

ASPETTI E CONTESTI DEL GENERE OMILETICO NEL NUOVO TESTAMENTO

GIUSEPPE DE VIRGILIO

SOMMARIO: I. *Ambiente sinagogale e ministero pubblico di Gesù*. II. *Le attestazioni omiletiche in Atti degli Apostoli*. III. *L'epistolario paolino*. IV. *La lettera agli Ebrei*. V. *Due lettere cattoliche: Giacomo e 1Pietro*: 1. Giacomo. 2. Pietro. VI. *Conclusione*.

IL genere parenetico è noto nell'antica oratoria ed è attestato negli scritti biblici. In modo specifico, l'omelia rientra nella tipologia della predicazione antica, basata sul commento alle Scritture e sulla loro attualizzazione. L'esame delle attestazioni omiletiche nella letteratura neotestamentaria contribuisce ad approfondire il processo di trasmissione e di sviluppo del cristianesimo primitivo.¹ Il sintagma «*logos paraklēseōs*» (parola di esortazione: cfr. 1Mac 10,24; At 13,15; Eb 13,23) allude al genere omiletico sinagogale con sviluppi nella predicazione e negli scritti cristiani.² Ci proponiamo di focalizzare la consistenza e la funzione di tale genere, presentando un itinerario sintetico in cinque tappe: I. *Ambiente sinagogale e ministero pubblico di Gesù*; II. *Attestazioni omiletiche in Atti degli Apostoli*; III. *L'epistolario paolino*; IV. *La lettera agli Ebrei*; V. *Due lettere cattoliche: Giacomo e 1Pietro*; VI. *Conclusione*.

I. AMBIENTE SINAGOGALE E MINISTERO PUBBLICO DI GESÙ

Non è facile ricostruire la prassi giudaica relativa al genere omiletico e più in generale alle forme orali con cui solitamente si commentava la Scrittura e si

¹ Cfr. D.E. AUNE, *The New Testament in its Literary Environment*, Westminster, Philadelphia 1987, 183-225 (cap. 6: Early Cristian Letters and Homilies); S. GREIDANUS, *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature*, Eerdmans, Grand Rapids 1988; W.L. LIEFELD, *New Testament Exposition: From Text to Sermon*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids 1984. Nel corso dell'analisi seguiremo lo studio di P. GRELOT, *Omelia sulla Scrittura nell'epoca apostolica*, in A. GEORGE, P. GRELOT (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, VIII, Borla, Roma 1992. Per una sintesi della dimensione omiletica nel Nuovo Testamento, cfr. R. DE ZAN, *Nuovo Testamento*, in M. SODI, A.M. TRIACCA (a cura di), *Dizionario di omiletica*, Elledici - Velar, Leumann (To) - Gorle (Bg) 1998, 1004-1012.

² Cfr. C.J. BJERKELUND, *Parakalô: Form, Funktion und Sinn der parakalô - Sätze in den paulinischen Briefen*, Universitetsforlaget, Oslo 1967; A.J. MALHERBE, *Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook*, Westminster, Philadelphia 1986; S.K. STOWERS, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Westminster, Philadelphia 1986.

svolgeva la parenesi al tempo di Gesù.¹ Sulla base della ricerca recente², sappiamo che l'articolazione di una predica era composta di tre momenti: un'introduzione (*petihah*) che poteva considerarsi già una piccola «omelia nell'omelia», la spiegazione dei testi biblici proclamati (*parashah* = brano della *Torah*; *haftarah* = brano dei Profeti) e una conclusione (*ḥatimah*). L'inizio dell'omelia poteva assumere diverse fisionomie. Un primo modo consisteva nell'apertura dell'omelia con una citazione di un altro passo biblico diverso da quelli proclamati, in modo tale da attirare l'attenzione degli uditori sul concatenamento dei testi biblici.

Un secondo modo introduttorio consisteva nell'introdursi al tema attraverso una richiesta d'insegnamento da parte del maestro «il nostro maestro ci insegni (*yelammenedenu* = ci insegni)». Infine alcuni documenti riportano un terzo modo di introdurre l'omelia, pronunciando una benedizione che inglobava un testo biblico capace di fornire il tema dell'omelia. La conclusione (*ḥatimah*) aveva in genere un carattere consolatorio, con accentuazioni escatologiche, accompagnate dall'invito alla speranza.³ In primo luogo si pone l'ascolto della Scrittura, variamente proclamata in ambiente liturgico. Segue l'interpretazione dei testi, la loro attualizzazione e l'applicazione esortativa del loro messaggio nel vissuto dei credenti. Per la strutturazione dell'omelia nel giudaismo ellenistico, sulla base di Eb 3,1-4,16 e 8,1-10,25, L. Wills ha provato ad individuare cinque elementi di articolazione⁴: un'introduzione, una citazione scritturistica, un'esegesi argomentativa, una conclusione e un'esortazione finale. La proposta di L. Wills ha avuto notevoli critiche soprattutto per la sua artificiosità. Si può affermare che il genere omiletico costituisce una forma specifica di «annuncio-formazione-esortazione», basata sulla lettura, l'interpretazione, l'attualizzazione e l'applicazione della Scrittura per i credenti. Seguendo le testimonianze dell'apologista Giustino sul culto cristiano e la celebrazione della Parola, S. Cavalletti ricostruisce il confronto dell'articolazione del culto sinagogale con quello ecclesiale. Dallo schema si può notare il parallelismo delle due celebrazioni e la posizione dell'omelia (sermone):⁵

¹ Cfr. E.E. ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays*, Mohr, Tübingen 1978, 173-182; M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation: l'annonce missionnaire en milieu juif* (*Actes* 13,16-41), Desclée-Bellarmin, Tounai-Montréal 1976, 67-130; J. SCHMITT, *Kerigme pascal et lecture scripturaire dans l'instruction d'Antioche* (*Act* 13,23-27), in J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie*, Éditions J. Duculot, Gembloux 1979, 155-167; A. DEL AGUA PÉREZ, *El mételo midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia 1985, 165-169.

² Cfr. GRELOT, *Omèlie sulla Scrittura*, 33-35. Per l'approfondimento della letteratura rabbinica, cfr. H.L. STRACK, G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Città Nuova, Roma 1995; D. BANON, *Il Midrash. Vie ebraiche alla lettura della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001; G. STEMBERGER, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*, Edb, Bologna 2006.

³ Cfr. DE ZAN, *Nuovo Testamento*, 1005.

⁴ Cfr. C. CLIFTON BLACK, *The Rhetorical Form of the Hellenistic Jewish and Early Christian Sermon: A Response to Laurence Wills*, «Harvard Theologicae Review» 81 (1988) 1-18.

⁵ «Giustino martire, nella *I Apologia*, ci ha lasciato una descrizione della Messa, che è la più antica della storia liturgica. In essa ritroviamo, per quel che riguarda la parte introduttiva, quasi tutti gli elementi che costituiscono il culto sinagogale, anche se non con lo stesso ordine. Giustino comincia col dire che nel "giorno del sole" tutti i fedeli si radunano insieme, venendo dalle città o dalle campa-

<i>Culto sinagogale</i>	<i>Liturgia della Parola</i>
Professione di fede	-----
Pregghiera delle «Diciotto Benedizioni»	Pregghiere di intercessione
Salmi	Salmi (?)
Lecture (Legge e Profeti)	Lecture (Legge, Profeti, Vangelo)
Omelia	Omelia
Benedizione sacerdotale	-----
Colletta per i poveri	Colletta per i poveri

A ben vedere sia le modalità che la finalità del genere omiletico nell'ambiente biblico combinano insieme diversi elementi provenienti non solo dalla tradizione giudaica, ma anche da altre influenze retoriche (ellenismo) collegate allo sviluppo dei processi di oralità. È comune opinione che la documentazione in nostro possesso sia abbastanza tardiva e le fonti rabbiniche implicino una necessaria prudenza nella verifica e nell'applicazione del metodo storico-letterario.¹

Circa il ministero pubblico di Gesù, i sommari missionari dei racconti evangelici evidenziano come egli «insegnava» (*didaskhein*) nelle sinagoghe (Lc 4,15; Gv 6,59; 18,20), nel giorno di sabato (Mc 1,21 e par.; cf. Lc 4,31; Mc 6,2 e par.; cf. Mt 13,54 e Lc 4,16; Lc 6,6 e par.; cf. Mt 12,9 e Mc 3,1; Lc 13,10) e «proclamava» (*keryssein*) nelle sinagoghe il vangelo del regno (cf. Mt 4,23 e par.; Mt 9,35). Nella presentazione della missione di Cristo s'include anche la sua attività di annuncio negli ambienti sinagogali e nel tempio (cf. Mt 21,23; Gv 7,14-18). In questa linea anche il mandato missionario affidato agli apostoli allude alla testimonianza sofferta portata anche nelle sinagoghe (cf. Lc 21,12). Dai sommari evangelici ricaviamo la reazione positiva delle folle, che rimanevano stupite per la predi-

gne. «Allora – egli prosegue – si leggono le memorie degli Apostoli e gli scritti dei Profeti, finché c'è tempo. Poi, quando il lettore ha finito, colui che presiede prende la parola, per ammonire i presenti ed esortarli ad imitare le belle lezioni udite. Quindi ci leviamo tutti in piedi e innalziamo preghiere» (I, 67). Segue poi la descrizione dell'Eucarestia, che si conclude con una colletta per i poveri. In questa descrizione manca la professione di fede (*shema*) che fa parte del culto sinagogale, e la benedizione sacerdotale che lo chiude; ma possiamo dire di ritrovarvi tutti gli altri elementi di esso. Le «preghiere» a cui allude Giustino sono quelle che ancor oggi chiamiamo «pregghiera dei fedeli» e che chiudono la Liturgia della Parola, presentando a Dio i bisogni della Chiesa e di tutti gli uomini. Esse trovano riscontro nelle «Diciotto Benedizioni» della Sinagoga, preghiera quanto mai veneranda in Israele, e le cui origini, almeno per quel che riguarda la parte più antica, risalgono tanto addietro da perdersi in tradizioni più o meno leggendarie, tanto che il Talmud parla di profeti che l'avrebbero composta insieme a 120 anziani. Essa si divide in tre parti: la prima ha carattere di lode, l'ultima ha carattere di ringraziamento; la parte centrale che qui più c'interessa, è quella che subisce maggiori cambiamenti secondo le feste, perché contiene appunto preghiere di domanda, che variano secondo le occasioni; essa ha quindi carattere impetratorio come «la preghiera dei fedeli». È assai probabile che quelle che Giustino chiama genericamente «preghiere» comprendessero anche dei salmi, e una scelta di salmi veniva anche recitata nella Sinagoga prima della lettura della Scrittura. Sia nella Sinagoga che nella Chiesa la lettura era seguita da un sermone, e infine la liturgia si concludeva sia nell'una che nell'altra con una colletta per i poveri» (S. CAVALLETTI, *Ebraismo e spiritualità cristiana*, Studium, Roma 1966, 122-123; cfr. M. RIGHETTI, *Storia Liturgica*, Ancora, Milano 1964, 62).

¹ Cfr. DE ZAN, *Nuovo Testamento*, 1004.

cazione di Cristo (cf. Mc 1,22; Lc 4,15). Sul piano narrativo sono attestate propriamente due omelie che Gesù pronunciò nelle sinagoghe: a Nazaret (Lc 4,16-30)¹ e a Cafarnao (Gv 6,25-59).² La questione aperta concerne la relazione che intercorre tra la predicazione di Cristo e le forme dell'insegnamento giudaico.³ La risposta implica sia lo studio critico della prassi storica di Gesù nei riguardi del suo ambiente vitale, sia la rielaborazione dei racconti evangelici e il loro contatto con il genere omiletico. Si tratta di due livelli di analisi che s'intersecano reciprocamente e permettono di verificare la continuità della predicazione di Gesù rispetto al suo ambiente e insieme la discontinuità della sua missione rivelativa e salvifica.⁴

II. ATTESTAZIONI OMILETICHE IN ATTI DEGLI APOSTOLI

La rielaborazione della predicazione apostolica forma la trama degli Atti degli Apostoli.⁵ È naturale che i primi cristiani provenissero dalla cultura giudaica e frequentassero il culto sinagogale, avendo presente le forme omiletiche in uso. Lo stesso Apostolo, che incontra il Signore mentre si reca nelle sinagoghe di Damasco per incarcerare i credenti (cf. At 9,2), è esperto conoscitore della prassi liturgica e del ruolo delle Scritture. Sia nei racconti degli Atti che nella struttura di diversi discorsi, si possono individuare aspetti e contesti risalenti al genere omiletico. Tale genere emerge da alcuni discorsi attribuiti a Paolo, mentre a

¹ Cfr. J. DUPONT, *Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres*, in *Evangelizare pauperibus. Atti della XXIV Settimana biblica*, Paideia, Brescia 1978, 127-189; J.-N. ALETTI, *Jésus a Nazareth (Lc 4,16-39); prophétie, écriture et typologie*, in *À cause de l'Évangile. Étude sur les Synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont*, Cerf, Paris 1985, 431-451; G. GIBERTI, *Gesù nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-30)*, in M. LACONI ET AL., *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli* (Logos 5), Elledici, Leumann (To) 1999, 337-357.

² Alcuni autori hanno individuato altre forme omiletiche che potrebbero rivelare un *Sitz im Leben* vicino all'ambiente liturgico-sinagogale. De Zan sintetizza i principali passaggi della liturgia sinagogale al tempo di Gesù: «La liturgia sinagogale avveniva alla mattina del sabato. Sembra si aprisse, mentre tutti erano rivolti verso Gerusalemme (cf. Ez 8,16; 1Re 8,48; Dn 6,11; Mt 6,5; Mc 11,25; Lc 18,11; *Berakot* 5,1; *Taanith* 2,2), con la recita solenne dello *shemà* da parte del *saliah*, un componente dell'assemblea designato da *rosh hakkeneseth* (capo della sinagoga). Tutti rispondevano con l'Amen. Successivamente il *rosh hakkeneseth* sceglieva un lettore al quale l'*hazzan* (inserviente) porgeva il rotolo (cf. Lc 4,16; *Yoma* 7,1; *Megilla* 4,1) [...] La lettura della Bibbia era scandita in due momenti: prima veniva letta una pericope della Torah, la *parashah*, e poi un brano di un profeta, l'*haftara*. La testimonianza più antica e sicura di questa duplice lettura si trova in At 13,15 [...]. Dopo la lettura della legge e del profeta il *rosh hakkeneseth* designava uno dei presenti capace di fare la *derasha*, l'omelia. Costui sviluppava la tematica dei brani biblici stando seduto (cf. Lc 4,20). La benedizione data da un sacerdote presente concludeva il momento del culto. Se non c'era un sacerdote, la benedizione veniva solo recitata dall'*hazzan*. La *derasha* o omelia sinagogale in epoca precristiana sembra aver subito, in ambito ellenistico, l'influsso della diatriba stoica. Ciò comportava un'accentuazione particolare degli esempi del passato, soprattutto lontano, per fondare i consigli necessari da offrire nell'omelia» (DE ZAN, *Nuovo Testamento*, 1004-1005).

³ Per una presentazione del tema, si rimanda alla monografia di A. FINKEL, *The Pharisee and Teacher of Nazareth*, Brill, Leiden-Koln 1973.

⁴ La questione metodologica è posta in GRELOT, *Omelie sulla Scrittura nell'epoca apostolica*, 81-83.

⁵ Cfr. M. DUMAIS, *Atti degli Apostoli*, in GRELOT, *Omelie sulla Scrittura*, 93-136.

Pietro non si attribuiscono discorsi sinagogali.¹ Solitamente l'incontro sinagogale prevedeva due momenti: al mattino veniva celebrato il culto, mentre nel pomeriggio si tenevano discussioni e insegnamenti. Gli interventi di Paolo, secondo le narrazioni lucane, sembrano appartenere più alle riunioni sinagogali del mattino, così come si evince dall'invito dei capi della sinagoga di Antiochia di Pisidia (At 13,15).² Luca descrive il contesto della liturgia sinagogale, indicando precisamente il momento in cui Paolo viene invitato a svolgere l'omelia: «[Paolo e Barnaba] proseguendo da Perge, arrivarono ad Antiochia in Pisidia e, entrati nella sinagoga nel giorno di sabato, sedettero. Dopo la lettura della Legge e dei Profeti, i capi della sinagoga mandarono a dire loro: "Fratelli, se avete qualche parola di esortazione per il popolo, parlate!". Si alzò Paolo e, fatto cenno con la mano, disse...» (At 13,14-16). La «parola di esortazione» si colloca dopo la lettura della «Legge» e dei «Profeti», che corrisponde alla proclamazione liturgica sinagogale prevista nel culto mattutino. Il discorso di Paolo è un intreccio tra la lettura *midrashica* della Scrittura (cf. 2Sam 6,15a; 7,9a; Is 55,3; Ab 1,5) e l'applicazione della retorica ellenistica³. Malgrado il contesto sinagogale, la connotazione dell'omelia non permette di rintracciare con chiarezza la *parashah* o l'*haftarah* di At 13,16-41: «ciò fa pensare a Grelot che il testo lucano non sia altro che il riassunto ben riuscito di una serie di omelie sinagogali (cristiane) precedenti, sullo sfondo delle quali era sempre presente il testo di 2Sam 7,6-16». ⁴ Nondimeno possiamo ritenere che il testo di At 13,16-41 rappresenti l'esempio più importante di un *midrash* omiletico attestato nel libro degli Atti.

Una seconda indicazione è rappresentata dalla descrizione del ministero paulino a Tessalonica (cf. At 17,1-9). L'Apostolo vi trascorre tre settimane e nel giorno di sabato egli partecipa al culto sinagogale. Luca annota: «Paolo vi andò e per tre sabati discusse (*dielexato*) con loro sulla base delle Scritture (*apo tōn graphōn*), spiegandole e sostenendo (*dianoigōn kai paratithemenos*) che il Cristo doveva soffrire e risorgere dai morti. E diceva: "Il Cristo è quel Gesù che io vi annuncio"» (At 17,2-3). La descrizione lucana conferma il procedimento metodologico impiegato da Paolo. Egli preferisce utilizzare la modalità del dialogo didattico.⁵ Secondo la ricostruzione della forma omiletica giudaica l'espressione «spiegando e sostenendo (*dianoigōn kai paratithemenos*) che il Cristo doveva soffrire», corrisponderebbe alla *petihah*, cioè all'apertura dell'omelia sinagogale.⁶

¹ Si menzionano le sinagoghe di Damasco (9,20), Salamina (13,5), Antiochia di Pisidia (13,14.44), Iconio (14,1), Tessalonica (17,1-3), Berea (17,10), Atene (17,17), Corinto (18,4), Efeso (18,19; 19,8). Per approfondire il tema, cfr. D.J. TIDBALL, *Sociologia delle Chiese missionarie*, in G.F. HAWTHORNE, R.P. MARTIN, D.G. REID (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 1466-1481 (specialmente 1474); W.A. MEEKS, *I cristiani dei primi secoli*, 219-223; DUMAIS, *Atti degli Apostoli*, in GRELOT, *Omelie sulla Scrittura*, 93-103.

² Cfr. DE ZAN, *Nuovo Testamento*, 1007.

³ Tale aspetto è ben evidenziato in DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation.*; IDEM, *Atti degli Apostoli*, 96.104-116.

⁴ R. DE ZAN, *Nuovo Testamento*, 1007.

⁵ Tale modalità viene espressa attraverso l'impiego di verbi come *anakrinein*, *dianoigein*, *paratithesthai*, *katagghellein*, *peithein* (cfr. PESCH, *Atti degli Apostoli*, 659, nota 6).

⁶ Cfr. PESCH, *Atti degli Apostoli*, 655-666. Per l'approfondimento del testo di At 17,2-4 e del contesto

In questo secondo testo si descrive la forma dell'annuncio evangelico mediante l'insegnamento e la reinterpretazione messianica delle Scritture.¹

La singolarità dell'opera lucana è segnata dall'abbondanza dei discorsi e dal relativo uso giudaico delle Scritture d'Israele.² Il genere omiletico si manifesta particolarmente nei discorsi missionari rivolti a uditori provenienti dal giudaismo. Oltre al già menzionato sermone di Paolo nella sinagoga di Antiochia (At 13,16-41), si segnalano soprattutto cinque discorsi di Pietro: nel giorno di Pentecoste (2,14-41), dopo la guarigione dello storpio a Gerusalemme (3,12-26), davanti al sinedrio (4,9-12; 5,29-32) e nella casa di Cornelio (10,34-43). Anche per questi testi, la ricerca ha individuato collegamenti e allusioni al genere omiletico sinagogale e cristiano. Nel discorso di Pentecoste (2,14-41) si potrebbe vedere un *midrash pesher* (omiletico) di Gl 3,1-5. Il discorso di Pietro al popolo dopo la guarigione dello storpio presso la porta «Bella» del tempio (3,12-16) sarebbe un'omelia giudaico-cristiana che ha alla base il *seder* di Dt 18,15-19 come *parashah* e Is 52,12-53,12 come *haftarah*. Il discorso presso la casa di Cornelio (10,34-43) potrebbe essere un *midrash pesher* di Is 61,1-2, che riprende e sviluppa Lc 4,16-21.

La rassegna sintetica degli Atti degli Apostoli fa emergere tre aspetti derivanti dall'impiego della forma omiletica. Il primo aspetto è rappresentato dall'uso qualificato della Scrittura nella predicazione kerigmatica, che si accorda con il contesto e la tradizione liturgico-sinagogale. Un secondo aspetto concerne l'impiego coerente e competente dei procedimenti sia di tipo rabbinico (soprattutto del *midrash*) sia di tipo retorico-ellenistico (tecniche dell'oratoria ellenistica: interpellanza, esortazione, diatriba, ecc.). Un ultimo aspetto consiste nell'interpretare l'omelia cristiana come fenomeno peculiare dal punto di vista teologico.

III. L'EPISTOLARIO PAOLINO

Formatosi alle tecniche ermeneutiche rabbiniche e alla prassi liturgica sinagogale, ma radicalmente trasformato dall'incontro con il Signore, Paolo³ avrebbe dovuto lasciarci una testimonianza preziosa anche riguardo alle forme della predicazione omiletica. Nondimeno l'elaborazione della teologia paolina emergente dall'epistolario presenta poche tracce di forme propriamente omiletiche nel pur considerevole consistenza «parentetica» che caratterizza le sue lettere.⁴ Queste

ecclesiale, cfr. D.W. KEMMLER, *Faith and Human Reason: A Study of Paul's Methods of Preaching as Illustrated by 1-2 Thessalonians and Acts 17, 2-4*, Brill, Leiden 1975.

¹ Ricorre lo stesso metodo in At 3,18; 8,32-35; 13,27-29 (cfr. Lc 24,25-27.44-46); cfr. PESCH, *Atti degli Apostoli*, 659, nota 7.

² Cfr. DUMAIS, *Atti degli Apostoli*, 97-103. Per l'approfondimento del tema, cfr. PESCH, *Atti degli Apostoli*, 33-37.

³ Cfr. G. BIGUZZI, *Paolo missionario. Da Oriente a Occidente*, Paoline, Milano 2009; J. PILCH, *L'evangelizzazione nell'attività missionaria e nelle lettere di Paolo*, in *Seminario Internazionale su San Paolo. Casa Divin Maestro (Roma 19-29 aprile 2009)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 49-63.

⁴ Cfr. A. PITTA, *Relazioni tra esortazione morale e kerygma paolino*, in ID., *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 348-374; IDEM, *Esortazione morale e kerygma paolino*, in A. VANHOYE (ed.), *La foi agaçant par l'amour (Gal 4,12-6,16)*, (SMB 13), Roma 1996, 219-240. Per

tuttavia non sono collocabili nel «genere omiletico» in senso tecnico, ma appartengono precisamente a quello epistolare.¹ Nel suo contributo sull'«omiletica fondata su Paolo», Greidanus evidenzia le caratteristiche principali che derivano dall'impiego delle lettere paoline nella prassi omiletica. Trattando della natura delle lettere, si rilevano quattro caratteristiche: a) l'efficacia comunicativa e risolutiva delle lettere; b) le lettere svolgono anche un ruolo di sintesi della predicazione dell'Apostolo; c) a motivo della loro connotazione «orale», le lettere possono essere interpretate come una forma di «predicazione a distanza»; d) l'ascolto della predicazione attraverso le lettere conferiva a queste la stessa autorità della Parola di Dio.² Circa la forma epistolare, Greidanus mostra come Paolo abbia introdotto alcune varianti rispetto alle forme usuali delle lettere greche, con un'incidenza significativa per l'omiletica. Un apporto rilevante in tal senso ci proviene dall'analisi della struttura retorica dell'epistolario e dalla sua relazione con il genere omiletico.³ È noto come la disposizione retorica delle lettere dettate dall'Apostolo è conseguenza di due fattori principali. L'Apostolo utilizza un materiale desunto dalla tradizione e già strutturato talora per il suo impiego liturgico (cf.: formule di fede, frammenti innici, dossologie, elenchi di vizi e di virtù, ecc.). Un secondo fattore è collegato al ruolo formativo-persuasivo delle missive: esse dovevano essere lette per essere ascoltate dalle comunità destinatarie.⁴ Pertanto la forma retorica epistolare con le sue caratteristiche (ripetizioni, parallelismi, chiasmi, diatribe) ha come finalità una comunicazione «performativa ed esortativa» nei riguardi degli uditori-lettori.⁵ Il procedimento di ricerca e identificazione del genere omiletico implica lo studio dell'eventuale *Sitz im Leben* delle lettere e il delicato procedimento che ha determinato il passaggio dalla situazione ecclesiale dell'intervento paolino alla successiva formulazione epistolare. Sul versante metodologico la questione verte intorno all'individuazione dei criteri plausibili per distinguere gli interventi esortativi delle lettere dal genere omiletico sottostante.

una visione complessiva della dimensione esortativo-morale dell'epistolario paolino, cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. 2. I primi predicatori cristiani*, Paideia, Brescia 1990, 76-94.

¹ Sull'argomento rimandiamo alle considerazioni di A. SACCHI ET AL., *Lettere Paoline e altre Lettere* (Logos 6), Elledici, Leumann (TO) 1996, 45-48; cfr. S. GREIDANUS, *Omiletica fondata su Paolo*, 1090-1091.

² Cfr. S. GREIDANUS, *Omiletica fondata su Paolo*, 1089-1090. Più ampiamente in IDEM, *The Modern Preacher and The Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature*, Eerdmans/IVP, Grand Rapids-Leicester 1988, 1-13.

³ Presentando i «generi retorici», Ellero segnala tre tipologie: a) tipologia giudiziale; b) tipologia deliberativa; c) tipologia epidittica (cfr. M.P. ELLERO, *Introduzione alla retorica*, Sansoni, Milano 1997, 33-34).

⁴ Circa la finalità delle lettere e il loro ruolo nel processo di evangelizzazione, cfr. M. PESCE, *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida delle comunità*, Dehoniane, Bologna 1994, 9-34.

⁵ Cfr. A. PITTA, *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, Pib, Roma 1992, 48-52. Più ampiamente, cfr. W.G. DOTY, *Letters in Primitive Christianity*, Fortress, Philadelphia 1973; W.L. LIEFELD, *New Testament Exposition: From Text to Sermon*, Zondervan, Grand Rapids (MI) 1984.

Ci limitiamo a segnalare alcuni testi paolini che potrebbero avere attinenza con il genere omiletico. È possibile che alcuni contesti epistolari facciano riferimento a sermoni basati sulla spiegazione-attualizzazione di una pagina biblica. Tra le pagine epistolari si possono intravedere tracce di omelie in 1Cor 5,6-8, dove l'Apostolo rielabora il sunto di una riflessione sulla Pasqua (cf. Es 12). Secondo Grelot, è verosimile che queste riflessioni pasquali siano un'eco della predicazione efesina dell'Apostolo (cf. At 19,8-20). Un secondo testo è rappresentato da 1Cor 15,20-28. La rilettura cristologica dei Sal 110,1b e 8,7, che sarà ampliata dall'autore della lettera agli Ebrei, è finalizzata a mostrare come l'evento della risurrezione di Cristo, «primizia» della nuova creazione, supera la morte entrata nel mondo a causa di Adamo. Più vicino al genere omiletico sembra il testo di 1Cor 15,45-57 per via della citazione di Gen 2,7LXX introdotta mediante la perifrasi «poiché sta scritto che» (v. 45: *outōs kai gegraptai*) e dell'allusione a Is 25,8 e Os 13,14.¹ Si tratterebbe però di uno schema omiletico che ripropone in modo libero, senza vincoli con le tradizioni liturgiche giudaiche, l'annuncio e l'attualizzazione della risurrezione di Cristo.

Nella lettera ai Galati si trova la pericope di Gal 3,6-29, nella quale Paolo confuta le posizioni degli oppositori, mostrando la validità della promessa di Dio fatta ad Abramo. Il testo è ricco di allusioni bibliche. Il riferimento ad Abramo allude a Gen 12 per via dell'insistenza posta sul tema della «promessa» (*epaggeia* ricorre 8 volte nel testo) di Dio rivolta al patriarca e del «seme» (*sperma*) di Abramo (Gal 3,16). Il fondamento dell'argomentazione è Gen 15,6, che assume la funzione omiletica della *petihah*: Dio mantiene la sua promessa e di conseguenza la discendenza di Abramo è da individuare nel Cristo. Nel brano di Gal 4,21-31 si trova un'importante «allegoria» costruita sull'antitesi delle due mogli Agar e Sara e dei rispettivi figli di Abramo, Ismaele e Isacco. Il procedimento interpretativo adottato dall'Apostolo trova un possibile collegamento con lo schema omiletico giudaico: il testo ha come *parashah* il commento di Gen 16 (con richiamo a Gen 21) e come *haftarah* la pagina di Is 54 (cf. Gal 4,27). In tal modo Paolo dimostra come i credenti in Cristo non sono figli della donna «schiava» ma della donna «libera».

Nella stessa linea interpretativa di Gal 3,6-29 si colloca la pagina Rm 4,3-22. Tuttavia in *Romani* il brano commentato dall'Apostolo non è più la pericope di Gen 12, tematizzata sulla «promessa di Dio», ma l'episodio di Gen 15,6 in cui si prefigura la «giustificazione per la fede» di Abramo e della sua discendenza. Seguendo un'ipotetica ricostruzione dell'originaria forma omiletica, la *parashah* sarebbe costituita dal testo di Gen 15, anche se nel testo si trovano altri riferimenti scritturistici (cf. Sal 32,1-2; Gen 17,5.11), come avviene in altri casi di omelie rabbiniche.²

¹ Commenta Grelot: «non è impossibile che si abbia lì lo schema di una predicazione che, partendo da Gen 2,8 seguito da tutto il testo che termina in Gen 3,19, tracciava un parallelismo tra i due Adamo introducendovi il clamore di vittoria ripreso da Isaia e da Osea, letti per la circostanza» (*ibidem*, 145).

² Cfr. DE ZAN, *Nuovo Testamento*, 1008.

Un ulteriore riferimento si trova in Ef 4,7-16, che conterrebbe uno schema basato sull'interpretazione del Sal 68,19, in cui si allude a Colui che è salito in alto («Sei salito in alto e hai fatto prigionieri, dagli uomini hai ricevuto tributi...»), parafrasando l'ascesi del legislatore sul monte Sinai per ricevere in dono la *Torah*. L'interpretazione giudaica si appoggia su Pr 21,22 e identifica «il saggio» ivi menzionato, con la figura di Mosè (cf. Es 19,3). L'atto di ricevere i doni «per gli uomini» farebbe riferimento alla Legge, quale «dono» inestimabile per la salvezza del popolo. Nel testo paolino si ha la sostituzione di Mosè e dei suoi doni con la figura di Cristo, confermando l'interpretazione cristologica delle Scritture. Secondo R. De Zan in Ef 6,10-17 si potrebbe intravedere lo sviluppo di uno schema omiletico, forse elaborato da un discepolo paolino, che ha inteso riassumere le raccomandazioni etiche della lettera, sviluppando i temi di 1Ts 5,7-8a. Ulteriori approfondimenti potrebbero essere estesi all'analisi dei frammenti innici e parenetici attestati nelle lettere a Timoteo e Tito (cf. 1Tm 3,6; Tt 2,11-14) e più in generale all'ambiente ecclesiale e liturgico che caratterizza questi scritti della tradizione paolina.¹ La sintetica rassegna proposta è sufficiente per cogliere la rilevanza e la funzione del genere omiletico nell'ambiente delle comunità paoline e nello sviluppo della predicazione missionaria cristiana.

IV. LA LETTERA AGLI EBREI

L'ampio dibattito sviluppatosi per l'individuazione del genere letterario di *Eb*² ha portato i commentatori a sostenere che *Eb* sia un'antica omelia cristiana che tratta della superiorità del sacerdozio di Cristo.³ In particolare il commento di A. Strobel si distingue nel mostrare il funzionamento strutturale delle connessioni omiletiche di *Eb*.⁴ Va inoltre segnalata la ricostruzione della lettera con i canoni della retorica antica proposta da P. Garuti.⁵ Tuttavia l'attestazione del genere letterario implica un ulteriore approfondimento, finalizzato ad individuare i temi delle omelie che hanno costituito le fonti per la composizione dello

¹ C.C. MARCHESELLI CASALE, *Le lettere pastorali*, Dehoniane, Bologna 1995, 273-276; 558-559.

² A. STROBEL, *La lettera agli Ebrei*, Paideia, Brescia 1997, 13-26 (l'autore assume il genere omiletico come chiave interpretativa di tutta la lettera); J. SWETNAM, *On the Literary Genre of the 'Epistle' to the Hebrews*, «Novum Testamentum» 11 (1969) 261-269.

³ Sul genere omiletico in *Eb*, cfr. gli importanti studi di A. VANHOYE, *Homilie für haltbedürftige Christen: Struktur und Botschaft des Hebräerbriefes*, Pustet, Regensburg 1981; W.G. ÜBERLACKER, *Der Hebräerbrief als Appell: Untersuchungen zur Exordium, Narratio und Postscriptum*, ConBNT 21, Stockholm 1989; A. SACCHI, *Lettera agli Ebrei*, in SACCHI ET AL., *Lettere Paoline e altre Lettere*, 237-254.

⁴ Cfr. A. STROBEL, *La lettera agli Ebrei*, 13-26 (l'autore inquadra il suo commento sulla struttura incentrata sul genere omiletico di *Eb*); F. MANZI, *Lettera agli ebrei. Un'omelia per cristiani adulti*, Messaggero, Padova 2001.

⁵ Cfr. P. GARUTI, *Alle origini dell'omiletica cristiana. La lettera agli Ebrei. Note di analisi retorica*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1995. L'autore ricostruisce l'antica arte retorica trattando della *lexis* (lo stile: 33-184); la *taxis* (la composizione delle parti: 185-315); la *euresis* (le risorserghe argomentative: 317-390). A. J. M. Wedderburn propone l'idea secondo cui *Eb* 13 sia stato inserito in un successivo momento (cfr. A.J.M. WEDDERBURN, *The 'Letter' to the Hebrews and Its Thirteenth Chapter*, «New Testament Studies» 50.3 [2004] 390-405).

scritto. A. Vanhoye ha mostrato bene come la lettera sembra alternarsi in una dialettica tra due generi: l'esposizione dottrinale e l'esortazione pastorale. Tra l'esordio (Eb 1,1-4) e la perorazione finale (13,20-21) si nota una costante alternanza di generi: appena l'autore ha dimostrato un aspetto dottrinale, si affretta a invitare i suoi uditori a trarre le conseguenze per la loro vita (cf. 2,1-4; 3,7-4,16; 5,11-6,20; 10,19,39; 12,1-13,18)¹. I due generi non si escludono, ma sono collegati l'uno all'altro in modo da rappresentare propriamente un'omelia, adeguatamente composta e inviata alla comunità.² Un ulteriore aspetto della ricerca su Eb è rappresentato dalle possibili influenze provenienti non solo dall'omiletica giudaica, ma anche dalla cultura ellenistica. Tale interesse è motivato soprattutto per via delle tecniche esegetiche impiegate nell'interpretazione e nell'utilizzazione delle Scritture. Oltre alla tradizione rabbinica, diversi commentatori hanno visto collegamenti con l'ambiente della diaspora ellenistica e con le concezioni cosmologiche (la concezione dualistica rituale/materiale, celeste/terrestre) e antropologiche del pensiero filoniano.³

I punti comuni sono diversi ma è stato osservato come l'orientamento ermeneutico e l'esito del pensiero siano radicalmente differenti rispetto a Eb.⁴ Una simile valutazione vale anche per le ipotesi d'influssi provenienti da un non meglio precisato «ambiente gnostico».⁵ D'interesse maggiore risultano le affinità con la letteratura qumranica, soprattutto per la compresenza del tema messianico e il ruolo di Melchisedeck,⁶ pur riconoscendo notevoli differenze tra i due approcci teologici. Nondimeno la problematica ermeneutica basilare è collegata alla possibilità di mostrare quali siano le dipendenze effettive di questa letteratura dal genere omiletico.

Tra i diversi testi che presentano caratteristiche sufficientemente chiare per essere definiti brani omiletici (o contenenti materiale omiletico) si individuano almeno tre: a) Eb 3,7-4,11, che ha come tema il commento al Sal 95; b) Eb 7,1-28

¹ Cfr. VANHOYE, *Lettera agli Ebrei*, 190-192.

² Nel Nuovo Testamento vi sono indicazioni di questo procedimento, soprattutto nel corpo epistolare, anche se si nota la differenza tra le lettere paoline ed Eb. Un paragone può essere sviluppato tra Eb e Rm, la lettera più estesa di Paolo che presenta una cornice epistolare (1,1-15; 15,14-16,23) e un corpo centrale contrassegnato da insegnamenti e esortazioni (1,16-15,14). Per una verifica, cfr. VANHOYE, *Lettera agli Ebrei*, 192.

³ In particolare C. Spicq ha approfondito tale relazione nel suo voluminoso commento alla lettera: cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, Gabalda, Paris 1952 (*Le philonisme de l'Épître aux Hébreux*, 39-91). Sul tema cfr. R. WILLIAMSON, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Brill, Leiden 1970; P. GRELOT, *Omèlie sulla Scrittura nell'epoca apostolica*, 167-170; GARUTI, *Alle origini dell'omiletica cristiana*, 333-355.

⁴ «Ebrei anche quando fa ricorso a termini e concezioni o citazioni comuni con Filone li colloca in un'altra prospettiva, caratterizzata dalla visione cristiana della storia. Per Filone la verità è eterna, immutabile, fuori del tempo; per l'autore di Ebrei la verità è Gesù Cristo, immerso dentro la storia umana di peccato e di morte» (R. FABRIS, *Le lettere di Paolo*, III, Borla, Roma 1980, 521).

⁵ Cfr. E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1939.

⁶ Diversi commentatori (Coppens, Bruce, Fensham, Schenke) presentano tali affinità ma sottolineano anche la difficoltà di stabilire contatti letterari o religiosi diretti con i testi di Qumran. Per l'approfondimento cfr. F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997.

che interpreta la figura di Melchisedeck (Gen 14); c) Eb 8,1-10,18 in cui vengono ripresi e attualizzati gli oracoli del profeta Geremia (Ger 31,31-34).

In Eb 3,7-4,11 lo schema omiletico poggia sulla trasposizione del tema del «riposo di Dio» (Gen 2,2 cf. Eb 4,4.10) riletto attraverso il Sal 95,7-8 e applicato all'oggi dei credenti. Seguendo lo schema dell'omelia sinagogale, il brano non presenta un'*haftarah* (testo profetico collegato con la lettura della Torah), ma possiede gli altri elementi strutturali (introduzione e conclusione).¹ Il legame tra riposo di Dio e il riposo del popolo nella terra promessa (3,11: *katapausin*; cfr. 4,11) offre la possibilità di vedere un secondo legame sussistente tra il «lieto annuncio» ricevuto ma disatteso a causa del peccato di Israele, e il «lieto annuncio» ricevuto e vissuto dai credenti in Cristo. La conclusione verte sull'esortazione a «entrare in quel riposo per non cadere nella disobbedienza» (Eb 4,11).

In Eb 7,1-28 si individua un insieme ben costruito in cui la probabile *petihah* è rappresentata dalla citazione del Sal 110,4 (introdotto in Eb 6,20), mentre la *parashah* si poggia su Gen 14,17-20, una pagina appartenente al ciclo triennale delle letture sinagogali. Nello sviluppo dell'argomentazione si ha dapprima una riflessione cristiana su Gen 7,1-10, strettamente legata all'episodio di Abramo con Melchisedeck (Gen 14,17-20). L'autore di Eb applica il parallelismo tra il re di Salem e Cristo basandolo interamente sull'interpretazione del Sal 110,4, riletto in prospettiva escatologica come annuncio del messia regale. Melchisedeck era sacerdote e re e Davide ne è il successore. Gesù in quanto discendente di Davide è sacerdote per via regale secondo la linea che viene da Melchisedeck e non secondo quella di Aronne, la cui discendenza è abramitica. Il procedimento deduttivo di tipo rabbinico (la decima di Abramo, antenato di Aronne, delinea la subordinazione di Aronne a Melchisedeck: cf. Eb 4,4-10) dimostra la superiorità del sacerdozio di Cristo sul sacerdozio levitico, incapace di realizzare la perfezione attraverso la remissione dei peccati e il dono della salvezza. In Eb 7,11-28 si passa all'applicazione cristologica collegata al Sal 110,4: la novità-superiorità del sacerdozio di Cristo si colloca nella linea di quello di Melchisedeck. Nel sacerdozio e nel sacrificio di Cristo, sancita per giuramento eterno (Eb 7,20-21), si porta a compimento l'alleanza «migliore» capace di donare la salvezza (Eb 7,22-25).²

In Eb 8,1-10,18 l'autore tratta il tema della «nuova alleanza» in cui si può individuare l'*haftarah* in Ger 31,31-34 (cf. Eb 8,8-12), mentre la pagina di Es 24,6-8 (cf. Eb 9,19-20) corrisponde alla probabile *parashah*. Lo sviluppo dell'originaria omelia è centrato su Ger 31,33-34 (cf. Eb 10,16-17) che rappresenta l'*hatimah* nella quale si

¹ «Da queste osservazioni possiamo trarne una certezza: l'autore utilizza in una forma breve uno schema di omelia che egli aveva precedentemente sviluppato più a lungo in una predicazione nell'assemblea della Chiesa, probabilmente in occasione della lettura di Gen 1,1-2,3, non senza aver fatto appello nel corso della sua esposizione a dei testi dell'Esodo (Es 17,1 in Eb 3,8 che cita Sal 95) e dei Numeri (Nm 14,29, in Eb 3,17)» (GRELOT, *Omèlie sulla Scrittura*, 174).

² «L'ipotesi di un'omelia preesistente su Genesi 14, predicata dapprima oralmente e poi condensata in uno schema scritto, prima di essere integrata nello sviluppo del discorso che l'autore ha dedicato al sacerdozio e al sacrificio del Cristo sembra trovare una solida conferma nell'analisi del testo» (*ibidem*, 179).

afferma che la nuova alleanza è realizzata nel sacrificio di Cristo.¹ Dalla lettura complessiva di *Eb* s'intravede il collegamento con alcuni probabili materiali omiletici preesistenti. La struttura di alcune pericopi rientra bene nella cornice delle omelie rabbiniche, probabilmente riadattate nello schema di omelie cristiane in prospettiva cristologica.

V. DUE LETTERE CATTOLICHE: GIACOMO E 1PIETRO

1. Giacomo

Circa la lettera di *Giacomo* il dibattito intorno al genere letterario rimane aperto.² Nel suo commentario M. Dibelius definiva lo scritto «una *parenese*» composta di singole ammonizioni senza un legame apparente, simile ai testi parentetici delle altre lettere neotestamentarie.³ Ci limitiamo a segnalare, tra le ipotesi del genere letterario di *Gc*, l'idea che la lettera sia stata originariamente un «discorso di tipo esortativo» eminentemente etico, associabile a un'omelia.⁴ Alcuni commentatori hanno individuato analogie stilistiche con il modello dell'omelia sinagogale, rilevando l'impiego della «disputa fittizia» (*diatriba*) e la connotazione «orale» di alcune pericopi (cf. *Gc* 2,5: «ascoltate»).⁵ Emerge dall'analisi della lettera la caratteristica discorsiva, propria dello stile parlato. È tipico l'impiego dell'appellativo diretto «fratelli»⁶ e l'invito ad ascoltare le parole di sapienza e di insegnamento pronunciate dall'autore (cf. *Gc* 2,5; 5,11b; cf. 1,19a: *iste*; 2,22: *blepeis*; 5,11c: *eidete*).⁷ Due testi in particolare presuppongono un sottostante schema omiletico: a) *Gc* 2,1-12; b) 2,14-26.

¹ Per lo sviluppo analitico, cfr. *ibidem*, 182-191. De Zan annota che quest'ultimo brano omiletico non concorda con la struttura proposta da A. Vanhoye, ma questo elemento non pregiudica la ricerca dei brani omiletici nella lettera (cfr. DE ZAN, *Nuovo Testamento*, 1009).

² Cfr. G.C. BOTTINI, *Giacomo e la sua lettera. Una introduzione*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2000, 231-243. Per l'aspetto morale rimandiamo alla presentazione analitica della lettera proposta in R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. 2. I primi predicatori cristiani*, 253-294.

³ Cfr. M. DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus*, Meyer Kommentar, Gottingen 1921, 16-17.

⁴ D.E. AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, Westminster, Philadelphia 1987, 202. Per il dibattito, cfr. G.C. BOTTINI, *Giacomo e la sua lettera*, 240-201.

⁵ Cfr. THYEN, *Der Stil*, 16; A. CABANISS, *A Note on Jakob's Homily*, «Evangelical Quarterly» 47 (1975) 219-222; G. MARCONI, *La lettera di Giacomo*, in IDEM, *Omelie e catechesi cristiane nel I secolo*, Dehoniane, Bologna 1994, 67-102 (specialmente 70); J. HERIBAN, *Lettera di Giacomo*, in M. SODI (a cura di), *Dizionario di Omiletica*, 771-777. L. F. Rivera ipotizza che la lettera raccolga in sé delle istruzioni sinagogali, cfr. L.F. RIVERA, *La epistola de Santiago como modelo de halaká cristiana*, «Cuadernos de Teología» 1.4 (1972) 32-48.

⁶ *Adelphoi*: cfr. *Gc* 1,2; 2,1.14; 3,1.10.12, 5,12.19; *adelphoi mou agapētoi*: cfr. 1,16.19; 2,5.

⁷ Annota Bottini: «Penso che abbiano la loro parte di ragione tutti coloro che hanno definito il testo una "predica" o "omelia", perché l'una o l'altra appartengono al genere del "discorso", solo che presuppongono un contesto cultuale o catechistico e un riferimento diretto alle Scritture usate o per il culto o per l'istruzione, ma di cui lo scritto di Giacomo manca quasi del tutto. Gli unici riferimenti diretti più significativi sono alla legge in generale in 1,22-25 e in particolare ai comandamenti del decalogo in 2,8 e 2,11, che come noto è una caratteristica fondamentale della "parenese" o del "dialogo esortativo" e ammonitivo, come appare anche dai testi del giudaismo intertestamentario» (BOTTINI, *Giacomo e la sua lettera*, 241-242).

Gc 2,1-12. In Gc 2,1-12 si tratta dell'amore verso i poveri e del comportamento dei credenti nell'assemblea. La forma espressiva contiene elementi omiletici (*adelphoi*: 2,1,5), riferimenti all'assemblea (*synagōgēn*; 2,5) e all'ascolto (*akousate*: 2,5). Sul piano contenutistico l'esortazione focalizza il ruolo della «Legge regale» (legge perfetta, di libertà: cf. 1,25) che ordina l'amore del prossimo (Lv 19,18) senza fare preferenze di persone (2,1,9). Siamo alla presenza di un testo che rivela echi della tradizione evangelica (cf. Mc 12,29-31 o Mt 22,37-39). L'accostamento dell'amore verso il prossimo secondo Lv 19,18 e di quattro comandamenti del Decalogo, che trovano il loro compimento nella pratica dell'amore, figura anche in Rm 13,8-10. Inoltre la preferenza per i poveri è ben espressa in Mt 5,3 (Lc 6,20b) dove si tratta della povertà (materiale). In definitiva si potrebbe ipotizzare che «l'omelia sia stata fatta in margine a certe espressioni di Gesù in rapporto con il tema, poiché la Legge di Lv 19,18 può essere qualificata come "regale" solo in ragione di questo riferimento determinante».¹

Gc 2,14-26. Nel secondo discorso (Gc 2,14-26) si elabora la relazione tra fede e opere affermando che non è possibile ottenere la giustificazione di Dio avendo una «fede morta» (2,17: *ē pistis nekra*), che non si rende visibile nell'azione e non porta alcun frutto concreto (2,17,28). Viene proposto l'esempio di colui che pretende di avere fede trascurando del tutto la pratica dell'amore nei riguardi del fratello o della sorella indigente (cf. 2,15-16). La concretezza della fede impone di agire nei riguardi dei bisognosi e tale condotta è confermata da due testimonianze scritturistiche: la fede di Abramo (Gen 15,6) e l'episodio di Raab (Gs 2,1-21; 6,17). L'ipotesi della dipendenza da un'omelia trova conferma nell'individuazione della *parashah* in Gen 15,6 (cf. Gc 2,23). Nondimeno l'argomentazione della giustificazione e del ruolo delle opere connessa con la figura di Abramo in Gen 15,6, è assunta da Paolo in Rm 4 secondo una prospettiva diversa. In Gc 2 s'intende sottolineare la condizione «viva» di una fede, capace di testimoniare la sua efficacia nella concretezza della vita. L'esempio della fede perfetta è ritratto nella disponibilità di Abramo a offrire Isacco sull'altare (Gc 2,21b; cf. Gen 22,9). In tal modo si nota come l'autore di Gc aggancia l'omelia cristiana alla lettura di Gen 15,6 seguendo una prospettiva diversa da Gal 3,6 e Rm 4,3. È importante sottolineare che tale procedimento conferma come lo sviluppo della riflessione teologica e parenetica neotestamentaria si adatti ai contesti ecclesiali differenziati che compongono lo scenario del movimento cristiano primitivo.

2. Pietro

Le molteplici ipotesi che hanno caratterizzato il dibattito sul genere letterario e la composizione di *1Pt* non consentono una posizione univoca riguardo all'identificazione e alla strutturazione dello scritto petrino.² Si evidenzia sia

¹ GRELOT, *Omelia sulla Scrittura*, 202.

² Cfr. R. FABRIS, *Lettera di Giacomo e Prima lettera di Pietro. Commento pastorale e attualizzazione*, Dehoniane, Bologna 1980, 152-154; J. CANTINAT, *La prima lettera di Pietro*, in *Le lettere apostoliche*, in

nell'indirizzo-saluto, molto elaborato (1Pt 1,1), sia nel poscritto (5,12-14) il protocollo epistolare comune allo stile delle lettere neotestamentarie, ma le molteplici esortazioni morali conferiscono allo scritto un andamento tendenzialmente omiletico. Tuttavia a differenza di Gc, la presentazione dei temi non è formulata seguendo un procedimento diatribico ma gnomico. Le citazioni e le allusioni alla Scrittura sono rare e provengono dai libri sapienziali. Data la sottolineatura ai richiami battesimali (cf. 1,3,23; 2,2; 3,21), diversi commentatori hanno provato a individuare strutture di omelie catecumenali, adducendo l'idea che l'autore si sia servito di espressioni, catechesi e materiali liturgici in uso a suo tempo per elaborare la sua riflessione epistolare.¹ In questa linea interpretativa si collocano le osservazioni di H. Preisker, che vi vede un'omelia battesimale ambientata nel contesto liturgico vigente nella chiesa di Roma.² All'interno dello scritto si trovano effettivamente due testi che possono essere classificati con elementi omiletici: 1Pt 1,13-21; 2,1-10.

In 1Pt 1,13-21 l'autore si rivolge alla comunità alludendo al sacrificio di Cristo interpretato alla luce di Es 12 e Lv 19. Lo sviluppo omiletico inizia in 1Pt 1,13 e i vv. 13-15 contengono una serie di participi che si ricollegano al verbo principale «comportatevi» (v. 17b: *anastrophēte*). La citazione della formula che enuncia il comandamento della santità di vita (vv. 17-21) è ritratto da Lv 11,44-45 e 19,2 (cf. v. 16). La lettura complessiva della pericope fa emergere uno schema omiletico basato sul commento di Lv 19,2 e finalizzato a presentare la redenzione avvenuta mediante il sangue di Cristo, «agnello senza difetti e senza macchia».³

Il testo di 1Pt 2,1-10 fa trasparire una maggiore aderenza allo schema omiletico. Il brano è tematizzato sulla figura di Gesù «pietra angolare». L'autore apre la sua omelia con la citazione del Sal 34,9 che funziona da *petihah*. Nei vv. 6-7 segue il riferimento ad altri due testi scritturistici, Is 28,16 e Sal 118,22 LXX (cf. Mt 21,42), che rivestono rispettivamente il ruolo di *parashah* e di *haftarah*. Una citazione complementare mostra che il Cristo, pietra scartata dai «costruttori» è divenuta per essi «sasso d'inciampo e pietra di scandalo» (cf. Is 8,14 LXX).⁴ Il contenuto

A. GEORGE, P. GRELOT (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, III, Borla, Roma 1981, 237-239; GRELOT, *Omelie sulla Scrittura*, 193-195.

¹ M.-E. Boismard ha identificato e studiato quattro ipotetici inni battesimali nella lettera (cf. M.-E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Cerf, Paris, 1961); F. L. Cross vi ha individuato un'omelia pasquale (cf. F. L. CROSS, *1Peter A Paschal Liturgy*, Mowbray, London 1957); W. Borneman ha ipotizzato un'omelia fondata sul Sal 34 (cf. 1Pt 2,3; 3,10-12) a cui sarebbe stata aggiunta redazionalmente una cornice epistolare: cf. W. BORNEMAN, *Der erste Petrusbrief - eine Taufrede des Silvanus?*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft» 19 (1919/20) 143-165. Per una ricognizione delle posizioni, cf. L. THURÉN, *Argument and Theology in 1Peter: The Origins of Christian Paraenesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 11-29.

² Cfr. CANTINAT, *La prima lettera di Pietro*, 238.

³ «In tal modo il genere omiletico, costruito con una fraseologia greca impregnata di reminiscenze bibliche e contenente una citazione formale (v. 15 con introduzione *dioti gegraptoi*) è riconoscibile in questo insieme abbastanza ben strutturato in cui il termine *dio*, all'inizio del v. 13 è solo aggancio stilistico» (GRELOT, *Omelie sulla Scrittura*, 196).

⁴ Secondo Grelot nel contesto si riconoscono ancora altre espressioni riprese da Is 43,20; Es 19,5-6; 23,22; Is 43,21: «la densità del testo e la quantità delle citazioni o delle allusioni bibliche fanno pensare

della pericope si collega bene con il contesto battesimale e fa ipotizzare che la pagina petrina fosse originariamente un'omelia in cui la lettura di Es 19,8 era accompagnata dalla lettura profetica di Is 28,16, unita ai testi connessi con il motivo della «pietra viva». In definitiva l'esame della lettera petrina mostra come la predicazione cristiana fosse nutrita di abbondanti riferimenti alla Scrittura, impiegati in senso cristologico.¹ Dagli elementi emersi si può ammettere che l'elaborazione del processo teologico neotestamentario è il frutto di una serie di processi concomitanti, tra i quali la connotazione liturgica della predicazione e segnatamente la sua forma omiletica ed epistolare.

VI. CONCLUSIONE

L'analisi sintetica delle attestazioni del genere omiletico nella letteratura neotestamentaria permette di segnalare tre aspetti che definiscono la funzione peculiare di tale genere nel processo di evoluzione della formazione dei testi e della teologia ad essi collegata.²

Un primo aspetto riguarda il ruolo sostanziale che riveste tale genere nello sviluppo della teologia neotestamentaria. Elaborando la predicazione nella forma omiletica si evidenzia la continuità della tradizione scritturistica e culturale proveniente dalla prassi sinagogale che è sviluppata nel contesto ecclesiale. La natura dei testi visitati conferma che il genere omiletico non va interpretato solo come procedimento letterario, ma rappresenta una forma di continuità teologica e di sviluppo della comune radice di fede che unisce i credenti e le Scritture.

Un secondo aspetto concerne l'importanza dell'ambiente liturgico-culturale che assume una funzione mistagogica, formativa e dialettica. Celebrando il mistero della salvezza, la comunità dei credenti si riconosce nella propria identità e cresce nell'ascolto della Parola e nella sua comprensione.

Un terzo aspetto tocca direttamente la sfera della pargenesi e più in generale dell'etica cristiana.³ Infatti la funzione morale, esortativa, pargenetica del genere omiletico, costituisce un importante strumento di trasmissione della fede e di sostegno nella testimonianza del vangelo.

che si possa avere qui un riassunto di un'omelia basata sulla Scrittura. Ora, Es 19,6 costituirà ancora l'inizio di una lettura del ciclo triennale di Palestina» (P. GRELOT, *Omellerie sulla Scrittura*, 197).

¹ Cfr. 1Pt 3,10-12 (cfr. Sal 34,13-17); 1Pt 3,14 (cfr. Is 3,14-15a); 1Pt 4,8 (cfr. Pr 10,2).

² Cfr. GRELOT, *Omellerie sulla Scrittura*, 237-278.

³ Si tratta di un ambito specifico, che riguarda la relazione tra predicazione, genere omiletico e formazione morale dei credenti. L'analisi del genere omiletico è pienamente coinvolta in tale contesto e contribuisce a conoscere meglio la valenza pargenetico-morale del messaggio cristiano (cfr. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*. 2, 353-365).

ABSTRACT

L'articolo studia il genere letterario delle omelie (*logos paraklēseōs*, cfr. Eb 13,22) nel Nuovo Testamento. Il tema è importante per conoscere lo sviluppo della predicazione cristiana in rapporto alla prassi liturgica giudaica. Dall'analisi proposta emergono tre aspetti che definiscono la funzione peculiare del genere omiletico nel Nuovo Testamento: a) La continuità della tradizione scritturistica e culturale cristiana con la prassi sinagogale giudaica. Tale continuità non è solo un procedimento letterario, ma teologico perché mostra lo sviluppo della comune radice di fede che unisce i credenti e le Scritture. b) L'importanza dell'ambiente liturgico-culturale che assume una funzione mistagogica e formativa per i credenti che celebrando il mistero della salvezza, si riconoscono nella loro identità e crescono nell'ascolto della Parola. c) Il genere omiletico riveste una funzione morale. Esso rappresenta un importante strumento di trasmissione della fede e di sostegno nella testimonianza del Vangelo.

The article studies the literary genre of the homilies (*logos paraklēseōs*, cf. Heb 13:22) in the New Testament. The theme is important to learn about the development of Christian preaching in relation to the Jewish liturgical practice. From the analysis proposed derive three aspects that define the peculiar function of the homiletic genre in the New Testament: a) The continuity of the scriptural and liturgical Christian tradition with the Jewish synagogue practice. This continuity is not only a literal but also a theological process. It shows the development of the common root of faith, which unites the believers and the scriptures. b) The importance of the liturgical worship has a mystagogical and training function for believers who celebrate the mystery of salvation. They recognize themselves in their identity and grow in listening to the Word. c) The homiletic genre plays a moral function. It represents an important instrument for the transmission and support of the faith in the testimony of the Gospel.