

LA CASA/FAMIGLIA SULLO SFONDO DELLA LETTERA AI ROMANI

ROMANO PENNA
PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE
ROMA

Sono ben cosciente che non è usuale studiare la Lettera di Paolo ai Romani dal punto di vista del suo rapporto con la casa e la famiglia¹. Secondo le precomprensioni teologiche, che tradizionalmente giocano nella sua interpretazione, l'impresa sembra strana, se non impossibile. Eppure penso che non sarebbe affatto inutile, e le righe che seguono non rappresentano altro che un tentativo in questo senso. Riconosco e premetto che il lemma «casa/famiglia» in Rm non è affatto oggetto di trattazione: se esso vi è presente, non lo è come tema argomentato, ma lo è come ambito vitale, come cornice esistenziale, sul cui sfondo si muove e parzialmente si comprende il testo stesso.

1. Alcuni presupposti generali

In primo luogo preciso che, come enuncia il titolo, non faccio molta distinzione tra i nostri termini neo-latini “casa” e “famiglia”. Come è noto, il greco non conosce questa diversificazione lessicale². Il latino, invece, distingue tra *domus* e *familia*, ma intende il primo quasi solo come luogo di abitazione (e solo secondariamente per metonimia coloro che vi abitano)³, mentre il secon-

¹ Tutt'al più si possono citare le due pagine di R. AASGAARD, *'My Beloved Brothers and Sisters!': Christian Siblingship in Paul*, in: JSNTSup 265 (London-New York 2004) 128-129.

² Sulla diversità semantica tra οἶκος e οἰκία, cf. LIDDEL-SCOTT-JONES, s.v. Ma per Paolo può non esserci nessuna differenza tra i due, come si deduce dal confronto fra 1Cor 1,16 e 16,14.

³ L'italiano “casa” risale al medesimo lemma latino, raramente attestato, che però significava “capanna, tugurio, baracca” anche militare (cf. CESARE, *De bello gallico* 5,43,1).

do, derivando da *famulus*, designa propriamente l'insieme di coloro che nella casa prestano servizio come dipendenti; l'uso di *familia* in riferimento all'intero gruppo di persone che abitano in una casa è certo attestato (cf. *pater/mater/filius-familias*), ma sappiamo bene che in senso aristocratico o patrizio la famiglia intesa come «casato/stirpe» si chiamava piuttosto *gens*⁴.

Per quanto riguarda la lettera ai Romani, il gruppo lessicale οἶκ- gode di una certa qual attestazione: è vero che il termine basilare οἶκος si trova solo in 16,5 a proposito della casa di Prisca e Aquila⁵, ma in più va computato il verbo οἰκέω (7,17.18.20; 8,9.11), impiegato metaforicamente per l'abitazione nell'uomo di entità antitetiche non fisiche come il Peccato e lo Spirito di Dio (in questo senso anche il composto ἐνοικέω in 7,17; 8,11), oltre poi a οἰκοδομέω (15,20) / οἰκοδομή (14,19; 15,2)⁶.

In secondo luogo, è importante sottolineare che la lettera ai Romani, come ogni altra lettera dell'Apostolo, aveva non dei lettori ma degli ascoltatori. Infatti i destinatari in concreto non erano altro che un gruppo di battezzati radunati e ospitati di volta in volta in singole case⁷. Sicché "la diffusa abitudine tra gli studiosi di riferirsi ai 'lettori' dovrebbe essere abbandonata come un anacronismo, poiché è assolutamente verosimile che a Roma [come altrove] ci fosse un unico lettore, essendo i destinatari solo ascoltatori"⁸. Ciò è importante dal punto di vista compositivo. Le lettere paoline infatti non sono pezzi di elegante composizione retorica da tenere di fronte a una grande e colta assemblea, come del resto dimostrano le frequenti *inconcinnitates* in esse riscontrabili⁹;

⁴ Sull'insieme, vedi S. GUIJARRO OPORTO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (Plenitudo temporis 4; Salamanca 1998) 75-96.

⁵ Lo stesso concetto comunque è sottinteso almeno in 16,23, dove Paolo qualifica un certo Gaio come ὁ ξένος μου, cioè suo ospitante nella sua casa (ma non a Roma, probabilmente a Corinto).

⁶ Ci sarebbe anche il sostantivo οἰκόνομος (16,23), ma esso riguarda la città di origine della lettera, quindi non la situazione a Roma.

⁷ Cf. P. J. ACHEMEIER, "Omne verbum sonat. The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity": *JBL* 109 (1990) 3-27; e soprattutto R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (Estella 1998) 79-110 ("La casa como estructura base del cristianismo primitivo: las iglesias domésticas").

⁸ L. E. KECK, "Pathos in Romans? Mostly Preliminary Remarks", in: T. H. OLBRICHT-J. L. SUMNEY (edd.), *Paul and Pathos* (SBLSymS 16; Atlanta 2001) 71-96 qui 79.

⁹ Su Rm, cf. G. BORNKAMM, "Paulinische Anakolute", in: *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien* (BEVT 16; München 1952) 76-78.

certo è che non si può equiparare il genere epistolare a quello oratorio¹⁰. Varie ragioni si oppongono a questa concezione. (1) Le adunanze cristiane destinatarie delle lettere sono composte da 'ascoltatori', che generalmente sono disposti in partenza ad accogliere la parola dell'Apostolo, o perché egli ha posto in essere le chiese stesse o perché la sua autorità è comunque riconosciuta; il suo scritto perciò ha certo lo scopo di convincere, ma non con una forma letteraria troppo ricercata. (2) Inoltre, gli 'ascoltatori' di Paolo appartengono di norma ai ceti medio-bassi della società, ed essi semmai sono più sensibili alle tecniche del *pathos* che a quelle del *logos* vero e proprio. D'altronde, Paolo stesso altrove dichiara apertamente di essere "inesperto nella parola benché non nella conoscenza" (2Cor 11,6)¹¹. E, come ha messo bene in luce Stanley Porter, salta comunque agli occhi almeno una certa differenza tra i discorsi pubblici tenuti da Paolo negli Atti degli Apostoli (dovuti alla redazione lucana) e il testo delle sue lettere, meno 'costruito'¹². (3) In più, è particolarmente significativo il fatto che, mentre la forma oratoria si accontenta di una classificazione in soli tre generi (giudiziario, deliberativo, epidittico), la forma epistolare antica contava almeno ventuno tipi diversi¹³; e di questi una sola denominazione concorda con uno dei generi retorici, il τύπος συμβουλευτικός, dove però l'aggettivo allude propriamente a un intento non tanto deliberativo quanto di semplice consiglio.

In terzo luogo, come già accennato, va ben ribadito che le lettere dell'Apostolo, per quanto ne sappiamo, erano lette non in un edificio culturale pubblico, come potevano essere le sinagoghe (o *proseúchai*) per la comunità giudaica o i locali annessi a qualche tempio pagano della città, ma neppure in

¹⁰ Cf. R. PENNA, "La questione della *dispositio rhetorica* nella lettera di Paolo ai Romani: confronto con la lettera 7 di Platone e la lettera 95 di Seneca": *Bib* 84 (2003) 61-88.

¹¹ Questa affermazione di apparente modestia è nota soprattutto al filosofo cinico del tempo (anche se risale all'opposizione di Socrate verso la capziosità dei sofisti), con cui egli "mette in evidenza la sua 'laicità retorica' (*rhetorisches Laientum*) per smascherare la pseudo-filosofia straripante di retorica" (H. D. BETZ, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition* [BhT 45; Tübingen 1972] 65).

¹² Cf. S. E. PORTER, "Paul as Epistolographer and Rhetorician?", in: S. E. POTER-D. L. STAMPS (edd.), *The Rhetorical Interpretation of Scripture. Essays from the 1996 Malibu Conference* (JSNTSup 180; Sheffield 1999) 222-248.

¹³ Così l'epistolografo Ps.-Demetrio (secolo I a.C.-I d.C.) nei suoi *Typoi epistolikoi*, dove peraltro nel proemio non si esclude che "il tempo ne produca di più": vedi il testo in A. J. MALHERBE, *Ancient Epistolary Theorists* (SBLBS 19; Atlanta 1988) 30-41. Addirittura lo Ps.-Libanio nel secolo IV ne computerà quasi il doppio, cioè 41.

qualche *schola* e tanto meno all'aperto, *sub diu*¹⁴. Esse invece venivano lette all'interno di una casa, dove i vari gruppi si radunavano: o nell'ambito di una famiglia che ospitava altri membri della comunità cristiana, come sappiamo da 16,5 a proposito della coppia Prisca e Aquila ("Salutate... anche la chiesa" [che si raduna] nella loro casa, κατ'οἶκον αὐτῶν), oppure, a seconda di strati sociali inferiori, in uno dei piccoli appartamenti di un'*insula* o nel ristretto spazio di una *taberna* o bottega¹⁵.

Gli studi di Peter Lampe hanno messo bene in luce la distribuzione dei cristiani di Roma in vari gruppi (almeno cinque)¹⁶. La composizione sociale di questi gruppi doveva comprendere non solo persone libere, ma anche liberti e schiavi, tutti componenti di qualche *familia*¹⁷. Questi ultimi si identificano certamente con quelli che Paolo menziona come appartenenti al duplice gruppo di Aristobulo e di Narciso (cf. 16,10). È possibile che costoro si radunassero nella casa stessa dei loro padroni, tenuto conto che questa possibilità è indirettamente riconosciuta anche da Tacito (cf. *Annales* 14,44,3: ... *in familiis habemus, quibus diversi ritus, externa sacra aut nulla sunt*)¹⁸. In questo caso i singoli raggruppamenti venivano organizzati per iniziativa della stessa servitù domestica, ed erano tollerati dai rispettivi padroni pagani.

Bisogna però tenere conto anche della composizione familiare di questi raggruppamenti, almeno nel senso lato del termine *familia*. Già il loro numero, in base alla effettiva capienza dello spazio messo a loro disposizione, doveva

¹⁴ Cf. H. MOXNES, *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor* (London 1998); U. EGELHAAF-GAISER, "Religionsästhetik und Raumordnung am Beispiel der Vereinsgebäude von Ostia", in: U. EGELHAAF-GAISER-A. SCHÄFER (Hrgr.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung* (STAC 13; Tübingen 2002) 123-172.

¹⁵ È ben possibile che in ognuno di questi casi, lo stesso luogo venisse percepito sotto due aspetti formali diversi: come "oikia-space" oppure "ekklesia-space" (cf. la distinzione in J. ØKLAND, *Women in Their Place. Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Place* [JSNT SS 269; London-New York 2004] 137-143).

¹⁶ Cf. P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT 2.18; Tübingen ²1989); "The Roman Christians of Romans 16", in: K. P. DONFRIED (ed.), *The Romans Debate* (Peabody ²1991) 224-225; "Paths of Early Christian Mission into Rome: Judaeo-Christians in the Households of Pagan Masters", in: S. E. MCGINN (ed.), *Celebrating Romans: Template for Pauline Theology. Essays in Honor of R. Jewett* (Grand Rapids / Cambridge 2004) 143-148.

¹⁷ È molto difficile e comunque non documentabile che, almeno a Roma, vi prendessero parte altre componenti sociali come mendicanti, vagabondi o delinquenti notori.

¹⁸ Una presenza di cristiani dentro case di pagani è indirettamente testimoniata ancora da ORIGENE, *Contra Celsum* 3,55.

essere piuttosto basso: tenendo conto dell'ampiezza di un *triclinium* (eventualmente estensibile all'*atrium*) o di una *taberna*, le persone presenti a un incontro dovevano aggirarsi attorno alla ventina (massimo una trentina); e questo è anche il numero dei componenti di una famiglia normale¹⁹. Nel caso degli schiavi, però, va precisato che essi non avevano una famiglia propria, poiché i membri del loro gruppo 'familiare' facevano parte di diritto della casa del padrone, del *dominus* e della sua *familia*, almeno nel caso che la madre fosse essa stessa una schiava²⁰. In ogni caso, la lettera ai Romani doveva essere letta/ascoltata da un gruppo di estensione non più che 'familiare' in senso piuttosto ristretto. In più, bisogna supporre che tra i partecipanti al raduno, come in una qualunque *familia*, ci fossero uomini e donne insieme. Se la presenza dei primi non fa problema, bisogna dire una parola sulle seconde. Una diffusa opinione, infatti, ritiene che le donne fossero relegate alle faccende domestiche senza altri interessi e responsabilità (se non l'allevamento dei bambini piccoli). Tuttavia il cap. 16 di Rm, tra le varie persone menzionate per nome come destinatarie di saluti (23 nominativi)²¹, più di un terzo sono donne (precisamente nove: Prisca, Maria, Giunia²², Trifena, Trifosa, Perside, Giulia, la madre di Rufo, e la sorella di Nerea). Quasi tutte costoro, inoltre, sono poste in rilievo con appellativi che le contraddistinguono all'interno delle comunità cristiane per un loro particolare dinamismo evangelico: così Prisca, che addirittura è menzionata prima del suo partner maschile Aquila (forse la casa era sua?) e alla pari di lui qualificata come «collaboratrice» di Paolo, poi Giunia associata ad Andronico e gratificata con lui addirittura con la qualifica di «apostolo», poi ancora Maria, Trifena, Trifosa, e Perside, delle quali si dice che si sono «affaticate molto per voi / nel Signore» (non certo in lavori do-

¹⁹ Nelle famiglie più aristocratiche, che comprendevano numerosissimi servi, si poteva arrivare anche a centinaia di persone (cf. R. SALLER, "Women, Slaves, and the Economy of the Roman Household", in: D. L. BALCH-C. OSIEK (eds.), *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue* (Grand Rapids / Cambridge 2003) 185-230 qui 196), non però raccolte nello stesso spazio. In un *triclinium* normale non potevano starci più di una dozzina di persone (cf. ØKLAND, *Women in Their Place*, 139).

²⁰ Cf. O. ROBLEDA, *Il diritto degli schiavi nell'antica Roma* (Roma 1976) 22-26.

²¹ Non calcolo Febe, qualificata come "diacono" di un'altra chiesa (quella di Cenchreae), che perciò non è destinataria di saluti, anche se, ancora di più, è probabilmente la portatrice della lettera stessa da Corinto a Roma.

²² Sulla sua probabile identificazione come nome femminile, cf. ora L. BELLEVILLE, "Ἰουνιαν...ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις": A Re-examination of Romans 16.7 in Light of Primary Source Materials": *NTS* 51 (2005) 231-249.

mestici!), l'ultima delle quali è persino segnalata come «carissima»²³. Ci si può chiedere in che modo queste donne abbiano «faticato», cioè abbiano svolto la loro attività “nel Signore”. Ebbene, non c'è altra risposta, se non quella di pensare a un ruolo svolto all'interno delle famiglie: sia della propria, sia anche di famiglie altrui; è impensabile, infatti, che esse abbiano ‘predicato’ pubblicamente nel Foro o ai crocicchi delle strade. D'altronde, la loro ‘fatica’ doveva essere variamente configurata: il loro ministero della parola doveva consistere verosimilmente non tanto nel primo annuncio dell'evangelo quanto piuttosto nell'esercizio ecclesiale della profezia; si deve inoltre calcolare un impegno a favore della vita interna delle varie comunità, compreso quello della presidenza di una *ekklēsia*, oltre a quelli dell'accoglienza e dell'assistenza. In Rm 12,6-8 vengono elencati sette ministeri (profezia, diakonia, insegnamento, esortazione, condivisione, presidenza, opere di misericordia), che sono piuttosto generici e che non concordano esattamente con quelli riportati altrove nelle lettere paoline (cf. 1Cor 12,4-11; Ef 4,11)²⁴. Certo essi non permettono di individuare i gradi di quella che oggi un po' anacronisticamente chiameremmo gerarchia ecclesiastica; e non dovrebbe costituire un gran problema il fatto che questi ministeri stiano tutti sotto l'etichetta di “carismi” (12,6: *charismata*); inoltre, quanto alle persone che li svolgono, non si fa nessuna distinzione né tra liberi e schiavi e neppure tra uomini e donne.

2. L'impronta della famiglia nell'argomentazione della lettera

Cerchiamo ora di seguire il filo del testo epistolare per scoprire quali relazioni esso possa eventualmente avere con l'ambito familiare. Procediamo distinguendo tra l'esplicito vocabolario ‘familiare’ impiegato trasversalmente nella lettera e una analisi sommaria del testo stesso nel suo svolgersi progressivo.

2.1 - Prima di tutto intendo vedere, a livello linguistico, come Paolo utilizza il lessico familiare in riferimento ai singoli membri di una casa, eventualmente anche nei loro impieghi metaforici. Il termine *πατήρ* è presente 14 volte, di cui solo 4 come appellativo di Dio (cf. 1,7; 6,4; 8,15; 16,6) e ben 10 volte con riferimento a qualche generazione umana (detto di Abramo in 4,11.12bis. 16.17.18; di Isacco in 9,10; dei padri/patriarchi in generale in 9,5; 11,28;

²³ Cf. M. Y. MACDONALD, “Was Celsus Right? The Role of Women in the Expansion of Early Christianity”, in: BALCH-OSIEK, *Early Christian Families in Context*, 157-184.

²⁴ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, vol.I – 1-5 (SOC 6; Bologna 2004) 33-39.

15,8). Quanto a μήτηρ, lo si trova una volta sola in 16,13 come designazione della madre di Rufo, della quale però Paolo, con un tocco di cortesia, dice che è anche madre sua²⁵. La terminologia 'filiale' è rappresentata da un lessico d'impronta apparentemente solo maschile; sono infatti impiegati i termini υἱός e τέκνον: il primo è prevalentemente riferito a Cristo (cf. 1,3.4.9; 5,10; 8,3.29.32), e in subordine ai cristiani (cf. 8,14.19) e agli Israeliti (cf. 9,9.26.27); il secondo invece non ha mai valore cristologico, designando o i cristiani (cf. 8,16.17.21) o gli Israeliti (cf. 9,7.8ter); anche se non c'è mai alcun esplicito riferimento femminile a qualche figlia (θυγάτηρ), dobbiamo notare che sono gli stessi termini υἱός e τέκνον ad avere una tale valenza, come si vede nelle affermazioni generalizzanti di 8,14 ("quanti sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio") e 9,8 ("sono i figli della promessa ad essere considerati discendenti", cioè di Abramo): il riferimento è a tutti i cristiani indipendentemente dal loro genere²⁶. Quanto poi al lessico del servizio, che in quanto tale ha il suo paradigma nell'ambito domestico, rileviamo vari termini: δοῦλος (1,1; 6,16bis.17.20) – δουλεύω (6,6; 7,6.26; 9,12; 12,11; 14,18; 16,18) – δουλόω (6,18.22); διάκονος (13,4bis; 15,8; 16,1) - διακονία (11,13; 12,7bis; 15,31); λατρεύω (1,9.25) – λατρεία (9,4; 12,1); λειτουργέω (15,27) - λειτουργός (13,6; 15,16).

Un rilievo tutto particolare acquista l'appellativo "fratelli" (ἀδελφοί), che Paolo impiega una ventina di volte, secondo una prassi che non ha confronti nell'antichità²⁷. In Rm l'appellativo è impiegato con vari riferimenti semantici: soprattutto come allocuzione per indicare collettivamente tutti i membri della chiesa di Roma, destinatari della lettera (cf. 1,13; 7,1.4; 8,12; 10,1; 11,25; 12,1; 15,14.30; 16,17), ma anche per evidenziare il fatto della comunione vicendevole che deve caratterizzare sia i loro rapporti interni (cf. 14,10bis.13.

²⁵ Paolo non usa mai le qualifiche di πάτηρ συναγωγῆς / μήτηρ συναγωγῆς o *pater synagogae* / *mater synagogae*, che troviamo nelle epigrafi sepolcrali delle catacombe ebraiche di Roma (rispettivamente nove e tre volte) come designazione onorifica di particolari benefattori di qualche comunità giudaica (cf. H. J. LEON, *The Jews of Ancient Rome. Updated Edition* [Peabody MA 1995] 186-188).

²⁶ D'altra parte, come abbiamo già detto, la componente femminile della chiesa di Roma è comunque molto ben rappresentata e anzi elogiata nel cap.16. Quindi anche il termine ἐκκλησία, che nel greco profano indica una assemblea di soli maschi, per Paolo invece può essere condizionato dalla comprensione che ne ha piuttosto la LXX, dove esso può anche comprendere componenti femminili (cf. Ne 8,2; Ger 44,15).

²⁷ Cf. AASGAARD, *'My Beloved Brothers...'*, 266-267.

15.21; 16,14.23; così anche al femminile ἀδελφή in 16,1.15)²⁸ sia addirittura i loro rapporti ‘mistici’ con Cristo (cf. 8,29), oltre che quelli fisici di Paolo stesso con gli Israeliti (cf. 9,3). Una tale designazione, benché attestata anche in ambito greco-pagano²⁹, ha propriamente una ascendenza religiosa di carattere giudaico, secondo cui si considerano tali i connazionali e correligionari, come si vede in più fonti³⁰. Va comunque osservato che Paolo, nonostante possa paragonarsi a un padre (in 1Cor 4,10) o a una madre (in Gal 4,19), non si rivolge mai ai suoi destinatari chiamandoli “figli”. Paolo si pone sullo stesso piano dei suoi destinatari. E se sullo sfondo si può intravedere l’esortazione evangelica di Mat 23,8-9 (“Voi siete tutti fratelli; non chiamate nessuno padre sulla terra”), è comunque chiaro che l’appellativo *adelphoi* mantiene l’idea di una comunione vicendevole del tutto particolare, che è di tipo familiare e insieme egualitario³¹. La fraternità cristiana dipende dal fatto di una comune (ri)generazione in Cristo, il quale per la sua identità di Figlio e con la sua risurrezione è diventato “primogenito tra molti fratelli” (Rm 8,29). Evidentemente, in un tempo in cui non esisteva ancora l’epiteto di «cristiano», quello di «fratello-sorella» aveva la stessa portata semantica, anche se con uso soltanto intra-ecclesiale.

2.2 – Analizzando ora la lettera a partire dall’inizio, notiamo subito nell’*incipit* l’autoqualifica di Paolo come “schiavo di Cristo” (δοῦλος Χριστοῦ); non è possibile ignorare il fatto che essa doveva avere un qualche effetto-sorpresa sui membri del gruppo di ascolto. Egli sceglie di presentarsi ai Romani come schiavo prima ancora che come apostolo. È vero che nella tradizione biblica il termine può occasionalmente valere come titolo di riguardo per indicare una persona deputata a qualche funzione di particolare responsabilità (cf. Is 49,3.5; Ger 7,25; Ez 37,24). In Rm 1,1 esso comunque mette bene in luce il dato fondamentale, diventato irrinunciabile, secondo cui Paolo ha

²⁸ In questo senso va compreso anche il sostantivo φιλαδέλφια, “amore fraterno” (12,10), di cui Paolo raccomanda la pratica nella sezione parenetica della lettera.

²⁹ Secondo Platone, gli Ateniesi a differenza dei barbari si considerano “tutti fratelli nati da un’unica madre, né schiavi né padroni gli uni degli altri” (*Menesseno* 238e-239a).

³⁰ Cf. Lev 19,17-18: “Non covrai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello... ma amerai il tuo prossimo come te stesso”; Flavio Giuseppe ci informa che gli Esseni si chiamavano «fratelli» tra di loro (in *Guerra giudaica* 2,122); e secondo l’apocrifo *2Baruc* 78,1-86,3, in una lettera indirizzata ai deportati in Babilonia, i destinatari sono interpellati più volte come «fratelli miei».

³¹ È interessante l’etimologia del vocabolo greco ἀ-δελφός: composto da un ἀ copulativo e dal sostantivo δελφύς, «utero, matrice», esso indica la medesima derivazione materna (cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* [Paris 21999] s.v.).

ormai legato la sua vita a qualcuno che ritiene come proprio esclusivo signore, e che dunque non appartiene più a se stesso. In campo cristiano, egli è il primo a trasporre questa nozione da un livello sociale a un piano diverso, superiore, diremmo soprannaturale o comunque religioso. Egli infatti si professa schiavo di Cristo (un personaggio metastorico) così come altri del suo tempo potevano essere schiavi di Cesare o di qualche patrizio oppure di qualche divinità nel cui nome erano diventati liberi³². In ogni caso, chi tra gli ascoltatori era socialmente un libero doveva sentirsi richiamato sia a un atteggiamento di sottomissione a un *Kyrios* superiore sia a una dimensione di maggior rispetto verso chi nella *familia* era un sottoposto; viceversa, chi tra essi era effettivamente schiavo doveva riceverne conforto al sentire che anche Paolo si poneva sul loro piano.

Inoltre, vale per tutti i membri della famiglia ciò che Paolo dice poco dopo a proposito della individuazione dei suoi destinatari come “chiamati di Gesù Cristo” (v.6), “diletti di Dio” e “santi per chiamata” (v.7).

Così si dica del suo desiderio di “vedere tutti voi” (v.11), che egli coltivava ormai da tempo, per condividere la fede comune (cf. v.12). È vero che l’Apostolo si rivolge ai Romani non direttamente come membri di varie famiglie ma come persone che si trovano “in mezzo alle genti” (vv.5-5.13): la sua prima preoccupazione è quella di riconoscere e ribadire la loro differenziazione rispetto al mondo circostante, compreso quello strettamente giudaico. Ma qui stiamo tentando di mettere in luce un particolare effetto secondario che la sua lettera doveva implicare per i destinatari. Ed è come se Paolo volesse vedere i membri di una famiglia particolarmente cari, a parte il fatto che l’incontro con loro non si sarebbe potuto verificare se non all’interno di una casa privata.

L’allocuzione diretta ai Romani con il pronome di seconda persona plurale si interrompe dopo 1,15 (“Sono pronto ad annunciare l’evangelo *anche tra voi*”) e non tornerà più prima di 6,11 (“Così *anche voi* ritenetevi morti al Peccato...”). Ciò significa che il testo intermedio imperniato sul tema della giustizia di Dio, sia di quella retributiva antitetica all’evangelo (cf. 1,18-3,20), sia di quella propriamente evangelica basata sulla grazia (cf. 1,16-17; 3,21-5,21), è considerato da Paolo come una esposizione di portata universale, che prescinde da ogni differenziazione socio-religiosa e pone tutti gli esseri umani su

³² Su quest’ultimo punto, vedi lo *status quaestionis* in F. S. JONES, “*Freiheit*” in *den Briefen des Apostels Paulus. Eine historische, exegetische und religionsgeschichtliche Studie* (GTA 34; Göttingen 1987) 29-31; e anche W. BAUER - F.W. DANKER - W.F. ARNDT - F.W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (Chicago - London ³2000) 260s.

un piede di uguaglianza davanti a Dio. Qui le connotazioni 'domestiche' sono assolutamente in ombra. Tuttavia, c'è chi ha voluto fare di quelle pagine almeno una rilettura di tipo femminista³³; secondo la Tamez, infatti, l'intenzione ultima della giustizia di Dio non è tanto quella di perdonare il peccato quanto piuttosto quella di trasformare il genere umano in soggetti pieni di dignità, capaci di cambiare un mondo pervertito dal peccato: perciò, parlare alle donne della grazia di Dio comporterebbe per esse un messaggio di liberazione da una società patriarcale o 'patrikiriarcale', sicché "nell'arena della fede non c'è posto per nessuna discriminazione"³⁴. Non so se Paolo pensava a tutto questo; certo non lo poteva fare nei termini suddetti. In ogni caso, però, il suo discorso è direttamente tutto proteso a eliminare ogni distinzione tra Giudei e Gentili; indirettamente perciò si può pensare che mirasse pure a superare ogni altro tipo di disparità e tanto più di contrapposizione tra le persone.

Certo è che le parole forti impiegate a proposito dell'omosessualità tanto femminile quanto maschile in 1,26-27 dovevano suonare ammonitrici in favore della tenuta del quadro domestico e familiare. Ed è sintomatico il fatto che la raccolta delle *Diatrìbe* del filosofo stoico laziale Musonio Rufo pone una bella istruzione su matrimonio e famiglia (la XIII) dopo quella sui limiti dei piaceri afrodisiaci che comprendono anche l'omosessualità (la XII).

Più avanti, nell'enunciazione del principio della giustificazione per (sola) fede in 3,28 Paolo impiega il termine ἀνθρώπος, che significa «essere umano» in generale, a prescindere da ogni semantica restrittiva in senso sessuale e tanto più sociale. Inoltre, bisognerebbe far valere la polemica nei confronti della funzione determinante della circoncisione, come viene svolta nel cap.4; ormai, infatti, la giustificazione, si verifica "non solo per quelli che vengono dalla circoncisione, ma anche per coloro che camminano sulle orme della fede del nostro padre Abramo, connessa con il (suo) prepuzio" (4, 12): come a

³³ Cf. E. TAMEZ, "Justification as Good News for Women: A Re-reading of Romans 1-8", in: S. E. MCGINN (ed.), *Celebrating Romans: Template for Pauline Theology. Essays in Honor of R. Jewett* (Grand Rapids / Cambridge 2004) 177-189; l'Autrice è presentata come presidente della Università Biblica Latino-Americana in Costa Rica. A livello più superficiale, vedi anche B. R. GAVENTA, "Lettera ai Romani", in: C. A. NEWSOME-S. H. RINGE (a cura di), *La Bibbia delle donne. Un Commentario*, vol. III (Torino 1999) 121-134.

³⁴ *Ibid.*, 186; cf. 188: "Il corpo del Crocifisso è attualizzato oggi nei corpi di quelle donne che sono percosse, violate, torturate. È attualizzato non per legittimare una tale vittimizzazione, ma per creare solidarietà con le donne vittimizzate e per risuscitarle. Secondo la teologia femminista, è fondamentale sottolineare la 'risurrezione dei corpi' al fine di vincere il malvagio dualismo patriarcale, che disprezza la materia e l'emozione (identificati con la donna) e privilegia l'anima e l'intelletto (identificati con l'uomo)".

dire che non solo non c'è più distinzione tra cristiani e pagani ma neppure fra uomini e donne. Infine, non si dovrebbe trascurare il fatto che, evocando il peccato di Adamo in 5,12-21, Paolo evita ogni riferimento al nome e alla responsabilità di Eva, contrariamente a ciò che facevano i contemporanei apocrifi *Apocalisse di Mosè* e *Vita di Adamo ed Eva*.

Un'allusione alla situazione familiare, con un riferimento al rapporto matrimoniale, viene fatta in 7,2-3 mediante l'esempio della fedeltà coniugale: per illustrare la relatività della Legge, si propone il caso di una donna sposata, che diventa libera dal vincolo coniugale quando il marito muore ("La donna maritata è vincolata per legge al marito vivente; ma se il marito muore, viene sciolta dal vincolo legale con il marito. Perciò, essendo vivo il marito, sarebbe dichiarata adultera, se diventasse di un altro uomo; ma se il marito muore, è libera dal vincolo legale, così che non è adultera se diventa di un altro uomo"). Abbiamo qui l'unico caso in cui Rm impiega i termini di genere ἀνήρ (7 volte)³⁵ e γυναίη (1 volta). È interessante osservare che, rispetto alla casistica contemplata da Dt 24,1-4 (cf. anche Num 5,12-31), Paolo tratta la donna in termini assolutamente positivi e persino provocatori. Infatti, avviene un ribaltamento dei soggetti del discorso: mentre nel passo veterotestamentario il referente principale è l'uomo, qui lo è la donna³⁶. Inoltre, il trattamento stesso del caso è rovesciato: mentre là la donna è considerata solo come oggetto di ripudio e soprattutto come soggetto negativo di contaminazione (tanto che proprio per la pretesa impurità da lei contratta con un altro uomo non può più essere ripresa dal primo marito), qui invece il caso è considerato in termini opposti dal punto di vista soltanto della sua libertà ritrovata! Quindi il rapporto con il marito è implicitamente valutato in termini limitativi: la donna gli appartiene *soltanto* finché egli è vivo³⁷. Nel successivo v. 4 ("Ebbene, fratelli miei, anche voi siete stati messi a morte quanto alla Legge mediante il corpo di Cristo per appartenere a un altro, a colui che è stato risuscitato dai morti, affinché possiamo portare frutti per Dio") i termini del confronto risultano però

³⁵ Quelli di 4,8 e 11,4 sono casi di citazioni bibliche (rispettivamente di Sal 32,2 e 1Re 19,18).

³⁶ La sua funzione principale non dipende dalla frequenza del vocabolo (che è minore), ma dal fatto che Paolo incentra su di lei l'attenzione in quanto è metafora del cristiano che abbandona la Legge come norma della propria vita. Perciò è inutile, se non fuorviante, polemizzare qui con Paolo (cf. P. THIMMES, "She Will Called an Adulteress...": Marriage and Adultery Analogies in Romans 7:1-4", in: MCGINN, 190-203).

³⁷ Qualcosa di analogo si riscontra nella *Mishnà* (cf. Qid 1,1: "Una donna... acquista la sua libertà [lett. se stessa] mediante un certificato di divorzio o mediante la morte di suo marito"), dove però la donna è trattata solo come primo esempio di una serie di casi che riguardano anche lo schiavo ebreo, quello cananeo, il bestiame, e una qualunque proprietà.

sbilanciati, così che la comparazione è zoppicante: infatti, il concetto di legge non è più limitato alla sola norma che regola il matrimonio, ma torna a indicare la legge mosaica nel suo insieme. Soprattutto, l'evento della morte ora non è riferito alla legge, di cui prima il marito era metafora, ma viene applicato al cristiano, di cui era metafora la moglie; l'unica vera corrispondenza sta nella menzione di Cristo, che diventa la causa della sottrazione alla Legge in quanto si pone come "l'altro uomo" (vv.3 e 4) con cui è possibile contrarre un nuovo coniugio; perciò l'accusa di adulterio-tradimento viene meno, non perché sia morto il marito/Legge, ma perché è paradossalmente morta la moglie/cristiano. Si vede bene che la realtà cristiana supera ogni possibile paragone. I Romani che leggevano o ascoltavano queste righe non potevano non riferirle alla propria situazione familiare-matrimoniale e alla sua importanza esistenziale, in quanto essa veniva eretta da Paolo a paragone della stessa identità cristiana (ben prima di Ef 5).

È poi interessante osservare che più avanti Paolo fa ricorso al verbo "inabitare" per discorrere della presenza in noi o del peccato (in 7,17.20; nel v.18 si dice che il Bene "non abita" in me) o dello Spirito di Dio (in 8,9.11). Contro una certa interpretazione luterana, ritengo che si tratti di una 'abitazione' alternativa, non di una co-abitazione: dove c'è il Peccato non c'è lo Spirito, e viceversa (cf. 8,2). Comunque, tanto il Peccato quanto lo Spirito sono presentati come se fossero inquilini di un appartamento, anche se incompatibili tra loro. Certo Paolo non usa il verbo συνοικέω, che appunto indica la convivenza tra coniugi (cf. EURIPIDE, *Medea* 242) o la coesistenza tra diversi (cf. ERODOTO, *Storie* 4,148,1), e sarebbe in disaccordo con Filone Alessandrino, il quale scrive che «in ciascuno di noi coabitano (συνοικοῦσι) due donne che si detestano e si odiano a vicenda» (cioè il piacere [che in greco è femminile] e la virtù: *Sacrif.* 20)³⁸. Chissà quali esperienze in materia avevano i lettori dello scritto paolino? Penso comunque che non possiamo escluderli né da problemi di alloggio né da momenti di incompatibilità coniugale o familiare!

In 8,15 Paolo parla di "filiazione adottiva" (υἰοθεσία; cf. anche 8,23; 9,4), un istituto giuridico ben noto nel mondo greco-romano e nella stessa Roma³⁹. Il termine propriamente indica non tanto lo stato di chi veniva adottato quanto piuttosto l'atto di colui che adottava; esso perciò, rispetto all'adottato, esprime una iniziativa altrui, intesa come gesto gratuito di benevolenza nei confronti di

³⁸ Nel Nuovo Testamento il verbo è presente solo in 1Pt 3,7 in senso coniugale.

³⁹ Cf. in generale J.M. SCOTT, *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus* (WUNT 48; Tübingen 1992) 3-57.

chi veniva ammesso a far parte di una nuova famiglia, considerata migliore di quella di provenienza. Certo non sappiamo se tra i destinatari della lettera paolina ci fossero degli adottanti o degli adottati; ma che la prassi fosse ben nota si deduce almeno dal fatto che l'Apostolo non ha bisogno di spiegarla.

L'immagine del parto in 8,22 ("tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie di un parto") richiama un dato certamente notissimo a tutti i lettori/ascoltatori della lettera, tenendo conto del fatto che in antico ogni parto avveniva all'interno delle singole case. Ma dei due verbi impiegati (συστενάζει e συνωδίνει) occorre riconoscere che è il primo a svolgere il ruolo principale; infatti, esso ricorre ancora subito dopo in forma semplice nel v.23 (στενάζομεν) e anche con il sostantivo nel v.26 (στεναγμοῖς; qui anche con il sostantivo opposto ἄ-στενεῖα). Il secondo verbo ha solo valore di supporto del primo, visto che nel testo non ottiene nessuno sviluppo particolare. Ciò significa che l'immagine del parto e delle doglie concomitanti è del tutto secondaria. I due verbi perciò concorrono insieme a descrivere soltanto una situazione di grande dolore e di forte travaglio⁴⁰. Paolo dunque non dice che la creazione sia come una partoriente che sta per generare un nuovo mondo, ma soltanto che essa è in una situazione di dolore⁴¹, quasi oppressa dal suo stato di sofferenza; d'altronde, l'espressione "fino ad ora" non è volta verso il futuro, ma guarda soltanto al presente in quanto prosecuzione di esperienze dolorose già in corso⁴²! "Il messaggio quindi non è che la sofferenza presente

⁴⁰ Nella grecoità sia il verbo semplice *ōdīnō* sia il sostantivo *ōdīnai* sono usati spessissimo come pura metafora per esprimere una sofferenza molto intensa (cf. per es. OMERO, *Od.* 9,415, a proposito dello strazio del ciclope Polifemo accecato da Ulisse: "gemente e martoriato dai dolori" (*stenáchōn te kai ōdīnōn odýnēsi*; ESCHILO, *Coef.* 211; EURIPIDE, *Med.* 250s). Così avviene per lo più anche nell'Antico Testamento (cf. per es. Es 15,14; Gb 21,17; Is 26,17-18: "Come una donna incinta [*hōs hē ōdīnousa*] che sta per partorire si contorce e grida nei dolori, così siamo stati noi davanti a te, Signore. Abbiamo concepito, abbiamo sentito i dolori quasi dovessimo partorire: era solo vento!"). Vedi pure *1Hen.* 62,4 ("Verrà su di loro afflizione come di donna che sia nei dolori del parto e le sia difficile partorire"); *1QH* 11/3,7-12 ("Ero angosciato come una donna che dà alla luce il suo primo figlio quando la prendono i dolori del parto e il dolore le tormenta il ventre..."); *1Tes* 5,3 ("Verrà improvvisa su di loro la rovina come le doglie di una donna incinta, e nessuno scamperà").

⁴¹ Paolo usa il verbo "partorire" (*tiktō*) solo in Gal 4,27 nella citazione di Is 54,1 unito a *ōdīnō* ("avere le doglie") ("Esulta, o sterile, che non hai partorito, giubila e grida tu che non hai provato le doglie") in riferimento a Sara e per allegoria ai Gentili credenti! Il verbo *ōdīnō* da solo è impiegato a proposito del doloroso impegno di Paolo di dare forma a Cristo nei cristiani di Galazia (cf. Gal 4,19: "fino a quando...").

⁴² Per questa interpretazione, apparentemente pessimistica ma soltanto realistica, cf. C. H. GEMPF, "The Imagery of Birth Pangs in the New Testament": *TynBul* 45 (1994) 119-135; A. GIENIUSZ, *Romans 8:18-30: "Suffering Does Not Thwart the Future Glory"* (USFIS 9; Atlanta

produrrà comunque un bene nel futuro, ma che i tormenti del presente non dureranno per sempre⁴³. Questa esperienza di dolore, per quanto 'creativo', le donne cristiane di Roma, come tutte le altre, dovevano sapere bene che cosa significasse.

Nei capp.9-11 ricorre spesso il lessico familiare: "padre/padri" (9,5.10; 11,28), "discendenza" (σπέρμα: 9,7bis.8.29; 11,1), "figli" (τέκνα: 9,7.8ter), e persino "letto" inteso come metonimia dell'unione sessuale (κοίτη: 9,10); non c'è mai il termine 'madre', ma i nomi delle matriarche Sara (9,9) e Rebecca (9,10) sono una garanzia sufficiente per dire che Paolo non trascura il ruolo delle genitrici. Va piuttosto messo in luce un altro aspetto. L'argomentazione paolina in questi capitoli, che sono i più ricchi di riferimenti veterotestamentari, lascia intravedere che l'Apostolo si rivolge ad una audience di tipo giudeo-cristiano. Coloro che egli ha di mira sono dunque, in maggioranza, membri di famiglie di cristiani provenienti dal giudaismo o comunque di proseliti. E si sa quanto importante sia per essi l'ambito familiare, come deduciamo per esempio dalla storia del patriarca Giuseppe secondo il racconto biblico (cf. Gen 37; 39,7-21; 42-46) e secondo le riflessioni che su di esso elabora Filone Alessandrino (cf. *De Iosepho* 232-245)⁴⁴.

In 12,5 Paolo definisce la chiesa e la molteplicità delle sue membra come "un corpo in Cristo". Sarebbe interessante, se nella letteratura antica si trovasse qualche definizione della famiglia come corpo unitario e coeso in se stesso; ma la ricerca è infruttuosa. In Seneca si legge di una triplice suddivisione di corpi, e la *domus* è catalogata tra i *corpora composita* (cf. *Epist.* 102,6), ma ciò vale solo per la struttura architettonica della casa, non per l'insieme dei suoi abitanti; questo aspetto però potrebbe essere sottinteso, visto che il filosofo la distingue dai *corpora continua* (come è un essere umano) e da quelli *ex distantibus* (le cui membra sono separate, come in un esercito, un popolo, il senato). È chiaro che non solo la casa, ma anche la famiglia dovrebbe appartenere piuttosto ai *corpora composita* (tra cui vengono

1999) 140-145; vedi anche G. NEBE, 'Hoffnung' bei Paulus. *Elpion und ihre Synonyme im Zusammenhang der Eschatologie* (SUNT 16; Göttingen 1983) (cf. p. 88: "E' dunque chiaro che qui Paolo non considera affatto imminente il verificarsi della parusia").

⁴³ GEMPF, "The Imagery", 124; cf. 130: L'immagine del travaglio del parto allude non solo alla sofferenza in se stessa, ma a una sua durata, per dire che essa segue un ciclo, conosce una serie di ondate e deve fare il suo corso.

⁴⁴ In *ibid.* 240 Giuseppe dice: "Sono io che in tutta libertà promuovo la riconciliazione, mosso da due consiglieri: la pietà verso nostro padre, al quale attribuisco quanto di meglio c'è in questo atto di grazia, e il sentimento naturale di umanità che provo verso tutti ma soprattutto verso quelli del mio stesso sangue".

enumerati “la nave e tutti quei corpi che sono tenuti insieme per giunture”); infatti, gli esempi di quelli *ex distantibus* o separati non le si addice. L’idea sarebbe ancora più chiara, richiamando le parole di Gesù secondo Mc 3,25: “Se una casa è divisa in se stessa, quella casa non può stare salda”. Non è dunque impossibile illuminare l’idea ecclesiologica del corpo di Cristo, rifacendosi almeno *a longe* all’istituto familiare.

Infine, nella sezione 14,1-15,13 Paolo affronta il problema del rapporto tra i forti e i deboli nella fede (cf. 14,1; 15,1). Questi secondi sono coloro che, oltre ad osservare come sacri determinati giorni (cf. 14,5), seguono delle astensioni alimentari, sia nel mangiare (solo legumi: 14,2) sia nel bere (esclusione del vino: 14,21). Non voglio qui trattare la questione della provenienza culturale di queste prassi dietetiche (giudaismo? pitagorismo?), ma ritengo che una discussione di questo tipo fosse effettivamente in atto a Roma⁴⁵. Mi chiedo invece, cosa che nessun commentario si chiede, quale fosse il luogo, in cui lo scambio di vedute veniva espletato e in cui quelle prassi potevano essere oggetto di osservazione fisica. Si potrebbe certo ipotizzare un riferimento a chi proveniva dall’esterno della comunità cristiana e, volendo farne parte, portava con sé determinate abitudini già contratte in precedenza. Ma ciò non spiega ancora quale fosse il luogo del mangiare e del bere in comune. Si potrebbe forse pensare al luogo e al momento dell’adunanza della comunità cristiana e della celebrazione eucaristica; ma, a parte il fatto che la nostra lettera non fa alcun riferimento alla cena del Signore, se è vero che la supposizione potrebbe valere per il pane, non si vede come essa si possa applicare al calice del vino. A me pare invece che questo luogo non fosse altro che la casa di abitazione e quindi la famiglia. Trovo infatti molto più verosimile che il confronto e lo scontro tra “forti” e “deboli” avvenisse all’interno dei nuclei familiari, con eventuale discussione e dissenso da parte dei vari membri della casa. Paolo, quindi, invitando i Romani alla tolleranza e all’accoglienza reciproca, li richiama di fatto a vivere in armonia nell’ambito delle rispettive famiglie. Si spiega meglio così l’invito all’accoglienza vicendevole, che, come denota l’uso del pronome ἀλλήλοι (variamente costruito con le preposizioni εἰς, ἐν, πρός) sia in questa sezione (cf. 14,13.19; 15,5.7) sia nelle altre pagine della lettera (cf. 1,12; 12,5.10ter.16; 13,8; 15,14; 16,16)⁴⁶, orienta piuttosto all’idea di una situazione tutta interna: interna alla comunità, certamente, ma soprattutto interna ai vari gruppi familiari che la compongono.

⁴⁵ Contro K. B. McCrudden, “Judgment and Life for the Lord: Occasion and Theology of Romans 14,1–15,13”: *Bib* 86 (2005) 229-244.

⁴⁶ Solo in 1,27; 2,15 il pronome non si riferisce ai rapporti interni alla comunità cristiana.

3. *Conclusion*

Anche la Lettera ai Romani, dunque, rivela insospettite sfumature di tipo 'domestico'. Se la si legge da questo punto di vista, essa perde un po' di quella solennità e forse astrattezza (e persino astrusità) teologica, che troppo facilmente a volte le si attribuisce. Persino il discorso sulla giustizia di Dio e sulla partecipazione del cristiano in Cristo assumono delle più calde connotazioni 'familiari'.

Nell'insieme possiamo forse fare nostra la conclusione che alcuni anni fa von Allmen apponeva al suo studio sul tema della "famiglia di Dio" nel paolinismo. Essa consiste nel dire che Paolo considera la comunità cristiana come un gruppo familiare, ma in quanto è connotato meno dalla figura del 'padre' che da quella del 'figlio' e, conseguentemente, da una mutua fraternità. Effettivamente, se vogliamo limitarci a Rm, deve pur avere un significato il fatto che in questa lettera il termine "padre" ricorre solo 14 volte (di cui appena 4 in senso teologico), mentre quello di "figlio" ricorre 19 volte (di cui 7 in senso cristologico). Tenendo conto, poi, che a questo secondo vocabolo si associa anche il termine semanticamente prossimo di "fratelli" (con 21 attestazioni), se ne deduce che la chiesa, per usare due termini greci, è considerata meno una *patriá* che una *fratría*⁴⁷. Non tanto la gerarchia patriarcale, dunque, comanda lo sfondo mentale di Paolo, quanto invece l'uguaglianza fraterna, che va ormai a costituire la più evidente connotazione del nuovo tipo di comunità. Secondo Rm, è appunto in questo contesto familiare che vanno concretamente vissuti i grandi valori esposti nella lettera: quelli della giustizia misericordiosa di Dio, della pura fede, dell'unione a Cristo e al suo Spirito, dell'attesa escatologica, dell'importanza riconosciuta a Israele, e soprattutto di un gratuito amore vicendevole. L'antica struttura familiare viene così orientata, anche se soltanto implicitamente, alla transizione verso una nuova comprensione delle cose, in cui il valore antico della casa-famiglia resta fondamentale, ma in cui i rapporti interni ad essa vengono trasformati in base alla novità esplosiva della fede cristiana.

⁴⁷ Cf. D. VON ALLMEN, *La famille de Dieu. La symbolique familiale dans le paulinisme* (OBO 41; Fribourg. Göttingen 1981) 287-288. Una distinzione sommaria tra i due termini greci si può evincere, per esempio, dal confronto tra un testo di Erodoto 3,75,1 (dove il primo significa "genealogia in linea paterna") e uno dell'*Iliade* 2,362 (dove il secondo serve per designare raggruppamenti egualitari di cittadini; cf. anche PLATONE, *Leggi* 746d; in FL. GIUSEPPE, *Bell.* 6,423, il termine indica il gruppo dei celebranti la Pasqua): l'una è caratterizzata da una visione dall'alto, mentre l'altra lo è dal basso o meglio dalla vicinanza paritaria.

Resumen.- El tema de la familia en la Carta a los Romanos es apenas tratado en la bibliografía actual. Sin embargo, la epístola fue leída en una comunidad reunida en la sala de una casa, y una lectura del texto desde esta perspectiva puede revelar interesantes aspectos. Por ejemplo, se aprecia que el término "padre" aparece catorce veces, y solo en cuatro de ellas se emplea en sentido teológico. Además, algunos textos de la epístola, como 7,1-3, suponen una nueva consideración hacia la mujer, mientras que el frecuente apelativo de los cristianos como "hermanos" indica una concepción fraternal de la misma iglesia.

Summary.- *The theme of the family in the Letter to the Romans is very little examined in the current bibliography. Nevertheless the epistle was read in a community which was gathered in the room of a house, and a topical reading in this perspective reveals some interesting aspects. For instance we see that the noun "father" recurs 14 times and only 4 of them are in theological sense, while the noun "son" occurs 19 times and only 7 of them are in a christological sense. Moreover some texts of the epistle, as 7,1-3, suppose a new consideration of the women, while the frequent appellative of the christians as "brothers" denotes a fraternal conception of the church itself.*