani*, Brescia 1981.
- LAGRANGE M.J., *Saint Paul, Épître aux Romains*, Paris 1916.
- LARCHER C., *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, 2 voll., Paris 1983-1984.
- LATTANZI U., *Il primato universale di Cristo secondo le Sacre Scritture*, Roma 1937.
- LEAHY T.W., «La seconda epistola di Pietro», in *Grande Commentario Biblico del Nuovo Testamento*, Brescia 1973.
- LEENARDT F.J., *L'Épître de Saint Paul aux Romains*, Neuchâtel 1957.

- LE MAÎTRE DE SACY L.I., *Epistola di S. Paolo ai Romani*, Venezia 1797.
- LEVIE J., «Les valeurs humaines dans la théologie de St. Paul», in *Bib* 40(1959), 800-814.
- LIETZMANN H., *An die Römer*, Tübingen 1933.
- LUTERO M., *Vorlesung über den Römerbrief*, del 1915/16, Leipzig 1908.
- LYONNET S., «Il primato universale di Cristo Redentore», in *Div Thom* 64(1961), 193-212.
- «Il significato della "redenzione dell'universo" nella concezione paolina della salvezza», in G. De Gennaro, a cura di, *Il Cosmo nella Bibbia*, Napoli 1982, 351-388.
- «La redemption de l'univers», in *LumièreV* 40(1960), 43-62.
- «La Redenzione dell'universo», in *Il Cristo*, Roma 1962, 123-149.
- «La speranza cristiana», in ID., *La Storia della Salvezza nella Lettera ai Romani*, Napoli 1967, 221-240.
- *Quaestiones in Epistolam ad Romanos I - II* (ad usum alumnorum), Roma 1955.
- «Redemptio "cosmica" secundum Rom. 8,19-23», in *VD* 44 (1966), 225-242.
- MARANGON A., «Rapporti fra cosmo e storia della salvezza in alcuni momenti della tradizione anticotestamentaria», in *La Cristologia in S. Paolo. Atti della XXIII Settimana biblica*, Brescia 1976.
- MARTINI A., *La Sacra Bibbia*, 3 voll., Milano 1848.
- ΟΕΡΚΕ Α., «ἀποκατάστασις», in *GLNT*, I, 1040-1052.
- OGARA F., «Expectatio creaturae», in *VD* 18(1938), 193-202.
- PELLIS A., *To the Romans, A Commentary*, Liverpool 1920.
- PERRENCHIO F., «Struttura e analisi letteraria di Sap. 1, 1-15, nel quadro del suo contesto letterario immediato», in *Sales* 37(1975), 289-325.
- PRAT F., *La Teologia di S. Paolo*, 2 voll., Torino 1932.
- RICCIOTTI G., *Le Lettere di S. Paolo*, Roma 2^a 1949.
- ROSSI B., «Struttura letteraria e articolazione teologica di Rom 1,11-11,36», in *LA* 38(1988), 59-133, Jerusalem 1988.
- *La creazione tra il gemito e la gloria. Studio esegetico e teologico di Rm. 8,18-25*, Roma 1992.
- «La creazione nella letteratura giudaica antica extrabiblica», in *Vivens homo* 4(1993), 225-268.
- ROXO R., *Omnis creatura ingemiscit. A teologia de Rom 8,19-22 na Patrologia e emi Santo Tomas* (tesi inedita difesa presso la Pontificia università gregoriana nel 1952).
- SACCO G., *L'Epistola ai Romani*, Roma 1925.
- SALAS A., «Primogenitus omnis creaturae (Col 1.15b). Estudio historico-redaccional», in *EstBib* 28(1969), 33-59.
- SALES M.M., *La Sacra Bibbia*, 2 voll., Torino 1914.
- SALMERON A., *Commentarii in omnes epistolas B. Pauli et canonicas*, Köln 1604.
- SCARPAT G., *Libro della Sapienza*, I, Brescia 1989.
- SCHELKLE K.H., *Teologia del Nuovo Testamento IV - Ecclesiologia - Escatologia*, Bologna 1980.
- SCHLÄGER G., «Das ängstliche Harren der Kreatur. Zur Auslegung von Römer, 8, 19ff», in *NedTTs* 19(1930), 353-360.
- SCHLATTER A., *Gottes Gerechtigkeit*, Stuttgart 1925.
- SCHLIER H., *La lettera agli Efesini*, Brescia 1973.
- *La Lettera ai Romani*, Brescia 1982.
- «Ciò di cui tutto è in attesa», in ID., *La fine del tempo*, Brescia 1974.
- SCHNEIDER G., «Neuschöpfung des Menschen und der Welt», in *Leb Zeug* 26(1971), 47-61.
- SPICQ C., *L'Épître aux Hébreux*, Paris 1977.
- *Les Épîtres de Saint Pierre*, Paris 1966.
- STRACK H.L. - BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 4 voll., München 1922-1928.
- TOLETO F., *Commentarii... in Epistolam B. Pauli A. ad Romanos*, Romae 1602.
- TRUCCO F., «Omnis creatura ingemiscit (Rom 8,19-23)», in *Div Thom* 38(1935), 320-326.
- VANHOYE A., *De Epistola ad Hebraeos* (Lectio centralis, cap. 8-9), Ad usum privatum, Roma 1966.
- VIARD A., *Épître aux Romains*, Paris 1975.
- «Expectatio creaturae (Rom 8,19-22)», in *RB* 59(1952), 337-354.

- VÖGTLE A., «Rom 8,19-22: eine schöpfungstheologische oder anthropologisch-soteriologische Aussage?», in *Mel. B. Rigaux*, Gembloux 1970.
 — *Il libro dei sette sigilli, Commento all'Apocalisse di Giovanni*, Torino 1990.
 — *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970.

WAMBACK A., «Per eum reconciliare omnia (Col 1,20)», in *RB* 55 (1948), 35-42.

ZEDDA S., *L'escatologia biblica*, 2 voll., Brescia 1972-1975.

III. LETTERATURA TEOLOGICA

- BARTH K., *L'Epistola ai Romani*, Milano 1974.
 BARTMANN B., *Manuale di Teologia Dogmatica*, Alba 1950.
 BERNARD R., «Ciel», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IV, 2474-2511.
 BOFF L., *Vita oltre la morte*, Assisi 1984.
 CHENU M.D., «La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo», in G. BARAUNA, a cura di, *La Chiesa nel mondo di oggi*, Firenze 1966, 331-350.
 — *Teologia della materia*, Torino 1966.
 COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Alcune questioni riguardanti la Cristologia», in *CC* 131(1980) IV, 278.
 CONGAR Y., *Le Mystère du Temple*, 1957.
 — *Per una teologia del laicato*, 1951.
 CULLMANN O., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Bologna 1965.
 — *Immortalità dell'anima o risurrezione dai morti?*, Brescia 1978.
 DE CHARDIN T., *L'ambiente divino*, Milano 1968.
 — «La crise présente: réflexions d'un naturaliste», in *Études* 74 (1937), 145-165.
 — *Science et Christ*, Paris 1955.
 DE LUBAC H., *La pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin*, Paris 1962.

- *La Preghiera di P. Teilhard de Chardin*, Brescia 1968.
 — *Teilhard e il nostro tempo*, Roma 1969.
 DUBARLE A.M., «Le gémissment des créatures dans l'ordre divin du cosmos», in *RSPT* 38(1954), 445-465.
 DUBARLE D., «La Théologie du Cosmos», in ID., *Initiation théologique*, Paris 1952.

GOSZTONYI A., *Teilhard de Chardin*, Firenze 1970.
 GUARDINI R., *Il Signore*, Milano 1949.

LENNERZ H., *De Novissimis*, Roma 1934.

- MANGENOT E., «Fin du monde», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V, 2504-2552.
 MERSCH E., *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, II, Paris - Bruxelles 1936, 243-252.
 MICHEL A., «Feu du Jugement», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V, 2239-2246.

- PANTEGHINI G., *Il gemito della creazione. Ecologia e fede cristiana*. Padova 1992.
 — *Il mondo materiale nel piano della salvezza*, Roma 1968.
 PIOLANTI A., «Palingenesi dell'universo», in ID., *L'al di là*, Roma 1947.

- SCHMAUS M., *Dogmatica Cattolica*, IV/2, *I Novissimi*, Torino 1969.
 SCHOONENBERG P., *Il mondo di Dio in evoluzione*, Brescia 1968.
 ŠPIDLIK T., «La spiritualità slava, oggi», in *CC* 134(1983) III, 15-31.

- THILS G., *Théologie des réalités terrestres*, Brouges 1947.
 — *Trascendance ou Incarnation*, Brouges 1950.
 TRUHLAR C., «Transformatio mundi et fuga mundi», in *Greg* 8 (1957), 406-445 (con ampia bibliografia).

- VERHOEVEN H., *Progresso e redenzione cosmica*, Roma 1969.
 VON BALTHASAR H. URS, *Zuerst Gottes Reich*, Einsiedeln 1966.

- ZOGHBY E., «Unità e diversità della Chiesa», in G. BARAUNA, a cura di, *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 522-540.

IV. FONTI, DIZIONARI, GRAMMATICHE

Acta Apostolicae Sedis, Romae 1909ss.

La Bible, Écrits intertestamentaires, Tour 1987.

BLASS F. - DEBRUNNER A., *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia ¹⁴1982.

BOATTI A., *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento II, Sintassi*, Venezia 1910.

Conciliarum Oecumenicorum Decreta, Bologna 1991.

COSTAZ L., *Grammaire Syriaque*, Beyrouth 1955.

Grande Commentario biblico, Brescia 1973.

HATCH E. - REDPATH M.A., *Concordance to the Septuagint*, 2 voll. Gratz 1954.

KITTEL G. - FRIEDRICH G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965-1992.

MOULTON W. - TURNER N., *Grammar of New Testament Greek, III, Syntax*, Edinburgh 1963.

ZERWICK M., *Graecitas biblica*, Romae ⁴1960.

— *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae 1953.

INDICI

INDICE DEI TESTI BIBLICI ANALIZZATI

<p>2Re 17,15 60s</p> <p>Isaia 65,17 96</p> <p>Geremia 2,5 60s</p> <p>Sapienza 1,7 88 1,14-15 88s 7,22-8,1 89ss 11,23-12,2 91ss 12,13-16 93 15,1 93 16,25 94</p> <p>Matteo 1,20s 73 11,27 79s 19,28 98s</p> <p>Marco 10,6 40s 13,19 40s 16,15s 41s</p>	<p>Luca 1,35 73 10,22 79s</p> <p>Giovanni 1,11 73 3,6-8 73 3,35 80 6,37-40 73s 12,32 80 13,3 80 17,2 74 17,9-11 74 17,24 75 18,4 81 21,17 81</p> <p>Atti 3,19-21 100ss</p> <p>Romani 1,20 49 4,16s 75 5,12 99s 8,19 55ss 8,20 59ss 8,21 63s</p>
--	--

8,22	64s	1,15-20	86s
8,23	65ss	1,23	48
8,39	52		
11,32	81		
1Corinzi		2Tessalonicesi	
1,26-28	75	2,6s	77
3,21s	81		
4,4s	75s	1Timoteo	
8,6s	81	6,13	84
11,11s	81		
15,27s	81s	Ebrei	
		1,2	84
2Corinzi		4,13	42 e 84
5,17	47	9,11s	42s
5,17s	76		
		1Pietro	
Galati		2,13s	43
3,22	81		
6,15	47	2Pietro	
		3,4	40s
Efesini		3,13	96
1,9s	86		
1,11-2,18	65s	1Giovanni	
1,22	83	5,4	77
2,14ss	76		
6,12	76	Apocalisse	
		3,14	43ss
Filippesi		4,11	84s
3,21	83s	5,13	85
		21,1	96
Colossesi		21,5	85s
1,15	47s		

INDICE GENERALE

PRESENTAZIONE.....	pag. 7
INTRODUZIONE.....	» 11
1. UN'ANTICA QUESTIONE ESEGETICA.....	» 17
I. ΚΤΙΟΙΣ NELL'ESEGESI DEI PADRI.....	» 17
II. NEGLI AUTORI PIÙ RECENTI.....	» 20
III. NEL CONCILIO ECUMENICO.....	» 22
IV. NELLA LITURGIA.....	» 23
V. LE BASI DELL'ESEGESI COSMOLOGICA.....	» 24
VI. DUBBI E PERPLESSITÀ.....	» 27
VII. INTERROGATIVI SENZA RISPOSTA.....	» 30
2. QUESTIONI DI METODO.....	» 33
I. IL TESTO.....	» 33
II. IL CONTESTO.....	» 34
III. L'ANALOGIA DELLA FEDE.....	» 34
IV. LA LINGUA GRECO-BIBLICA.....	» 35
3. ΚΤΙΣΙΣ NEI LXX, NEGLI APOCRIFI E NEGLI SCRITTI NON PAOLINI DEL NT.....	» 37
I. NEI LXX E NEGLI APOCRIFI.....	» 37
II. NEGLI SCRITTI NON PAOLINI.....	» 39

4.	KTISIS NELLE LETTERE DI S. PAOLO (GAL - 2COR - COL - RM 1,20; 8,39)	»	47
I.	NELLE LETTERE AI GALATI, AI CORINZI (II) E AI COLOSSESI	»	47
II.	NELLA LETTERA AI ROMANI	»	49
5.	KTISIS IN RM 8,19-22	»	53
I.	RM 8,19: «LA CREAZIONE STESSA ATTENDE CON IMPAZIENZA LA RIVELAZIONE DEI FIGLI DI DIO»	»	55
II.	RM 8,20: «ESSA INFATTI È STATA SOTTOMESSA ALLA CADUCITÀ — NON PER SUO VOLERE, MA PER VOLERE DI COLUI CHE L'HA SOTTOMESSA — E NUTRE LA SPERANZA...»	»	59
III.	RM 8,21 (LA SPERANZA): «DI ESSERE LEI PURE LIBERATA DALLA SCHIAVITÀ DELLA CORRUZIONE, PER ENTRARE NELLA LIBERTÀ DELLA GLORIA DEI FIGLI DI DIO»	»	63
IV.	RM 8,22: «SAPPIAMO BENE INFATTI CHE TUTTA LA CREAZIONE GEME E SOFFRE FINO AD OGGI NELLE DOGLIE DEL PARTO»	»	64
V.	RM 8,23: «ESSA NON È LA SOLA, MA ANCHE NOI CHE POSSEDIAMO LE PRIMIZIE DELLO SPIRITO, GEMIAMO INTERIORMENTE ASPETTANDO L'ADOZIONE A FIGLI, LA REDENZIONE DEL NOSTRO CORPO»	»	65
6.	LO SCAMBIO DEI GENERI	»	71
7.	IL NEUTRO PLURALE ΠΑΝΤΑ	»	79
I.	NEL NT E IN S. PAOLO	»	79
II.	NEL LIBRO DELLA SAPIENZA	»	87
8.	CIELI NUOVI E TERRA NUOVA	»	95
I.	IL MONDO VISIBILE È PROVVISORIO	»	97
II.	VALUTAZIONE DEGLI ARGOMENTI CONTRARI	»	98
9.	IL CONCILIO ECUMENICO	»	105

10.	LA LITURGIA	»	111
I.	PREFAZIO DI NATALE I	»	112
II.	PREFAZIO DELLA PASSIONE DEL SIGNORE I	»	112
III.	PREFAZIO PASQUALE IV	»	113
IV.	PREFAZIO COMUNE I	»	113
V.	PREGHIERA EUCARISTICA III	»	113
VI.	PREGHIERA EUCARISTICA IV	»	114
VII.	LITURGIA DELLE ORE	»	114
	CONCLUSIONE	»	117
	BIBLIOGRAFIA	»	123
I.	LETTERATURA PATRISTICA E MEDIOEVALE	»	123
II.	LETTERATURA ESEGETICA	»	125
III.	LETTERATURA TEOLOGICA	»	130
IV.	FONTEI, DIZIONARI, GRAMMATICHE	»	132
	INDICI	»	133
	INDICE DEI TESTI BIBLICI ANALIZZATI	»	135
	INDICE GENERALE	»	137

