

La relazione di Cristo con i santi angeli

Resumo

“Cristo é o centro do mundo angélico. São seus os anjos”; assim o Catecismo da Igreja Católica formula o ensinamento da S. Escritura sobre a relação de Cristo com os santos Anjos. O que significa que são “Seus” Anjos? O autor do artigo examina o que diz a S. Escritura, sobretudo as cartas paulinas, a este respeito, e termina com uma reflexão sistemática sobre o tema.

O Apóstolo Paulo tinha de frisar com força a posição de Cristo com relação aos Anjos. Na Antiga Aliança, estes tinham sido os doadores e guardas da Lei. A salvação do homem, porém, não vem da Lei (portanto, não dos Anjos), mas somente de Cristo. Os próprios Anjos têm Cristo como sua “Cabeça”, isto é, não somente como quem comanda os Anjos, mas como quem é para eles a fonte da graça divina. Esvazia-se a argumentação de São Paulo de toda a sua força, quando não se reconhece que os santos Anjos, em sua graça e glória, dependem de Cristo; não são servos de Cristo que, afinal, a respeito da sua graça essencial, mantêm uma independência d’Ele!

É verdade que Cristo não “redimiu” os Anjos, isto é, não sofreu por eles a morte expiatória, mas isto não significa que não seja a fonte da graça deles. Como? Por tê-la merecido para eles e/ou por ter merecido para Si mesmo de ser a fonte da graça para eles, e porque é para eles a causa eficiente direta da graça (causalidade instrumental de Cristo como homem). A própria “graça de Cristo” para homens e Anjos faz com que eles se tornem irmãos, amigos, tendo o mesmo Cristo como seu centro, sua “Cabeça”, que os enche de Sua plenitude de vida divina. Com a vinda de Cristo, os santos Anjos se tornam realmente os “Seus Anjos”, obtendo eles assim um grande reforço e uma intensificação da sua missão através da inserção da sua ação na obra redentora de Cristo.

Summary

“Christ is the center of the angelic world. They are his angels”: in this way the Catechism of the Catholic Church formulates the teaching of Sacred Scripture with regard to the relation between Christ and the holy Angels. What does it mean “his” angels? The author of this article examines what Sacred Scripture says, especially the Pauline letters, on this matter. He ends with a systematic reflection on this theme.

The Apostle Paul had to emphasize Christ’s position with regard to the Angels. In the Old Covenant, they had been the givers and keepers of the Law. But man’s salvation does not come from the Law (therefore not from the Angels), but from Christ alone. The Angels themselves have Christ as their “Head”. This means not only that He commands the Angels, but that He is their source of divine grace. St Paul’s argument would lose its strength if it was not recognized that the holy Angels depend on Christ for their grace and glory. They are not servants of Christ who, concerning their essential grace, maintain an independence from Him!

It is true that Christ did not “redeem” the Angels; that is to say, he did not suffer the atoning death for them. But this does not mean that he is not the source of their grace. How is that possible? By having merited it for them and/or by having merited to be the source of grace for them, and because He is for them the direct efficient cause of grace (instrumental causality of Christ as man). The very “grace of Christ” for men and Angels causes them to become brothers, friends, having the same Christ as their center, their “Head”, which fills them with His fullness of divine life. With the coming of Christ, the holy Angels truly become “His Angels”, thus obtaining a great reinforcement and intensification of their mission through the insertion of their action in the redemptive work of Christ.

* * *

Il Catechismo della Chiesa Cattolica sintetizza la relazione di Cristo con i santi angeli dicendo: “Cristo è il centro del mondo angelico. Essi sono i suoi angeli” (CCC 331). *Come sono i “suoi” angeli? Che cosa dice la Sacra Scrittura al riguardo? Qual è la conclusione da trarre dalle affermazioni della Sacra Scrittura?*

I. Introduzione: Visione d'insieme della relazione di Cristo con i santi angeli nella S. Scrittura

Secondo la testimonianza della Sacra Scrittura “Dio invia i suoi angeli per preparare la salvezza in Cristo e portarla al compimento nella Chiesa”¹. Il loro servizio nella storia della salvezza è orientato totalmente a Cristo e quindi alla Chiesa ossia alla salvezza degli uomini in Cristo.

Nell’Antico Testamento gli angeli sempre sono visti pienamente nella loro relazione con Dio. Sempre agiscono in totale dipendenza dal Signore, il Dio del cielo e della terra.² Chi ascolta la loro parola, sente la parola di Dio stesso; chi è aiutato da loro, si sente sotto la protezione dell’Altissimo (cf. *Sal* 91,1.11).

È anche così nel Nuovo Testamento, soprattutto nei Vangeli e negli Atti degli Apostoli. La grande novità è soltanto il fatto che ora gli angeli servono *Cristo*, il Figlio di Dio incarnato, e il suo messaggio. Così gli angeli o annunciano eventi futuri o testimoniano eventi realizzati, ma mai si presentano dove Gesù stesso annuncia, con parole e opere, il Regno di Dio. “Da nessuna parte la funzione degli angeli è più quella di servitori che lì dove disinteressatamente passano in secondo piano dopo che ciò che è stato annunciato (*Lc* 1,32s; cf. *Mt* 1,21) è diventato realtà (cf. *Lc* 7,16).”³ La relazione e la subordinazione degli angeli a Cristo difficilmente potrebbero essere caratterizzate più perfettamente di come si trova nei racconti evangelici sull’infanzia di Gesù e sulla sua risurrezione.

Ma il servizio degli angeli non si limita alla trasmissione di messaggi; non soltanto chiariscono il significato e l’importanza salvifica della persona e dell’opera di Cristo, non solo confermano la parola e la promessa di Cristo, ma anche servono *la sua persona stessa* (cf. *Mt* 4,11; *Lc* 22,43). E questo servizio continua nella Chiesa, la quale gli angeli assistono. Il loro servizio si riferisce e si subordina alla Chiesa con la sua missione (cf. *At* 5,19-20; 8,26; 10,3-7; 12,7-11; *Eb* 1,14).

Con la presenza di Cristo e della sua Chiesa il servizio dei santi angeli non entra in una fase di diminuzione. Anzi, la loro attività entra in una

¹ M. SEEMANN, *Die Welt der Engel und Dämonen als heilsgeschichtliche Mit- und Umwelt des Menschen*, in: J. FEINER / M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis* II, Köln 1967, 946.

² Cf. *Ibid.*, 956-962.

³ *Ibid.*, 966.

fase di *ampliamento*, di *intensificazione*, di uno *sviluppo* insospettato della loro forza di aiuto⁴ – nel servizio disinteressato di Cristo e del frutto della sua opera di redenzione, la Chiesa. Questo è indicato anche da uno dei pochi brani angelologici nel vangelo di Giovanni. Alla confessione di fede di Natanaele Gesù risponde: “Perché ti ho detto che ti avevo visto sotto il fico, credi? Vedrai cose maggiori di queste!” (Gv 1,50). E continua solennemente: “In verità, in verità vi dico: vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sul Figlio dell’uomo” (v. 51). Questa parola di Gesù certamente fa riferimento al sogno di Giacobbe (Gen 28,12). Gesù assume da questa storia di Giacobbe (Gen 28,10-19) non il sogno di Giacobbe e il suo comportamento, ma l’immagine della *scala del cielo con gli angeli* che salivano e scendevano su di essa. Sembra che Gesù esprime così il legame ininterrotto con Dio che egli ha come il “Figlio dell’uomo” sulla terra.⁵ In ogni caso egli non parla di una fine o di una diminuzione del servizio degli angeli come intermediari. L’affermazione si riferisce proprio a questo servizio, con l’accento sulle parole “sul *Figlio dell’uomo*”. Il servizio degli angeli dunque è in relazione con la persona e l’opera del Figlio dell’uomo.

Con il titolo “Figlio dell’uomo” Gesù indica generalmente tanto la sua esistenza terrena (Mc 8,31) come anche la sua futura funzione di giudice (Mt 9,6) e la sua gloria (Mt 25,31). Come sfondo veterotestamentario del titolo “Figlio dell’uomo” come indicazione della sovranità si trova Dn 7,13, l’unico brano nell’AT in cui questo titolo ha un senso messianico. In questo brano viene dato potere universale e il giudizio finale a un figlio d’uomo che viene “con le nubi del cielo”. Tre versetti prima (v. 10) si parla di innumerevoli schiere di angeli davanti al trono di Dio. Se guardiamo ora i vangeli constatiamo che nei vangeli sinottici gli angeli sono in modo speciale legati proprio al Figlio dell’uomo che viene con gloria (sulle nubi del cielo). Il Figlio dell’uomo verrà nella gloria “con i suoi angeli” (Mt 16,27; cf. 25,31; Mc 8,38; Lc 9,26). In Lc 9,26 espressamente si parla non soltanto della “gloria” di Cristo e del Padre, ma anche di quella dei santi angeli: “quando verrà nella gloria sua e del Padre e degli angeli santi”.

⁴ Cf. Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné. III. Essai de Théologie de l'histoire du salut*, Bruges 1969, 213-214; cf. anche A. WINKLHOFFER, *Die Welt der Engel*, Ettal 1961, 132-135.

⁵ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I (HThK IV/1)*, Freiburg i.Br. 1965, 318.

In Gv 1,51 la visione futura del Figlio dell'uomo nei vangeli sinottici diventa in certo senso attuale.⁶ L'evangelista Giovanni, infatti, anche dice che i discepoli vedevano già la gloria di Cristo sulla terra (cf. Gv 2,11; 1,14). Attraverso le sue opere Cristo manifesta ai credenti la sua gloria o quella del Padre. E in questo splendore di potenza sono integrati anche i santi angeli. L'intensificazione del servizio degli angeli attraverso la presenza di Cristo si realizza proprio mediante *la piena inserzione della loro attività nell'opera redentrice di Cristo*. La potenza inaudita e l'universalità del mistero di Cristo già realizzato, cioè della persona e dell'opera redentrice di Cristo, significano quindi anche per gli angeli, come *angeli del Figlio dell'uomo*, un ampliamento e un'intensificazione della loro attività per la salvezza degli uomini! Sono proprio i "suoi angeli" che il Figlio dell'uomo manda (cf. Mt 16,27; 24,31). Sono i servi disinteressati di Cristo, del Messia annunciato e Redentore degli uomini. Così il loro servizio da sempre si riferiva a Cristo, alla sua venuta e alla sua opera di salvezza e di compimento del disegno eterno di Dio. Dall'inizio della storia di salvezza fino alla realizzazione della "pienezza dei tempi" (Ef 1,10) in Cristo, e dalla realizzazione iniziale del "mistero" (Ef 1,9-10) fino al suo compimento, gli angeli agiscono ordinati e subordinati a Cristo, che è la meta e il centro del disegno eterno di Dio.

L'intensificazione e lo sviluppo della potenza nell'attività degli angeli si manifesta anche nel libro dell'Apocalisse. Qui gli angeli non sono soltanto i messaggeri privilegiati di Dio che annunciano gli eventi del compimento della storia di salvezza (cf. Ap 10,1; 14,6; 18,1.22) e il "vangelo eterno" (14,6); attraverso la loro parola *provocano* addirittura questi eventi. "Ciò che accade in questo periodo storico, che è periodo di giudizio, accade come un eco di una provocazione angelica"⁷. Sono perciò "operatori degli eventi finali"⁸. Ciononostante proprio nell'Apocalisse si riconosce in un modo particolarmente chiaro che gli angeli sono ordinati a Cristo. D'accordo con l'indole propria dell'Apocalisse, questo orientamento si manifesta attraverso immagini. Tale orientamento verso Cristo si manifesta non solo nell'adorazione e nella lode rivolte all'Agnello immolato (Ap 5); in verità, tutta l'azione degli angeli è fundamentalmente dipendente dall'Agnello, cioè dal Cristo crocifisso e risorto: *tutta l'attività dei santi*

⁶ Cf. *Ibid.*, 319.

⁷ H. SCHLIER, *Die Engel nach dem Neuen Testament*, in: ID., *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg i.Br. 1964, 173.

⁸ *Ibid.*, 173 („Walter und Wirker des Endgeschehens“).

angeli si fonda sull'opera salvifica dell'Agnello; solo perché l'Agnello apre i sigilli del libro, gli angeli possono entrare in azione. Tutta la loro potente attività dunque si realizza in totale dipendenza dall'Agnello e pienamente orientata alla meta finale delle “nozze dell'Agnello” (Ap 19,7).

Prima di esaminare la relazione di Cristo con gli angeli nelle lettere paoline – che richiedono una considerazione speciale – possiamo ora dire in sintesi:

Nell'insieme della Sacra Scrittura appare con chiarezza l'orientamento totale dei santi angeli e della loro attività nella storia di salvezza a Cristo. La loro azione non è ridotta quando viene Cristo, anzi, riceve nuova forza e amplitudine, e la ragione è che *Cristo li fa partecipare al dramma della redenzione e li inserisce nella sua opera di salvezza*.⁹ Per questo Origene scrisse con ragione: “La venuta di Cristo nel mondo è stata una grande gioia per quelli ai quali era stata affidata la cura di uomini e popoli (province)”¹⁰.

II. La relazione di Cristo con i santi angeli nelle lettere paoline

L'intenzione dell'Apostolo Paolo in ciò che nelle sue lettere ha scritto sugli angeli era soprattutto questa: chiarire l'orientamento degli angeli al mistero di Cristo, un orientamento tanto nell'ordine della creazione come anche nell'ordine dell'azione salvifica di Dio. Ciò che i vangeli sinottici e gli Atti degli Apostoli riferiscono semplicemente come fatto è da san Paolo sviluppato dentro le sue esposizioni cristologiche.

L'esegesi dei brani paolini trova però una difficoltà: quando parla delle potenze angeliche¹¹ non è sempre chiaro se si riferisce a *santi* angeli o a

⁹ Questo è per i Padri della Chiesa un'evidenza. Secondo loro Cristo viene in soccorso agli angeli, che erano troppo deboli non solo per condurre i pagani – contro l'aumento dell'influenza delle potenze demoniache – alla conoscenza del Dio vero, ma persino per preservare il popolo eletto dalla perversione morale dei pagani; cf. J. DANÉLOU, *Gli angeli e la loro missione secondo i Padri della Chiesa*, Milano 2003, 33-36.

¹⁰ ORIGENES, *Hom. II in Luc*: GCS Origenes 9, Berlin 1959, 74.

¹¹ San Paolo usa diversi nomi per indicare i diversi gruppi di angeli ossia i “cori” angelici: ἐξουσίαι (*potestates*, Potestà): *1 Cor* 15,24; *Ef* 1,21; 3,10; 6,12; *Col* 1,16; 2,10.15 (cf. *1 Pt* 3,22); δυνάμεις (*virtutes*, Virtù o Forze): *Rm* 8,38; *1 Cor* 15,24; *Ef* 1,21 (cf. *2 Ts* 1,7; *1 Pt* 3,22); ἀρχαί (*principatus*, Principati): *Rm* 8,38; *1 Cor* 15,24; *Ef* 1,21; 3,10; 6,12; *Col* 1,16; 2,10.15; κυριότητες (*dominationes*, Dominazioni): *Ef* 1,21; *Col* 1,16; θρόνοι (*throni*, Troni): *Col* 1,16.

potenze *cattive*, a demoni. È importante il contesto per poter determinare di quale tipo di potenze spirituali si tratta.

1. Chiarimenti preliminari per una comprensione giusta della dottrina angelologica nelle lettere paoline

Per poter comprendere correttamente la relazione di Cristo con gli angeli, così come san Paolo la intende, è importante considerare il *contesto* concreto in cui si trova la dottrina esposta. Particolarmente nel (tardo) giudaismo (meno ma anche nel mondo pagano) la fede in angeli e demoni occupava un grande spazio.¹² “Si deve leggere gli scritti apocrifi del tardo giudaismo o persino i racconti rabbinici, per vedere quale importanza gli angeli hanno ottenuto a poco a poco tra gli eruditi come nel popolo comune.”¹³ Il vangelo di Gesù Cristo è entrato in conflitto con questa credenza profondamente radicata perché o Cristo è stato integrato in un modo o nell’altro nel mondo degli spiriti¹⁴ o in ogni caso non è stato riconosciuto nella sua vera posizione e dignità. In ogni caso l’Apostolo Paolo si è trovato in una situazione in cui ha riconosciuto la necessità di affermare con tutta la fermezza la *priorità assoluta* di Cristo su ogni essere creato, inclusive gli spiriti più eccelsi.

Già nella prima lettera ai Corinzi parla (nel contesto della risurrezione) della sottomissione di ogni creatura al dominio di Cristo (nella sua parusia) e dell’esautorazione di ogni potenza nemica (*1 Cor 15,24-28*; v. 24: “ogni principato e ogni potestà”). Nella lettera ai Romani (8,38s) scrive che l’amore di Dio “in Cristo Gesù” è più forte che qualsiasi essere creato, inclusive gli Angeli, i Principati e le Virtù (ἄγγελοι, ἀρχαί, δυνάμεις). Ma sarà la situazione della comunità cristiana a Colosse che spingerà san Paolo a insistere sulla posizione di Cristo sopra tutti gli angeli. La lettera ai Colossesi è la sua reazione alle notizie preoccupanti che ha ricevuto riguardo a questa comunità; e strettamente legata a questa lettera c’è quella agli Efesini.

¹² Riguardo alle concezioni del giudaismo (primo periodo, tardo giudaismo, rabbini) cf. J. MICHL, *Engel*, in: RAC V, 60-97. Riguardo alle concezioni angelologiche nell’ambito ellenistico-pagano cf. *Ibid.*, 53-60.

¹³ J. MICHL, *Die „Versöhnung“ (Kol 1,20)*, in: *ThQ* 128 (1948) 460.

¹⁴ Riguardo all’espressa cristologia angelica (Cristo come un angelo) cf. p. es. W. MICHAELIS, *Zur Engelchristologie im Urchristentum* (ATHANT), Basel 1942; J. BARBEL, *Christos Angelos*, Bonn 1941.

Quale dottrina a Colosse ha indotto san Paolo a questa lettera di ammonizione e chiarimento? Secondo le brevi indicazioni della lettera (cf. *Col* 2,4.8.16.18.20-21), la dottrina respinta da san Paolo non si riferisce soltanto agli angeli (esseri spirituali), ma in genere a *esseri creati*, anche se gli angeli abbiano qui una posizione particolare. Il concetto decisivo al riguardo sono gli “elementi del mondo” (στοιχεῖα τοῦ κόσμου), dei quali già parlava la lettera ai Galati.¹⁵

a) Che cosa significano gli στοιχεῖα τοῦ κόσμου?

Identificare semplicemente gli στοιχεῖα τοῦ κόσμου con gli angeli, come molti esegeti moderni lo hanno fatto, non ha un fondamento filologico.¹⁶ Nel periodo prima di Paolo e nel suo tempo, delle accezioni discusse di *stoicheia*¹⁷ filologicamente soltanto si può sostenere l’accezione “*elementi*”¹⁸. Quando però si esamina i brani nella lettera ai Colossesi e ai Galati, dove gli *stoicheia* si trovano in un contesto polemico, che è essenzialmente lo stesso, bisogna riconoscere che gli *stoicheia* hanno da fare con la dottrina *angelologica* paolina. “Che le potenze spirituali di Col appartengono agli *stoicheia*, si può considerare esegeticamente sicuro”¹⁹. Ma “*stoicheia tou cosmou*” non significa “angeli” o “potenze angeliche”. Dove san Paolo vuole parlare di angeli, egli ha a disposizione nomi propri (cf. *Col* 2,10.15.18). Come allora si può mostrare un legame filologicamente sicuro tra gli “elementi” e gli angeli?

Mediante un esame accurato del significato del concetto *stoicheia (tou cosmou)* nella letteratura apologetica giudeo-cristiana N. Kehl ha potuto far vedere quel legame. Un primo risultato è questo:

Le serie di enumerazioni dentro il motivo apologetico assumono [...] semplicemente l’uso più comune di enumerare successivamente delle categorie di esseri creati invece di usare il nome collettivo “creazione”. Anche

¹⁵ *Col* 2,8.20; *Gal* 4,3.9. La parola *stoicheia* (non *stoicheia tou cosmou*) si trova inoltre solo in *Eb* 5,12 (στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς – i primi elementi delle parole di Dio) e in 2 *Pt* 3,10.12 (gli *elementi* saranno consumati dal calore nel giorno del Signore).

¹⁶ Cf. N. KEHL, *Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1,12-20*, Stuttgart 1967, 144.

¹⁷ Cf. J. BLINZLER, *Lexikalisches zu dem Terminus τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου bei Paulus*, in: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961 (Analecta Biblica 17/18)*, Roma 1963, II, 429-443.

¹⁸ Cf. N. KEHL, *Der Christushymnus*, 144.

¹⁹ *Ibid.*, 142.

stoicheia è un tal nome collettivo, con la differenza che etimologicamente contiene l'idea di una serie. L'enumerazione successiva di esseri creati è tipicamente biblica. L'espressione στοιχεῖα τοῦ κόσμου è in tal modo tipicamente greca che non può essere imitata in ebraico. Un incontro di ambedue solo poteva realizzarsi, dove il mondo delle idee bibliche si è rivestito di terminologia greca, più precisamente stoica. È accaduto in due brani nel libro della Sapienza.²⁰

Il risultato finale riguardo all'uso paolino del concetto *stoicheia tou kosmou* è questo:

Se dunque dietro il concetto stoicheia si trova un'idea biblica, questo non significa che si è realizzato propriamente un mutamento semantico dell'espressione. È solo tradotta in un altro mondo di idee, e invece di "elemento basico" [Grundstoff] si trova "elemento – parte costitutiva" [Bestandteil]. Dopo tutto ciò si può considerare sicuro, secondo la filologia e la storia dei motivi, che l'espressione paolina στοιχεῖα τοῦ κόσμου significa "esseri creati". Quando i pagani venerano stoicheia, venerano creature, e quando i giudei seguono la Legge amministrata da angeli (Gal 3,19), servono creature. L'espressione "stoicheia" si è presentata adatta per un linguaggio con cui Paolo voleva confrontare, in un modo ugualmente sfavorevole, tanto giudei come pagani con la rivelazione di Dio realizzata in Cristo.²¹

Per chiarire la relazione di Cristo con gli angeli nella lettera ai Colossesi è ora importante prendere in considerazione la connessione tra la lettera ai Galati e quella ai Colossesi. In ambedue le lettere l'espressione στοιχεῖα τοῦ κόσμου è usata in modo polemico, ma nella lettera ai Galati possiamo molto più chiaramente riconoscere la dottrina che Paolo combatte.

b) Il significato del parlare degli στοιχεῖα τοῦ κόσμου nella lettera ai Galati

Nella lettera ai Galati la dottrina combattuta dall'Apostolo Paolo è certamente quella di giudeo-cristiani, i quali affermavano che, per essere salvati, i pagani convertiti a Cristo dovevano accettare anche la circoncisione e la vita seconda la Legge. A questi cristiani provenienti dal paganesimo Paolo dice: se accettate di vivere sotto la Legge giudaica (la Torà) diventate schiavi sotto gli "elementi del mondo" e quindi ritornate agli elementi del mondo ai quali eravate sottomessi come pagani, vene-

²⁰ *Ibid.*, 155-156. I due brani sono *Sap* 7,22-26; 19,18-21.

²¹ *Ibid.*, 157.

rando gli idoli (cf. *Gal* 4,8-9).²² E questo è vero sebbene questi cristiani provenienti dal paganesimo non ritornino a venerare i loro idoli. In effetti, come Paolo già aveva detto prima, anche “noi”, cioè i giudei, “eravamo schiavi degli elementi del mondo” (*Gal* 4,3).

Quindi, tanto i pagani quanto i giudei servono sotto gli elementi del mondo. Nel caso dei *pagani* gli elementi del mondo indicano gli *idoli*, opposti all’unico vero Dio (cf. 4,8-9). Nel caso dei *giudei*, che hanno riconosciuto l’unico vero Dio, gli elementi del mondo si riferiscono agli *angeli promulgatori della Legge* (cf. 4,3 con 3,19) e alla *determinazione di tempi* regolata dal corso degli astri (cf. 4,10). La Legge era stata data per mezzo di angeli (cf. *Gal* 3,19; cf. anche *Eb* 2,2; *At* 7,38.53) e l’osservanza della *Torà* è legata inseparabilmente all’osservanza del *calendario*; così Paolo, per caratterizzare il ritorno al servizio agli “elementi” mediante la sottomissione alla Legge, può dire: “Voi osservate scrupolosamente giorni, mesi, stagioni e anni!” (4,10).²³ “Accanto alla legge della *Torà* c’è la legge dell’ordine della creazione; anche la trasgressione di questa legge è peccato.”²⁴ Questa unione di *Torà* e calendario (scrupolosa osservanza dell’ordine della creazione che determina il calendario) non è soltanto un fenomeno di determinati gruppi giudaici, ma appartiene al giudaismo come tale.²⁵ Il fatto che l’Apostolo Paolo, quando rimprovera il “ritorno” agli “elementi”, pone l’accento sull’osservanza del calendario, si deve probabilmente alle esigenze dei suoi avversari, cioè: essi intendevano *la vita secondo la Torà* in una misura speciale anche come *osservanza del calendario*.

Ora è importante osservare che secondo la dottrina del ruolo degli angeli nella legislazione sul Sinai (*Gal* 3,19) facilmente si poteva stabilire un legame tra questi angeli della *legislazione* con gli angeli della *creazione*.²⁶ Infatti, “secondo la convinzione del primo giudaismo, l’ordine cosmico stesso, rivelato dagli angeli nella *Torà* o come un supplemento a essa (cf. 1 Hen, Job), era fondato da angeli, visto che sono posti sopra

²² Cf. F. MUSSNER, *Der Galaterbrief* (HThK IX), Freiburg 1974, 298.

²³ Cf. F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, 298s.

²⁴ *Ibid.*, 299s.

²⁵ Cf. *Ibid.*, 301.

²⁶ Al riguardo cf. il ricco materiale offerto da M. LIMBECK, *Von der Ohnmacht des Rechts. Zur Gesetzeskritik des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1972, 93-94, 20-28, 41-43.

gli elementi del cosmo”²⁷. Riguardo all’osservanza del calendario erano particolarmente importanti gli angeli degli astri.

Certamente, i giudei (giudeo-cristiani) non confondevano astri, elementi fisici e angeli con l’unico vero Dio; all’osservare però determinati giorni di festa a causa dell’armonia con gli angeli posti sopra i tempi, si sottomettevano così a potenze che non sono Dio stesso ma τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου; si sottomettevano a *creature*. Ed essi non sono capaci di dare la salvezza (cf. 4,9).

È dunque chiaro che nei brani in cui san Paolo nella lettera ai Galati parla degli *stoicheia*, egli unisce in pratica il giudaismo e il paganesimo sullo stesso livello al confrontarli con la nuova, vera fede in Cristo: ambedue sono servizio agli *stoicheia* che non può dare la salvezza. Anche la Legge (con le determinazioni del calendario) è incapace (cf. *Rm* 8,3); solo Dio è capace. Ed egli “manifesta la sua potenza e la sua ricchezza proprio nel fatto che egli può salvare l’uomo anche senza «l’osservanza del calendario»: unicamente con la sua azione escatologica in Cristo, suo Figlio”.²⁸

c) La dottrina combattuta da Paolo nella lettera ai Colossesi

Ciò che dice san Paolo nella lettera ai Galati nei riguardi degli “elementi del mondo” getta luce importante sull’affermazione nella lettera ai Colossesi. Infatti, se in *Col* 2 si trovano essenzialmente le stesse affermazioni come in *Gal* 4, e se nella lettera ai Galati si tratta chiaramente della discussione riguardo alla Legge (cioè con i giudei, precisamente con i giudeo-cristiani), anche nelle lettera ai Colossesi si tratta di nuovo del contrasto tra Legge e Cristo.

È vero che in *Col* 2 non si trova la parola “Legge” (νόμος), ma si fa riferimento alla Legge (2,14). In *Col* 2,11-13 si parla della “circoncisione non fatta da mano d’uomo”, cioè della “circoncisione di Cristo”, il battesimo – in contrasto con la circoncisione giudaica, fatta da mano d’uomo. Oltre al contrasto tra Cristo e gli “elementi del mondo” (*Col*

²⁷ *Ibid.*, 94-95, nota 29. Riguardo agli angeli della creazione cf. gli angeli della creazione (fuoco, acqua) menzionati nel NT: *Ap* 14,18; 16,5.

²⁸ F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, 303. Cf. anche Alfio Marcello BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico*, Jerusalem 2004, 384-386; 408: “«elementi cosmici» intesi quali spiriti incaricati del retto ordinamento degli astri e del conseguente svolgimento ordinato del calendario sacro. Tali στοιχεῖα sono «deboli» perché incapaci di donare salvezza e vita”.

2,8.20), con cui Paolo in *Gal* 4 si rivolgeva contro il tentativo di fare dei cristiani provenienti dal paganesimo osservanti della Legge (come se ciò fosse necessario per la salvezza),²⁹ nuovamente si parla dell'*osservanza del calendario* (con la descrizione diretta o la caratterizzazione della posizione degli avversari), insieme con prescrizioni riguardo il cibo e il non toccare certe cose (2,16.21). Inoltre si trova come descrizione diretta degli avversari l'affermazione che questi "si piacciono" in "*umiltà*" (cf. 2,23) e "*venerazione degli angeli*" (2,18).

Perciò siamo spinti a pensare che la dottrina combattuta da Paolo in Colosse si debba caratterizzare come "giudaica". Esaminiamo questo più dettagliatamente perché proietterà luce sulla relazione di Cristo con gli angeli, precisamente con i *santi* angeli.

Come già è stato menzionato, in *Col* 2 Paolo non parla espressamente della "Legge", come invece lo fa nella lettera ai Galati. Ma si deve far attenzione al fatto che nella lettera ai Galati l'Apostolo indica l'*osservanza del calendario* (4,10) come un tratto caratteristico della sottomissione alla Legge (cf. 4,21) attraverso la circoncisione (cf. 5,2-3). Ora, questa osservanza scrupolosa del calendario è anche un tratto caratteristico della dottrina in Colosse, combattuta da Paolo: "Nessuno dunque vi condanni in fatto di cibo o di bevanda, o per feste, noviluni e sabati" (*Col* 2,16).³⁰ Anche le prescrizioni riguardo a cibo e bevanda e al non toccare determinate cose (*Col* 2,16.21) entrano nell'ambito giudaico, o meglio, possono essere considerate una caratterizzazione di una dottrina giudaica.³¹ È significativo che in *Mc* 7,1-23, dove si racconta la discussione di Gesù con farisei e scribi nei riguardi di tali prescrizioni, Gesù fa loro lo stesso rimprovero come Paolo in *Col* 2,22 ai falsi dottori: insegnano "dottrine

²⁹ J. GNILKA (*Der Kolosserbrief* (HThK X/1), Freiburg-Basel-Wien 1980, 127) pensa che nella lettera ai Galati gli *stoicheia* sono considerati qualcosa del paganesimo, perché l'accettazione della Legge da parte dei cristiani provenienti dal paganesimo è considerato un ritorno al paganesimo. Ma questo non è un argomento valido contro la caratterizzazione della dottrina sbagliata in Colosse come "giudaica". Poiché, come lo mostra *Gal* 4,1-10, per Paolo anche il giudaismo – in contrasto con il vero essere cristiani – è servizio agli *stoicheia*.

³⁰ Cf. *1 Cr* 23,31; *2 Cr* 2,3; 31,3; *1 Mac* 10,34. In *Os* 2,13 e *Ez* 45,17 e anche nello scritto di Qumran *1 QM* 2,4 persino l'ordine dell'elenco concorda con quello in *Col* 2,16.

³¹ Cf. *Mc* 7,1-23. Il fatto che l'Antico Testamento non conosce se non in casi straordinari (cf. *Lv* 10,9; *Nm* 6,3-4) la proibizione di *bevande* non contraddice il carattere giudaico, poiché in *Col* 2,16 non si trova un accento speciale sulla "bevanda".

che sono precetti di uomini” (Mc 7,7).³² La dottrina si presenta come una “filosofia”, ma è, secondo Paolo, un “vuoto raggiri”; una “filosofia” ispirata “alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo” (Col 2,8). Queste dottrine quindi hanno “una parvenza di sapienza” (2,23), ma sono “vuoto raggiri”, poiché si tratta di tradizione degli *uomini* (cf. in 2,23 la ἐθελοθρησκεία, la religiosità, il culto secondo il proprio arbitrio), di una “filosofia” che si fonda sugli “elementi del mondo” e non su Cristo. Sullo sfondo della dottrina di Paolo riguardo agli *stoicheia* nella lettera ai Galati³³ anche questa caratterizzazione polemica corrisponde a dottrine di tipo giudaico. Evidentemente san Paolo non intende per “filosofia” la scienza classica. Nel giudaismo ellenico il concetto “filosofia” già era stato ampliato. “Filosofia” può designare la religione giudaica; le prescrizioni mosaiche possono esse chiamate “sentenze della sua santa filosofia”. Ma anche quando si parla delle diverse dottrine dei farisei, sadducei e esseni si può parlare di “filosofia”: “In tre modi si fa filosofia tra i giudei”.³⁴

Decisivo per una comprensione corretta della dottrina combattuta da Paolo in Colosse certamente è la caratterizzazione (diretta) di questa dottrina in 2,18: “Nessuno vi impedisca di conseguire il premio, compiacendosi in *umiltà e venerazione degli angeli*”, correndo dietro alle proprie immaginazioni³⁶, gonfio di orgoglio nella sua mente carnale.” Ora, perché rimprovera qui l’umiltà e la venerazione degli angeli in cui gli avversari si compiacciono? La grande ragione è questa: questa gente *non si stringe al “capo”*, dal quale tutto il corpo riceve sostentamento e crescita (2,19). Perciò alcuni versetti dopo quel culto è caratterizzato come ἐθελοθρησκεία, cioè come culto secondo il proprio arbitrio e quindi illegittimo (2,23). Indipendentemente da Cristo – e quindi oggettivamente

³² Riguardo alla “tradizione umana” (παράδοσις τῶν ἀνθρώπων) (Col 2,8) vedi anche la stessa espressione in Mc 7,8 (cf. Mt 15,2-3).

³³ Nella lettera ai Colossesi Paolo non riceve l’espressione στοιχεῖα τοῦ κόσμου dai falsi dottori, come anche nella lettera ai Galati non l’ha presa dai giudeo-cristiani, suoi avversari; cf. N. KEHL, *Erniedrigung und Erhöhung in Qumran und Kolossä*, in: ZKTh 91 (1969) 364, nota 4.

³⁴ JOSEPHUS, *De bello Judaico*, 2,119. Vedi al riguardo di tutto questo, con la corrispondente documentazione: J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 122.

³⁵ Cf. N. KEHL, *Erniedrigung und Erhöhung in Qumran und Kolossä*, 365: “negli studi c’è unanimità nel riconoscere che la designazione «venerazione degli angeli» in Col 2,18 fa parte della descrizione di un tratto essenziale delle idee degli avversari”.

³⁶ La traduzione di questa parte della frase è incerta.

non in conformità con la volontà di Dio, ma seguendo il loro arbitrio – i falsi dottori in Colosse vogliono ottenere per la salvezza degli uomini ciò che secondo san Paolo si può soltanto ricevere attraverso il legame con Cristo. Quindi “umiltà” e “venerazione degli angeli” in questo modo non si trovano dal lato di Cristo, ma da lato della “tradizione umana” e degli “elementi del mondo”.

Se ora prendiamo in considerazione la dottrina riguardo agli “elementi del mondo” nella lettera ai Galati, possiamo ottenere un chiarimento anche per il nostro brano. In *Gal* 4 Paolo ha parlato del giudaismo come di una servitù agli elementi del mondo, anche e specialmente con riferimento all’osservanza del calendario che è legata inseparabilmente alla scrupolosa osservanza della Legge; e questa osservanza del calendario ritroviamo in *Col* 2,16. Ora, di ambedue (Legge e ordine della creazione) gli angeli sono custodi e così il servizio agli *stoicheia*, che non può dare la salvezza, è un servizio agli angeli. In altre parole: il servizio alla Legge è, come un servizio agli angeli, un servizio agli *stoicheia*, cioè un assoggettamento a creature che non possono dare la salvezza; e peggio ancora: la Legge data da angeli solo era capace di *condannare*, è incapace di giustificare.³⁷ Anche nella lettera ai Colossesi c’è il legame tra le severe prescrizioni della *Legge* (proibizioni di prendere determinati cibi e di toccare determinate cose, regole riguardo a determinate date) e gli *angeli*. E qui la posizione degli avversari è espressamente chiamata “*venerazione degli angeli*”, ciò che nella lettera ai Galati non era stato detto espressamente ma era lo sfondo dell’esposizione.

Ora, dall’apologetica cristiana dei primi secoli occasionalmente è stato fatto ai *giudei* il rimprovero che essi venerano gli angeli in un modo che si assomiglia al modo come i pagani venerano i loro dei.³⁸ La venerazione degli angeli non è una caratteristica particolare del paganesimo ma, sì,

³⁷ Cf. *Gal* 2,16.21; 3,10-11.19.21; cf. *Rm* 8,3.

³⁸ Cf. N. KEHL, *Der Christushymnus im Kolosserbrief*, 145-147; A.M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico*, Jerusalem 2004, 385-386 (con nota 101). Riguardo al rimprovero rivolto ai giudei (di venerare gli angeli) si trova un riferimento chiaro a *Col* 2,16-18 in un brano dell’apologia di Aristide; si tratta probabilmente del primo documento storico (oltre a *Col* 2,18) che prova questo rimprovero. Aristide scrive: “Ma anch’essi (i giudei) hanno aberrato dalla scienza esatta, e nella loro mente pensano di venerare Dio, ma, nella loro condotta, verso gli angeli e non verso Dio è il loro culto, poiché osservano i sabati e le neomenie e gli azzimi e il grande giorno dell’espiazione e il digiuno e la circoncisione e la mondezze dei cibi, tali cose che neppure così perfettamente osservano” (citazione tratta da A.M. BUSCEMI, *ibid.*, 386, nota 101).

del giudaismo,³⁹ e proprio anche del giudaismo nel periodo dell'Apostolo Paolo. Questo vale in modo particolare per gli *essen*i che persino, secondo Qumran, avevano una "liturgia degli angeli".⁴⁰ Una delle loro caratteristiche era anche una fedeltà molto particolare alla Legge.⁴¹ Secondo gli studi di N. Kehl si può veramente riconoscere nella caratterizzazione "compiacendosi in umiltà e venerazione degli angeli" un tratto tipico della mentalità degli essenii di Qumran.⁴² Si può avere opinioni diverse

³⁹ Certo, come è stato documentato, anche nel paganesimo si venerava gli angeli, ma non con tale abbondanza e importanza come nel giudaismo; cf. J. MICHL, *Engel*, in: *RAC* V, 53-60. Non si deve dimenticare che nella valle di Lykos abitava un grande numero di giudei (Lightfoot persino ha fatto un calcolo realmente possibile riguardo al numero dei giudei che abitavano nella regione di Laodicea: almeno 11000 giudei liberi; vedi J.B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, Grand Rapids 1879, 20-21). Sembra veramente improbabile che per pagani convertiti al cristianesimo vi fosse il grande pericolo di ricadere in culti pagani (misterici); ma veramente poteva esistere il grande pericolo di non riconoscere il cristianesimo nella sua novità decisiva e nella sua distinzione dal giudaismo, tanto più che il cristianesimo era ancora molto strettamente legato al giudaismo. A questo riguardo è significativa la constatazione che proprio il Concilio di Laodicea (nell'anno 344 o 363) ha varato canoni che certamente appartengono ai più antiggiudaici di tutta la storia dei concili, e il canone 35 si riferisce specialmente alla venerazione degli angeli (cf. E. TESTA, *Il Simbolismo dei Giudeo-Cristiani*, Gerusalemme 1981 (ristampa dell'edizione di 1962), 548-549; riguardo a tutti questi canoni vedi *PG* 137, 1350.1359.1375.1378.1383s.1387-1390.1394; *PL* 56, 715ss; *PL* 84, 129.132.133).

⁴⁰ Cf. J. STRUGNELL, *The Angelic Liturgy at Qumran – 4Q Serek Širot 'olat haššabbat*, in: Congress Volume Oxford 1959 (Suppl. to VT VII), Leiden 1960, 318-345. Ci sono però dubbi decisivi di poter interpretare la "venerazione degli angeli" in *Col* 2,18 come un riferimento alla liturgia angelica in Qumran ("culto come lo praticano gli angeli"; dunque un genitivo soggettivo); cf. N. KEHL, *Erniedrigung und Erhöhung in Qumran und Kolossä*, 390; cf. anche C.H. TALBERT, *Ephesians and Colossians*, Grand Rapids 2007, 207-208: "It is true that the phrase «worship of angels» grammatically could be a subjective genitive (= worship which angels perform) as well as an objective genitive (= worship of which the angels are the object). However, when ancient literature is searched for the term «worship» followed by a divine or semidivine being in the genitive case, no instances of a subjective genitive can be found; the construction is always an objective genitive. If the author of Colossians intended a subjective genitive, he would have misled his audience."

⁴¹ Cf. J. MAIER – K. SCHUBERT, *Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde*, München-Basel 1973, 138-140.

⁴² N. KEHL, *Erniedrigung und Erhöhung in Qumran und Kolossä*, 364-394, specialmente p. 374-392. "Una sorprendente corrispondenza al legame stretto tra ταπεινοφροσύνη e culto degli angeli troviamo nella comunità di Qumran" (p. 374). E. Testa, un eccellente esperto del giudeo-cristianesimo, già 1959 aveva proposto con validi fondamenti che è stato un "ambiente esseno" che ha provocato quella polemica di san Paolo che troviamo nella lettera ai Colossesi (e agli Efesini) (E. TESTA, *Gesù Pacificatore Universale*, Assisi

riguardo all'affermazione che la ταπεινοφροσύνη in Col 2.18.23 prende di mira la coscienza della propria piccolezza (povertà) degli esseni di Qumran⁴³, ma quando si cerca una dottrina alla quale corrispondano le affermazioni di Col 2, difficilmente si può trovare una più corrispondente di quella del tipo di Qumran.⁴⁴ In ogni caso gli elementi giudaici della dottrina combattuta rendono molto improbabile una interpretazione di questa dottrina – ad esempio sulla base dell'espressione molto enigmatica ὃ ἐώρακεν ἐμβατεύων (2,18⁴⁵) – nel senso che si tratti di uno dei culti misterici pagani. Anche si deve domandarsi se san Paolo nei riguardi di religioni pagane avrebbe parlato dell'“*ombra delle cose future*” (Col 2,17). In ogni caso questo giudizio vale per le prescrizioni della Legge giudaica, cioè: davanti alle cose future ora già presenti quelle cose non hanno più nessun'importanza, sono “ombra”, cioè qualcosa fugace, debole, irreal, in contrasto con Cristo che è la realtà. I culti pagani difficil-

1959, 119-130; specialmente 120-121). Nella sua vasta e probabilmente singolare opera *Il Simbolismo dei Giudeo-Cristiani* (anno 1962) egli riferisce la polemica in un modo abbastanza generale a un ambiente giudeo-cristiano (cf. nota 39). I.K. SMITH, *Heavenly perspective. A Study of the Apostle Paul's Response to a Jewish Mystical Movement at Colossae*, London 2006, pensa a una forma di misticismo giudaico. “Close affinities are noted between the error and *Merkabah* mysticism” (p. 208). Ma la sua interpretazione non può convincere, poiché il suo punto debole è il fatto che “il fattore chiave nell'identificazione dell'errore con un misticismo giudaico è stato la comprensione della venerazione degli angeli (2,18) come un genitivo soggettivo (la venerazione prestata dagli angeli)” (p. 206).

⁴³ J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 149, pensa che non c'è un legame tra le due cose.

⁴⁴ Anche in ciò che riguarda il linguaggio e lo stile della lettera agli Efesini, K.G. KUHN ha constatato una connessione multipla e stretta con i testi di Qumran (*Der Ephe-serbrief im Lichte der Qumrantexte*, in: *NTS* 7 (1960/61) 334-346). E si deve considerare ciò che segue: “tutti gli esempi addotti, che del resto non sono affatto completi, hanno modi di esprimersi e caratteristiche speciali dello stile che non si trovano così nel Antico Testamento ma sono piuttosto caratteristici per i testi di Qumran. La conclusione dunque di un legame riguardo al linguaggio e allo stile tra la tradizione della lettera agli Efesini e quella dei testi di Qumran difficilmente si può evitare” (*ibid.*, 337).

⁴⁵ In ogni caso, sulla base di un'unica parola (ἐμβατεύω) non si può decidere. Se il verbo ἐμβατεύω si trova in iscrizioni (del secolo secondo dopo Cristo) nel santuario di Apollo in Claros (cf. M. DIBELIUS, *Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten*, in: *Botschaft und Geschichte II*, Tübingen 1956, 59-60), l'indizio è ancora molto piccolo. Persino si può domandare con serietà se nei riti di iniziazione di questo oracolo di Apollo in Claros non sono entrati elementi ebraici. Sembra che è così; cf. A.J. FESTUGIERE – P. FABRO, *Il mondo Greco-Romano al tempo di Gesù Cristo*, Torino 1955, 264-266. Troviamo questa indicazione in E. TESTA, *Gesù Pacificatore Universale*, 120, nota 457.

mente sarebbero considerati tali soltanto *davanti* alla realtà salvifica già presente (“ombra delle cose future”), ma anche *prescindendo* da questa realtà già presente.⁴⁶

È quindi ben fondato vedere nei falsi dottori combattuti da san Paolo giudei (giudeo-cristiani) di rigorosa osservanza della Legge e di mentalità apocalittica, per i quali gli Esseni di Qumran sono un esempio concreto, particolarmente forte. Così si spiegano gli elementi *giudaici* nella descrizione (per punti essenziali) della dottrina con il risalto particolare del “culto degli angeli” (Col 2,18).⁴⁷ Gli angeli ai quali si presta il culto sono

⁴⁶ Cf. Eb 8,5; 10,1. È vero che questi brani non sono propriamente luoghi paralleli a Col 2,17, ma possono essere presi in considerazione per una comprensione di Col 2,17.

Non vogliamo escludere ogni elemento pagano in ciò che san Paolo combatte nella lettera ai Colossesi. Recentemente è stata proposta un’interpretazione nuova nel senso che non ci sia stata una dottrina determinata combattuta da san Paolo in Colosse, cioè un determinato gruppo di persone con il suo insegnamento, ma le persone concrete dei cristiani provenienti dal *giudaismo* e dal *paganesimo* con il pericolo di rimanere attaccati alle pratiche religiose della loro provenienza: A. COPENHAVER, *Reconstructing the historical background of Paul’s rhetoric in the Letter to the Colossians*, London – New York 2018, 237: “In conclusion, there were no opponents in Colossae, at least not in the sense of an active and clearly defined group. But Paul writes out of an awareness of opposition, as people transition out of the world and into the body. These people were real people, having lived within the world and engaged the practices of Judaism and pagan religions.” (Con la parola “body” l’autore si riferisce alla Chiesa come Corpo di Cristo.)

⁴⁷ Il carattere apocalittico (con dottrine segrete) non solo può spiegare il risalto speciale dato alla “venerazione degli angeli”, ma anche la caratterizzazione enigmatica con le parole ἃ ἐώρακεν ἐμβατεύων (traduzione possibile: “ciò che ha visto quando è entrato”). Riguardo agli esseni vedi J. MAIER – K. SCHUBERT, *Die Qumran-Essener*. Schubert scrive: “Queste conoscenze (riguardo all’ordine divino della creazione) sono un possesso segreto della comunità; nel ruolo degli inni sono chiamate «raze pele», «segreti meravigliosi». [...] Per conto suo l’uomo è totalmente incapace di intendere questi misteri. [...] La conoscenza di cui sono degnati i membri della comunità eleva loro non solo sopra gli altri uomini, ma li unisce anche agli angeli. Così si dice in *can. della setta* 11,3-8: «Poiché dalla sorgente originaria della Sua conoscenza egli ha aperto la mia luce e il mio occhio ha guardato le Sue opere meravigliose [...] a causa dei Suoi segreti meravigliosi il mio occhio ha guardato l’essere eterno: [...] tra il gruppo della carne Dio ha dato queste (conoscenze) in possesso eterno a quelli che egli aveva scelto e li ha fatti partecipare alla sorte dei santi, e con i figli del cielo ha unito la loro comunità per formare il consiglio della comunità.» [...] Conoscenza in questo senso significa per i membri della comunità di Qumran una realtà salvifica, in quanto nessuno la riceve fuori del gruppo. È capace di una tal conoscenza solo colui che Dio ha illuminato per la Sua alleanza (rotolo degli inni 4,5)” (*ibid.*, 63-64). Josephus Flavius ci racconta che gli esseni monastici avevano l’obbligo severo “di non comunicare a nessuno le sentenze dell’Ordine in un modo diverso di come lui stesso le ha conosciute, [...], di tenere segreti i libri della setta e i nomi degli angeli” (*De bello Judaico*, 2,8,13).

certamente angeli santi, non demoni.⁴⁸ Ciononostante Paolo parla in un senso sfavorevole di questo culto degli angeli come anche dell'umiltà, la quale di solito è lodata come una virtù autenticamente cristiana⁴⁹, come l'Apostolo può parlare anche della Legge in un senso sfavorevole nei riguardi di Cristo (quando cioè si contrappone la Legge a Cristo come Salvatore). Angeli, Legge, tradizione degli uomini, elementi del mondo si contrappongono nel contesto polemico della lettera ai Colossesi al Cristo come il vero e unico Salvatore.⁵⁰ Gli angeli appartengono come "elementi del mondo" alle creature, Cristo però, in cui abita tutta la pienezza della divinità (Col 2,9), si trova dal lato di Dio, l'unico che può dare la salvezza.

Come Paolo non è contro la Legge (o il giudaismo) come tale, ma soltanto in quanto dai giudeo-cristiani la Legge è messa contro l'unica salvezza mediante la Croce di Cristo, così egli non è contro "umiltà e culto degli angeli" come tali, ma in quanto questa umiltà e questo culto degli angeli serve di pretesto per non stringerci a Cristo, il "capo" (Col 2,18-19).

Riguardo all'espressione "ciò che ha visto quando è entrato", è stata presentata anche un'ipotesi interessante da C.H. TALBERT, *Ephesians and Colossians* (cf. nota 40): "There are two possible tracks. On the one hand, a Colossian Jew from the synagogue visited the Christian service of worship, perhaps on more than one occasion («which thins he saw on entering») and offered his critique of this Gentile Christian gathering («do not let anyone judge you. ... Let no one disqualify you»). Verse 19 («not holding on to the head») need not identify the critic as a Christian. The author may be saying merely that such criticisms are made by one divorced from a relation to Christ [...]. On the other hand, perhaps a Colossian Christian visited the synagogue, perhaps on more than one occasion («which things he saw on entering»), and offered a self-critique of Christian worship and practice based on what happened in the synagogue [...]. Either way, it is basically a Jewish critique of Christian practice. The visitor criticized the Colossian Christians because they did not observe the food laws, did not observe the Jewish special days such as the Sabbath, did not fast, and did not invoke the good angels for protection and deliverance. These things he observed when he entered the Christian or Jewish assembly. [...] He urged the Colossian Christians, therefore, to supplement what they were doing with these additional practices" (*ibid.*, 219-220).

⁴⁸ I falsi dottori infatti *si compiacciono* del loro culto degli angeli, ne sono orgogliosi, e la critica di Paolo è che soltanto nell'unione con Cristo possono ottenere ciò che aspettano dall'unione con gli angeli. Cf. anche JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Epistolam ad Colossenses Commentarium*, homilia VII,1, in: PG 62,344. Dopo aver parlato di quelli che si attengono alle feste giudaiche, soggiunge: "Dicono che dobbiamo essere guidati da angeli, non da Cristo."

⁴⁹ Cf. Col 3,12; Fil 2,3; Ef 4,2; I Pt 3,5; At 20,19.

⁵⁰ In fondo perciò Origenes ha ragione se intende il culto degli angeli di Col 2,18 semplicemente come il giudaismo, in quanto esso è stato dato mediante angeli; cf. *In Canticum Cantorum* 2: PG 13,136.

2. La relazione di Cristo con i santi angeli

Sulla base di ciò che è stato esposto finora, possiamo esaminare adesso la relazione di Cristo con i santi angeli nelle lettere paoline. Per poter fare questo, infatti, deve essere chiaro dove san Paolo parla di angeli santi e dove si riferisce agli angeli ribelli. Per poter riconoscere dove nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini Paolo parla degli uni o degli altri ci voleva il chiarimento dato finora.

a) Visione d'insieme

San Paolo parla quattordici volte degli “angeli” (ἄγγελοι). In due brani certamente si tratta di angeli cattivi.⁵¹ Negli altri brani si riferisce ai *santi* angeli.⁵² Specialmente *1 Tm* 5,21, ma anche *Gal* 4,14 e 1,8 mostrano che l’Apostolo ha grande considerazione per i santi angeli e riconosce la loro particolare vicinanza a Dio.⁵³

Negli otto brani in cui parla di diversi *cori* degli angeli⁵⁴ soltanto in due si tratta chiaramente di potenze nemiche, cioè in *1 Cor* 15,24 e *Ef* 6,12.⁵⁵

Nei brani in *Col* e *Ef* che si riferiscono alla relazione di Cristo con le potenze angeliche non si tratta della relazione con potenze nemiche.⁵⁶ In *Ef* 6,12 (e 2,2) si parla chiaramente di potenze angeliche nemiche, ma non si fa un’affermazione riguardo alla relazione di queste potenze con Cristo; si tratta della loro relazione con gli uomini.

⁵¹ *1 Cor* 6,3 (giudicheremo angeli); *2 Cor* 12,7 (“angelo di Satana”).

⁵² In *Rm* 8,38 si tratta degli angeli semplicemente come esseri creati. In *2 Cor* 11,14 san Paolo dice che Satana si presenta come “angelo di luce”, cioè come un angelo buono, santo. Gli altri brani sono i seguenti: *1 Cor* 4,9; 11,10; 13,1; *Gal* 1,8; 3,19; 4,14; *Col* 2,18; *2 Ts* 1,7; *1 Tm* 3,16; 5,21.

⁵³ A. Winklhofer scrive, riferendosi a *1 Tm* 5,21 e *Lc* 9,26: “Qui dunque gli angeli sono avvicinati a Dio Padre e Dio Figlio in una misura come più non sarebbe accettabile” (A. WINKLHOFER, *Die Welt der Engel*, Ettal 1961, 47).

⁵⁴ Cf. nota 11.

⁵⁵ Anche *Ef* 2,2 fa parte di questi brani, ma qui si parla nel singolare; si tratta cioè del “principe delle Potenze dell’aria”, di “quello spirito che ora opera negli uomini ribelli” (cf. *1 Cor* 2,6,8; *2 Cor* 4,4; *Gv* 12,31; 14,30; 16,11).

⁵⁶ Per questa affermazione saranno presentati in seguito i dovuti argomenti.

b) Il primato di Cristo riguardo agli angeli

L'inno cristologico della lettera ai Colossesi (1,15-20) ci presenta Cristo nella sua relazione con tutte le creature. È una relazione di "primato", di priorità, superiorità, centralità e finalità. Egli possiede questa posizione tanto nell'ordine della creazione (prima "strofa" dell'inno) quanto nell'ordine dell'azione salvifica di Dio (seconda strofa).

Riguardo all'ordine della creazione l'inno dice che "*in* lui furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create *per mezzo* di lui e *in vista* di lui" (1,16). Tra tutte le creature sono menzionati specialmente gli angeli. Essi sono stati creati *in* Cristo, *per mezzo* e *in vista* di lui. L'esegesi⁵⁷ ha riconosciuto nel "*in*" (ἐν) Cristo un ἐν relazionale: tutto è stato creato in relazione con Cristo. Tutti gli angeli dunque sono stati creati *in relazione* con Cristo e quindi sono *ordinati a Cristo già dal momento della loro creazione*: sono stati creati *in vista* di Cristo.⁵⁸ Se l'essere creati "per mezzo" di Cristo suppone la divinità di Cristo, occorre non dimenticare che l'inno parla concretamente di *Cristo*, cioè di lui "per mezzo del quale abbiamo la redenzione, il perdono dei peccati" (v. 14). Quindi, dal primo momento della loro esistenza gli angeli sono *ordinati a Cristo, il Redentore degli uomini* (cf. v. 14). Poiché tutti gli esseri creati da Dio sono stati creati in relazione con Cristo, in vista di lui, essi non esisterebbero se non esistesse Cristo.⁵⁹ Perché tutto è stato creato in (per mezzo e in vista di) Cristo, "tutte le cose in lui sussistono" (v. 17).

La seconda "strofa" dell'inno parla della posizione di Cristo nei riguardi di tutte le creature nell'ordine della salvezza, cioè dell'azione di Dio che porta le creature al loro fine, che è un fine non raggiungibile solo con le forze che le creature hanno in base alla loro natura creata. Anche in quest'ordine Cristo doveva avere il primo posto, "affinché sia lui ad avere il primato in tutte le cose (ἐν παντί)" (v. 18c). In *tutte le cose*, cioè *sotto ogni aspetto* egli doveva così avere il primato, essendo "il capo del

⁵⁷ Cf. particolarmente N. KEHL, *Der Christushymnus*, 99-108; J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 63-67.

⁵⁸ L'espressione "*in* lui" è quindi precisato in due direzioni, cioè dal "*in vista* di lui" e dal "*per mezzo* di lui".

⁵⁹ Questo si riferisce all'universo creato ora realmente esistente, quello cioè che Dio realmente ha voluto creare. Certamente Dio potrebbe creare un'insieme di creature senza la realizzazione dell'incarnazione del Figlio, ma non l'ha fatto.

corpo, della Chiesa”, “principio, primogenito di quelli che risorgono dai morti” (v. 18ab).

E qual è la ragione, la base, il fondamento di questa posizione di Cristo nell’ordine della salvezza? È qualcosa che si riferisce a *tutte le creature*. I versetti 19 e 20 lo dicono: “*Perché* è piaciuto (a Dio) che abiti in lui *tutta la pienezza* e che per mezzo di lui siano riconciliate *tutte le cose* in vista di lui (εἰς αὐτόν), avendo pacificato con il sangue della sua croce sia le cose che stanno *sulla terra*, sia quelle che stanno *nei cieli*.” Esamineremo più tardi quest’affermazione.

Ora conviene esaminare brevemente la posizione di Cristo riguardo a tutte le creature, quindi anche agli angeli, come è presentata in *Ef* 1,9-10. Qui Paolo parla del “mistero della sua (= di Dio) volontà” (v. 9), cioè del disegno eterno di Dio. Questo disegno è di “ricapitolare (ἀνακεφαλαιώσασθαι) tutte le cose in Cristo, quelle nei cieli e quelle sulla terra” (v. 10). Secondo il disegno eterno Cristo deve essere il κεφάλαιον di tutte le creature.⁶⁰ Questa è la *meta* dell’agire di Dio⁶¹. Ora, ἀνακεφαλαιοῦν significa ricapitolare, sintetizzare, riunire. Possiamo dire, in sintesi: se Cristo è il κεφάλαιον di tutte le creature, egli è colui nel quale tutte le creature sono *unite*, dovranno essere unite *perfettamente*; egli è il *principio di unità* di tutte le creature.⁶²

Secondo *Ef* 1,9-10 quindi Cristo è per i santi angeli il loro *principio di unione con tutte le creature*. Evidentemente questa unione delle creature in Cristo se realizza mediante la loro unione *con* Cristo. Cristo come *principio di unione di tutte le creature* è davvero, secondo *Ef* 1,3-10, la *meta* dell’agire salvifico di Dio⁶³. Considerando il primato di Cristo come è presentato nell’inno cristologico nella lettera ai Colossesi (vedi sopra), possiamo dunque concludere: dal primo momento della loro esistenza

⁶⁰ Questo è etimologicamente il senso del ἀνακεφαλαιοῦν, sebbene san Paolo possa aver scelto questa parola pensando anche a κεφαλή (capo, testa). Riguardo all’esegesi di *Ef* 1,9-10 cf. N. THANNER, *Was bedeutet die „Anakephalaiosis“ der gesamten Schöpfung in Eph 1,10?*, in: *Sapientia Crucis* 5 (2004) 5-67.

⁶¹ Cf. la struttura di tutta la “eulogia” (vv. 3-10).

⁶² Gérard Rossé ha espresso bene e concisamente il significato scrivendo: “Direttamente esso [il verbo in greco] appartiene alla terminologia della retorica: ricapitolare nel senso di sommare, sintetizzare i punti essenziali di un discorso. Applicato all’opera divina, il senso è metaforico: tutte le cose sono unificate mediante Cristo e in lui” (G. Rossé, *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini*, Roma 2001, 86).

⁶³ Cf. v. 3: “ogni benedizione”, e la struttura di tutta la “eulogia” (vv. 3-10).

gli angeli sono ordinati a Cristo come al **principio di unione** di tutte le creature.

c) La relazione di Cristo con gli angeli secondo *Col 2,10*; *Ef 1,21-22* e *4,10*

Col 2,10 è in qualche modo un brano parallelo a *Ef 1,21*, e il tema di *Ef 1,21* è ripreso in *Ef 4,10*. In *Ef 1,21* e *4,10* l'Apostolo parla della risurrezione e dell'ascensione di Cristo, cioè della sua esaltazione "al di sopra di ogni Principato e Potestà, al di sopra di ogni Forza e Dominazione e di ogni nome che viene nominato non solo nel tempo presente ma anche in quello futuro" (1,21), o del suo ascendere "al di sopra di tutti i cieli" (4,10). In *Ef 1,22* questa posizione di Cristo al di sopra di ogni creatura, anche delle più eccelse, è caratterizzata come una posizione di signoria: "Tutto infatti egli ha messo sotto i suoi piedi". Si tratta di un'applicazione del *Salmo 8,7* a Cristo, come anche in *Ef 1,20* il *Salmo 110,1* è stato applicato a Cristo. Questo vuol dire che si tratta di un soggiogamento di potenze nemiche? No. Il tema è la posizione eccelsa di Cristo sopra ogni creatura, persino sopra quelle più eccelse.⁶⁴

Questo Cristo Dio "lo ha dato come capo su tutte le cose alla Chiesa" (v. 22b), la quale ha una relazione speciale con Cristo, poiché è "il suo corpo" (v. 23a). κεφαλή (capo) esprime qui la relazione di Cristo con le potenze angeliche e tutte le creature ("tutte le cose") come anche con la Chiesa, che è suo corpo.

In *Col 2,10* c'è una connessione simile. Prima si parla di Cristo nel quale – differente degli "elementi del mondo" – "abita corporalmente tutta la pienezza della divinità" (v. 9). Quindi si afferma: "e voi partecipate della pienezza di lui (letteralmente: in lui siete riempiti), che è il capo di ogni Principato e di ogni Potestà" (v. 10). Come in *Ef 1,22-23* abbiamo qui l'idea della "pienezza" (πλήρωμα; *Ef 1,23b*) e dell'essere *riempiti*, come anche la caratterizzazione di Cristo come "*capo*" degli angeli; e in *Col 2,19* si parlerà di Cristo come capo in relazione al "corpo" (cf. anche *Col 1,18*). Qui, in *Col 2,10*, non c'è ragione per intendere le potenze angeliche come cattive, nemiche. Non si tratta del vincere potenze nemiche.

⁶⁴ Come in *1 Cor 15,25-27*, anche in *Ef 1,20-22* in una stessa unità di pensiero i due brani dei Salmi sono applicati a Cristo. C'è, però, una differenza decisiva. In *Ef 1,20*, nella citazione di *Sal 110* (v. 1) non è citata quella parte che parla dei "nemici", e il *Sal 8,7*, citato in *Ef 1,22*, non si riferisce a nemici! In *1 Cor 15,25* invece è citata esattamente quella parte di *Sal 110,1* che parla dei nemici.

Questo è confermato con l'interpretazione ben fondata degli "elementi del mondo" come "esseri creati"; gli "elementi del mondo" non significano "esseri spirituali cattivi". Soprattutto, questo è d'accordo con la constatazione che nella lettera ai Colossesi (soprattutto 2,18; 1,16) si tratta del rifiuto di un culto degli angeli per mezzo del quale si pensa di ricevere – per la mediazione degli angeli – la salvezza, la vicinanza di Dio. Questi angeli non sono dunque spiriti maligni. Paolo, infatti, non rimprovera i falsi dottori perché essi venerano spiriti maligni, divinità pagane, ma il rimprovero è questo: la vostra "filosofia" (dottrina e pratica religiosa) è "secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo" (v. 8). La vostra "umiltà" (v. 23) e la vostra "venerazione degli angeli" è in fondo orgoglio (v. 18), poiché non vi stringete al Cristo, che solo è il "capo" tanto del "corpo" (cf. v. 19) come anche degli angeli (cf. v. 10).

Evidentemente per riconoscere più chiaramente il tipo di relazione di Cristo con gli angeli si dovrà esaminare che cosa significa essere "capo" degli angeli e che cosa è la "pienezza" che è in Cristo. Ciò sarà fatto più avanti in un capitolo proprio.

d) La relazione di Cristo con gli angeli secondo *Col 2,15*

Dentro il capitolo secondo della lettera ai Colossesi nel quale san Paolo combatte i falsi dottori, si trova un brano che sembra parlare della relazione di Cristo con gli angeli nel senso di vincere potenze nemiche. È il versetto 15.⁶⁵ Che cosa dice veramente questo brano?

Si deve vedere il versetto 15 nell'insieme dei versetti 8 a 19. "In Cristo" (ossia da Cristo), "che è il capo di ogni Principato e di ogni Potestà", i fedeli sono "riempiti" (v. 10), e questo partecipare alla pienezza di Cristo si è realizzato fundamentalmente attraverso una "circoncisione non fatta da mano", cioè il battesimo cristiano (v. 11-12). Poiché mediante il battesimo i fedeli sono entrati in un'unione vivificante con Cristo, precisamente con sua morte e sua risurrezione. In questo modo quelli che erano morti a causa dei peccati e della non circoncisione della loro carne hanno ricevuto la vita con Cristo, con il perdono di tutti i loro peccati (v.

⁶⁵ Sarebbe l'unico brano nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini. Riguardo a *Ef 3,10* non c'è nessuna ragione per vedere nei "Principati e Potestà dei cieli" ai quali "per mezzo della Chiesa" è manifestata "la multiforme sapienza di Dio", potenze angeliche nemiche. Si tratta infatti della conoscenza della realizzazione concreta, storica del "mistero di Dio" in Cristo e nella Chiesa, delle "impenetrabili ricchezze di Cristo" (3,8). Cf. *1 Pt 1,12*; *1 Tm 3,16*.

13). Questo atto di perdono dei peccati (παραπτώματα sono concreti atti peccaminosi) è dipinto in seguito con tre immagini successive (v. 14).

In primo luogo l'immagine dell'annullamento del documento di debito: "annullando il documento scritto contro di noi che, con le prescrizioni, ci era contrario".

Seconda immagine: Egli ha definitivamente "tolto di mezzo" il documento di debito. "Meglio si pensa a un processo giudiziario in cui l'accusatore sta al centro. Dopo che il χειρόγραφον è stato cancellato, ogni accusa deve tacere."⁶⁶ Di nuovo, dunque, si esprime in un'immagine che la cancellazione del debito è stata realizzata.

In terzo luogo c'è l'immagine del inchiodare il documento di debito alla croce. Dio ha tolto di mezzo il documento di debito "inchiodandolo alla croce". La base per questa immagine è la morte espiatoria di Cristo.⁶⁷ Come raccontano gli evangelisti⁶⁸, sopra di Cristo sulla croce è stata posta un'iscrizione indicando il motivo della sua condanna. Questo fatto può essere stato l'ispirazione per l'immagine del documento di debito inchiodato alla croce. Mediante la morte di Cristo crocifisso il documento di debito è stato pienamente cancellato. La croce qui si manifesta come segno di salvezza e vittoria.⁶⁹

A queste affermazioni riguardo al perdono dei peccati mediante la croce di Cristo (vv. 13c-14) segue l'affermazione riguardo ai "Principati" e le "Potestà". Si tratta qui di una continuazione della descrizione del perdono dei peccati: il perdono dei peccati da parte di Dio mediante la morte espiatoria di Cristo sulla croce e la sua risurrezione (vv. 12-14) ha delle conseguenze anche per gli angeli, qui indicati – come già nel versetto 10 – come "Principati e Potestà" (ἀρχαί e ἐξουσίαι). Dio⁷⁰ che agisce in Cristo, cioè attraverso di lui, ha "svestito", "spogliato"⁷¹ questi angeli.

⁶⁶ J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 140. Riguardo alla posizione dell'accusatore cf. *Mc* 14,60.

⁶⁷ Cf. *1 Cor* 15,3; *2 Cor* 5,21; *Gal* 3,13.

⁶⁸ *Mt* 27,37; *Lc* 23,38; *Gv* 19,19.

⁶⁹ Cf. J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 141.

⁷⁰ Dio Padre è il soggetto delle affermazioni anche nei versetti anteriori.

⁷¹ La traduzione "disarmare" non è giustificata (cf. J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 142).

La veste è il segno di prestigio e anche insegna di dignità signorile.⁷² Le potenze angeliche sono state *spogliate* del loro dominio e *mostrate apertamente a tutti*⁷³ come tali, cioè spogliate della loro potestà; e Dio le ha così mostrate facendole partecipare al corteo trionfale di Cristo. Il testo originale greco è questo: θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ. Il verbo θριαμβεύω è un adattamento del verbo latino *triumphare*. L'immagine dello "spogliamento" delle potenze angeliche e del trionfo di Cristo (o di Dio attraverso Cristo) proviene probabilmente dal corteo trionfale di un generale o imperatore romano.

Ora, per l'interpretazione giusta di questo brano bisogna prendere in considerazione l'affermazione dell'Apostolo Paolo in 2 Cor 2,14. Anche qui egli usa l'immagine di un corteo trionfale, cioè: Dio realizza nei viaggi missionari di Paolo (e anche di altri apostoli) un corteo trionfale al quale fa partecipare l'Apostolo: Τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ. Se si riferisce αὐτῷ in Col 2,15 a Cristo⁷⁴, la formulazione in Col 2,15 e 2 Cor 2,14 è esattamente la stessa: θριαμβεύειν ἡμᾶς (Col 2,15: αὐτοὺς) ἐν τῷ Χριστῷ (Col 2,15: ἐν αὐτῷ). In 2 Cor 2,14, θριαμβεύοντι ἡμᾶς certamente non vuol dire che gli Apostoli sono nemici sconfitti che allora partecipano al corteo di Cristo come tali. Quindi anche per Col 2,15c la formulazione non richiede affatto che si veda nelle potenze angeliche nemici sconfitti. E c'è ancora di più: θριαμβεύω ἐν può anche significare: "far (lasciar) trionfare con", portare al trionfo in unione con qualcuno.⁷⁵ San Paolo ringrazia Dio che sempre lo fa vincere con Cristo.⁷⁶ L'Apostolo non fa parte del nemico sconfitto, ma partecipa alla vittoria di Cristo, cioè esattamente alla vittoria di Dio per Cristo. Non si tratta,

⁷² Cf. 1 Mac 6,14-15; Zc 3,4-7.

⁷³ δειγματίζω significa semplicemente "mostrare pubblicamente, far conoscere a tutti". Nel linguaggio colloquiale questo verbo è usato per l'esposizione di merci (cf. J. GNILKA, *ibid.*, 142). Soltanto quando l'oggetto di questo verbo è un malfattore, significa nell'ambito giudiziale "mettere alla berlina". Quindi, questa accezione solo si potrebbe applicare nel brano che stiamo esaminando, se qui si trattasse di potenze angeliche cattive.

⁷⁴ E così si dovrebbe fare; cf. J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 143.

⁷⁵ Cf. P. DACQUINO, *Le lettere della Cattività*, in: *Il Messaggio della Salvezza VII*, Torino-Leumann ⁴1976, 625; M. ZERWICK, *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae ³1966, rif. a 2 Cor 2,14 (p. 394). Si tratta allora di un ἐν *sociativus*; M. ZERWICK, *Graecitas Biblica Novi Testamenti*, Romae ⁵1966, 39-40.

⁷⁶ Cf. la traduzione tedesca di J. KÜRZINGER (edizione della Bibbia del Pattloch-Verlag, Aschaffenburg ²³1973): "Gott aber sei Dank, der uns allzeit zum Siege führt in Christus."

però, di un vincere o trionfare autocratico ma subordinato a Cristo; Paolo è *associato* al trionfo di Cristo.

Questa interpretazione è anche possibile in *Col* 2,15, e non soltanto filologicamente. Bisogna considerare tutto il contesto. Già abbiamo visto che gli “angeli” nel versetto 18 (“venerazione degli angeli”) e i “Principati e Potestà” nel versetto 10 (“capo di ogni Principato e di ogni Potestà”) non sono potenze angeliche nemiche. Così già si suggerisce la supposizione che anche nel versetto 15 i Principati e Potestà non siano potenze nemiche.

Si potrebbe obiettare che nel versetto 15 si parla di uno “spogliamento” di queste potenze, quindi di uno spogliamento di un potere o di un’ autorità. Ora bisogna chiarire qual è questo potere. In qual senso questi angeli sono “spogliati”?

Nel versetto anteriore (v. 14) si parlava del documento di debito che “con le prescrizioni” ci era contrario, e che Dio ha cancellato attraverso Cristo. Nel versetto seguente (v. 16) si trae la conclusione⁷⁷ che quelli che hanno ricevuto la “circoncisione di Cristo” che dà perdono e vita (v. 11 e 14) non si devono più lasciar condannare a causa di prescrizioni riguardo a cibo e bevanda o a causa dell’osservanza di determinate feste; sono liberi da proibizioni come “Non prendere, non gustare, non toccare!” (v. 21).

Nei chiarimenti preliminari (vedi p. 7-11) già ci siamo impegnati per mostrare il carattere *giudaico* della dottrina erronea alla quale si riferisce il capitolo secondo della lettera ai Colossesi. C’è base sufficiente per supporre che le accuse o condanne (cf. vv. 16 e 18) – che sembrano fare impressione sui Colossesi – provengono di un atteggiamento di stretta osservanza della Legge mosaica. Nella lettera ai Colossesi, certo, non si trova il termine “Legge” (νόμος), ma la formulazione dell’affermazione del versetto 14 (nel contesto in cui si trova) fa veramente pensare alla “Legge”. Certamente, il χειρόγραφον non si può identificare con la Legge; è il documento di debito, dove sono scritti i peccati degli uomini. Ma questo documento è scritto “in base alle prescrizioni”, “in virtù” di esse (τοῖς δόγμασιν). δόγματα come designazione delle prescrizioni della Legge mosaica solo si trova in *Ef* 2,15: Cristo “ha abolito la Legge, fatta di prescrizioni e di decreti (δόγματα)”⁷⁸. Sono le numerose prescrizioni della Legge. Riguardo ai δόγματα di *Col* 2,14 si deve pensare particolarmente

⁷⁷ “Nessuno *dunque* vi condanni .”

⁷⁸ Anche in *3 Mac* 1,3; *4 Mac* 10,2; PHILO, *De gigantibus* 52; ID., *leg. all.* 1,54s, le prescrizioni della Legge dell’Antico Testamento sono chiamate δόγματα.

a quelle prescrizioni della Legge che Paolo menziona polemicamente come caratteristiche.⁷⁹ Ma certamente si deve pensare anche in genere alle prescrizioni della Legge, la cui inosservanza è scritta sul conto di debito.

In *questo* contesto sono inseriti immediatamente gli angeli che sono “spogliati”. Vengono spogliati dall’azione di Dio che mediante il sacrificio della croce di Cristo ci perdona i nostri peccati, senza merito da parte nostra. Questo significa che i Principati e le Potestà hanno un legame con il *documento di debito* e con le *prescrizioni* esigenti.⁸⁰ Gli angeli infatti hanno dato la Legge e anche sorvegliano la sua osservanza. Nel caso della legge solo esiste o – o: o si osservano le sue prescrizioni e allora si riceve la ricompensa – o non sono osservate e ne segue la pena.⁸¹ La lettera agli Ebrei ricorda agli giudeo-cristiani questo principio: “Se, infatti, la parola trasmessa per mezzo degli angeli si è dimostrata salda, e ogni trasgressione e disobbedienza ha ricevuto giusta punizione, ...” (*Eb* 2,2). In questo senso è significativo anche ciò che dice il libro dell’Esodo, quando parla dell’angelo (buono!) che deve guidare il popolo di Israele: “Ecco, io mando un angelo davanti a te [...] Abbi rispetto della sua presenza, da’ ascolto alla sua voce e non ribellarti a lui; egli infatti non perdonerebbe la vostra trasgressione, perché il mio nome è in lui” (*Es* 23,20-21). L’angelo è il rappresentante di Dio (“il mio nome è in lui”), qualcuno che si occupa della gloria di Dio. La Legge non soltanto è stata trasmessa dagli angeli ma essi sono anche i *custodi* della Legge, prendendosi cura della sua osservanza, con esattezza inesorabile.⁸²

Così arriviamo alla conclusione:

Se in *Col* 2,15 si parla di uno “spogliamento”, cioè la destituzione degli angeli dalla loro posizione di potere,

e immediatamente *prima* si è parlato, con immagini, dell’opera redentore di Cristo che perdona i peccati (trasgressioni della legge),

e immediatamente *dopo* si trae la conclusione che i fedeli non si devono lasciar condannare nei riguardi di concrete esigenze della Legge,

⁷⁹ Vedi v. 16 e 21; cf. la parola δογματίζεσθε nel v. 20b.

⁸⁰ Cf. J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 139: “Ma le Potenze, il cui culto è propagato, esigono l’osservanza delle prescrizioni e addebitano l’inosservanza sul nostro conto.”

⁸¹ Cf. *Dt* 28; *Gal* 3,10.12; *Rm* 10,5.

⁸² Riguardo agli esseni di Qumran cf. E. TESTA, *Gesù Pacificatore Universale*, Assisi 1956, 124-126.

questo significa che gli angeli sono stati “spogliati” della loro dignità o posizione di custodi potenti della Legge.

In *Col 2* infatti troviamo nuovamente il contrasto paolino tra Legge e Cristo. Se nei riguardi di potenze angeliche – che dal contesto non si dovrebbe considerare angeli cattivi – si parla di spogliamento e della manifestazione di questo spogliamento (e forse, come un’interpretazione possibile, del trionfo su di loro), non si deve lasciar indurre a vedere in queste potenze angeliche dei demoni. Non si deve dimenticare: il contrasto tra Legge e Cristo (o Legge o Cristo) può fare che Paolo usi espressioni riguardo alla Legge che ci potrebbe indurre a pensare che per lui la Legge non sia come tale una cosa buona, degna di Dio.⁸³ Poiché gli angeli sono quelli che hanno dato la Legge e la custodiscono, il contrasto Legge – Cristo si trasferisce anche a loro, a causa dell’occasione polemica.

Questo contrasto è provocato dai giudeo-cristiani che insistono sull’esatta osservanza della Legge. Questo contrasto, però, non bisognava esistere, poiché la Legge aveva, secondo san Paolo, il ruolo di un “pedagogo” che doveva condurre a Cristo (cf. *Gal 3,24*) e così aveva un carattere provvisorio: doveva, infatti, condurre a Cristo, che è l’unico in cui si trova la salvezza per l’uomo (cf. *Rm 10,4*). Perciò il ministero degli angeli nell’Antico Testamento era legato al suo ruolo preparatorio; con la venuta di Cristo questo ministero legato alla Legge finisce. L’essere “schiavi degli elementi del mondo” (*Gal 4,3*), cioè l’essere soggetti alla Legge finisce con la liberazione all’essere figli in Cristo Gesù. In *Col 2,15* questo finire, dunque la liberazione, è descritto come uno spogliamento delle potenze angeliche.

Riguardo alla relazione di Cristo con gli angeli, come è presentata in *Col 2,15*, si arriva quindi alla seguente conclusione:

Dopo che l’economia di salvezza dell’Antico Testamento, caratterizzata dalla Legge (la quale da sé non poteva dare la salvezza), è stata abolita, i santi angeli, come quelli che hanno dato la Legge (con le sue pratiche e istituzioni) e la custodiscono, sono dunque stati “spogliati” dal loro

⁸³ Cf. *Rm 3,20*; *4,15*; *6,14*; *7,4-6*; *Gal 2,19*; *3,10.19.23*; (*4,3-5*) *4,25*; *5,1.4*. Riguardo a tutta questa tematica dell’inserzione degli angeli nel contrasto Legge – Cristo si può vedere: A. LEMONNYER, *Angélogologie chrétienne*, in: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris 1928, 257-260; cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951, 169-170.

*dominio come i mediatori e custodi della Legge.*⁸⁴ Dio li ha mostrati pubblicamente come tali associandoli al corteo trionfale di Cristo, come il suo seguito. Persino si può dire che Dio li fa trionfare con Cristo, ma nella piena sottomissione a Cristo; formano infatti il seguito di Cristo vincitore. Dio dunque *ha proclamato definitivamente la subordinazione degli angeli a Cristo, mostrandoli associati al trionfo di Cristo.* Questo trionfo del Redentore (cf. 2,14) si è realizzato con la sua risurrezione e la sua ascensione “al di sopra di tutti i cieli” (Ef 4,10), cioè sopra tutti i cori angelici, alla destra del Padre.⁸⁵

L'insegnamento di Col 2,15 non costituisce dunque un'eccezione; anche qui troviamo la dottrina particolare di Ef e Col: la superiorità di Cristo persino sulle potenze angeliche, avendo la seguente intenzione d'insegnamento: ciò che i falsi dottori si aspettano dal legame con gli angeli, solo lo possiamo lasciarci donare da Dio attraverso la comunione con Cristo che è l'unico in cui abita tutta la pienezza della divinità e che quindi è anche il “capo” delle potenze angeliche.⁸⁶

Con tutto ciò che abbiamo visto finora, si vede che infatti le lettere ai Colossesi e agli Efesini non presentano la relazione di Cristo con gli angeli come quella di una vittoria su potenze nemiche, di un annientamento di

⁸⁴ M. Zerwick scrive riferendosi a Col 2,15: “... obiectum sunt potestates angelicae in quantum censebantur legis violatae vindices” (M. ZERWICK, *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae 1966, p. 450).

⁸⁵ Cf. Ef 1,20-21; 4,10 e anche 1 Pt 3,22.

⁸⁶ Se si considera questa intenzione d'insegnamento è facilmente comprensibile che Paolo parli esattamente nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini e soltanto in esse, di un'esaltazione dei fedeli con Cristo che già si è realizzata (Col 2,12-13; Ef 2,5-6), e appunto quando si riconosce che la dottrina combattuta è del tipo di “Qumran”. Negli scritti di Qumran infatti si parla di un'esaltazione già realizzata attraverso l'ammissione nella comunità degli angeli (cf. N. KEHL, *Erniedrigung und Erhöhung in Qumran und Kolossä*, in: ZKTh 91 (1969) 383-388). “La comunità di Qumran vede nell'ammissione alla comunione degli angeli, nella sua elevazione dalla polvere della «carne» al giubilo eterno davanti a Dio, il compimento di ciò che Paolo mette nel motivo dell'unione dei fedeli con Cristo” (N. KEHL, *ibid.*, 388). Colpisce la corrispondenza tra Col 1,12 con un brano significativo nel “canone della setta” di Qumran (1 QS 11,6-8): “il mio occhio contempla una saggezza nascosta all'uomo, scienza e pensieri prudenti (celati) ai figli di Adamo, [...] A quelli che ha scelto Dio ha dato una possessione eterna, li ha resi partecipi della sorte dei santi, con i figli del cielo ha congiunto il loro convegno al consiglio della comunità” (traduzione italiana secondo *I manoscritti di Qumran. A cura di Luigi Moraldi*, Torino 1986, 170). In Col 1,9-10 Paolo parla anche delle grazie di conoscenza per i fedeli. Si ha ragione di riconoscere nei “santi nella luce” (Col 1,12) i santi angeli.

tali potenze.⁸⁷ Solo manca ancora da esaminare la “riconciliazione” degli angeli e anche il modo di Cristo essere “capo” degli angeli.

e) La “riconciliazione” in Col 1,20

L’inno cristologico della lettera ai Colossesi tratta la relazione di Cristo con tutto l’universo creato, ma una considerazione particolare si dedica agli angeli. Lo manifesta il fatto che nella prima strofa sono menzionati espressamente diversi cori angelici (Col 1,16). Anche essi sono stati creati per mezzo di Cristo e in vista di Lui e sussistono in Lui (v. 16-17).

Nella seconda strofa si afferma anche riguardo agli angeli una “riconciliazione” (v. 20). Per intendere correttamente questo brano bisogna prima conoscere il significato della parola greca tradotta con “riconciliare”. L’accezione fondamentale di καταλλάσσειν o ἀποκαταλλάσσειν è “cambiare” o “mutare qualcuno o qualcosa in altra cosa”, “trasformare”.⁸⁸ Questo verbo esprime quindi in genere il *ristabilimento di un rapporto conforme l’ordine giusto tra due realtà*. Perciò il “senso proprio” di ἀποκαταλλάσσειν può essere espresso con questa formulazione: “mettere in ordine qualcosa”.⁸⁹ Si tratta sempre del stabilire un rapporto ordinato. Qui nell’inno cristologico si tratta del rapporto di tutto l’universo creato – particolarmente degli angeli, menzionati espressamente nel versetto 16 – con Cristo. Questi angeli non sono presentati come nemici, cioè come angeli ribelli, demoni. Con gli uomini e con la creazione materiale strettamente legata agli uomini, anche gli angeli sono oggetto dell’azione divina indicata con il verbo ἀποκαταλλάσσειν, un’azione di cui Cristo è il mezzo (δι’ αὐτοῦ – per mezzo di lui) e il fine (εἰς αὐτόν). Ciò suppone

⁸⁷ I cori angelici menzionati in Col 1,16 e 2,10.15 e Ef 1,21 e 3,10 sono infatti assunti nella liturgia antica (le prefazioni più antiche di cui si conosce il testo) e sono quindi considerati potenze angeliche sante (cf. N. KEHL, *Erniedrigung und Erhöhung in Qumran und Kolossä*, 391).

⁸⁸ Cf. P. EWALD, *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon*, Leipzig 1905, 336-337 (“zu einem anderen bzw. etwas anderem machen”). J. MICHL, *Die „Versöhnung“ (Kol 1,20)*, 452. Il prefisso ἀπο (ἀπο-καταλλάσσειν) probabilmente contiene il significato di “totalmente” o “nuovamente” (ripristinare una situazione anteriore, quella prima del peccato). L’esegesi di esegeti greci però induce a non dare a questo dettaglio un’importanza particolare (cf. J. MICHL, *ibid.*, 453).

⁸⁹ Così J. MICHL, *ibid.*, 453. Come constata J. Michl, in questo modo si possiede una traduzione di καταλλάσσειν e ἀποκαταλλάσσειν che è possibile in tutti i brani paolini (*ibid.*). Soltanto quando si applica questo verbo al rapporto tra Dio e gli uomini peccatori, καταλλάσσειν corrisponde al significato stretto di “riconciliare”.

che tra gli angeli e Cristo esisteva un rapporto non conforme all'ordine giusto e che Dio mediante il sacrificio della Croce di Cristo⁹⁰ ha stabilito l'ordine giusto. La mancanza in quel rapporto e anche il nuovo ordine (orientamento verso Cristo) non è di carattere morale.⁹¹ Già abbiamo visto che non si deve limitare il senso di *apokatállassein* all'accezione di "riconciliare". Lo può mostrare anche il modo di esprimersi che troviamo in *Ef* 2,14-16: Ciò che separava pagani e giudei non era la loro situazione morale (ambedue erano peccatori); la Legge con le sue prescrizioni invece divideva l'umanità in circoncisi e incirconcisi. Questa divisione però è chiamata "inimicizia". Cristo ha vinto questa "inimicizia" per mezzo della sua morte sulla croce, esattamente mediante l'abolizione della Legge mosaica, la quale era la causa di quella divisione o separazione. Tali constatazioni aiutano a ottenere una comprensione giusta di *Col* 1,20, proprio nei riguardi degli angeli.

Secondo la prima strofa dell'inno cristologico, dalla loro creazione angeli e uomini e le creature materiali sono ordinati a Cristo come al loro "primogenito". Ma fino alla sua morte sulla croce Cristo non aveva assunto questa sua posizione dovuta.⁹² Con ragione è stato detto che un avvenimento (non menzionato ma evidentemente presupposto) "tra le due strofe" deve aver introdotto un disordine nel mondo.⁹³ Dio ha voluto che questo disordine fosse eliminato e Cristo avesse il primato *in tutto* (v. 18c), quindi anche in quell'ambito nel quale ancora gli mancava. Egli assume questo primato o questa posizione di superiorità come "capo del corpo, della Chiesa", come "principio, primogenito di quelli che risorgono dai morti" (v. 18ab). Ed egli è tutto questo in virtù o a causa (v. 19: ὅτι) di "tutta la pienezza" che abita in lui (v. 19) e della sua morte sulla croce (v. 20b). La "riconciliazione" ha quindi questa intenzione: "affinché sia lui (Cristo) ad avere il primato in tutte le cose" (v. 18c).

Se ora domandiamo da dove era venuto il disordine sopra menzionato, la risposta difficilmente potrà essere diversa da questa: dal peccato. Il

⁹⁰ Versetto 20: "...rappacificando con il sangue della sua croce".

⁹¹ Altrimenti si dovrebbe supporre che anche i demoni fossero stati cambiati da angeli ribelli ad angeli santi o che gli angeli santi in qualche modo avessero una volta peccato.

⁹² Cf. J. MICHL, *Die „Versöhnung“* (*Kol* 1,20), 460-462.

⁹³ Cf. p. es. P. BENOIT, *L'hymne christologique de Col 1,15-20. Jugement critique sur l'état des recherches*, in: J. NEUSNER (ed.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults I*, Leiden 1975, 242: "Une péripétie non exprimée mais manifestement sousentendue entre les deux strophes a introduit dans le monde un désordre, ...".

peccato infatti è la causa di ogni disordine e discordia, e mediante il suo sacrificio della croce Cristo ha cancellato il *peccato*, e precisamente il peccato degli *uomini*.⁹⁴

Come, però, il peccato degli uomini ha causato un certo disordine nella relazione tra gli angeli e Cristo? Si può pensare alla *kenosis* di Cristo (cf. *Fil* 2,6-8). Incarnandosi, Cristo si è spogliato della sua gloria divina assumendo la condizione di servo fino all'estremo della morte ignominiosa sulla croce. In questo modo egli “fu fatto di poco inferiore agli angeli”, come dice la lettera agli Ebrei (2,9) applicando *Sal* 8,6 a Cristo.⁹⁵ Inoltre si può prendere in considerazione l'affermazione di *Gal* 4,4: Cristo, il Figlio incarnato, era “sotto la Legge”. Ora, l'essere sotto la Legge significa servitù, e precisamente, servire agli “elementi del mondo” ai quali appartengono anche gli angeli (cf. *Gal* 4,3). “Per tutto il tempo che l'erede è fanciullo, non è per nulla differente da uno schiavo, benché sia padrone di tutto” (*Gal* 4,1). Cristo – che era assolutamente senza peccato (cf. *2 Cor* 5,21) – era tanto sotto la Legge che si è addossato la “maledizione della legge” per i peccati degli uomini per riscattarli da questa maledizione (*Gal* 3,13). Mediante la sua morte sulla croce (*Col* 1,20b; 2,14) Cristo cancella il peccato degli uomini e assume – già riconoscibile per i fedeli – nell'universo creato, e specialmente nei riguardi degli angeli, la posizione che già dall'inizio gli era dovuta ma che ora ha anche meritato⁹⁶.

Con questa spiegazione si vede con chiarezza che l'affermazione di *Col* 1,20 sta in connessione intima con quella di *Col* 2,14-15, e precisamente in questo senso: 2,14-15 è come un'interpretazione di 1,20.⁹⁷ L'annullamento del “documento scritto contro di noi che, con le prescrizioni, ci era contrario”, mediante la morte di Cristo sulla croce, significa che le potenze angeliche sono “spogliate” del loro compito

⁹⁴ Cf. *Col* 1,20b.22; 2,14; *Ef* 1,7; *Rm* 3,25; 5,9-10.

⁹⁵ È il Salmo che anche Paolo usa per esprimere la sottomissione di tutte le cose a Cristo. Il versetto 6 del Salmo dice che Dio ha fatto l'uomo di poco inferiore agli angeli, mentre il versetto 7 parla della sottomissione di tutte le cose all'uomo. Cf. *1 Cor* 15,27; *Ef* 1,22.

⁹⁶ Cf. *Fil* 2,9: “Per questo Dio lo esaltò ...”.

⁹⁷ Quando si accetta l'interpretazione esposta di *Col* 2,14-15, la conclusione tratta è ovvia. Chi non l'accetta deve vedere un contrasto tra queste due affermazioni (1,20 e 2,15) e allora o fare il tentativo di trovare qualche armonia tra di loro (così G. DELLING, ἀρχή, in: *ThWNT* I, 482) o semplicemente constatare il contrasto (così J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 142).

e potere legato all'economia dell'Antico Testamento e sono inserite nel seguito di Cristo trionfante, il quale, come tale, riceve nell'inno cristologico i titoli di "capo del corpo, della Chiesa", "principio" e "primogenito di quelli che risorgono dai morti" (v. 18). La "riconciliazione" di tutte le cose per mezzo di Cristo e verso di lui significa dunque: Dio mette tutte le cose (gli angeli non esclusi ma specialmente inclusi) nella relazione giusta con Cristo, le ordina a lui, le mette "nella nuova situazione dell'economia di salvezza stabilita in Cristo"⁹⁸.

f) Cristo, il "capo" degli angeli, in Col 2,9-10

Della nuova economia di salvezza in Cristo parla anche e particolarmente Col 2,9-10: "È in lui che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità, e voi partecipate della pienezza di lui (letteralmente: in lui siete riempiti), che è il capo di ogni Principato e di ogni Potestà." Ora possiamo presupporre ciò che è stato detto sulla problematica di Col 2. La constatazione fondamentale di questo brano è questa: in Cristo realmente "abita tutta la pienezza della divinità". Perché "tutta" la pienezza? Si accentua così in un modo molto forte la completezza che già si esprime con la parola "pienezza". In questo modo si rileva che solo Cristo è capace di "riempire" e che non c'è bisogno di un'altra sorgente che riempia. Che cosa significa qui "riempire"? Di che cosa i cristiani sono stati riempiti nel Battesimo (cf. vv. 11-13)? Certamente è la salvezza, cioè la partecipazione alla vita divina in Cristo.⁹⁹ Se subito dopo (v. 10b) Paolo sottolinea che colui nel quale (mediante il quale) i cristiani sono

⁹⁸ J. MICHL, *Die „Versöhnung“ (Kol 1,20)*, 462. J. Michl spiega anche che il disordine nella relazione con Cristo non si riferisce soltanto agli anni della vita terrena di Gesù: "Sebbene la kenosis si sia verificata solo tardi e soltanto per poche decadi, nell'economia salvifica di Dio già era decisa come risposta della grazia al primo peccato degli uomini. Nella misura in cui Cristo già era destinato all'incarnazione con tutte le sue conseguenze, la relazione ontologica dell'ordine creaturale tra lui e gli angeli era turbata finché Cristo, ora nella sua qualità per il momento disturbante di uomo-Dio, non fosse stato elevato e così, in un nuovo ordine ontologico, questa volta della redenzione, non fosse di nuovo costituito Signore delle potenze spirituali" (*ibid.*, 461). Cristo non era apparso nell'Antico Testamento, sebbene – come la fede cristiana lo riconosce – non fosse lontano al popolo di Israele (cf. 1 Cor 10,4). Nell'AT invece tanto volte si parla di un'apparizione dell'"Angelo del SIGNORE" come mediatore tra Dio e gli uomini (cf. Gen 16,7-14; 18,2-3; 21,17-19; e altri). Alcuni Padri della Chiesa hanno identificato questo "Angelo del SIGNORE" con il LOGOS. Ma lo hanno fatto per ragioni apologetiche (cf. J. RYBINSKI, *Der Mal'akh Jahwe*, Paderborn 1929, 92-94).

⁹⁹ Il concetto πλήρωμα ("pienezza") sarà ancora esaminato dettagliatamente.

“riempiti” è il “capo” anche¹⁰⁰ delle potenze angeliche, egli vuol dire: è molto sbagliato non si stringere totalmente a Cristo rivolgendosi invece agli angeli (cf. *Col* 2,18-19), poiché Cristo è anche il capo degli angeli. Perciò, se alcuni di voi non si stringono al “capo” (2,19) e invece cercano la salvezza nel culto degli angeli (2,18) – con le numerose prescrizioni, con l’osservanza del calendario delle feste¹⁰¹ –, negano Cristo, l’unico redentore (cf. 1,13-14), *non riconoscendo la sua posizione come il “capo” non solo degli uomini ma anche degli angeli, il capo cioè che possiede “tutta la pienezza”*.

Che cosa significa l’affermazione che Cristo è “capo” anche degli angeli? Una risposta pienamente fondata potrà essere data quando si esaminerà il concetto paolino di κεφαλή e di πλήρωμα in una visione più ampia. Ma il contesto del nostro brano già rende possibile dare una prima risposta.

Se Paolo vuole affermare con chiarezza che Cristo è l’unica sorgente e la sorgente che può dare tutto (“pienezza”!) – i fedeli non possono ricevere dagli angeli qualcosa che non venga da Cristo – e

se inoltre – cioè oltre all’affermazione della pienezza totale in Cristo e della sua azione di riempire i fedeli – egli considera importante e decisivo sottolineare espressamente che Cristo è anche il “capo” degli angeli,

è perfettamente logico concludere che questo essere “capo” include la possibilità o la capacità di “riempire” quelli per i quali Cristo è capo. Si deve infatti tenere conto dell’intenzione speciale di san Paolo nella lettera ai Colossesi. L’inno cristologico nel primo capitolo già ha avuto l’intento di affermare l’assoluto primato di Cristo nell’ordine della creazione e della salvezza o redenzione, e sono stati menzionati in modo particolare gli angeli. Ai cristiani colossesi doveva essere chiarita la verità che anche gli angeli sono ordinati a Cristo già dalla loro creazione e nell’economia della salvezza, e che non hanno un ruolo di mediatori della salvezza che pregiudichi o limiti il dono della salvezza da parte di Cristo solo. Ma questa ordinazione e subordinazione a Cristo sarebbe incompleta se egli non fosse il mediatore per gli angeli (santi) anche nell’ordine della salvezza, cioè dei doni soprannaturali, della grazia. Se fosse soltanto colui per il quale gli angeli sono stati creati (1,16) e non

¹⁰⁰ Già in *Col* 1,18 aveva detto che Cristo è il capo della Chiesa, cioè dei fedeli.

¹⁰¹ È per così dire una “struttura di prescrizioni e proibizioni salvifiche”; la severa osservanza della Legge.

il loro mediatore anche nell'ordine della grazia, essi sarebbero ancora, sotto questo aspetto importante, *indipendenti* da Cristo. La gloria di *Dio* risplenderebbe negli angeli, non la gloria di *Cristo*.¹⁰² *Col* 1,20 però dice esattamente il contrario: gli angeli sono stati messi nella relazione giusta con Cristo, il Redentore esaltato, il “capo del corpo, della Chiesa” (1,18; cf. 1,14). *Col* 2,10, parlando di Cristo come “capo” anche degli angeli, in fondo si presenta così come un'esplicitazione terminologica di ciò che era presente già nella seconda strofa dell'inno cristologico. Ciò che lì si insegnava implicitamente diventa un'affermazione esplicita. “Capo” non ha quindi in *Col* 2,10 soltanto il senso giuridico che questa parola può avere, quando usata figurativamente. “Capo” non si identifica qui con “signore, dominatore”, anche se gli angeli qui non sono chiamati il “corpo” di Cristo.¹⁰³

L'ordinazione e la subordinazione degli angeli a Cristo Redentore, il crocifisso e risorto, non significa l'esclusione dell'azione angelica dall'economia di salvezza stabilita in Cristo. L'intenzione dell'Apostolo Paolo non è di negare ogni ministero salvifico degli angeli, ma la loro *totale dipendenza da Cristo*. Tutto ciò che essi fanno, lo fanno soltanto come servi di Cristo, come servi della croce. Si può trovare una conferma di questo in *2 Ts* 1,7. L'Apostolo parla della manifestazione del Signore Gesù dal cielo “insieme agli *angeli della sua potenza*”. Come i vangeli sinottici anche san Paolo insegna la seconda venuta di Cristo *con i suoi angeli*. Sono angeli potenti, ma questa loro potenza viene da Cristo: sono gli angeli della “*sua* potenza”.¹⁰⁴ Possiamo qui prendere in considerazione anche la dottrina della lettera agli Ebrei. Nel primo e nel secondo capitolo presenta con forza la superiorità di Cristo su tutti gli angeli. Questa superiorità, però, non significa che gli angeli sono dispensati di tutta la loro missione riguardo agli uomini. Significa invece che gli angeli non sono “signori” – Cristo lo è (cf. 1,13) –, ma servitori: “Non sono forse

¹⁰² Vedi la connessione tra “capo” (κεφαλή) e “gloria” (δόξα) in *1 Cor* 11,3.7.

¹⁰³ Questo argomento sarà ancora oggetto particolare di esame.

¹⁰⁴ Già abbiamo visto che l'Apostolo Paolo riconosce l'eccellenza dei santi angeli. È soltanto la situazione polemica che lo ha indotto a usare relativamente poco l'idea positiva dell'angelo come un santo messaggero di Dio, come si la trova nei vangeli e anche negli Atti degli Apostoli (cf. G. KITTEL, ἄγγελος *im NT*, in: *ThWNT* I, 84-85). Per questo motivo l'affermazione che i santi angeli hanno partecipato nella legislazione mosaica, che è originariamente un'affermazione positiva (*At* 7,38.53), diventa un'affermazione in qualche modo negativa o di valore minore (*Gal* 3,19; 4,1-3).

tutti spiriti incaricati di un ministero, inviati a servire coloro che erediteranno la salvezza?” (1,14). Il ministero degli angeli è per la salvezza degli uomini; sono a servizio di Cristo, il Salvatore (cf. 2,10; 5,9). Sono i servi del Redentore.¹⁰⁵

III. La “pienezza” di Cristo nei riguardi dei santi angeli nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini

Per un esame più approfondito della relazione di Cristo con i santi angeli bisogna esaminare il significato dei concetti πλήρωμα (“pienezza”) e πληροῦν (“riempire”) nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini. Questi infatti fanno parte dei concetti teologici principali di queste due lettere.

1. Considerazioni di principio

Una prima constatazione all’esaminare i concetti di *pleroma* e *pleroun* nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini è questa: è incontestabile che essi hanno un significato o un amplitudine *cosmica*, cioè si riferiscono a tutte le creature, quindi anche agli angeli.¹⁰⁶ Riguardo al significato esatto di *pleroma* e *pleroun*, però, non c’è unanimità.¹⁰⁷

Per l’interpretazione di questi concetti si dovrà prendere in considerazione le diverse affermazioni riguardo a tutte le creature ossia riguardo a τὰ πάντα, come quella di Ef 1,10, cioè l’*anakephalaiosis* di tutte le cose nel cielo e sulla terra in Cristo. Questa unione di tutte le cose in Cristo è veramente legata, come ancora vedremo, con i concetti del *pleroma* e del *pleroun*.¹⁰⁸ Gli esegeti che vedono la relazione di Cristo con l’universo creato soltanto come un dominare, devono allora spogliare il concetto

¹⁰⁵ Certamente è proprio in questo servizio che è manifestata agli angeli “per mezzo della Chiesa la multiforme sapienza di Dio” (Ef 3,10; cf. 1 Pt 1,12).

¹⁰⁶ Cf. J. GEWIESS, *Die Begriffe πληροῦν und πλήρωμα im Kolosser- und Epheserbrief*, in: *Vom Wort des Lebens (Festschrift für Max Meinertz)*, Münster 1951, 128.

¹⁰⁷ Cf. J. ERNST, *Pleroma und Pleroma Christi. Geschichte und Deutung eines Begriffes der paulinischen Antilegomena*, Regensburg 1970, 198-290.

¹⁰⁸ Cf. H. MERKLEIN, ἀνακεφαλαιόω, in: *EWBNT I*, Stuttgart 1980, 197; V. WARNACH, *Kirche und Kosmos*, in: E. EMONDS (ed.), *Enkainia*, Düsseldorf 1956, 189-190; ST. HANSON, *The Unity of the Church in the New Testament*, Uppsala 1946, 122-126. H. VON SODEN, *Die Briefe an die Epheser, Kolosser, Philemon, die Pastoralbriefe*, Freiburg ²1893, spiega (*Epheserbrief*, p. 111) che ἀνακεφαλαιόσασθαι (Ef 1,10) e πληροῦσθαι (Ef 1,23) o πληροῦν (Ef 4,10) coincidono nella realtà designata. Il senso di Ef 1,23 è, secondo lui: Cristo riempie

pleroma del suo significato cosmico o, riguardo al verbo *pleroun*, supporre due significati totalmente diversi della stessa parola.¹⁰⁹ Conseguentemente o si omette di prendere in considerazione l'affermazione di Ef 1,10 o si interpreta l'*anakephalaiosis* come se si trattasse soltanto di una relazione di dominio, proprio così come si interpreta in Ef 4,10 (e 1,23) l'affermazione che Cristo "riempie" l'universo creato.

Perché queste restrizioni e il supporre di significati totalmente diversi della stessa parola? J. Gewieß pensa che l'affermazione di Ef 4,10 ("per riempire tutte le cose") si deva intendere soltanto nel senso di dominare,¹¹⁰ escludendo dal suo significato un "riempire" nel senso di Ef 3,19 e Col 2,10. La ragione è "l'espressione τὰ πάντα che non ammette una restrizione, ma vuole proprio porre l'accento sull'universalità"¹¹¹. Quando si interpreta il verbo *pleroun* (in Ef 4,10) nel senso di comunicare grazie, si è costretti – così egli pensa – a indebolire in qualche modo τὰ πάντα e riferirlo soltanto a tutti gli esseri (buoni) che possono essere riempiti. Ma questa restrizione non trova un fondamento nel testo, che proprio rileva l'universalità dell'azione di Cristo.

J. Gewieß dà al verbo *pleroun* in Ef 4,10 un significato *totalmente diverso* da altri brani per non dover *restringere* in qualche modo il significato dell'espressione τὰ πάντα. Ma questa restrizione o limitazione già è compresa nell'affermazione di Ef 4,10 come una possibilità. Il "riempire tutte le cose" infatti si afferma come un fine: "Colui che discese è lo stesso che anche ascese al di sopra di tutti i cieli, *per* (ἵνα) riempire tutte le cose". L'intenzione, la finalità dell'ascesa è di riempire tutte le cose. Non si esclude per nulla che ci possano essere "spazi" che non si aprono alla pienezza che si effonde. Quindi non si è costretto a dare al verbo "riempire" un senso totalmente diverso di Ef 3,19 e Col 2,10.

Inoltre si deve considerare che tale difficoltà si trova anche in altri brani che parlano di *tutti* gli esseri creati o *tutti* gli uomini. Prendiamo come esempio I Tm 2,4: Dio "vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità". Questo non significa necessariamente che in realtà tutti gli uomini saranno salvati e conosceranno la

in primo luogo la Chiesa e quindi anche tutte le cose – e questo coincide con ἀνακεφαλαιώσασθαι.

¹⁰⁹ Cf. J. GEWIEß, *Die Begriffe πληροῦν und πλήρωμα im Kolosser- und Epheserbrief*, 139.

¹¹⁰ J. GEWIEß, *ibid.*, 130-131.

¹¹¹ *Ibid.*, 130.

verità, sebbene Cristo abbia “dato se stesso in riscatto per tutti” (1 Tm 2,6). San Tommaso d’Aquino scrive al riguardo nel suo commento a Ef 1,10: “si deve intenderlo quanto alla *sufficienza*, sebbene non tutte le cose siano restaurate quanto all’*efficacia*”.¹¹²

2. Il πλήρωμα nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini

a) Una visione d’insieme:

Il concetto πλήρωμα si trova 17 volte nel Nuovo Testamento¹¹³. La maggior parte si trova nelle lettere paoline: 12 volte. Nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini si trovano 6 brani con questo concetto¹¹⁴. Secondo il significato generale, πλήρωμα é “*cio che risulta dall’azione di πληροῦν (riempire)*”¹¹⁵, quindi ciò che riempie qualcosa (non la cosa riempita). Nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini questo concetto non è usato con quella varietà di accezioni come nel resto del Nuovo Testamento.

In Col il concetto *pleroma* compare prima in modo assoluto: il *pleroma* (1,19: πᾶν τὸ πλήρωμα) abita in Cristo. Questo *pleroma* in Cristo è poi caratterizzato come essendo il “pleroma della divinità” (2,9: πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος). In Ef 3,19 è chiamato anche il “pleroma di Dio” (πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ). Secondo Col 1,19 il *pleroma* abita in Cristo, il quale è dunque il luogo, lo spazio del *pleroma*. Si tratta quindi del “pleroma di Cristo” (Ef 4,13: τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ). In Ef 1,23 – come ancora vedremo – Cristo stesso è chiamato “il *pleroma*”.

Si deve osservare che varie volte si parla di “*tutto il pleroma*” (Col 1,19; 2,9; Ef 3,19). Si vuole quindi chiarire che questo *pleroma* non ha bisogno di qualsiasi completamento.

¹¹² *Super Epistolam ad Ephesios Lectura*, c. 1, l. 3: “quod est intelligendum quantum ad *sufficientiam*, etsi omnia non restaurentur quantum ad *efficaciam*”. La traduzione latina della *Vulgata* è questa: “*instaurare omnia in Christo*”. In verità “instaurare” o “restaurare” non è la traduzione giusta, come anche san Girolamo ha osservato, proponendo come traduzione il verbo “recapitulare” (cf. HIERONYMUS, *Comm. in Ep. ad Eph.*: PL 26, 484). Da questa constatazione si conclude chiaramente che san Girolamo non ha riveduto la lettera agli Efesini.

¹¹³ Fuori delle lettere paoline: Mt 9,16; Mc 2,21; 6,43; 8,20; Gv 1,16.

¹¹⁴ Due volte in Col: 1,19; 2,9; quattro volte in Ef: 1,10.23; 3,19; 4,13. Nelle altre lettere paoline: Rm 11,12.25; 13,10; 15,29; 1 Cor 10,26; Gal 4,4.

¹¹⁵ Cf. P. EWALD, *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon*, Leipzig 1910, 78.

Inoltre nelle due lettere si parla del dono di *partecipare* a questo *pleroma*. Qui si trova particolarmente il verbo πληροῦν, “riempire”, usato nell’attivo e nel passivo. Chi è riempito? In *Col* 2,10 si dice che i fedeli sono riempiti, e precisamente mediante il battesimo (cf. 2,11-13), mentre in *Ef* 3,19 il venire riempiti si realizza mediante la fede, la conoscenza e soprattutto mediante l’amore (cf. 3,17-19). In *Ef* 4,13 si parla ancora di un “raggiungere la misura della pienezza di Cristo”; si tratta di una crescita, un progredire verso una meta che sarà raggiunta quando la partecipazione alla pienezza di Cristo sarà perfetta.

In *Ef* 4,10 l’attività di “riempire” realizzata da Cristo si riferisce a tutte le cose (τὰ πάντα). Anche in *Ef* 1,23, come vedremo, ciò che è riempito da Cristo ha dimensioni cosmiche.

Questa visione d’insieme dei brani dove si trovano i concetti di πλήρωμα e πληροῦν mostra che infatti si tratta nelle due lettere di un concetto omogeneo e ciononostante ampio: Il *pleroma* di Dio che abita “corporalmente” (*Col* 2,9) in Cristo (dunque è anche il *pleroma* di Cristo), si trova anche nella Chiesa, il “corpo di Cristo”; essa è infatti integrata in questo *pleroma*, “riempita” da lui. Ma la portata di quest’attività di riempire va oltre i limiti del “corpo” di Cristo che è la Chiesa, e comprende tutte le creature (τὰ πάντα).¹¹⁶

b) “Cristo, il *pleroma*” (*Ef* 1,23):

L’affermazione di *Ef* 1,22-23 è di grande importanza per il nostro tema. È, però, un testo di difficile interpretazione. Il testo originale greco è il seguente:

(v. 22) καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, (v. 23) ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πασὶν πληρουμένου.

L’esegeta Ignace de la Potterie ha il merito di aver presentato un’interpretazione di questo brano, con argomenti veramente convincenti, che rende possibile interpretare questo brano in un modo coerente e armonioso non soltanto nel suo contesto immediato ma anche nell’insieme

¹¹⁶ In questa visione d’insieme abbiamo potuto omettere l’uso della parola *pleroma* in *Ef* 1,10 (la realizzazione della “pienezza dei tempi”), in quanto si riferisce – come in *Gal* 4,4 – a “tempi” (καιροί; *Gal* 4,4: χρόνος). Non c’è quindi una particolarità riguardo all’uso di questo concetto nelle lettere paoline anteriori.

delle idee delle lettere ai Colossesi e agli Efesini.¹¹⁷ Convergono in questa interpretazione *l'analisi filologica, l'esame letterario e la profonda dottrina teologica* che emerge con questa interpretazione. Presentiamola in modo brevissimo.

Il punto di partenza molto sicuro è il seguente: πληρουμένου (ultima parola del versetto 23) è un *passivo* (non un *medium* in senso attivo): "... di ciò che viene riempito (in un processo continuo)".

Chi viene riempito? Non è Cristo. Tra altre ragioni c'è questa: l'idea di un Cristo che deve ancora continuamente essere riempito contrasta con la posizione di capo riguardo a tutto l'universo creato e alla Chiesa che egli nutre e la cui crescita dipende da lui (cf. *Ef* 4,7-16), e questa posizione è fortemente sottolineata in *Col* e *Ef*. Il verbo πληροῦν infatti mai si applica a Cristo in senso passivo, cioè un Cristo che "viene riempito". Allora chi viene riempito? In *Ef* 4,10, dove anche si parla del Cristo esaltato sopra ogni creatura (come in *Ef* 1,20-22), si afferma di lui l'azione di "riempire" *tutte le cose* (τὰ πάντα). In *Col* 2,10 invece si dice che i *fedeli* "sono riempiti".¹¹⁸

La parola *pleroma* dunque non designa la Chiesa, ma *Cristo* stesso, secondo il linguaggio e la teologia di san Paolo.¹¹⁹ Infatti, come già abbiamo visto, quando si considera anche gli altri brani con la parola *pleroma*, si constata che il *pleroma* sempre si riferisce in qualche modo a Cristo. Oltre in *Col* 1,19 e 2,9 si vede questo con particolare chiarezza in *Ef* 4,13, dove si trova appunto l'espressione "il *pleroma* di Cristo". *Ef* 3,19 a prima vista non è così chiaro: "perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio". Ma il venire riempiti consiste nella conoscenza dell'amore di Cristo (v. 19a) e questo si riferisce al versetto 17: "Che il Cristo abiti per mezzo della fede nei vostri cuori, e così, radicati e fondati nella carità, ...". Si tratta dunque dell'accorgersi di tutte le dimensioni dell'amore di Dio *in Cristo* (cf. v. 18 e *Rm* 8,39b) e della partecipazione a questo amore.¹²⁰

¹¹⁷ I. DE LA POTTERIE, *Le Christ, Plérôme de l'Église* (*Ep* 1,22-23), in: *Bib.* 58 (1977) 500-524.

¹¹⁸ Cf. anche *Col* 1,9 e *Ef* 3,19; 5,18. Anche altri brani nelle lettere paoline dicono che i fedeli sono "riempiti": *Rm* 1,29; 15,14; 2 *Cor* 7,4; *Fil* 1,11; 4,18; 2 *Tm* 1,4.

¹¹⁹ Già Hitchcock ha osservato che così esiste una perfetta armonia tra *Ef* 1,23 e *Col* 1,19 e 2,9; cf. A.E.N. HITCHCOCK, *Ephesians* 1,23, in: *Exp Tim* 12 (1910-11) 91.

¹²⁰ Per Heinrich Schlier il *pleroma* di Dio è l'amore di Cristo: "Im Innwerden der alle Welt umfassenden Dimension des Leibes Christi am Kreuz und seines Wesens, der

c) Conclusione:

Nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini il *pleroma* è una *pienezza che riempie*, la quale ha la sua origine in *Dio*¹²¹, abita in *Cristo* e da Cristo è comunicata ai fedeli¹²² – e, come dobbiamo aggiungere – a tutte le creature.

Secondo questa interpretazione *Ef* 1,22-23 si può tradurre come segue:

“(v. 22) E tutto egli [= Dio] ha messo sotto i suoi piedi e ha dato *lui* come capo su tutte le cose alla Chiesa, (v. 23) che è il suo corpo, (lui,) *la pienezza* di ciò che viene continuamente riempito.”

Il versetto 23a (“che è il suo corpo”) si deve intendere come una parentesi, introdotta quindi come una spiegazione di “Chiesa”. Con “la pienezza” (τὸ πλήρωμα) perciò si riprende l’affermazione del versetto 22b, riferendosi dunque a “lui” (αὐτὸν). “La pienezza” è dunque un tipo di apposizione che si potrebbe rendere anche con una proposizione relativa: lui, il quale è la pienezza.

Il *pleroma* in *Ef* 1,23 non designa dunque la Chiesa ma *Cristo*. In Cristo abita il *pleroma*, e abita così che si può parlare del “*pleroma* di Cristo” (*Ef* 4,13) e Cristo stesso, come il “capo”, può essere chiamato “il *pleroma*” (*Ef* 1,22-23). “*Pleroma*” ha il senso attivo di “pienezza che riempie” riguardo a ciò che è riempito.

3. Il significato del πλήρωμα nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini

Riguardo al *pleroma* nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini è stata fatta la seguente constatazione: “Il concetto *pleroma* è una formula che descrive l’evento cristiano di salvezza e redenzione secondo la dimensione cris-

Liebe Christi, eröffnet sich die Fülle Gottes, die demnach [...] die Liebe Christi ist“ (H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1957 (21968), 175).

¹²¹ *Ef* 3,19 è, riguardo al ricondurre alla prima origine e quindi al pieno compimento, un brano parallelo a *I Cor* 15,28.

¹²² I. de la Potterie intende per *pleroma* la pienezza dell’amore e della vita di Dio che abita in Cristo: “Dans tous ces textes, τὸ πλήρωμα indique de quelque manière la «plénitude» divine qui habite dans le Christ et qui est en définitive la plénitude de l’amour et de la vie de Dieu” (*Le Christ, Plérôme de l’Église*, 514).

tologica, soteriologica, ecclesiologica, cosmologica ed escatologica.”¹²³
Il concetto *pleroma* è come un “punto di concentrazione teologica”¹²⁴.

Cominciamo con l’esame del *pleroma* in *Col* 1,19: “... poiché è piaciuto (a Dio) che abiti in lui tutta la pienezza”. Il fatto che “tutta la pienezza” abita in Cristo è qui indicato come ragione o come il fondamento di ciò che è stato detto prima (v. 18; i titoli di Cristo e il suo primato), e al tempo stesso fonda l’avvenimento di cui si parla in seguito (v. 20: la “riconciliazione” – o meglio, il mettere nell’ordine giusto – e la pacificazione universale mediante il sacrificio della croce di Cristo). Questa è la connessione logica in cui si trova l’affermazione del versetto 19. Quindi l’asserzione dei versetti 18 a 20 è questa: Dio ha scelto Cristo come la dimora di “tutta la pienezza” affinché – in virtù di questa pienezza in Cristo – mettesse tutte le cose nell’ordine giusto mediante Cristo e riguardo a lui, pacificando con la sua morte cruenta sulla croce tutte le cose, e in virtù di tutto questo Cristo è il capo del corpo, della Chiesa, etc.

Che cosa significa il *pleroma* se in virtù della sua presenza in Cristo e del sacrificio della croce di Cristo, Cristo è il capo del corpo, della Chiesa, principio, primogenito di quelli che risorgono dai morti? A causa di questa connessione logica si deve escludere un significato “cosmologico” del *pleroma*. Il *pleroma* qui non può avere il significato di “pienezza assoluta dell’essere”¹²⁵, poiché questo significato porta a un dilemma esegetico senza via d’uscita;¹²⁶ non ci sarebbe una differenza di contenuto tra 1,19 e 1,17b. L’abitare del *pleroma* in 1,19 non si può identificare con la presenza generale di Dio in tutte le cose create, cioè con la sua onnipresenza¹²⁷, ma con la presenza speciale salvifica dovuta a una scelta.¹²⁸ “Tutta la pienezza” non significa la pienezza con cui Dio come creatore riempie l’universo creato come neanche significa questo universo riempito da

¹²³ J. ERNST, *Pleroma und Pleroma Christi*, XVI.

¹²⁴ *Ibid.*, XIX.

¹²⁵ H. LANGKAMMER, *Die Einwohnung der “absoluten Fülle” in Christus. Bemerkungen zu Kol 1,19*, in: *Biblische Zeitschrift* 12 (1968) 262. Cf. anche P. BENOIT, *Leib, Haupt und Pleroma in den Gefangenschaftsbriefen*, in: *Id.*, *Exegese und Theologie*, Düsseldorf 1965, 273 (“pienezza dell’essere”, “pienezza del cosmo”).

¹²⁶ Cf. N. KEHL, *Der Christushymnus im Kolosserbrief*, 116.

¹²⁷ La presenza indicata in *Ger* 23,24; *Sap* 1,7 (“lo Spirito del Signore riempie l’universo”).

¹²⁸ Cf. *Ez* 43,5 (“la gloria del Signore riempiva il tempio”); 44,4; *1 Re* 8,10-11; *2 Cr* 5,13-14; 7,1-2; *Sal* 68,17; 132,13-14; *Sir* 24,8.10-11.

Dio; il concetto *pleroma* ha qui invece un “significato soteriologico”¹²⁹, perché nel contesto è presupposta la caduta della creazione e perché qui, nella seconda strofa dell’inno, si tratta della nuova creazione mediante l’opera redentrice di Cristo. I titoli di Cristo nella seconda strofa (v. 18), per i quali l’abitazione del *pleroma* in lui sono il fondamento, non sono titoli “cosmici”, ma tutti si riferiscono a Cristo come Redentore, come il nuovo Adamo. “Tutta la pienezza” deve quindi designare la “pienezza di grazia” di Cristo, e precisamente *nel suo orientamento a tutte le creature*, a τὰ πάντα (v. 20).¹³⁰

Considerando lo sfondo veterotestamentario si può dire: Cristo è per san Paolo la “casa” eletta, il tempio escatologico riempito dalla gloria di Dio, la quale, però, è destinata a irradiarsi su tutta la creazione.¹³¹ L’espressione “tutta la pienezza” – una locuzione iperbolica: “la pienezza della pienezza” – sembra voler illustrare questa pienezza *straripante*; questa pienezza è *senza qualsiasi limitazione o restringimento*. Ha la sua “abitazione” solo in Cristo, ma con *l’orientamento a tutte le cose* (τὰ πάντα), come risulta con evidenza dal versetto 20.

“Tutta la pienezza” in Cristo è quindi la pienezza della “grazia” nel senso ampio che questa parola può avere: tutti i doni divini che non sono già gli effetti dell’azione di Dio che crea e conserva il creato. Questa pienezza di grazia è l’elemento fondamentale e unificante nell’attuare la pace universale, che è situazione di salvezza¹³², come anche è il fondamento per Cristo essere capo etc. (v. 18). Queste connessioni possono essere esposte più dettagliatamente se consideriamo anche gli altri brani con il concetto “*pleroma*”.

¹²⁹ J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 73.

¹³⁰ Cf. J. GNILKA, *ibid.*, 73: “«Tutta la pienezza» [...] deve designare quelle forze divine di grazia e vita che esclusivamente in Cristo sono contenute e accessibili, ma al tempo stesso destinate a ricondurre il mondo lacerato alla sua unità.”

Qui non si tratta del “*pleroma*” in un senso molto specifico (come si trova nel tardo gnosticismo). C’è un fatto che non si accorda con questo: in tutti gli altri brani in *Col* e *Ef* “*pleroma*” è spiegato o specificato con una aggiunta. Ora, se “*pleroma*” avessi davvero un senso tecnico, non dovrebbe ogni volta – con un’unica eccezione (*Col* 1,19) – essere accompagnato da un complemento che spiega il senso della parola. Così argomenta con ragione S.A. PANIMOLLE, *L’inabitazione del ΠΛΗΡΩΜΑ nel Cristo (Col 1,19)*, in: *La Cristologia in san Paolo (Atti della XXIII settimana biblica)*, Brescia 1976, 191.

¹³¹ Cf. nota 128.

¹³² Cf. *Rm* 5,1. Vedi al riguardo H. SCHLIER, *Der Römerbrief (HThK VI)*, Freiburg 1977, 141.

Prima però c'è la questione del momento in cui, secondo le affermazioni dell'inno, è avvenuta l'inabitazione del pleroma. L'aoristo dei verbi (ἐυδόκησεν; κατοικῆσαι) indica che si tratta di un "avvenimento realizzato una sola volta"¹³³. "Solo così questa affermazione può servire di fondamento per le proposizioni anteriori e a sua volta fondare le parole seguenti."¹³⁴ Il momento di questo avvenimento deve essere *prima* del sacrificio della croce, poiché i titoli dati a Cristo nel versetto 18 si riferiscono a Cristo *risorto* e l'inabitazione del pleroma ha una funzione di *fondamento* riguardo alla "riconciliazione" e alla pacificazione "mediante il sangue della sua croce".¹³⁵ Se è così, non c'è ragione per non riconoscere come momento di quell'inabitazione del pleroma in Cristo l'incarnazione stessa.

Passiamo al secondo brano nella lettera ai Colossesi. *Col 2,9* parla non di un avvenimento, ma di un fatto: in Cristo abita costantemente il pleroma.¹³⁶ Inoltre "tutto il pleroma" è caratterizzato come essendo il pleroma "della divinità" (τῆς θεότητος). Vuol dire che in *Col 2,9* il pleroma ha un altro significato che in *1,19*? θεότης designa l'essere Dio, l'essenza di Dio (in latino: *deitas*). Probabilmente l'espressione è "pienezza della divinità", invece di "pienezza di Dio" (così in *Ef 3,19*), per poter distinguere tra l'essenza di Dio e il suo portatore.¹³⁷ Ma questa differenziazione è "primariamente di tipo soteriologico, non cristologico"¹³⁸. Questo vuol dire che ciò che si afferma con la "pienezza della divinità" in Cristo non è primariamente il fatto che Cristo è Dio¹³⁹, ma l'affermazione si riferisce alla *vita divina* che solo in Cristo è accessibile per gli uomini. Le parole che immediatamente seguono lo indicano chiaramente: "e voi siete in lui (nel quale abita tutta la pienezza della divinità) riempiti" (v. 10a). Perciò anche in questo brano "tutta la pienezza" designa la *pienezza di grazia*

¹³³ G. MÜNDERLEIN, *Die Erwählung durch das Pleroma. Bemerkungen zu Kol 1,19*, in: *NTS* 8 (1961-62) 268.

¹³⁴ *Ibid.*, 268.

¹³⁵ Cf. al riguardo anche J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 76.

¹³⁶ κατοικεῖ (tempo presente).

¹³⁷ Cf. J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 128.

¹³⁸ *Ibid.*, 128.

¹³⁹ Considerando anche la caratterizzazione dell'abitare del pleroma in Cristo, cioè "corporalmente" (σωματικῶς), avremmo qui un brano parallelo all'affermazione di *Gv 1,14* e *1,16*: "E il Verbo si fece carne ... Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto: grazia su grazia."

sopra descritta.¹⁴⁰ Da questa pienezza i fedeli partecipano: “siete riempiti” (v. 10). Questo è avvenuto con il battesimo con cui i fedeli hanno ricevuto la partecipazione alla vita divina di Cristo (cf. vv. 12-13).

Questa pienezza straripante della vita divina in Cristo è per effondersi soltanto negli uomini? Solo se destina a riempire gli uomini?

In *Col* 1,19-20 già abbiamo visto che “tutta la pienezza” designa la “pienezza di grazia” precisamente *nel suo orientamento a tutte le creature*. Anche qui in *Col* 2,9-10 Paolo non parla soltanto dei fedeli, ma menziona anche gli angeli: “È in lui che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità, e voi partecipate della pienezza di lui, che è il capo di ogni Principato e di ogni Potestà.” Egli non dice che Cristo “riempie” anche gli angeli, ma afferma che Cristo è anche il “capo” di essi. Ora, in *Col* 1,18-20 abbiamo visto che la pienezza di grazia in Cristo è il fondamento per essere “capo”. In *Col* 2,10 Paolo dice che Cristo è il capo non soltanto degli uomini, che formano il suo “corpo”, ma anche degli angeli. Ora, la conclusione che si può trarre da queste connessioni è che, secondo san Paolo, la pienezza di grazia in Cristo è anche per gli angeli. Solo si potrebbe affermare il contrario se l’Apostolo desse al concetto “capo” un significato diverso di quello in *Col* 1,18 e 2,19, cioè se nel caso di *Col* 2,10 “capo” avesse unicamente il senso di “signore, dominatore”. Ma questa supposizione ha un fondamento? Lo esamineremo ancora.

Passiamo alla lettera agli Efesini. *Ef* 1,20-21 parla di Cristo esaltato sopra ogni creatura, menzionando espressamente vari cori angelici (gli angeli come le creature più perfette). Questo Cristo è poi (v. 22) chiamato “capo su tutte le cose” (κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα), dicendo che come tale egli è stato dato alla Chiesa (“lo ha dato come capo su tutte le cose alla Chiesa”). Un’altra possibile interpretazione intende le parole ὑπὲρ πάντα come “soprattutto” e così l’affermazione è che Dio ha dato Cristo “come capo soprattutto alla Chiesa, che è il suo corpo”.¹⁴¹ Secondo

¹⁴⁰ Passando alla riflessione dogmatica si può dire che si tratta della pienezza della grazia di Cristo, con una considerazione particolare della “*gratia unionis*”, cioè della grazia dell’unione ipostatica. Vale la pena citare san Tommaso d’Aquino per vedere come lega *Col* 2,9 con 1,18-19: “in Christo intelligitur *duplex* plenitudo: una divinitatis secundum quam Christus est plenus Deus, *alia* gratiae secundum quam dicitur “plenus gratiae et veritatis”; et de *hac* plenitudine loquitur Apostolus *Ad Coloss.* 1,19; de *prima* autem *Coloss.* 2,9. *Haec autem secunda a prima derivatur, et per eam gratia capitis completur*” (*De verit.* q. 29, a. 5, ad 1).

¹⁴¹ Questa interpretazione è stata proposta da P. DACQUINO, *Cristo capo del corpo che è la chiesa* (*Col.* 1,18), in: *La Cristologia in San Paolo*, Brescia 1976, 135. Infatti, se si

ambedue le interpretazioni Cristo è capo di tutte le cose, ma in modo particolare della Chiesa, la quale – ecco la particolarità – è il “corpo” di Cristo (v. 23a). Ora, egli – cioè Cristo che è stato dato (soprattutto) alla Chiesa come capo – è “la pienezza di ciò che in ogni modo (o sotto ogni aspetto) in tutte le cose viene riempito” (τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου). Cristo è come “capo” la “pienezza” che riempie ciò di cui è capo. Lo è in modo particolare della Chiesa, che è suo corpo. Considerando ciò si può riconoscere qui la corrispondenza tra la relazione “capo – corpo” e “pienezza – ciò che viene riempito”. Qual è allora il significato di “pienezza”? Qui “pienezza” indica *Cristo* stesso in quanto riempie la Chiesa costantemente con l’abbondanza delle grazie divine di ogni tipo¹⁴². Questo è chiaro riguardo alla *Chiesa*, ma Cristo non è capo esclusivamente della Chiesa, come anche non è la “pienezza” soltanto per la Chiesa. Questo, però, vedremo più avanti.

Anche nei due brani restanti nella lettera agli Efesini (3,19; 4,13) il concetto “pleroma” non assume un altro significato; è la “pienezza di grazia”, cioè la pienezza di vita divina, di amore, destinata a essere comunicata. La particolarità in *Ef* 3,19 è che si indica la prima origine (“pienezza di Dio”), mentre in *Ef* 4,13 si considera la pienezza di Cristo che, come “capo”, è la sorgente e la meta dell’edificazione o crescita della Chiesa come suo “corpo”.

Possiamo così arrivare alla conclusione che in *Col* e *Ef* il “pleroma” significa – con qualche sfumatura – la “pienezza di grazia divina”. L’Apostolo Paolo già aveva scritto sulla ricchezza straripante di grazia, sapienza, conoscenza e amore di Cristo¹⁴³, senza però usare la parola “pleroma” e senza parlare dell’azione di “riempire”. La dottrina dei falsi dottori in Colosse, che metteva in questione la posizione di Cristo come unica sorgente di salvezza, ha spinto Paolo a rilevare espressamente e con tutta la forza la “pienezza” straripante di Cristo che non ha bisogno di

intende ὑπὲρ πάντα nel versetto 22 come “sopra tutte le cose”, c’è una ripetizione superflua di ciò che è stato detto immediatamente prima (v. 21 a 22a). Inoltre queste parole “sopra tutte le cose” si trovano tra l’oggetto donato (Cristo come capo) e chi riceve il dono (la Chiesa), disturbando un po’ il nesso logico. Questa altra interpretazione evita le due cose ed esprime un’idea che corrisponde bene al contesto immediato e anche più ampio.

¹⁴² Cf. le indicazioni delle grazie che i cristiani ricevono in Cristo o mediante Cristo, cominciando con il versetto 3 (“ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli in Cristo”). Riguardo a Cristo “capo” cf. anche *Ef* 4,15-16 e *Col* 2,19.

¹⁴³ Cf. *Rm* 5,15-21; 8,31-39; 11,33-36; *Fil* 2,9ss; cf. P. LAMARCHE, *Fülle*, in: X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Wörterbuch zur Biblischen Botschaft*, Freiburg-Basel-Wien ²1967, 204.

qualsiasi completamento. Per questo il concetto “pleroma” – già usato in lettere anteriori ma non nello stesso contesto – si offriva come un mezzo appropriato. Se si suppone che alla base di *Col* 1,15-20 si trova un “inno” preesistente alla lettera, facilmente si spiega che Paolo ha preso dall’inno il concetto “pleroma” considerandolo un’appropriata possibilità di esprimere la posizione singolare di Cristo non soltanto nei riguardi della Chiesa ma riguardo a tutte le creature, specialmente agli angeli. Il pleroma significa allora la pienezza straripante di tutti i doni di Dio, della sua vita, sua sapienza, suo amore, insomma la pienezza della grazia di Dio che si comunica alle creature in e per Cristo.

4. La “pienezza” di Cristo anche per i santi angeli

Non tutti gli esegeti riconoscono l’ampiezza universale del pleroma di Cristo. Lo limitano come se san Paolo si riferisse solo agli uomini (Chiesa). Non si dovrebbe però né intendere il verbo “riempire” (πληροῦν) in due sensi del tutto diversi né, lasciando a questo verbo lo stesso senso, restringere la portata del *riempire*, dunque della *pienezza*.

Esaminando i diversi brani nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini già abbiamo visto varie volte le indicazioni dell’ampiezza *universale* del pleroma di Cristo o in Cristo.

In *Col* 1,19 è innegabile l’ampiezza universale del pleroma in Cristo. La presenza di questo pleroma in Cristo è infatti il fondamento del mettere *tutte le cose* (τὰ πάντα) nell’ordine giusto in relazione a Cristo, “rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli”. E *come* Dio ha messo *gli angeli* nell’ordine giusto in relazione a Cristo – e precisamente per il sacrificio della croce di Cristo (“con il sangue della sua croce”)?

Col 2 parla di questo, spiegando che Cristo è l’unica sorgente della salvezza per gli uomini peccatori, che solo in lui c’è tutta la pienezza della grazia salvifica, vivificante, che da questa pienezza i fedeli hanno parte (sono riempiti); gli angeli invece non sono, come datori e custodi della Legge, salvatori. Per il sacrificio della croce di Cristo (il perdono dei peccati!) gli angeli sono stati “spogliati” del loro potere come tali custodi (punitori) della Legge. Sono i servi di Cristo, totalmente dipendenti da lui, seguendolo come tali nel suo corteo trionfale. Cristo non è soltanto capo degli uomini fedeli, della Chiesa, ma anche degli angeli (v. 10); è il capo che possiede “tutta la pienezza”. Ora, qual è il fondamento per poter pensare che Paolo qui pensi che Cristo sia capo degli angeli soltanto

nel senso di “signore”, “dominatore”, che cioè essi siano indipendenti dalla pienezza della grazia di Cristo? Se fosse così, l’ordinazione e subordinazione degli angeli a Cristo sarebbe davvero incompleta. Se Cristo fosse soltanto colui per il quale gli angeli sono stati creati (*Col* 1,16) e non il loro mediatore anche nell’ordine della grazia, sarebbero ancora, sotto questo aspetto importante, *indipendenti* da Cristo. La gloria di *Dio* risplenderebbe negli angeli ma non la gloria di *Cristo*. Questo pensiero corrisponde all’argomentazione di Paolo in questa lettera?! Quando ha descritto Cristo come il “capo” degli angeli nel quale c’è “tutta la pienezza” dei doni divini, egli veramente ha voluto dire soltanto che Cristo è il loro “signore”? Ci dovrebbe esistere una chiara e forte indicazione in questo senso, ma non c’è.

Allora passiamo alla lettera agli Efesini. L’eulogia iniziale ci presenta il disegno divino di fare di Cristo il κεφάλαιον di tutte le cose in cielo e sulla terra, quindi di unire tutte le cose in lui (1,9-10). Già abbiamo visto il nesso tra l’idea di questa *anakephalaiosis* e le idee espresse con il concetto *pleroma*.¹⁴⁴ Ora, è sbagliato interpretare l’*anakephalaiosis* di tutto in Cristo solo nel senso di Cristo essere il “capo” di tutte le creature, intendendo il “capo” come “signore”, colui che ha il potere di comandare. “Remaner sous un seul Chef, le Christ”¹⁴⁵ oppure “herrscherliches Durchdringen”¹⁴⁶ non rendono affatto il senso autentico dell’*anakephalaiosis*.¹⁴⁷ Cristo è, secondo il disegno eterno di Dio, il principio di unione di tutte le creature in un senso molto più perfetto e completo. Si deve considerare al riguardo particolarmente *Ef* 1,22-23 e 4,10.

In *Ef* 1,22-23 Cristo è presentato come “capo” e come “pienezza” (vedi sopra). È capo in relazione tanto alla Chiesa come anche agli angeli, i quali sono stati menzionati esplicitamente e ampiamente nel versetto 21. Della Chiesa, però, lo è in un modo particolare, perché essa è il “corpo” di Cristo.¹⁴⁸ Cristo è anche la “pienezza” che riempie. Chi è riempito? Il testo dice: τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου, cioè “la pienezza di ciò che sotto ogni aspetto in tutte le cose viene riempito”. πληρουμένου è un participio neutro presente passivo sostantivato. Non si

¹⁴⁴ Cf. nota 108.

¹⁴⁵ I. DE LA POTTERIE, *Le Christ, Plérôme de l’Église*, 510, nota 41.

¹⁴⁶ F. MUSSNER, *Christus, das All und die Kirche*, Trier 1955, 58.

¹⁴⁷ Cf. N. THANNER, *Was bedeutet die „Anakephalaiosis“ der gesamten Schöpfung in Eph 1,10?*, in: *Sapientia Crucis* 5 (2004) 5-67.

¹⁴⁸ Cf. III.3, p. 45ss.

riferisce a ἐκκλήσια (chiesa), che è un sostantivo femminile. Grammaticalmente può riferirsi a σῶμα (corpo). In questo caso sarebbe una specie di definizione di σῶμα: la Chiesa come il corpo di Cristo è ciò che viene riempito da Cristo. Ma questa restrizione non si accorda con il contesto del brano e della lettera (come anche della lettera ai Colossesi).

Si deve considerare che nel versetto 22b Cristo non è presentato come chi è capo unicamente della Chiesa: egli è dato come capo *su tutte le cose* o *soprattutto* (ὑπὲρ πάντα) alla Chiesa. E lui, che come tale capo è dato alla Chiesa, è la “pienezza” che riempie. Ora, se non è esclusivamente capo della Chiesa, non c’è qualche necessità di pensare che sia esclusivamente il pleroma della Chiesa. Il neutro πληρουμένου é un modo di esprimersi che al meno lascia aperta la possibilità che *Cristo riempia tutto ciò di cui è il capo*, cioè in modo particolare la Chiesa come suo corpo, ma anche gli angeli al di sopra dei quali Dio “lo fece sedere alla sua destra nei cieli” (cf. v. 20-21).

Ciò che in *Ef* 1,22-23 è presentato almeno come una possibilità si trova come affermazione *esplicita* in *Ef* 4,10: Cristo “ascese al di sopra di tutti i cieli, per riempire tutte le cose”. Si osservi un certo parallelismo tra *Ef* 1,20-23 e *Ef* 4,10. Nei due brani si tratta dell’esaltazione di Cristo, della sua ascensione “al di sopra di ogni Principato e Potestà, al di sopra di ogni Forza e Dominazione e di ogni nome che viene nominato non solo nel tempo presente ma anche in quello futuro” (1,21) o “al di sopra di tutti i cieli” (4,10). *Ef* 4,10 allora dichiara chiaramente che questo è avvenuto con la finalità di Cristo “riempire tutte le cose” (ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα).

È un’affermazione chiara ed esplicita. Perché non prenderla sul serio? Perché dare al verbo πληροῦν un significato totalmente diverso quando si riferisce a “tutte le cose” (τὰ πάντα), cioè particolarmente agli angeli (perché, come abbiamo visto, di loro si parla espressamente o particolarmente)? Il fatto che normalmente il verbo “riempire” è usato riguardo ai fedeli, non può essere un argomento decisivo. La “pienezza” che riempie o dalla quale si è riempiti (come una partecipazione a questa pienezza) non è una volta la pienezza della grazia divina e l’altra volta la forza di dominare. Addurre come ragione il modo di esprimersi di Filo di Alessandria¹⁴⁹ non può essere un argomento contrario convincente. Un eventuale sfondo nella storia delle religioni infatti non può essere un argomento decisivo. Decisivo solo può essere il testo stesso nel suo contesto immediato e più

¹⁴⁹ Così F. MUSSNER, *Christus, das All und die Kirche*, 47-49.

ampio. Inoltre, riguardo al linguaggio di Filo, è “arrischiato interpretare il πληροῦν facendo riferimento al concetto δόναμις, nel senso di una penetrazione dominatrice”¹⁵⁰.

Si potrebbe eventualmente prendere come argomento la citazione del Salmo 68 (v. 19) nel contesto di Ef 4,10, cioè nel versetto 8. Nel Salmo infatti il motivo prioritario è il sottomettere i nemici alla dominazione di Dio. Ma nella citazione in Ef 4,8 il testo del Salmo è stato cambiato: invece di “dagli uomini hai ricevuto tributi” (oppure: “hai ricevuto uomini in tributo”) sta scritto: “ha distribuito doni agli uomini”. Questo fatto mostra che l’idea prioritaria nel nostro brano è Cristo che *distribuisce doni*, come lo indicano anche i versetti 9 e 11.¹⁵¹ Quindi, se si parla del dominio di Cristo si deve almeno riconoscere che si tratta di un dominio di distribuzione di doni.

Il fatto che prima e dopo di Ef 4,10, cioè nei versetti 7-8 e 11 e i seguenti, si parli della distribuzione di doni agli *uomini* (Chiesa), non può essere un argomento contrario. L’allargamento dell’orizzonte a una dimensione universale (tutta la creazione) in un contesto che parla dell’opera salvifica riguardo agli uomini non è infatti un caso singolare; si veda particolarmente Ef 1,10 (vv. 3-14). Quindi non c’è fondamento consistente¹⁵² per quest’altra restrizione: interpretare in Ef 4,10 l’espressione come se si riferisse solo alla “totalità della Chiesa”.¹⁵³ Non ci dovrebbe essere dubbio che in Ef 4,10 τὰ πάντα non si può limitare alla Chiesa.¹⁵⁴

La **conclusione** è quindi la seguente:

Secondo le lettere ai Colossesi e agli Efesini la “pienezza” di grazia di Cristo non è soltanto per la Chiesa, ma anche *per i santi angeli* e per

¹⁵⁰ J. ERNST, *Pleroma und Pleroma Christi*, 35 (“im Sinne eines herrscherlichen Durchdringens”).

¹⁵¹ Cf. F.-J. STEINMETZ, *Protologische Heilszuversicht*, Frankfurt 1969, 118.

¹⁵² Considerando anche gli argomenti già esposti riguardo al verbo “riempire”.

¹⁵³ Cf. I. DE LA POTTERIE, *Le Christ, Plérôme de l’Église*, 522, nota 62. I. de la Potterie non ha fatto attenzione alla portata universale del pleroma nella lettera ai Colossesi (1,19-20). Proprio in virtù della perfetta coerenza (“parfaite cohérence” – *Ibid.*, 524) del concetto “pleroma” nelle due lettere non si deve escludere per la lettera agli Efesini questa portata o dimensione universale, benché in questa lettera la Chiesa sia particolarmente in primo piano.

¹⁵⁴ Cf. F.-J. STEINMETZ, *Protologische Heilszuversicht*, 118. Egli parla di una “sicurezza assoluta” riguardo al significato universale di τὰ πάντα in Ef 4,10.

tutto l'universo materiale (cf. al riguardo *Rm* 8,19-23). La posizione della Chiesa è particolare, ma non esclusiva.

IV. Cristo, “capo” dei santi angeli

Esaminando nel primo capitolo il brano *Col* 2,9-10, già è stata data una prima risposta alla domanda: Che cosa significa l'affermazione che Cristo è “capo” anche degli angeli? La questione è in fondo: qual è il significato di κεφαλή quando nelle lettere paoline si attribuisce questo concetto a Cristo? Κεφαλή ha un altro significato quando riferito a “corpo” (σῶμα) e quando riferito agli angeli? Questa domanda è ancora da esaminare per completare lo studio sulla relazione di Cristo con i santi angeli nella Sacra Scrittura, soprattutto nelle lettere paoline.

1. Il significato specifico della designazione di Cristo come κεφαλή nelle lettere paoline

La parola κεφαλή si trova diciotto volte nelle lettere paoline. Nelle lettere principali la parola κεφαλή compare soltanto in *Rm* e *I Cor*, e solo una volta è applicata a Cristo.¹⁵⁵ Nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini si trova sette volte la parola κεφαλή; solo una volta non è riferita a Cristo.¹⁵⁶

a) Il significato di κεφαλή in *I Cor* 11,3

Nelle lettere paoline si trova un concetto specifico di κεφαλή, applicato a Cristo¹⁵⁷. Per riconoscerlo si può partire da ciò che san Paolo scrive nella prima lettera ai Corinzi, cioè nel brano in cui la prima volta il concetto κεφαλή è applicato a Cristo. In *I Cor* 11,3 scrive: “Voglio però che sappiate che di ogni uomo il capo (κεφαλή) è Cristo, e capo della donna è l'uomo, e capo di Cristo è Dio.”

In questa frase che cosa vuol dire κεφαλή? Certamente non significa la “testa” di un corpo, come invece è il caso nei versetti 4, 5, 7 e 10 di questo capitolo¹⁵⁸. Secondo le spiegazioni che si trovano nei versetti 7 a

¹⁵⁵ In *Rm* 12,20; *I Cor* 11,4.5.7.10 e anche 12,21 designa la testa di una persona umana. Solo in *I Cor* 11,3 la parola è applicata a Cristo (Cristo come capo dell'uomo).

¹⁵⁶ I brani sono: *Col* 1,18; 2,10; 2,19; *Ef* 1,22; 4,15; 5,23 (2x).

¹⁵⁷ Questa accezione specifica di κεφαλή non si trova né nella letteratura profana greca né in altri scritti del NT.

¹⁵⁸ È la questione di coprire o no il capo.

12, κεφαλή designa nel versetto 3 qualcuno che è *sopra* un altro *perché* è in qualche modo *origine* di quest'altro. È la conclusione giusta di Heinrich Schlier: “κεφαλή designa chi è sopra l'altro nel senso che fonda il suo essere. Paolo potrebbe anche dire ἀρχή, se il riferimento a persone non suggerisse come più conveniente κεφαλή.”¹⁵⁹ L'Apostolo ha espresso questa relazione dicendo: “infatti non è l'uomo che *deriva* dalla donna (ἐκ γυναικός), ma la donna dall'uomo; né l'uomo fu creato *per* la donna (διὰ τὴν γυναῖκα), ma la donna per l'uomo” (vv. 8-9).

Ecco un concetto specifico di κεφαλή. “Capo”, usato in senso figurato, qui non significa dunque “signore”, “dominatore”, sebbene chi è “capo” sia in un modo determinato *sopra* l'altra persona. Il modo determinato è questo: in un modo o nell'altro è *origine* (ἐκ), *fondamento*, *ragion d'essere* (διὰ con accusativo) dell'altro.

b) Cristo, κεφαλή della Chiesa in *Col* e *Ef*

In *Ef* 5,23 si trova la stessa affermazione di *1 Cor* 11,3: l'uomo (il marito) è il capo della donna (moglie). Ora, però, si aggiunge che, come l'uomo è capo della *donna*, così Cristo è capo della *Chiesa*, e precisamente come “salvatore del corpo”. Come per *1 Cor* 11,3-10 lo sfondo veterotestamentario era *Gen* 2,18-23, così sembra che lo è anche qui nella lettera agli Efesini (cf. la citazione di *Gen* 2,24 in 5,31).

Anche qui κεφαλή designa l'essere al di *sopra* dell'altra persona e così una subordinazione, sottomissione di questa al “capo” (cf. v. 22 e 24). Κεφαλή, però, non è sinonimo di κύριος, “signore”. Cristo è il capo della Chiesa come suo *salvatore*; egli è “salvatore del corpo”. Questo significa che egli è l'*origine* della Chiesa, come in seguito (vv. 25-27) viene spiegato.

La Chiesa di cui Cristo è l'origine, è chiamata il “corpo” di Cristo (cf. anche v. 30), come già era chiamata nella prima lettera ai Corinzi (cf. *1 Cor* 12,27). Ora, però, c'è una novità: Cristo è chiamato il “*capo*” della Chiesa, che è il suo corpo. Già nel primo capitolo della lettera agli Efesini e anche nella lettera ai Colossesi Cristo è chiamato il capo del corpo che è la Chiesa o il capo della Chiesa che è il suo corpo (cf. *Ef* 1,22-23; 4,15-16; *Col* 1,18; 2,19). Questo significa che ora il concetto κεφαλή assume il significato (senso figurato, evidentemente) di “testa” riguardo

¹⁵⁹ H. SCHLIER, κεφαλή, in: *ThWNT* III, 678.

al (resto del) corpo?¹⁶⁰ Certamente no. In *Ef* 4,15-16 infatti Paolo ha parlato di Cristo come il capo di “*tutto* il corpo” con le sue diverse membra (ugualmente in *Col* 2,19). Questo dimostra sufficientemente che κεφαλή, applicato a Cristo in relazione con la Chiesa come suo corpo, davvero non ha il senso figurato di “testa”. Anche il parallelismo, sviluppato in *Ef* 5,22-32, tra la relazione Cristo – Chiesa e marito – moglie indica che κεφαλή in relazione con σῶμα, nell’applicazione a Cristo e la Chiesa, non può avere questo significato.¹⁶¹

In *I Cor* 12 l’Apostolo Paolo presentava il mistero dell’unione dei cristiani con Cristo e in Cristo usando le espressioni “il Cristo” (ὁ Χριστός; 12,12) o “corpo di Cristo” (12,27¹⁶²). “Corpo di Cristo” significa che Cristo è la *persona* di cui la Chiesa è il corpo. Cristo stesso non è assolutamente un membro di questo suo corpo; piuttosto si dovrebbe dire che egli è il tutto, ὁ Χριστός. Ora, nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini, si indica *la posizione propria e esclusiva di Cristo in questa unità formata da Cristo e dai cristiani*: Egli è il “capo”, cioè colui che è *al di sopra* di tutti (tutti quindi sono subordinati a lui) precisamente come colui che è *l’origine* di tutti; tutti sono *ordinati a lui* come al loro *fine* e *ricevono* tutto da lui come dalla loro *origine*. È proprio così che *Ef* 4,15-16 presenta Cristo, cioè come la meta (εἰς αὐτόν) e la sorgente (ἐξ οὗ) della crescita della Chiesa, che è “tutto il corpo”.

Già in *Ef* 1,21-23 Cristo è stato presentato come “capo” in quanto è colui che sta *al di sopra* di tutte le creature, anche le più eccelse (gli angeli), ed è la “pienezza” in azione di riempire. Cristo è il “capo” e Cristo è la “pienezza”. Il legame tra le due designazioni è espressamente indicato in *Col* 1,18-19: Egli è “il capo del corpo, della Chiesa ... *perché* (ὅτι) è piaciuto (a Dio) che abiti in lui tutta la pienezza”. Egli è dunque il capo *perché in lui abita tutta la pienezza della grazia divina*. Così può essere *l’origine* di ogni grazia divina per quelli di cui è capo. Si osservi che in

¹⁶⁰ In *I Cor* 12,21 κεφαλή (“testa”) è semplicemente uno tra le membra del corpo.

¹⁶¹ Al riguardo di tutta questa tematica cf. l’ampia argomentazione in P. DACQUINO, *Cristo capo del corpo che è la chiesa* (*Col. 1,18*), in: *La Cristologia in San Paolo*, Brescia 1976, 131-175, e Id., *De Christo capite et de Ecclesia eius corpore secundum S. Paulum*, in: *Verbum Domini* 40 (1962) 81-86.

¹⁶² Qui anche parla dei cristiani come “membra” di Cristo; cf. *I Cor* 6,15.

Col 1,18 Cristo non è soltanto chiamato κεφαλή, ma anche ἀρχή, cioè principio, origine.¹⁶³

Non c'è dubbio quindi che in *Col* e *Ef* il concetto κεφαλή, applicato a Cristo, significa la sua posizione *sopra* tutte le creature (o di essere il primo)¹⁶⁴ e il suo essere *origine*, possedendo o essendo la “pienezza” di cui può far partecipare gli altri.

Voler interpretare il concetto κεφαλή (nella sua applicazione a Cristo nelle lettere paoline) nel senso di “testa” riguardo al “corpo” mette proprio fuori strada.¹⁶⁵ Questa interpretazione non si può giustificare sulla base della concezione di κεφαλή e σῶμα nei classici scrittori greci e molto meno nella concezione semitica. Negli autori greci si trova, sì, le metafore di “testa” e “corpo”, ma rarissimamente insieme e collegate.¹⁶⁶ Nella concezione popolare di una società come un “corpo” κεφαλή è semplicemente uno delle membra del corpo.¹⁶⁷ Nell'ambito semitico, legare metaforicamente la testa (*roš* o nella LXX: κεφαλή) con il corpo è un'idea sconosciuta. Persino la designazione di una società umana come “corpo” non si trova. Riguardo alla teoria dell'influenza della testa sul resto del corpo – una teoria che il medico Galenus (129-201 dopo Cristo) ha accolto nella sua dottrina e che volentieri si presume che sia lo sfondo di *Col* 2,19 e *Ef* 4,16¹⁶⁸ – è da constatare che ai semiti è totalmente sconosciuta. Per essi il *cuore* è “la sede della forza vitale fisica”.¹⁶⁹

¹⁶³ Nella traduzione dei LXX la parola ebraica *roš* (capo) è tradotta principalmente con κεφαλή, ma anche con ἀρχή e altre parole greche. Si può notare che κεφαλή e ἀρχή sono intercambiabili. Questo si manifesta anche nel fatto che non si può riconoscere un criterio perché in un brano *roš* è tradotto con κεφαλή e nell'altro invece con ἀρχή; cf. al riguardo *Es* 6,25; *Gdc* 10,18; 11,8.11; *Is* 9,13.14; *Ger* 13,21; 31,7; 2 *Sam* 22,44; *Sal* 18,44 (LXX: 17,44); *Os* 2,2; *Mi* 3,1.

¹⁶⁴ Cf. *Ef* 1,21-22; *Col* 1,18.

¹⁶⁵ Si può notare che l'unica volta che si trova l'espressione “il capo del corpo” è *Col* 1,18.

¹⁶⁶ Si può addurre un solo testo (di Plutarco); cf. P. DACQUINO, *Cristo capo del corpo che è la chiesa* (*Col. 1,18*), 139; E. SCHWEIZER, σῶμα, in: *ThWNT* VII, 1037. Anche gli autori latini non forniscono una base per quell'interpretazione; cf. P. DACQUINO, *ibid.*, 139.

¹⁶⁷ Cf. *I Cor* 12,21; nella sua famosa favola Menenius Agrippa (in *LIVIVS* 2,32) neanche menziona il capo.

¹⁶⁸ Cf. p. es. P. BENOIT, *Leib, Haupt und Pleroma in den Gefangenschaftsbriefen*, 265.

¹⁶⁹ F. BAUMGÄRTEL, καρδιά, in: *ThWNT* III, 609. St. Bedale dice che è un anacronismo attribuire all'Apостоło Paolo la teoria “ellenistica” (ST. BEDALE, *The Meaning of κεφαλή*

2. Cristo, κεφαλή dei santi angeli

Nell'inno cristologico della lettera ai Colossesi Paolo aveva chiamato Cristo "il capo del corpo, della Chiesa" (1,18; cf. anche *Ef* 1,21-22). Più avanti (2,10) dice che Cristo è anche "il capo di ogni Principato e di ogni Potestà". Esaminando nelle lettere paoline (soprattutto *Col* e *Ef*) il concetto κεφαλή riferito a Cristo, abbiamo visto che questo concetto, anche quando riferito alla Chiesa come "corpo", non è legato a questo concetto "corpo" come se ricevesse da questo concetto la determinazione del suo significato. Non è affatto così.

L'idea della Chiesa come "corpo" di Cristo non viene dal concetto di "capo" neanche propriamente dall'idea del capostipite che forma un tutto con i suoi discendenti.¹⁷⁰ Viene dall'idea dell'unione nuziale di uomo e donna (cf. *1 Cor* 6,15-17 e *Ef* 5,28-32) e particolarmente ancora dall'unione dei cristiani con Cristo e in Cristo per mezzo dell'Eucaristia (cf. *1 Cor* 10,16-17).¹⁷¹

Da tutto ciò che abbiamo visto, ora è chiaro che non c'è fondamento per dire che Paolo cambi improvvisamente il significato di κεφαλή quando lo applica a Cristo nei riguardi non della Chiesa, ma dei santi angeli. Inoltre, esaminando il concetto di πλήρωμα nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini si è portato a riconoscere che la "pienezza" di grazia di Cristo non è soltanto per la Chiesa, ma anche *per i santi angeli*. La relazione della Chiesa con Cristo è particolare ("corpo") ma non esclusiva. Secondo la dottrina di *Col* e *Ef*, Cristo è il capo dei santi angeli nel senso specifico di κεφαλή, applicato a Cristo (vedi sopra). Non lo è in un senso totalmente diverso, come se fosse un sinonimo di "signore", "dominatore", cioè colui che ha l'autorità di comandare. Affermare il contrario equivale a togliere all'argomentazione di Paolo in *Col* 2 la sua grande forza.

La lettera agli Ebrei non fa parte delle lettere paoline, ma ha "risonanze indiscutibilmente paoline"¹⁷². Tra queste si trova il forte accento sulla

in the *Pauline Epistles*, *JThS* 5 (1954) 212).

¹⁷⁰ Questa è certamente una concezione veterotestamentaria, ma che non era legata al concetto di "corpo", come se il capostipite (in primo luogo Adamo) formasse con i suoi discendenti un "corpo".

¹⁷¹ Riguardo ai tre gruppi di idee che insieme confluiscono nella concezione della Chiesa come Corpo di Cristo cf. J. RATZINGER, *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene (Gesammelte Schriften, Bd. 8/1)*, Freiburg im Breisgau 2010, 146-149; 234-237.

¹⁷² Così si esprime la "Bibbia di Gerusalemme" nell'introduzione alla lettera.

superiorità di Cristo nei riguardi dei santi angeli (*Eb* 1,4-14). “Dopo aver compiuto la purificazione dei peccati, sedette alla destra della maestà nell’alto dei cieli, divenuto tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato. [...] Non sono forse tutti spiriti incaricati di un ministero, inviati a servire coloro che erediteranno la salvezza?” (1,3b-4.14). Si può aggiungere: “Se, infatti, la parola trasmessa per mezzo degli angeli si è dimostrata salda, e ogni trasgressione e disobbedienza ha ricevuto giusta punizione” (2,2). Ecco argomenti propri di *Ef* e *Col*. Quando allora l’autore parla dell’opera redentrice di Cristo (2,5-18), presenta la situazione miserabile degli uomini (v. 15: “soggetti a schiavitù per tutta la vita”) e soggiunge: “Egli infatti non si prende cura degli angeli, ma della stirpe di Abramo si prende cura” (v. 16).

Questa constatazione della lettera agli Ebrei contraddice o indebolisce le affermazioni paoline nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini? Assolutamente no. *Eb* 2,16 afferma che Cristo non si è fatto angelo, non si è fatto solidale con gli angeli ma con gli uomini¹⁷³ per liberarli attraverso la sua morte dalla schiavitù della morte e del diavolo (cf. vv. 14-15); gli angeli non ne avevano bisogno.¹⁷⁴ La constatazione della lettera agli Ebrei quindi non dice che Cristo esaltato sopra tutti i cieli non sia (diventato) il capo anche dei santi angeli e che la sua pienezza non sia anche per essi.

Cristo non è morto per redimere gli angeli, certo, ma – come indica *Col* 1,20 – redimendo gli uomini dalla loro schiavitù (del peccato) con la sua morte espiatoria (cf. *Eb* 2,9.15.17), ha tolto ciò che era la causa di una mancanza di pace, cioè la mancanza dell’ordine dovuto secondo il disegno eterno di Dio.¹⁷⁵ Con il “sangue della sua croce” infatti ha “pacificato” “sia le cose che stanno sulla terra, sia quelle che stanno nei cieli” (*Col* 1,20). Ottenendo per gli uomini il perdono dei peccati mediante il suo sacrificio della croce, Cristo ha liberato gli uomini dalla schiavitù del demonio (a causa della schiavitù della morte; cf. *Eb* 2,14-15), come anche li ha liberati così dalla servitù della Legge (cf. *Col* 2; *Gal* 3,23; 4,4-5.21; 5,18) e quindi anche dalla servitù riguardo agli angeli come custodi della Legge, e in questo modo ha dato gli angeli come amici agli uomini, come coloro che con gli uomini sono servi di Cristo¹⁷⁶, che è il capo comune di

¹⁷³ “In tutto simile ai fratelli” (v. 17) vuol dire: perfettamente solidale con gli uomini.

¹⁷⁴ Per i demoni non era possibile la redenzione.

¹⁷⁵ Si veda sopra l’interpretazione di *Col* 1,20 e di *Col* 2.

¹⁷⁶ Cf. *Ap* 22,9: “Io sono servo, con te (σύνδουλός σου εἰμι) e con i tuoi fratelli, i profeti, e con coloro che custodiscono le parole di questo libro.”

angeli e uomini; ha dato gli angeli come coloro che s'impegnano a "servire coloro che erediteranno la salvezza" (*Eb* 1,14). San Tommaso d'Aquino ha quindi ragione quando dice: "Come Cristo doveva liberare gli uomini dal potere dei demoni, così pure doveva associarli agli angeli, secondo quelle parole di S. Paolo [Col 1,20]: «Rappacificando con il sangue della sua croce le cose che stanno sulla terra e quelle dei cieli»."¹⁷⁷

V. Cristo, la sorgente della grazia per uomini e angeli (riflessione sistematica)

1. La "gratia capitis" di Cristo è per gli uomini e per gli angeli

L'affermazione delle lettere ai Colossesi e agli Efesini è questa: In Cristo abita "tutta la pienezza" ed egli stesso è la "pienezza" che riempie. Il fatto che in Cristo abita tutta la pienezza, cioè la pienezza della "grazia" di Dio, fa che egli sia il κεφάλαιον di tutta la creazione (cf. *Ef* 1,10); le creature sono riunite in lui quanto al dono della grazia, cioè quanto alla loro unione con Dio e tra di loro. Ciò che propriamente fa Cristo essere la κεφαλή è che in lui abita tutta la pienezza che riempie tutto.

Questa "pienezza" corrisponde a ciò che nella teologia dogmatica si chiama la "grazia del capo" (*gratia capitis*). In effetti, questa "grazia del capo" è la *personale pienezza di grazia* di Cristo in quanto questa è grazia *da essere comunicata*.¹⁷⁸ San Tommaso indica come ragione della pienezza della grazia (*gratia plenitudo*) in Cristo anche il fatto che da Cristo la grazia doveva "rifluire" sugli altri.¹⁷⁹ A lui è stata conferita la grazia come al "principio universale nei riguardi di tutti coloro che la ricevono"¹⁸⁰. San Tommaso spiega inoltre che è in virtù della pienezza assoluta della grazia che conviene a Cristo di trasfondere la grazia ad altri e che *in questo*

¹⁷⁷ *S.Th.* III, q. 44, a. 1, ad 1.

¹⁷⁸ Cf. *S.Th.* III, q. 8, a. 5: "Per cui è essenzialmente la medesima grazia quella personale che ha santificato l'anima di Cristo e quella di lui come capo della Chiesa con la quale santifica gli altri; c'è però una differenza concettuale."

¹⁷⁹ *S.Th.* III, q. 7, a. 9: "Poiché l'anima di Cristo riceveva la grazia con il compito di farla rifluire sugli altri" (*ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios*).

¹⁸⁰ *S.Th.* III, q. 7, a. 9: "tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratias". Si potrebbe anche rendere il pensiero di san Tommaso usando il concetto di "capo": A Cristo è stata conferita la grazia come al *capo comune* di tutti quelli che ricevono la grazia.

consiste propriamente il suo essere “capo”.¹⁸¹ Si vede chiaramente come queste spiegazioni di san Tommaso riguardo alla pienezza della grazia di Cristo concordano essenzialmente con le affermazioni riguardo al *pleroma* nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini (e *Gv* 1,16).¹⁸²

Cristo è dunque il “capo” esattamente come colui nel quale abita “tutta la pienezza” e che comunica questa pienezza (per l’azione di “riempire”). La pienezza della grazia in lui è il presupposto per il suo essere capo. È tale capo, però, non soltanto nei riguardi della Chiesa; lo è anche per i santi angeli, anche se la sua relazione con la Chiesa ha qualcosa di speciale.

Anche *Gv* 1,16 parla della “pienezza” (πλήρωμα) di Cristo. Sebbene Giovanni dica che “noi”, cioè i fedeli, riceviamo da questa pienezza, san Tommaso spiega nel suo commento al brano, che Giovanni qui mostra che “Cristo è l’origine e la fonte di ogni grazia spirituale”¹⁸³. In seguito spiega la pienezza di Cristo dicendo che è una “pienezza dell’efficacia e dell’effusione”, la quale solo compete a lui come a “l’autore della grazia”¹⁸⁴. Allora spiega ugualmente che l’evangelista, per manifestare questa pienezza singolare di abbondanza ed efficacia, dice che *noi tutti abbiamo ricevuto dalla sua pienezza*, cioè “tutti gli apostoli e patriarchi

¹⁸¹ *S.Th.* III, q. 8, a. 5: “Perciò l’abbondanza della grazia che ha ricevuto gli consente di comunicarla agli altri. E questa è la sua funzione di capo” (*Et ideo ex eminentia gratiae quam accepit, competit sibi quod gratia illa ad alios derivetur. Quod pertinet ad rationem capitis*). Ugualmente *De veritate*, q. 29, 5: “ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse: unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, set etiam alios in gratiam adducere. Et per hoc habet capitis rationem.”

¹⁸² L’argomento *sed contra* nell’ultimo testo citato (*S.Th.* III, q. 8, a. 5) è *Gv* 1,16. Quando si studia senza preconcetti le affermazioni riguardo il *pleroma* e il *pleroun* nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini come pure le affermazioni riguardo alla *kephalé* in tutto il loro contesto, non ci può essere un dubbio riguardo alla concordanza constatata. Non voler riconoscere questa concordanza dicendo che questa è un’esegesi “dogmatica”, manifesta un preconcetto: come se un concetto coniato nella teologia dogmatica non potesse esprimere un concetto biblico, paolino. Riguardo alla “pienezza della divinità” in *Col* 1,19, si ricordi che anche qui si tratta della “pienezza della grazia” di Cristo da essere comunicata (cf. *Col* 1,10), ma con un riguardo speciale alla *gratia unionis*, la quale, in effetti, fonda la pienezza della grazia creata di Cristo (cf. nota 140).

¹⁸³ *In Ioannem* c. 1, l. 10 (n. 200): “Christum esse fontalem originem omnis spiritualis gratiae”.

¹⁸⁴ *Ibid.* (n. 201): “Est ... plenitudo efficientiae et effluentiae, quae soli homini Christo competit, quasi auctori gratiae.”

e profeti e giusti che erano, sono e saranno, e anche *tutti gli angeli*".¹⁸⁵ E subito spiega ancora: "Nota che la preposizione *de* [*"de plenitudine eius..."*] – *"dalla sua pienezza..."*] talvolta indica l'efficacia o la causa originale, come quando si dice che il raggio è del sole o proviene dal sole; e in questo modo indica in Cristo l'efficacia della grazia ossia l'esserne l'autore, perché la pienezza della grazia che si trova in Cristo è la causa di *tutte* le grazie che sono in *tutte* le creature intellettuali"¹⁸⁶. In piena conformità con questo un teologo del ventesimo secolo ha potuto fare quest'asserzione categorica: "La grazia degli angeli non è (e non può essere) altro che la grazia di Cristo Gesù."¹⁸⁷

2. La stessa grazia per gli angeli e per gli uomini

Cristo è il *capo comune* della grazia degli uomini e degli angeli. Questo significa che egli "riempie" angeli e uomini, vuol dire: angeli e uomini ricevono le loro grazie da Cristo. Ora, la grazia degli angeli non è una grazia diversa da quella che gli uomini ricevono da Cristo; non è un'altra specie di grazia. Tra le *grazie create* ci sono da rilevare specialmente la "grazia santificante" e la virtù teologale dell'amore, che i santi angeli

¹⁸⁵ *Ibid.*: "Ut ergo Evangelista hanc singularem plenitudinem redundantiae et efficientiae de Christo ostenderet, dixit *de plenitudine eius omnes accepimus*, scilicet omnes apostoli, et patriarchae, et prophetae, et iusti, qui fuerunt, sunt et erunt, et etiam omnes Angeli."

¹⁸⁶ *Ibid.* (n. 202): "... et hoc modo denotat in Christo efficientiam gratiae, seu auctoritatem, quia plenitudo gratiae, quae est in Christo, est causa omnium gratiarum quae sunt in omnibus intellectualibus creaturis." Riguardo a questo brano, la sua interpretazione corretta e la sua posizione e importanza nell'insieme dell'insegnamento di san Tommaso sulla relazione di Cristo con gli angeli, cf. J. DIÉGUEZ SABUCEDO, *Cristo y la gracia de los ángeles según santo Tomás. Estudio de un aspecto concreto de la universalidad de Cristo como principio de la salvación*, Romæ 2003, 191-309. Un'osservazione importante al riguardo è quella della coerenza con ciò che san Tommaso insegna più genericamente in altri luoghi: "Ciertamente no hay otros pasajes en que exprese lo mismo con tanta fuerza, pero lo que dice aquí es coherente con lo que sostiene más genéricamente en otros lugares" (*Ibid.*, 295).

¹⁸⁷ C. ROCCHETTA, *Teologia degli angeli*, in: B. MARCONCINI – A. AMATO – C. ROCCHETTA – M. FIORI, *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male (Corso di teologia sistematica, II)*, Bologna 1992 (ristampa 2006), 171: "L'esistenza degli angeli suppone e rimanda alla valenza cosmica del mistero di Cristo, con l'unità dell'universo creato e il suo totale incentramento nell'Unigenito incarnato. Da questo punto di vista, si deve anche ritenere che gli angeli abbiano una storia di grazia in comune con gli uomini. Sono anch'essi – al pari degli uomini – interamente orientati al Cristo, senso e fine di tutta la storia (GS 10). La grazia degli angeli non è (e non può essere) altro che la grazia di Cristo Gesù."

possiedono anche nella visione immediata di Dio. Queste grazie sono *specificamente* le *stesse* negli angeli e negli uomini.¹⁸⁸ La grazia *increata* negli uomini e negli angeli è *numericamente* la stessa, poiché la grazia “increata” è Dio stesso – ognuna della tre Persone divine – che si dona alla sua creatura. Il Concilio Vaticano II lo ha affermato dicendo che Cristo “ci ha dato del suo Spirito, il quale, unico e identico nel capo e nelle membra, dà a tutto il corpo la vita, l’unità e il movimento, così che i santi padri poterono paragonare la sua funzione con quella che esercita il principio vitale, cioè l’anima nel corpo umano.”¹⁸⁹ Lo Spirito Santo è unico e identico non soltanto negli uomini; lo è negli angeli e negli uomini.

La grazia comune (increata e creata) unisce dunque angeli e uomini e quindi si può parlare della grazia di Cristo come caratterizzata dal “noi”, cioè una grazia che unisce persone.¹⁹⁰ La *gratia personalis* di Cristo non è, in effetti, una grazia diversa dalla sua *gratia capitis*; è dunque una *grazia orientata a molte persone*, per *unire* cioè queste persone con sé (Cristo) e tra di loro.¹⁹¹

3. Anche per gli angeli Cristo è come uomo la causa della grazia

Cristo è come *uomo* (*secundum quod homo*) il capo della Chiesa.¹⁹² Con autorità propria (*auctoritative*) può dare lo Spirito Santo soltanto in quanto è Dio, ma anche come uomo può darlo in quanto la sua umanità serve all’azione divina come “strumento” (*instrumentaliter*).¹⁹³ Cristo è

¹⁸⁸ Vgl. *S.Th.* I-II, q. 111, a. 3, ad 2; *S.Th.* II-II, q. 23, a. 5: “Unde relinquitur quod caritas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species.” Questo vale per gli uomini e gli angeli.

¹⁸⁹ *Lumen gentium*, Nr. 7.

¹⁹⁰ Cf. H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: ICH-DU-WIR*, Münster ⁴1980, 227 e 229.

¹⁹¹ San Tommaso indica questo carattere quando parla della “grazia fraterna, per la quale sono unite le membra della Chiesa” (cf. *S.Th.* II-II, q. 14; a. 2, ad 4: “fraternae gratiae, per quam membra Ecclesiae uniuntur”). Questo è vero anche riguardo ai santi angeli. Quanto alla virtù teologale della carità san Tommaso lo dice espressamente: “amicitia caritatis etiam ad angelos se extendit” (*S.Th.* II-II, q.25, a. 10; cf. q. 23, a. 1, ad 1). In *De potentia*, q. 6, a. 7, insegna che per la grazia otteniamo l’uguaglianza e la comunione (formare una società) con gli angeli, i quali secondo la natura sono più perfetti degli uomini: “etsi Angeli natura sint nobis superiores, per gratiam tamen adipiscimur eorum æqualitatem et societatem”.

¹⁹² Cf. *S.Th.* III, q. 8, a. 1; *III Sent.* 13,2,1 sol.

¹⁹³ Cf. *S.Th.* III, q. 8, a. 1, ad 1.

come uomo anche il capo degli angeli, come san Tommaso, in conformità con le lettere ai Colossesi e agli Efesini, espone.¹⁹⁴ Non c'è ragione per dubitare che per san Paolo Cristo sia propriamente e espressamente come il Figlio di Dio fatto *uomo* il capo della Chiesa e dei santi angeli.

4. I modi come Cristo è la sorgente della grazia dei santi angeli

Come Cristo può essere la causa della grazia nelle persone create? San Tommaso indica due possibilità: “per meritum et per efficientiam quandam”¹⁹⁵, cioè in quanto per il suo agire *merita* per loro la grazia e in quanto *il suo agire causa in loro la grazia* mediante un influsso efficace. Queste sono due modalità di causa *efficiente*, che si può chiamare “morale” e “fisica”. Cristo può anche essere la causa *finale* della grazia degli uomini e degli angeli.

a) Cristo, la causa *finale* della grazia degli angeli

Nel riflettere sul modo come Cristo è la sorgente della grazia per gli angeli bisogna prendere sul serio il *primato di Cristo* anche nei riguardi degli angeli. Il fatto che è il primato di Cristo, *Redentore degli uomini*¹⁹⁶, non diminuisce o indebolisce questo primato riguardo agli angeli. Essi sono stati creati e hanno ricevuto la grazia divina *in vista di Cristo*, che

¹⁹⁴ Cf. *S.Th.* III, q. 8, a. 4. San Tommaso si riferisce a *Col* 2,10 e *Ef* 1,20-22a. Cf. anche *III Sent.* 13,2,2,1; *De Veritate* 29,4. Per san Tommaso e i suoi grandi commentatori, come generalmente per i teologi scolastici, è chiaro che in un senso vero e proprio (“vere et proprie”) Cristo è capo degli angeli proprio come uomo (“secundum quod homo”), e non lo è soltanto nel senso di un dominio esteriore ma anche dell’influsso interiore della grazia. I Carmelitani di Salamanca (*Salmanticenses*), per esempio (*Cursus Theologicus. Tract. XXI. De Incarnatione*, Parisiis-Bruxellis 1878), adducono tutta una serie di teologi scolastici e dichiarano: “Ex quibus aliqui dicunt oppositam sententiam esse temerariam, aut alia censura dignam. Sed nobis satis sit dicere nostram hanc, et communem assertionem esse certissimam” (disp. 16, dub. 5, n. 71 (p. 615)). Perfino G. Vasquez, che pensa che le affermazioni di *Ef* 1,21-22 e *Col* 2,10 non sono una prova della dottrina sopra indicata, si dichiara a favore della “opinione” dicendo che è l’opinione comune presso gli scolastici e che nessuno deve più avere un dubbio al riguardo (“communis est apud scholasticos, et nemo de illa amplius dubitare debet”; G. VASQUEZ, *Commentarii ac Disputationes in Tertiam Partem S.Th. S. Thomae Aquinatis* I, Venetiis 1610, 344). Questa “opinione” in realtà non è altra cosa se non il prendere sul serio le affermazioni cristologiche delle lettere ai Colossesi e agli Efesini.

¹⁹⁵ *S.Th.* III, q. 8, q. 1, ad 1: “Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes, et *per meritum* et *per efficientiam* quandam.”

¹⁹⁶ *Col* 1,15-20 parla di Cristo, il *Redentore degli uomini* (cf. v. 13-14).

è l'*apice assoluto* di ogni comunicazione divina alle creature e quindi la *sorgente* di ogni grazia per ogni creatura. Certamente i santi angeli non hanno avuto bisogno di essere redenti, cioè non vi era un ostacolo da rimuovere per la loro unione con Dio, ma la loro grazia fin da principio era *orientata a Cristo*, il Redentore degli uomini, che sarebbe stato anche il loro “capo”, la sorgente di grazia anche per loro. Questo significa che la loro grazia si basava sulla futura venuta di Cristo. Il loro “ritorno” (*reditus*) a Dio mediante la libera decisione in virtù della grazia divina non era indipendente dal ritorno di Cristo al Padre¹⁹⁷.

Perciò *il minimo* che si deve dire è che Cristo esercita una causalità riguardo alla grazia – non soltanto qualche grazia, ma la grazia “essenziale” – degli angeli come il *fine*, dunque come *causa finale*¹⁹⁸, e anche in quanto egli, il Redentore degli uomini, era l'*oggetto* della fede degli angeli.¹⁹⁹

b) Cristo non è morto per gli angeli, ma ha “meritato” per essi la grazia

Non c'è dubbio che Cristo ha *meritato* la grazia per gli *uomini*.²⁰⁰ Ha meritato la grazia anche per gli *angeli*?

Che cosa è necessario per questo? Ci sono *due condizioni*: Cristo deve trovarsi “*in stato di via*” e potere e volere agire nel nome degli angeli. Questo significa che ci vuole una determinata *solidarietà* di Cristo con gli angeli *nella loro situazione di prova*. Con gli uomini, infatti, Cristo si è fatto solidario nella loro situazione di prova (non solamente la situ-

¹⁹⁷ Cf. Gv 16,28: “Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo; ora lascio di nuovo il mondo e vado al Padre”.

¹⁹⁸ I Salmanticenses, commentatori di san Tommaso, riconoscono come “probabilissima sententia”: Cristo ha avuto il suo influsso (“*influxus*”) anche “*in ipsam gratiam substantialem, et primam justificationem Angelorum*”, non “*efficienter physice vel moraliter, meritorie, aut redemptive*”, ma “*per modum finis et objecti*” (*Cursus Theologicus. Tract. XXI. De Incarnatione*, disp. 16, dub. 5, n. 76 [Parisiis-Bruxellis 1878, 619]).

¹⁹⁹ Almeno in due brani nella *Summa Theologiae* san Tommaso manifesta che pensa così. In *S.Th.* I, q. 64, a. 1, ad 4, scrive: “Il mistero del regno di Dio, che fu compiuto per mezzo di Cristo, fu conosciuto in qualche modo dagli angeli fin da principio”. Nel secondo brano (*S.Th.* II-II, q. 2, a. 7, ad 1) spiega che la fede nel mistero dell’incarnazione (*mysterium Christi*) era necessario per gli uomini e per gli angeli, ai quali “non rimase del tutto nascosto” questo mistero.

²⁰⁰ Cf. CCC 617: “«Con la sua santissima passione sul legno della croce ci meritò la giustificazione» insegna il Concilio di Trento sottolineando il carattere unico del sacrificio di Cristo come causa di salvezza eterna (cf Eb 5,9).”

azione prima del peccato, ma anche dopo il peccato di Adamo), secondo la descrizione che ne ha fatta la lettera agli Ebrei (cf. *Eb* 2,9-18; anche *Rm* 8,3). La domanda è, quindi, se Cristo nella sua vita come uomo su questa terra si è fatto solidario con gli angeli *praticando i suoi atti meritori anche a favore di essi*. Se è così, la grazia e la gloria sono state date da Dio agli angeli *in previsione* dei meriti di Cristo.

Considerando questa questione si deve esaminare che cosa la lettera agli Ebrei vuol dire quando afferma: “Egli infatti non si prende cura degli angeli, ma della stirpe di Abramo si prende cura” (*Eb* 2,16). Secondo il contesto, quest’affermazione significa che Cristo *non è venuto per redimere gli angeli mediante la sua morte sulla croce*; non è morto per loro, non ha offerto per loro il *sacrificio espiatorio*.²⁰¹ In effetti, non avevano bisogno di tutto questo.

Un’altra domanda è se si deve interpretare *Eb* 2,16 in un senso ancora più forte. L’autore della lettera voleva dire che Cristo non si prendeva cura degli angeli nel senso che non si è impegnato per loro come sopra indicato? Voleva quindi dire che non era in previsione dei meriti di Cristo che gli angeli hanno ricevuto la grazia e poterono superare la prova e così entrare nella gloria della visione beatifica di Dio?

È un’interpretazione possibile ma non propriamente necessaria di *Eb* 2,16. Il contesto infatti parla della *redenzione* degli uomini, cioè della loro *liberazione dalla schiavitù* attraverso la *passione e morte espiatoria* di Cristo fatto solidario con gli uomini. Così si “è preso cura” degli uomini e non degli angeli.

Un’altra obiezione parte dall’affermazione in *Eb* 10,14: “Con un’unica oblazione egli ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati”. L’unica oblazione di Cristo alla quale si orientavano tutti gli atti di consegna al Padre durante la sua vita, è il sacrificio della croce. Ma Cristo non è morto per gli angeli. Quindi, con la sua oblazione non ha santificato gli angeli o, per dirlo con più esattezza, non ha meritato per loro ciò che si può chiamare la loro *grazia “essenziale”*.²⁰²

C’è ancora un’altra argomentazione, quella di san Tommaso: “Siccome meritare è proprio di chi è in *stato di via*, qualcuno può meritare solo per

²⁰¹ San Tommaso lo esprime con queste parole: “non influit (sc. Christus) angelis *removendo prohibens*” (*III Sent.*, 13,2,2,1), cioè: l’influsso di Cristo sugli angeli non era quello di rimuovere un ostacolo al ricevimento della grazia.

²⁰² Questa è l’argomentazione di CH. JOURNET, *L’Église du Verbe Incarné. III*, 184-185.

chi è in stato di via, poiché è necessario che alla persona per la quale qualcuno merita *manchi qualcosa di ciò che si può meritare*. Gli angeli però *non sono in stato di via* riguardo al premio essenziale e quindi riguardo a questo (Cristo) non ha meritato nulla per loro”.²⁰³ L’argomentazione è dunque questa: quando Cristo viene, gli angeli già sono beati (beatitudine essenziale); ora, non si può meritare per qualcuno ciò che lui già possiede; quindi Cristo non ha meritato per gli angeli la loro beatitudine essenziale.

Questa argomentazione, però, perde la sua forza quando si riconoscono due verità: 1) gli angeli già sono stati *creati in vista di Cristo*, dal primo momento della loro esistenza già *orientati verso Cristo* come il principio di grazia e di unità per tutte le creature (secondo la testimonianza della S. Scrittura); 2) è possibile che gli angeli abbiano ricevuto la loro grazia e gloria già *in previsione dei meriti di Cristo*²⁰⁴. La “previsione”, in effetti, non presuppone o richiede l’esistenza reale della causa meritoria; è causa *prevista*, non causa già esistente quando l’effetto è causato²⁰⁵. Questo è possibile perché la causa meritoria non è una causa efficiente *diretta*: chi

²⁰³ *De Veritate* 29,7, ad 5: “sicut mereri est viatoris, ita nonnisi pro viatore aliquis mereri potest, quia oportet ut ei pro quo quis meretur, aliquid desit eorum quae sub merito cadunt. Angeli autem non sunt viatores quantum ad praemium essenziale, et ideo quantum ad hoc nihil eis meruit”. In *III Sent.* 13,2,2,1 diceva che Cristo “non influisce sugli angeli rimuovendo un ostacolo o meritando la grazia o pregando per loro, perché già sono beati” (“non influit angelis removendo prohibens, aut merendo gratiam, aut orando pro eis, quia iam beati sunt”).

La dottrina di san Tommaso è anche quella di molti dei suoi commentatori come Bañez, Joannes a S. Thoma, F.C.R. Billuart, Salmanticenses e altri, ma non di tutti. L.C. JOHNSON, *Christ, Sanctifier of the Angels. A Thomistic Analysis of the Dispute on the Cause of the Angels’ Grace among the Dominican School*, Rome 2001, presenta come teologi tomisti che sostengono la causalità meritoria di Cristo riguardo alla grazia essenziale degli angeli: Thomas de Vio Caietano, Ambrosius Catharinus, Joannes Viguerius, Gregorio de Valentia, Francisco Suarez, Francesco Amico (Amicus), Pedro de Godoy (p. 84-105).

²⁰⁴ Cf. l’immacolata concezione della Vergine Maria “in previsione dei meriti di Gesù Cristo Salvatore del genere umano” (Pio IX, Bolla *Ineffabilis Deus*: DS 2803).

²⁰⁵ È diverso quando non si tratta della causalità efficiente *morale* (causa *meritoria*) ma *fisica*. Questa causa non può esercitare la sua efficacia prima di esistere realmente. In questo caso vale ciò che dice san Tommaso: “Id autem quod est causa per modum efficientis, nullo modo potest esse posterius tempore eo cuius est causa” (*De veritate*, q. 29, a. 6, resp.; cf. anche *S.Th.* III, q. 62, a. 6).

causa direttamente la grazia è Dio, ma lo fa a causa, cioè in considerazione dell'azione futura di Cristo.²⁰⁶

Anche l'argomentazione in base a *Eb* 10,14 (vedi sopra) non è tanto concludente quanto può parere a prima vista. Per meritare per gli angeli la grazia e gloria bastava che Cristo "in stato di via" compisse un atto o atti *meritori* (atto libero di amore o motivato dall'amore) con l'intenzione di farlo (anche) *a favore degli angeli*; non ci voleva quella sofferenza che è conseguenza del peccato (la solidarietà con gli uomini *peccatori*), non ci voleva la *morte*, non c'era bisogno dell'amore *espiatorio-redentore*. Ma che cosa impedisce che questo atto di amore espiatorio-redentore di Cristo per gli uomini sia al tempo stesso anche un atto di amore *semplicemente meritorio* per gli angeli? In altre parole: la passione e morte di Cristo sulla croce è un suo atto *meritorio* che ha qualcosa *di più*, qualcosa di *speciale*; è un atto di amore meritorio portato a un *culmine* assoluto (cf. *Gv* 15,13). Questo "di più", questo culmine non è per gli angeli, è solamente per gli uomini peccatori; Cristo non è morto per gli angeli. Non è "morto" (atto meritorio *espiatorio-redentore*) per gli angeli, ma con la sua morte può aver "meritato" (atto semplicemente *meritorio*) per essi.²⁰⁷ Il "ritorno" degli angeli a Dio – cioè il loro passaggio dallo stato di prova ("stato di via") alla gloria (la meta) – non è stato compiuto da essi

²⁰⁶ Certo, al riguardo c'è una differenza tra gli uomini e gli angeli. Gli uomini prima dell'incarnazione del Figlio di Dio, sebbene già avessero ricevuto la grazia in previsione dei meriti di Cristo Redentore, non ne avevano ricevuto il compimento, che è la *gloria*, mentre gli angeli già avevano la visione beatifica di Dio prima dell'incarnazione. Infatti, riguardo a loro non c'era nessun ostacolo da rimuovere perché potessero entrare nella gloria. Ma proprio per questo già era possibile il conferimento anche della gloria in previsione dei meriti di Cristo.

²⁰⁷ In questo senso si possono e si dovrebbero capire gli autori che affermano che Cristo ha "redento" gli angeli.

San Bernardo di Chiaravalle, nei suoi *Sermones in Cantica*, dice che Cristo ha redento l'uomo caduto alzandolo e ha redento l'angelo in piedi dandogli la grazia di non cadere, *preservandolo* dunque dal peccato, da quella schiavitù dalla quale libera l'uomo: "Qui crexit hominem lapsus, dedit stanti angelo *ne laberetur*, sic illum de captivitate eruens, sicut hunc a captivitate *defendens*. Et hac ratione fuit æque utrique *redemptio*, solvens illum, et *servans* istum. Liqueat ergo sanctis angelis Dominum Christum fuisse redemptionem" (*Sermones in Cantica*, 22: PL 183, col. 880).

Anche nel suo libro *De diligendo Deo* si trova la stessa dottrina. Parla dell'amore straordinario di Dio citando *Gv* 3,16; 15,13 e *Rm* 8,32. Quindi affronta l'obiezione che dice: questo vale per gli uomini ma non per gli angeli ("Sed dicit aliquis: Ita quidem ab hominibus; sed ab angelis non ita"), e risponde: "Verum est, quia necesse non fuit. Caeterum qui hominibus subvenit in tali necessitate, *servavit* angelos a tali necessitate:

indipendentemente dal “ritorno” di Cristo al Padre, anche se la qualità espiatorio-redentrice del ritorno di Cristo non si riferisce agli angeli ma solo agli uomini. Il primato di Cristo, affermato chiaramente da san Paolo, non concorda con l’affermazione di una tale indipendenza.

et qui homines diligendo, tales fecit ne tales remanerent; ipse aequè diligendo dedit et angelis, ne tales fierent“ (*De diligendo Deo*, c. 1: PL 182, col. 975)

Cf. J. GARCÍA, *Cristocentrismo del mundo angélico según san Bernardo*, Romae 1993 (soprattutto p. 183-187). Questo autore arriva alla seguente conclusione: “Ha quedado asentado que no existen motivos serios para dudar de la autenticidad textual de los dos pasajes en que el Doctor Meliflúo trata este punto. Con certeza atribuye al influjo del Redentor la perseverancia fiel de los espíritus santos. Basa esa afirmación en el concepto de redención preventiva: la acción del Verbo en la carne obtiene gracia para levantar del pecado al hombre caído y para preservar del pecado al espíritu puro” (*ibid.*, 215). Riguardo alla motivazione di san Bernardo per parlare di “redenzione”, J. García Muñoz spiega: “en san Bernardo es extraordinariamente profunda la convicción de la universalidad del cristocentrismo, y consecuentemente del alcance universal de la obra de Cristo, la redención, [...]. Para él no es concebible que ninguna criatura espiritual deje de recibir la gracia que Cristo ganó con su vida, pasión y muerte en la cruz. Nadie, según su pensamiento radical y profundamente cristocéntrico, puede, pues, permanecer al margen de la redención obrada a través de la encarnación del Verbo. Es por esto, en nuestra opinión, que el santo abad utiliza para explicar esta acción de Cristo a favor de los ángeles la palabra *preservación*, a la que concede igual autoridad que a la de redención, pues afirma que con ambas Cristo redimió a los ángeles y a los hombres igualmente” (*ibid.*, 179).

San Francesco di Sales compara la redenzione della Vergine Maria alla preservazione degli angeli dal peccato, scrivendo: “Redenzione ammirabile, capolavoro del Redentore, e la prima di tutte le redenzioni, con la quale il Figlio [...] la [Sua Madre] preserva non solo dal peccato, come [ha preservato] gli angeli, ma anche da ogni pericolo del peccato e da tutti gli allontanamenti e ritardi nell’esercizio della carità” – “la préserve, non seulement du péché comme les anges, mais aussi de tout péril de péché, et de tous les éloignements et retardements de l’exercice du saint amour” (*Trattato dell’amor di Dio*, II, 6). Egli parla anche dei “frutti della “Redenzione” “a favore degli angeli”: “les fruits de la rédemption faite par son Fils en faveur des Anges et des hommes” (*ibid.*, III, 8). In altre occasioni, però, corregge il suo vocabolario, confermando al tempo stesso la sua dottrina dell’efficacia salvifica di Cristo in favore degli angeli. La correzione consiste nel precisare che Cristo è il “Salvatore” degli angeli ma non il loro “Redentore”: “il est Sauveur. O combien ceci est véritable! Il est Sauveur non seulement des hommes mais aussi des anges. [...] car si bien il est le Sauveur des anges il n’est pas pourtant leur Rédempteur, mais oui bien des hommes” (*Omelia per il Venerdì Santo*, 17 aprile 1620). Infatti, “salvare” qualcuno significa propriamente strapparli da un pericolo, da un danno futuro, mentre “redimere” qualcuno vuol dire liberarlo da un male (schiavitù) presente.

c) Cristo, la causa efficiente “fisica” della grazia degli angeli

Anche chi pensa che Cristo non abbia *meritato* per gli angeli la loro grazia e gloria “essenziale”, deve riconoscere – per fedeltà alla Sacra Scrittura – l’orientamento degli angeli e della loro grazia a Cristo. In questo orientamento, però, si possono e si devono distinguere due tappe:

- Mediante il Cristo ancora futuro, il Cristo aspettato, la grazia e la gloria dei santi angeli già sono *virtualmente* “di Cristo”.
- Per la venuta di Cristo questa grazia e gloria diventa *attualmente* “di Cristo”²⁰⁸, cioè il Cristo presente è la causa *efficiente* “fisica” di questa grazia e gloria.

Questa dottrina – esposta con chiarezza e giustificata da Charles Journet²⁰⁹ – prende pienamente sul serio le affermazioni della S. Scrittura riguardanti il *primato* di Cristo in tutto l’universo delle creature, senza trascurare quelle che si riferiscono alla *finalità redentrice* della venuta di Cristo. La finalità redentrice dell’incarnazione di Cristo si può addurre per mettere in dubbio che egli abbia *meritato* la grazia essenziale degli angeli. Non si tratta, però, di una conclusione stringente. Certo, Cristo è venuto per redimere gli uomini; la finalità redentrice dell’incarnazione non è nel piano divino una semplice aggiunta: ciò che Dio aveva in mente già al creare le prime creature (gli angeli) era Cristo Redentore, cioè il Figlio di Dio incarnato per redimere gli uomini che sarebbero caduti in peccato. Ma se Dio voleva questo Cristo, lo voleva anche come il “capo”, il principio di unità, la sorgente di grazia per *tutte* le creature. Gli angeli dunque sono stati creati in orientamento verso Cristo come verso colui che non soltanto doveva redimere gli uomini peccatori ma anche far partecipare gli angeli alla sua pienezza di grazia, così unendo in sé uomini e angeli.²¹⁰

San Tommaso d’Aquino ha una volta espresso la differenza tra la grazia di Cristo per gli uomini e quella per gli angeli con la seguente formulazione: “e così l’umanità di Cristo è ordinata all’influsso che esercita sugli uomini come al *fine intento*, mentre l’influsso sugli angeli non è come il

²⁰⁸ Cf. Ch. JOURNET, *L’Église du Verbe Incarné. III*, 207 : « La grâce et la gloire substantielle des anges étaient déjà christiques virtuellement en raison du Christ à venir ; elles sont maintenant christiques actuellement en raison du Christ venu. »

²⁰⁹ Cf. Ch. JOURNET, *L’Église du Verbe Incarné. III*, 209-211.

²¹⁰ Vedi sopra l’esame dei brani relativi a questo argomento in *Col* e *Ef*.

fine dell'incarnazione, ma una *conseguenza* dell'incarnazione”²¹¹. Ma si deve dire che è una conseguenza *presente nell'intenzione divina che ha l'incarnazione redentrice come oggetto*. Nella Sacra Scrittura, infatti, è testimoniata chiaramente tanto l'incarnazione *per la redenzione degli uomini* come anche il *primato di Cristo* nei riguardi di *tutte le creature*. Con R. Haubst si può distinguere tra il *finis cui* (la redenzione degli uomini) e il *finis in quem* (primato di Cristo).²¹² Nel piano di Dio secondo il quale ha voluto l'universo delle creature realmente esistente, Cristo è voluto come il *Redentore degli uomini*, come “risposta” al peccato dell'uomo, come rivelazione dell'*amore misericordioso* di Dio per l'uomo. Ecco il *finis cui*.²¹³ Nell'intenzione di Dio che crea, però, Cristo occupa realmente il primo posto, *in quanto Dio non ha voluto né uomini né angeli né il creato materiale se non come quelli che hanno Cristo come il loro “capo”*, che *devono essere uniti in Cristo* (cf. Ef 1,9-10), che è “l'agnello senza difetti e senza macchia, predestinato già prima della fondazione del mondo, ma manifestato negli ultimi tempi per voi” (1 Pt 1,19-20). Questo è il Cristo come il *finis in quem* di tutto l'universo delle creature.

In ogni caso, non sarebbe prendere sul serio le affermazioni della Sacra Scrittura riguardo alla posizione di Cristo in tutto l'universo delle creature, se si concepisse Cristo come il “sole” della grazia divina soltanto per gli uomini e il creato materiale, mentre il mondo angelico formerebbe un altro “sistema solare” il cui sole (riguardo alla grazia “essenziale”) è solo Dio, non Cristo.²¹⁴

²¹¹ *De Veritate* q. 29, a. 4, ad 5: “et sic humanitas Christi ordinatur ad influentiam quam facit in homines, sicut *ad finem intentum*, influxus autem in angelos non est ut finis incarnationis sed *incarnationem consequens*”.

²¹² R. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung*. “Cur Deus homo”, München 1969, 115 e 207.

²¹³ Se il Figlio di Dio si avrebbe fatto uomo se gli uomini non avessero peccato, è una questione che non si riferisce alla creazione realmente *esistente*, poiché Dio non ha fatto esistere la creazione con un “piano A” (relativo a un mondo senza peccato umano, nel quale il Figlio si avrebbe incarnato o non si avrebbe incarnato) e poi, quando l'uomo ha peccato, ha realizzato il “piano B” (l'incarnazione redentrice); il piano di Dio con le creature che realmente ha voluto creare e ha creato, sempre è stato il “piano B”.

²¹⁴ Esaminando il commento di san Tommaso su Gv 1,16, Julio Diéguez Sabucedo scrive: “Santo Tomás no dice en este pasaje que algunas gracias llegan a las criaturas de una fuente y otras gracias de otra fuente; que algunas gracias llegan a las criaturas por unos caminos y a través de unos mediadores, y otras por el camino que es Cristo y a través del Mediador que es Cristo. Justamente lo que el Aquinate afirma clara y pleonásticamente es que la plenitud de gracia de Cristo es plenitud capital: todas las gracias vienen de su

Se ritorniamo alla questione della grazia degli angeli “meritata” per loro da Cristo, si deve aggiungere il seguente. Anche chi non accetta che Cristo abbia meritato la grazia e gloria essenziale per gli angeli, in modo che essi l’hanno ricevuta in previsione dei meriti di Cristo, può e dovrebbe accettare la seguente modalità di come Cristo ha meritato la grazia per gli angeli: come Cristo ha *meritato* per *se stesso* la sua glorificazione e l’essere “capo” della Chiesa,²¹⁵ senza che per questo si possa dire che Cristo sia

Humanidad y a través de su Humanidad. También a los ángeles, porque son cuerpo suyo, pertenecen a su Iglesia: están bajo su influjo. *Si los ángeles recibieran algo esencial de otro que no fuera Él, tendrían otra Cabeza; o más exactamente, Cristo en su Humanidad no sería Cabeza de los ángeles*” (*Cristo y la gracia de los ángeles según santo Tomás*, 292-293). Il corsivo non è originale.

William Wagner mostra lo stesso considerando *la missione mediatrice dei santi angeli, dipendente dall’unica mediazione di Cristo* nell’economia della grazia, e giunge così alla conclusione necessaria che la gloria e il ministero degli angeli dipendono dalla grazia di Cristo; altrimenti ci sarebbe un principio di grazia non cristologico nella Chiesa, cioè grazie trasmesse dagli angeli che non hanno come sorgente Cristo. Egli scrive nella “conclusione generale”: “The question was: can a necessary link of subordination be shown to exist between the essential grace of the angels and the mystery of the Incarnation? The response is an emphatic affirmative. Point of departure for the argument was the thomistic doctrine which maintains that the essence of the angelic ministry or «ordo» is to be sought in their grace of glory. [...] (citazione di *S.Th.* I, q. 106, a. 3, ad 1; *IV Sent.*, 24,1,1,1, ad 3; *De Malo* 7,3, ad 12)]. After having established this point along with the fact that the angels are mediators in the economy of grace, it was but needed to juxtapose this mediation to the unique mediatorship of Christ. The conclusion necessarily follows that the glory and ministry of the angels depend upon the grace of Christ, for otherwise there would be a non-Christological principle of grace in the Church, which is impossible” (W.A. WAGNER, *The mission of the holy angels in the economy of salvation*, Fátima 1984, 406).

Alla stessa conclusione lo ha portato anche la riflessione sull’unità organica del Corpo mistico sotto il principio unificatore di Cristo come capo: “Reflection upon the organic unity of the Mystical Body under the unifying principle of the Headship of Christ also led to the conclusion that the glory and ministerial power of the angels must depend upon the grace of Christ. The mere headship of *governance*, namely, does not suffice to constitute the angels members of the Mystical Body considered formally as such, namely as a body. Yet, they are manifestly full members of the Celestial City which is identically one with the Mystical Body. Further, the mere formal identity of grace or glory does not suffice for this membership, for essential to the notion of membership in a body is the vital relationship of head to the members. Since this vital relationship must be rooted in the bands of the grace of glory, which the angels merited at the time of their trial (and which cannot be augmented), it perforce follows that the glory of the angels depends upon the mystery of the Incarnation” (*ibid.*, 407).

²¹⁵ Cristo esercita propriamente la funzione di capo “per la virtù della croce” (cf. Pio XII, Enciclica *Mystici Corporis* [n. 27]). Con ragione Jean Galot ha scritto: “Sulla croce il Cristo non è ancora Capo del Corpo Mistico, ma rappresenta l’umanità; la rappresentava

morto *per se stesso*, così con ragione si può dire che Cristo ha meritato *per se stesso* di essere la *sorgente di tutte le grazie*, anche di quelle degli angeli.²¹⁶ Questo significa che una *conseguenza* dell'offerta sacrificale di Cristo con la sua conseguente glorificazione (come il "frutto") è questa: adesso egli è anche la sorgente della grazia per gli angeli, compresa la loro grazia o gloria "essenziale". L'esaltazione di Cristo comporta che anche gli angeli sono *dipendenti da Cristo nel loro stato di gloria*.

Come intendere questa dipendenza, se non parliamo di Cristo come causa *meritoria* della grazia e gloria degli angeli? La causa meritoria è una causa efficiente *morale*, cioè: l'azione di Cristo ha un *valore* agli occhi di Dio; *a causa* di questo valore reale Dio dona la grazia. Ma Cristo nella sua umanità può essere anche la causa efficiente "*fisica*" *strumentale* della grazia di altre persone.²¹⁷ Questo significa che la sua umanità è – come "strumento" dell'azione divina – la causa efficiente *diretta* della grazia nell'uomo o nell'angelo, cioè Dio causa l'effetto (la grazia) *mediante l'azione umana di Cristo*. San Tommaso lo applica espressamente anche nei riguardi dell'azione di Cristo sugli angeli: "l'umanità di Cristo, in virtù della natura divina spirituale, può avere efficacia non solo sugli spiriti umani, ma anche sugli spiriti *angelici*, per la sua somma unione con Dio, cioè per l'unione ipostatica"²¹⁸.

Se prendiamo sul serio questa spiegazione, scopriamo che con l'esaltazione di Cristo si deve essere verificata nei santi angeli una *novità*: la loro gloria possiedono ora *attraverso di Cristo*;²¹⁹ la grazia dei santi

in vista di divenire Capo della Chiesa nascente" (J. GALOT, *Gesù Liberatore. Cristologia II*, Firenze 1978, 285).

²¹⁶ S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia I*, Romae 1937, 111, ha osservato che anche chi non accetta la dottrina della comunicazione della grazia e gloria essenziale agli angeli in previsione dei meriti di Cristo, può accettare quest'altra affermazione: "Cristo, come uomo, ha meritato per sé sulla croce la gloria di essere la sorgente di tutte le grazie, anche di quelle degli angeli" ("Christus, ut homo est, sibi in Cruce meruisse gloriam, ut esset fons omnium gratiarum, etiam Angelorum").

²¹⁷ Cf. l'espressione già citata di san Tommaso: "per efficientiam quandam" (*S.Th.* III, q. 8, a. 1, ad 1). A causa dell'unione ipostatica l'umanità di Cristo serve alla divinità come *instrumentum (coniunctum)* per la comunicazione della grazia; cf. *S.Th.* III, q. 13, a. 3; q. 43, a. 2; q. 48, a. 6; q. 49, a. 1. Si dice "causa efficiente *fisica*" per distinguerla dalla causalità "morale".

²¹⁸ Cf. *S.Th.* III, q. 8, a. 4, ad 3.

²¹⁹ Il Cardinale Charles Journet rileva con ragione questo aspetto di novità: "Ce passage d'une grâce des anges qui est christique virtuellement, de par le Christ encore attendu, à une grâce des anges qui est christique actuellement, de par le Christ désormais possédé,

angeli è ora pienamente “grazia di Cristo”.²²⁰ Il Signore Gesù Cristo esaltato è quindi veramente e pienamente il principio *universale* della grazia.

Quando si domanda come la novità sopra indicata può accadere, cioè come ciò che gli angeli *già possiedono* può ora *essere dato* da Cristo, si deve considerare che la grazia o gloria degli angeli non è una “cosa” (sostanza). La grazia²²¹ è un *effetto* dell’azione divina che perfeziona divinamente la sostanza e le facoltà della creatura. Questo effetto “divinizzante” non soltanto cominciò una volta a esistere, ma anche deve essere conservato costantemente da Dio. Così è vero che la grazia è *data costantemente*. La novità consiste nel fatto che ora quell’effetto non è causato solo dall’azione divina, cioè dalle tre persone divine, ma anche da

représente une suprême innovation dans la vie des anges béatifiés, et l’un des événements majeurs de l’existence dans la patrie” (*L’Église du Verbe Incarné. III*, 207).

²²⁰ È la dottrina esposta con chiarezza da Ch. Journet: “au moment où s’accomplit l’incarnation, l’humanité du Christ devient, à l’égard de tout l’ordre de la grâce, un principe d’efficience universel. Désormais, la grâce et la gloire que les bons anges recevaient jusqu’ici immédiatement de la divinité, ne les rejoindront qu’en passant par la sainte humanité du Christ. La grâce et la gloire des anges seront christiques d’une manière nouvelle, et non plus seulement en tant que actuellement finalisées par le Christ, mais encore en tant que actuellement données et conservées par le Christ. Elles seront une effusion de la grâce capitale du Christ. [...] Quand on admet que, à partir de l’incarnation, la grâce et la gloire substantielles des anges sont actuellement finalisées par le Christ dès lors existant, on ne peut douter qu’elles soient en outre actuellement produites par le Christ dès lors existant” (*L’Église du Verbe Incarné. III*, 209-210).

Journet pensa che questa dottrina sorpassi ciò che san Tommaso insegna *esplicitamente*, ma che egli lo insegna *implicitamente*:

- a) formulando il principio generale, applicabile anche agli angeli (cf. *S.Th.* III, q. 7, a. 9),
- b) affermando che Cristo è il capo degli angeli (*S.Th.* III, q. 8, a. 4),
- c) affermando che l’efficacia dell’umanità di Cristo si estende agli angeli (*ibid.*, ad 3), e
- d) che i santi angeli formano con gli uomini il suo corpo mistico (*ibid.*, corpus et ad 2); cf. Ch. JOURNET, *L’Église du Verbe Incarné. III*, 210-211.

Come ha osservato J. Diéguez Sabucedo (*Cristo y la gracia de los ángeles según santo Tomás*, 306), nella sua analisi dei testi di san Tommaso il Cardinale Journet non si è riferito al commento di san Tommaso a *Gv* 1,16, dove applica *espressamente* il sopramenzionato principio generale agli angeli! Soltanto sulla base degli altri testi – quindi senza riferimento al testo più forte ed esplicito e appartenente alle ultime opere di san Tommaso – Journet è arrivato a riconoscere la conformità di questa dottrina con l’insegnamento del santo dottore di Aquino. Diéguez Sabucedo conclude con ragione: “En cualquier caso, el hecho de que descubra la misma doctrina en otros textos, refuerza la tesis de la coherencia entre la enseñanza del comentario a San Juan y la de Cristo como principio universal de la gracia expuesta por el Aquinate en otros de sus trabajos” (*ibid.*, 307).

²²¹ Parliamo della grazia *creata*, non della grazia increata che è la persona divina stessa.

Cristo come *uomo*, cioè dalla sua umanità come *strumento* della divinità. In questo senso Cristo ora “dà” la grazia (gloria) agli angeli.

Solo questa veduta concorda pienamente con la dottrina delle lettere ai Colossesi e agli Efesini riguardo alla “pienezza” di Cristo. Siccome nella Sacra Scrittura sempre soltanto il Signore *esaltato* è presentato sia come il “capo” tanto della Chiesa come anche degli angeli e di tutta la creazione, sia come colui che dona lo Spirito (senza il titolo “capo”), sebbene già prima della sua esaltazione possedesse quella “pienezza”²²², è preferibile situare l’azione efficace strumentale di Cristo come capo dei santi angeli – almeno riguardo a *tutta* la sua umanità (anima e corpo) – non già all’inizio dell’incarnazione.²²³

Riassunto-conclusione

“Cristo è il centro del mondo angelico. Essi sono i suoi angeli”; così il *Catechismo della Chiesa Cattolica* formula l’insegnamento della Sacra Scrittura sulla relazione di Cristo con i santi angeli.

Secondo la Sacra Scrittura, infatti, il servizio dei santi angeli nella storia della salvezza è orientato totalmente a Cristo e quindi alla Chiesa ossia alla salvezza degli uomini in Cristo, e questo fatto corrisponde perfettamente a un dato più fondamentale: secondo san Paolo, dal primo momento della loro esistenza i santi angeli sono ordinati a Cristo, il Redentore degli uomini e colui in cui c’è “tutta la pienezza” della grazia di Dio per le sue creature.

L’Apostolo Paolo ha dovuto rilevare fortemente la posizione di Cristo riguardo agli angeli, i quali nell’Antica Alleanza sono stati i comunicatori e i custodi della Legge. La salvezza degli uomini, in effetti, non viene dalla Legge (dunque non dagli angeli) ma solo da Cristo. Gli angeli stessi hanno Cristo come il loro “capo”, cioè non solo come chi comanda gli angeli ma anche chi è per loro sorgente della grazia divina. Si rende vana l’argomentazione di san Paolo se non si riconosce che i santi angeli sono

²²² Cf. Col 1,19 (vedi III.3, p. 45s.).

²²³ Il Cardinale Journet fa la distinzione tra l’efficacia strumentale dell’*anima* di Cristo (già dall’incarnazione) e di *tutta* la sua umanità (dall’esaltazione di Cristo). Egli parla del momento dell’incarnazione come l’inizio (cf. sopra la nota 220), ma soggiunge la differenziazione indicata: “dès l’instant de l’incarnation, c’est par la gloire de l’âme du Christ que le Verbe illumine les anges, et que, dès le temps de Pâques, c’est par toute son humanité glorifiée” (*L’Église du Verbe Incarné. III*, 209, nota 1).

dipendenti da Cristo nella loro grazia e gloria; non sono servi di Cristo che in fin dei conti mantengono una indipendenza da lui riguardo alla loro grazia essenziale!

È vero che Cristo non ha propriamente “redento” gli angeli, non è morto per loro, ma ciò non significa che non sia la sorgente della loro grazia. Come? Per averla meritata per loro e/o per aver meritato per sé di essere la fonte di grazia per loro, e perché è per loro la causa efficiente diretta della grazia (causalità strumentale di Cristo come uomo).

La stessa “grazia di Cristo” per uomini e angeli fa che essi diventino fratelli, amici, avendo lo stesso Cristo come il loro centro, il loro “capo” che li riempie della sua pienezza di vita divina. Con la venuta di Cristo i santi angeli diventano davvero “i *suoi* angeli”, ottenendo così un rafforzamento e un’intensificazione della loro missione mediante la piena inserzione della loro attività nell’opera redentrice di Cristo.

Nathanael Thanner ORC

Índice

I. Introduzione:

Visione d’insieme della relazione di Cristo con i santi angeli nella S. Scrittura	7
--	----------

II. La relazione di Cristo con i santi angeli

nelle lettere paoline	10
1. Chiarimenti preliminari per una comprensione giusta della dottrina angelologica nelle lettere paoline	11
a) Che cosa significano gli στοιχεῖα τοῦ κόσμου?	12
b) Il significato del parlare degli στοιχεῖα τοῦ κόσμου nella lettera ai Galati	13
c) La dottrina combattuta da Paolo nella lettera ai Colossesi	15
2. La relazione di Cristo con i santi angeli	23
a) Visione d’insieme	23
b) Il primato di Cristo riguardo agli angeli	24
c) La relazione di Cristo con gli angeli secondo <i>Col</i> 2,10; <i>Ef</i> 1,21-22 e 4,10	26

d) La relazione di Cristo con gli angeli secondo <i>Col 2,15</i>	27
e) La “riconciliazione” in <i>Col 1,20</i>	34
f) Cristo, il “capo” degli angeli, in <i>Col 2,9-10</i>	37
III. La “pienezza” di Cristo nei riguardi dei santi angeli nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini	40
1. Considerazioni di principio.....	40
2. Il πλήρωμα nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini	42
a) Una visione d’insieme:	42
b) “Cristo, il pleroma” (<i>Ef 1,23</i>):	43
c) Conclusione:	45
3. Il significato del πλήρωμα nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini	45
4. La “pienezza” di Cristo anche per i santi angeli	51
IV. Cristo, “capo” dei santi angeli	55
1. Il significato specifico della designazione di Cristo come κεφαλή nelle lettere paoline	55
a) Il significato di κεφαλή in <i>I Cor 11,3</i>	55
b) Cristo, κεφαλή della Chiesa in <i>Col</i> e <i>Ef</i>	56
2. Cristo, κεφαλή dei santi angeli	59
V. Cristo, la sorgente della grazia per uomini e angeli (riflessione sistematica).....	61
1. La “gratia capitis” di Cristo è per gli uomini e per gli angeli.....	61
2. La stessa grazia per gli angeli e per gli uomini.....	63
3. Anche per gli angeli Cristo è come uomo la causa della grazia ..	64
4. I modi come Cristo è la sorgente della grazia dei santi angeli.....	65
a) Cristo, la causa <i>finale</i> della grazia degli angeli	65
b) Cristo non è morto per gli angeli, ma ha “meritato” per essi la grazia	66
c) Cristo, la causa efficiente “fisica” della grazia degli angeli.....	71
Riassunto-conclusione.....	76