

Introduzione  
allo studio della Bibbia  
*Supplementi* 15

# Introduzione allo studio della Bibbia *Supplementi*

I 5

*Dizionario Esegetico  
del Nuovo Testamento*

a cura di  
Horst Balz & Gerhard Schneider

Paideia Editrice

# Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento

a cura di

Horst Balz & Gerhard Schneider

edizione italiana a cura di

Omero Soffritti

Paideia Editrice

Hanno collaborato come traduttori:

Stefano Cavallini  
Romualdo Chiavarino  
Vincenzo Gatti  
Enea Riboldi  
Franco Ronchi  
Daniela Segna Gnant

Opera pubblicata con il contributo  
della fondazione Inter Nationes, Bonn

ISBN 88.394.0676.X

Titolo originale dell'opera:

*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*  
herausgegeben von Horst Balz und Gerhard Schneider

Bd. I. Ἀαρών – Ἐνώχ

Bd. II. ἔξ – ὀψώνιον

Bd. III. παριδέω – ὠφέλιμος

Edizione italiana a cura di Omero Soffritti

© Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1980, 1981, 1983, 1992

© Paideia Editrice, Brescia 1995, 1998 (edizione in due volumi)

© Paideia Editrice, Brescia 2004 (edizione in un unico volume)

## Premessa alla prima edizione

Il *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*) si colloca nella tradizione del *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, dal quale in certo modo dipende e al quale non può contendere l'importanza che esso ha in campo esegetico con quella sua documentazione che finora è unica nel suo genere e probabilmente ancora per molto tempo non avrà confronti. Il nuovo *Dizionario Esegetico* è l'attesa risposta alla massa di mutamenti e nuove impostazioni che si sono avuti nel dibattito degli specialisti di questa materia, come pure nel rapporto di studio e nel rapporto pratico col Nuovo Testamento, nelle scuole di ogni grado e nella chiesa. Esso è destinato ad essere un compatto e unitario ausilio per chi si dedica all'esegesi del testo neotestamentario.

Fin dall'inizio il *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* è stato progettato come un lavoro interconfessionale. I suoi numerosi collaboratori sono esegeti cattolici e protestanti dei Paesi di lingua tedesca e di altri Paesi europei ed extraeuropei. Il DENT risulta così un documento di collaborazione internazionale alla comprensione del Nuovo Testamento.

Il DENT risponde alle esigenze di un vocabolario degli scritti del Nuovo Testamento in quanto registra, in ordine alfabetico, tutti i vocaboli del testo greco. Per ogni lemma vengono fornite le indicazioni necessarie alla traduzione e all'esegesi. Le parole più importanti sono trattate in articoli ampi e dettagliati. In questi casi la massima importanza è data alla comprensione del singolo vocabolo nel suo contesto. I vocaboli che presentano una omogeneità di radice e di significato sono per lo più trattati insieme. Nella limitazione al patrimonio linguistico del Nuovo Testamento, ma anche nella presentazione completa di esso, come pure nell'illustrazione delle connessioni esegetiche e teologiche – compresi i fondamenti storici – stanno la peculiarità e lo scopo del DENT. Si è tenuto conto di nuovi punti di vista emersi in campo linguistico, senza tuttavia adottare, al riguardo, alcun determinato sistema.

Gli articoli prendono le mosse – per quanto è possibile – dagli strati più antichi della tradizione neotestamentaria nei quali il vocabolo è percepibile come elemento significativo. Segue l'esame di strati seriori, senza che l'idea di una evoluzione o di una graduale trasformazione porti ad una esposizione schematizzante. Il confronto col ricco materiale esterno al Nuovo Testamento viene introdotto caso per caso nei punti opportuni e non in una premessa «storico-religiosa». Degli articoli più brevi non firmati sono responsabili i curatori dell'opera.

Il DENT intende essere uno strumento utile agli studiosi, ai parroci, agli studenti. Sempre si prendono le mosse dalla lingua greca. Ma il lavoro vuol essere accessibile anche a chi non ha padronanza dell'ebraico e del greco. Perciò tutte le

parole ebraiche sono date in traslitterazione, mentre i lemmi greci sono presentati sia in caratteri originari sia in traslitterazione.

Ringraziamo tutti coloro che hanno collaborato alla buona riuscita di quest'opera, alla quale auguriamo di essere di valido aiuto a chi si dedica allo studio e all'annuncio del messaggio biblico.

Bochum, dicembre 1979.

Horst Balz Gerhard Schneider

## Premessa alla seconda edizione

La prima edizione dell'*Exeetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* comparve in fascicoli tra l'agosto del 1978 e l'ottobre del 1983. I tre volumi dell'opera ebbero compimento rispettivamente nel 1980, 1981, 1983. Dopo circa dieci anni l'EWNT si è imposto nella prassi ecclesiastica e nell'esegesi scientifica. Per molti studiosi esso è diventato un indispensabile strumento di lavoro. Frattanto sono state intraprese traduzioni nelle seguenti lingue: inglese (negli USA), giapponese, italiana, spagnola.

Siamo lieti di poter ora pubblicare la seconda edizione dell'EWNT. Essa contiene supplementi bibliografici ai singoli lemmi, posti alla fine del rispettivo volume. Nell'indicazione dei titoli ovviamente non si è potuto mirare alla completezza, ci si è dovuti accontentare di una scelta delle opere più rappresentative. Anche l'elenco iniziale delle abbreviazioni è stato notevolmente ampliato. Sono stati inoltre eliminati errori in parte già segnalati in appendice ai volumi della prima edizione.

Bochum, marzo 1992.

Horst Balz Gerhard Schneider

## Premessa ai volumi secondo e terzo dell'edizione tedesca

Benché non si definisca «teologico» ma si proponga di fornire l'«esegesi» dei vocaboli nel loro contesto, il *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento* ha non di meno un orientamento teologico. A differenza del suo «grande fratello» – il *Grande Lessico del Nuovo Testamento* –, esso contiene tutti i vocaboli greci del Nuovo Testamento (anche le più importanti varianti testuali) e i nomi propri. Nel confronto con altri vocabolari che contengono anch'essi tutti i termini greci neotestamentari, spicca chiaramente il suo orientamento teologico: dove è stato possibile e sembrato opportuno, i lemmi sono stati trattati secondo scritti singoli o raggruppati. In questo modo è stato possibile far emergere i contorni e tracciare le linee di «diverse» teologie.

Le recensioni dell'opera finora apparse hanno apprezzato e approvato in pieno accordo gli intenti e l'attuazione del DENT e hanno sottolineato la necessità di un tale strumento di lavoro per lo studio, per il ministero ecclesiastico e anche per l'attività scientifica. In particolare sono stati giudicati positivamente la chiarezza e il valore informativo degli articoli, le ampie indicazioni bibliografiche e il fatto che il DENT abbraccia tutti i vocaboli greci del Nuovo Testamento, compresi i nomi propri e le più importanti varianti testuali.

Bochum, ottobre 1981; agosto 1983.

Horst Balz    Gerhard Schneider

Le voci minori, non firmate, sono state redatte da H. Balz (vol. I, coll. 191-317. 476-675. 902-1135. 1298-1490. 1811-1992; vol. II, coll. 1-11<sup>5</sup>. 433<sup>9</sup>-652. 709-887. 1108-1298. 1454-1645. 1813-2014) e G. Schneider (vol. I, coll. 1-190. 318-474. 677-896. 1137-1294. 1494-1809; vol. II, coll. 11<sup>6</sup>-196. 200-433<sup>8</sup>. 655-708. 888-1107. 1309-1452. 1647-1805).

## Premessa all'edizione italiana

L'edizione italiana presenta la traduzione integrale e fedele dell'*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, distinguendosi dall'edizione originale soltanto per aver ridotto a due i tre volumi dell'edizione tedesca, così da facilitare la consultazione dell'opera. Siamo grati all'Editore tedesco che ha messo a nostra disposizione le bozze rivedute della seconda edizione tedesca in un testo dal quale sono stati eliminati diversi errori. Attenti riscontri sul testo biblico ci hanno consentito di ovviare anche a qualche svista residua. Abbiamo inoltre tenuto sott'occhio la traduzione inglese (*Exegetical Dictionary of the New Testament*, I: Edinburgh 1990; II: Grand Rapids, Michigan 1991), giudicando tuttavia d'aver motivo e ragione di scostarcene in vari punti.

Come è detto nella premessa alla prima edizione tedesca, questo Dizionario si colloca nella tradizione del *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, al quale fa metodico riferimento specialmente nelle note bibliografiche. In questa nostra edizione, al riferimento al testo tedesco del GLNT è sempre appaiato il riferimento al corrispondente testo italiano.

Le difficoltà che deve affrontare chi traduce un'opera di questo genere sono aggravate dalla sottigliezza a cui è ormai pervenuta l'esegesi biblica, dalla necessità – in cui si sono trovati i vari autori – di condensare nel più breve spazio i risultati dell'indagine, nonché dalla varietà degli stili degli autori stessi. Ciascuno dei nostri traduttori, ai quali va un cordiale ringraziamento, ha apportato un proprio personale contributo al buon esito di questa edizione, segnalando anche qualcuna delle sviste o imperfezioni di cui si è detto: ma tutto il lavoro è stato sottoposto al controllo e alla paziente e attenta revisione del curatore, che ha costantemente mirato ad una resa fedele, appropriata, chiara ed omogenea del testo originale. Su di lui quindi ricade la responsabilità dell'opera.

Omero Soffritti

## Questa edizione

La nuova edizione italiana in un unico volume intende rendere ulteriormente più agevole la consultazione dell'opera e insieme favorirne la diffusione grazie a un prezzo di copertina considerevolmente contenuto. Questa nuova edizione riproduce anastaticamente la prima edizione in due volumi, e di questi conserva invariata anche la numerazione delle colonne, così da non ingenerare confusione nei rinvii al testo.

## Presentazione e caratteristiche dell'opera

1. Il testo del Nuovo Testamento su cui si basa il DENT è costituito dalla 3<sup>a</sup> edizione di *The Greek New Testament* (New York - London - Stuttgart 1975) e dalla recente 26<sup>a</sup> edizione di Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. da K. Aland, M. Black e a. (Stuttgart 1979). A questi due testi è conforme la *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, ed. da K. Aland e a. (2 voll., Berlin 1975 ss.). Peraltro, agli autori del DENT fu concessa la libertà di scostarsi, quando lo ritenessero opportuno, da questo «testo normale». Il DENT è, per scelta cosciente, un vero e proprio «vocabolario»; esso, cioè, prende le mosse dai vocaboli del N.T. e non vuol essere né un lessico di concetti né un dizionario enciclopedico, ma si limita ai vocaboli del N.T. Certo, per la comprensione di questi vocaboli vengono addotte le testimonianze linguistiche dell'ambiente culturale.

2. Oltre ai vocaboli del testo base (indicato al punto 1), il DENT prende in considerazione le più importanti varianti del testo. Esso quindi può essere utilizzato anche da chi si serve di qualsiasi altra corrente edizione (maggiore o minore) del Nuovo Testamento greco.

3. I singoli lemmi sono posti in risalto mediante caratteri in neretto. Ai sostantivi vengono aggiunte la desinenza del genitivo e l'indicazione del genere; agli aggettivi e ai pronomi le desinenze dei vari generi. Al lemma greco e alla sua traslitterazione in corsivo segue la traduzione italiana, con una resa soltanto parziale dei significati attestati. Quando il lemma è trattato sotto un altro vocabolo, si rimanda a quest'ultimo col segno →.

4. Nell'edizione italiana i nomi propri biblici sono resi in forme correnti, per lo più in concordanza con le forme adottate nella *Sacra Bibbia* curata del Pontificio Istituto Biblico (Firenze 1963), dalla quale sono stati tratti anche suggerimenti per le traduzioni.

5. Nel fornire le indicazioni bibliografiche all'inizio del singolo articolo l'interesse principale è stato rivolto ai lavori recenti. Gli autori sono disposti in ordine alfabetico. All'interno dell'articolo si danno indicazioni bibliografiche in forma abbreviata; così spesso anche alla fine degli articoli più brevi, non firmati. L'elenco dettagliato delle abbreviazioni si trova alle pp. xv-xxxiii. Le indicazioni bibliografiche supplementari, aggiunte nella 2<sup>a</sup> edizione tedesca, stanno, anche nell'edizione italiana, alla fine del rispettivo volume, ma ne viene segnalata, di caso in caso, la presenza con un asterisco (\*) posto alla fine della bibliografia premessa alla trattazione dei singoli lemmi o al termine della trattazione stessa.

6. Degli articoli firmati sono responsabili i rispettivi autori. Ciò vale anche per le indicazioni bibliografiche. I curatori si sono limitati ad elaborare questi articoli soltanto nella forma e ad eliminare sviste palesi. Gli autori hanno personalmente corretto le loro bozze.

7. Degli articoli (minori) non firmati sono responsabili i curatori. Poiché il DENT non doveva essere semplicemente un lessico per concetti (il che avrebbe comportato il problema di un adeguato principio selettivo), vengono inclusi anche vocaboli che ricorrono raramente o sono *hapax legomena*.

8. Gli articoli sono strutturati secondo un triplice sistema: 1. b) 3). In testa agli articoli maggiori si trova un sommario con l'indicazione della ripartizione del contenuto. Certi brani prendono rilievo dal corsivo di singole parole.

9. Per la traslitterazione dei caratteri greci ed ebraici si veda la rispettiva tavola alla p. xxxviii.

10. Sono usati i seguenti segni: accanto al lemma, dopo l'ultima parola della traduzione, si trova un asterisco (\*) quando l'articolo (o la sezione) esamina, o almeno cita, tutti i passi neotestamentari in cui (sulla base del testo citato al punto 1) il vocabolo ricorre. Col segno di rinvio → si rimanda al punto del DENT in cui il rispettivo vocabolo viene trattato o in cui si danno altre informazioni sull'argomento.

11. Alla fine dell'opera saranno forniti due indici: uno dei più importanti lemmi italiani e uno – in forma italiana – dei nomi propri che si trovano nel Nuovo Testamento.

# Elenco degli autori

- Annen, Dr. Franz, Prof., Chur (Svizzera)
- Balz, Dr. Horst, Prof., Bochum  
Barth, Dr. Gerhard, Prof., Wuppertal  
Bartsch, Dr. Hans-Werner, Prof., Frankfurt a.M.; † 1983  
Bauer, Dr. Johannes B., Prof., Graz (Austria)  
Baumbach, Dr. Günther, Prof., Berlin  
Baumgarten, Dr. Jörg, Köln  
Beilner, Dr. Wolfgang, Prof., Salzburg (Austria)  
Berger, Dr. Klaus, Prof., Heidelberg  
Bergmeier, Dr. Roland, Weingarten  
Betz, Dr. Hans Dieter, Prof., Chicago (USA)  
Betz, Dr. Otto, Prof., Tübingen  
Beutler, Dr. Johannes, Prof., Frankfurt a.M.  
Bieder, Dr. Werner, Prof., Basel (Svizzera)  
Bläser, Dr. Peter, Prof., Paderborn  
Böcher, Dr. Dr. Otto, Prof., Mainz  
Borse, Dr. Udo, Prof., Bonn  
Bouwmann, Dr. Gijs, Prof., Tilburg (Olanda)  
Broer, Dr. Ingo, Prof., Siegen  
Bühner, Dr. Jan-Adolf, Tübingen  
Busse, Dr. Ulrich, Prof., Duisburg
- Dabelstein, Dr. Rolf, Uetersen  
Dautzenberg, Dr. Gerhard, Prof., Gießen  
Dormeyer, Dr. Detlev, Prof., Münster i.W.
- Eckert, Dr. Jost, Prof., Trier  
Egger, Dr. Willi, Prof., Bressanone (Italia); ora vescovo  
Elliger, Dr. Winfried, Tübingen  
Ernst, Dr. Josef, Prof., Paderborn
- Fendrich, Dr. Herbert, Essen  
Feneberg, Dr. Wolfgang, Docente, München  
Fiedler, Dr. Peter, Prof., Freiburg i.Br.  
Fitzer, Dr. Gottfried, Prof., Wien (Austria)  
Fitzmyer, Dr. Joseph A., Prof., Washington, D.C. (USA)  
Frankemölle, Dr. Hubert, Prof., Paderborn  
Friedrich, Dr. Gerhard, Prof., Kiel; † 1986  
Friedrich, Dr. Johannes, Gerusalemme
- Fuchs, Dr. Albert, Prof., Linz a.d.D. (Austria)
- Giesen, Dr. Heinz, Prof., Hennef  
Glasswell, Dr. Mark E., Docente, Saffron Walde (Inghilterra)  
Goldstein, Dr. Horst, Lilienthal  
Grimm, Dr. Werner, Bretzfeld-Bitzfeld
- Haacker, Dr. Klaus, Prof., Wuppertal  
Hackenberg, Wolfgang, Witten  
Hahn, Dr. Ferdinand, Prof., München  
Hainz, Dr. Josef, Prof., Frankfurt a.M.  
Hartman, Dr. Lars., Prof., Uppsala (Svezia)  
Hasler, Dr. Victor, Prof., Bern (Svizzera)  
Haufe, Dr. Günter, Prof., Greifswald  
Hegermann, Dr. Harald, Prof., München  
Heiligenthal, Dr. Roman, Prof., Freiburg i.Br.  
Heß, Adolf Johann, Kiel  
Hofius, Dr. Otfried, Prof., Tübingen  
Hollander, Dr. Harm W., Haarlem (Olanda)  
Holtz, Dr. Traugott, Prof., Halle  
Horstmann, Axel, Hamburg  
Hübner, Dr. Hans, Prof., Göttingen  
Hutter, Ulrich, Bonn
- Kellermann, Dr. Ulrich, Prof., Mülheim  
Kertelge, Dr. Karl, Prof., Münster i.W.  
Kirchschläger, Dr. Walter, Prof., Luzern (Svizzera)  
Kleine, Heribert, Diplomato in Teologia, Bochum  
Knoch, Dr. Otto, Prof., Passau  
Köhler, Wilhelm, Docente, Wuppertal  
Kraft, D. Dr. Heinrich, Prof., Kiel  
Krämer, D. Helmut, Prof., Bethel; † 1990  
Kratz, Dr. Reinhard, Bensheim  
Kremer, Dr. Jacob, Prof., Wien (Austria)  
Kretzer, Dr. Armin, Würzburg  
Kuhli, Horst, Magister Theologiae, Königstein i.T.  
Kuhn, Dr. Heinz-Wolfgang, Prof. München
- Lambrecht, Dr. Jan, Prof., Louvain (Belgio)  
Lampe, Dr. Peter, Prof., Richmond, Va. (USA)

- Langkammer, Dr. Hugolinus, Prof., Lublino (Polonia)
- Larsson, Dr. Edvin, Prof., Oslo (Norvegia)
- Lattke, Dr. Dr. habil. Michael, Lecturer, Brisbane (Australia)
- Légasse, Dr. Simon, Prof., Toulouse (Francia)
- Leroy, Dr. Herbert, Prof., Augsburg
- Leivestad, Dr. Ragnar, Prof., Aas (Norvegia)
- Lichtenberger, Dr. Hermann, Prof., Münster i.W.
- Limbeck, Dr. Meinrad, Stuttgart
- Lüdemann, Dr. Gerd, Prof., Göttingen
- Luz, Dr. Ulrich, Prof., Bern (Svizzera)
- Mahoney, Dr. Robert, Saarbrücken
- Mayer, Dr. Bernhard, Prof., Eichstätt
- Merk, Dr. Otto, Prof., Erlangen
- Merkel, Dr. Helmut, Prof., Osnabrück
- Merklein, Dr. Helmut, Prof., Bonn
- Michel, Dr. Otto, Prof., Tübingen
- van der Minde, Dr. Hans-Jürgen, Calden
- Müller, Dr. Christoph, Bern (Svizzera)
- Müller, Dr. Paul-Gerd, Prof., Trier
- Nebe, Dr. Gottfried, Bochum
- Nepper-Christensen, Dr. Poul, Docente, Aarhus (Danimarca)
- Niederwimmer, Dr. Kurt, Prof., Wien (Austria)
- Nützel, Dr. Johannes M., Prof., Münster i.W.
- Oberlinner, Dr. Lorenz, Prof., Freiburg i.Br.
- Ollrog, Dr. Wolf-Henning, Darmstadt
- von der Osten-Sacken, Dr. Peter, Prof., Berlin
- Palzkill, Angela, Diplomata in Teologia, Bochum
- Palzkill, Elisabeth, Diplomata in Teologia, Bochum
- Patsch, Dr. Hermann, München
- Paulsen, Dr. Henning, Prof., Hamburg
- Pedersen, Sigfred, Lettore, Rønde (Danimarca)
- Peisker, drs. Carl-Heinz, Mühlheim; † 1980
- Peppermüller, Dr. Dr. Rolf, Bonn
- Pesch, Dr. Dr. Rudolf, Prof., München
- Pesch, Dr. Wilhelm, Prof., Mainz
- Petzke, Dr. Gerd, Kelheim
- Pfammatter, Dr. Josef, Prof., Chur (Svizzera)
- Plümacher, Dr. Eckhard, Berlin
- Pöhlmann, Dr. Wolfgang, Prof., Lüneburg
- Popkes, Dr. Wiard, Docente, Hamburg
- Porsch, Dr. Felix, Prof., St. Augustin
- Pridik, Dr. Karl-Keinz, Docente, Wuppertal
- Probst, Hermann, Erlangen
- Radl, Dr. Walter, Prof., Augsburg
- Rebell, Dr. Walter, Prof., Siegen
- Reicke, Dr. Bo, Prof., Basel (Svizzera); † 1987
- Rissi, Dr. Mathias, Prof., Stonigton, Me. (USA)
- Ritt, Dr. Hubert, Prof., Regensburg
- Ritz, Hans-Joachim, Schwelm
- Rohde, Dr. Libero Docente Joachim, Berlin
- Roloff, Dr. Jürgen, Prof., Erlangen
- Ruckstuhl, Dr. Eugen, Prof., Luzern (Svizzera)
- Rutenfranz, Monika, Bochum
- Sänger, Dr. Dieter, Docente, Flensburg
- Sand, Dr. Alexander, Prof., Bochum
- Schaller, Dr. Berndt, Göttingen
- Schelkle, Dr. Dr. Karl Hermann, Prof., Tübingen; † 1988
- Schenk, Dr. Wolfgang, Prof., Eppstein i.T.
- Schille, Dr. Gottfried, Borsdorf b. Leipzig
- Schmithals, Dr. Walter, Prof., Berlin
- Schneider, Dr. Gerhard, Prof., Bochum
- Schnider, Dr. Franz, Prof., Regensburg
- Schoenborn, Dr. Ulrich, Docente, Wetter-Melnau
- Schottroff, Dr. Luise, Prof., Kassel
- Schramm, Dr. Tim, Prof., Hamburg
- Schröger, Dr. Friedrich, Prof., Passau
- Schunack, Dr. Gerd, Prof., Marburg
- Schwank, Dr. Benedikt, Prof., Beuron/Gerusalemme
- Schwarz, Dr. Günther, Wagenfeld
- Schweizer, Dr. Eduard, Prof., Zürich (Svizzera)
- Staudinger, Dr. Ferdinand, Prof., St. Pölten (Austria)
- Stenger, Dr. Werner, Prof., Köln; † 1990
- Strecker, Dr. Georg, Prof., Göttingen
- Strobel, Dr. August, Prof., Gerusalemme
- Thomas, Dr. Johannes, Bremerhaven
- Thyen, Dr. Hartwig, Prof., Heidelberg
- Trilling, Dr. Wolfgang, Docente, Leipzig
- Trummer, Dr. Peter, Docente, Graz (Austria)
- Untergaßmair, Dr. Franz Georg, Prof., Osnabrück
- Völkel, Martin, Dortmund
- Walter, Dr. Nikolaus, Prof., Jena
- Wanke, Dr. Joachim, Prof., vescovo, Erfurt
- Weder, Dr. Hans, Prof., Zürich (Svizzera)

Weigandt, Dr. Peter, Kassel

Weiser, Dr. Alfons, Prof., Vallendar

Weiß, Dr. Hans-Friedrich, Prof., Rostock

Weiß, Dr. Konrad, Prof., Rostock; † 1979

Winter, Dr. Martin, Wetter-Oberrospe

Wolter, Dr. Michael, Prof., Bayreuth

Wrege, Dr. Hans-Theo, Schleswig

Zeller, Dr. Dieter, Prof., Mainz

Zmijewski, Dr. Josef, Prof., Fulda

# Αα

## Ἀαρών Aarōn Aronne\*

Fratello più anziano di Mosè (cfr. *Es.* 4,14; 7,7; 28,1): *Lc.* 1,5; *Atti* 7,40; *Ebr.* 5,4; 7,11; 9,4. ThWNT I 3 s. = GLNT I 11 ss.; LThK I 3 s.; TRE I 1-7.

## Ἀβαδδών Abaddōn Abaddon\*

Nome dell'angelo che regna sull'abisso; significa «rovina», «perdizione» (?): *Apoc.* 9, 11, dove è tradotto con Ἀπολλύων, «distrut-tore». ThWNT I 4 = GLNT I 13 ss. → ἄβυσσος 2; ἄγγελος 2. Per il rapporto con ἀλώ-λεια e ἀπολλύων v. Bauer *Wörterbuch*, s.v.

ἄβαρής, ἑς abarēs senza peso, non pesante, non gravoso\*

2 *Cor.* 11,9; cfr. 12,16; 1 *Tess.* 2,9.

## ἄββᾶ abba padre (vocativo)\*

1. In aramaico. 2. Presenze nella letteratura protocristiana. 3. ἄββᾶ in Paolo. 4. ἄββᾶ in parole di Gesù.

Bibl.: Conzelmann *Theologie* 122 s.; G. Dalman, *Grammatik des jüd.-palästinischen Aramäisch*, Leipzig <sup>2</sup>1905 (ristampa Düsseldorf 1960), §§ 14,7d.f.; 36,17; 40,4; Dalman, *Worte* 150-159. 296-304; E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlin <sup>2</sup>1968, 59. 492-494; O. Hofius: ThBNT II 1241 s.; J. Jeremias *Abba*, in Idem, *ABBA*, Göttingen 1966, 15-67; Jeremias *Theologie* 1<sup>2</sup> 67-73; G. Kittel, ἄββᾶ: ThWNT I 4-6 = GLNT I 15-18; W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1963; edizione ridotta: *Abba, Vater! Die Vaterbotschaft des NT*, Düsseldorf 1963; S.V. McCasland, «*Abba, Father*»: JBL 72 (1953) 79-91; G. Schrenk, πατήρ (c.D): ThWNT V 974-1016, specialm. 984 s. 1007 s. = GLNT IX 1191-1306, specialm. 1219 ss. 1282 ss.; T.M. Taylor, «*Abba, Father*» and *Baptism*: SJTh II (1958) 62-71.\*

1. 'abbā' nell'aramaico antico è un vocabolo proprio del linguaggio infantile (non la forma determinata del sostantivo «padre») che significa

«papà», ma in età neotestamentaria non era più limitato al linguaggio dei bambini, bensì usato pure dai figli adulti e servì inoltre per rivolgersi ad uomini anziani. Anche in testi ebraici 'abbā' ha sostituito «padre mio» e ha potuto parimenti significare «padre suo» e «padre nostro»; successivamente subentrò al posto della forma determinata.

2. Nella letteratura protocristiana (compresa nei limiti fissati da Bauer *Wörterbuch* VII) ἄββᾶ ricorre soltanto due volte in Paolo (*Gal.* 4,6; *Rom.* 8,15) e una volta in Mc. (14,36), e sempre come termine con cui ci si rivolge a Dio. In tutti e tre i casi è seguito dalla stessa traduzione: ὁ πατήρ (invece del vocativo che ci si aspetterebbe: Blaß-Debrunner § 147,2). Inoltre nel N.T. il vocativo πάτερ (non preceduto da ἄββᾶ) rivolto direttamente a Dio si trova soltanto nei vangeli in parole di Gesù (19 o 20 volte): nella redazione secondaria del racconto del Getsemani di Mt. 26,39.42 par. *Lc.* 22,42, nel Padre Nostro (*Lc.* 11,2 par. *Mt.* 6,9), due volte nel grido di giubilo (*Lc.* 10,21 par. *Mt.* 11,25 s.), nell'ampliamento della descrizione della morte di Gesù (*Lc.* 23,46), in *Lc.* 23,34, come integrazione forse tarda del manoscritto, e in *Gv.* 11,41; 12,27 s.; 17, 1.5.11.21.24 s.; cfr. 1 *Pt.* 1,17.

Nel giudaismo antico non si trova 'abbā' come termine con cui ci si rivolge a Dio, anche se l'invocazione collettiva «padre nostro» è testimoniata in due preghiere giudaiche (KIT 58, p. 6 e pp. 28 s.) risalenti circa al tempo del N.T. (per influsso del mondo pagano si trova talvolta πάτερ come formula di preghiera nel giudaismo della diaspora, ad es. *Sap.* 14,3) e anche se talora nel giudaismo palestinese non in dirette espressioni di preghiera si poté parlare di Dio addirittura come «Padre mio» (già *Sir.* 51,10). Non si riesce a cogliere una differenza fondamentale rispetto all'uso linguistico giudaico (diversamente intende soprattutto Jeremias, ad es. in *Theologie* 68 ss.).

3. In *Gal.* 4,6 e *Rom.* 8,15 i credenti «gridano» (κράζειν nel senso del grido estatico che s'innalza a Dio nell'adunanza della comunità), perché sono «figli di Dio» e hanno ricevuto «lo Spirito del Figlio suo» o «uno spirito di figliolanza». In *Gal.* è lo Spirito divino presente nel cuore dell'uomo che «grida» ἰᾶββά, in *Rom.* sono i credenti che lo «gridano» «nello» Spirito divino.

4. In bocca a Gesù ἄββά ricorre letteralmente soltanto nella versione più antica della preghiera del Getsemani (*Mc.* 14,36), come espressione di una fiducia filiale in Dio e dell'impegno all'obbedienza (nel giudaismo antico entrambi gli aspetti caratterizzano la designazione di Dio come «padre»: ad es. 3 *Macc.* 6,3,8; 1 *QH* 9,35 s. e *Sap.* 11,10; *Sifra Lev.* a 20,26). Molto probabilmente per il Padre Nostro e forse per il grido di giubilo (→ 2) sono da presupporre un originale aramaico e quindi un 'abbā'. Ma la preghiera del Getsemani ed anche il sapienziale grido di giubilo sono formulazioni di origine protocristiana, cosicché resta soltanto il Padre Nostro, preghiera dei discepoli, come unico (!) testo veramente autentico (se il lucano πάτερ – come sembra probabile – è originario e il matteoano πάτερ ἡμῶν risale a un semplice 'abbā').

H.-W. Kuhn

Ἄβελ *Habel* Abele\*

Fratello minore di Caino (*Gen.* 4,1-16); *Mt.* 23,35; *Lc.* 11,51; *Ebr.* 11,4; 12,24; *DB* 1 28-30; *ThWNT* 1 6 s. = *GLNT* 1 19 ss.; *C.* Westermann, *Gen.* 1 (BK) 381-435 (bibl.).

Ἀβιά *Abia* Abia\*

Nome di persona (cfr. 2 *Cron.* 13,1-14,1); *Mt.* 1,7b.c; *Lc.* 1,5.

Ἀβιαθάρ *Abiathar* Abiatar\*

Sacerdote al tempo dei re David e Salomone (2 *Sam.* 20,25; 1 *Re* 2,26 s.); *Mc.* 2,26.

Ἀβιληνή, ἡς *Abilēnē* Abilene\*

Territorio intorno alla città di Abila (a nord-ovest di Damasco); *Lc.* 3,1. Schürer 1

716-720; *R. Savignac:* *RB* 21 (1912) 533-540. → *Λυσανίας.*

Ἀβιουδ *Abioud* Abiud\*

Nome di persona (1 *Cron.* 8,3); *Mt.* 1, 13a.b.

Ἀβραάμ *Abraam* Abramo\*

1. Abramo nell'A.T. e nel primo giudaismo. 2. Nel N.T.: a) Vangeli e Atti degli Apostoli; b) Lettere.

Bibl.: M.A. Beek e a.: *BHH* 1 15-17; K. Berger, *Abraham in den paulinischen Hauptbriefen:* *MThZ* 17 (1966) 47-89; Billerbeck III 186-201; IV 1213 (Indice s.v. Abraham); R.E. Clements: *ThWAT* 1 53-62 = *GLAT* 1 109-126; N.A. Dahl, *The Story of Abraham in Luke-Acts*, in *Studies in Luke/Acts*, ed. Keck-Martyn, London 1968, 139-158; *Encyclopedia Miqra'it* 1 (Jerusalem 1965) 61-67; J. Jeremias, Ἀβραάμ: *ThWNT* 1 7-9 = *GLNT* 1 23-26; E. Käsemann, *Der Glaube Abrahams in Röm 4*, in *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1972, 140-177; Th. Klauser: *RAC* 1 18-27; H.E. Lona, *Abraham in Joh 8*, Bern/Frankfurt a.M. 1976; R. Martin-Achard - K. Berger e a.: *TRE* 1 364-387; G. Mayer, *Aspekte des Abrahambildes in der hellenistisch-jüd. Literatur:* *EvTh* 32 (1972) 118-227; L. Pirot: *DBS* 1 8-28; O. Schilling: *BThW* 1 23-27; O. Schmitz, *Abraham im Spätjudentum und im Urchristentum*, in *Aus Schrift und Geschichte* (Fs f. A. Schlatter), Stuttgart 1922, 99-123.\*

1. Il nome 'abrām è probabilmente di formazione nordsemitea e significa «(mio) padre (Dio?) è sublime»; a partire da *Gen.* 17,5 compare la forma allungata 'abrāhām, che è interpretata come «padre di molti popoli». Abramo nelle narrazioni di *Gen.* 11,26-25,9 è presentato come un eletto di Dio che riceve la promessa di una discendenza numerosa (12,3; 13,16; 15,5; 17,4 s.; 22,17 s.) e di una terra (12,7; 13,14 s.; 17,8; 24,7), è stimato degno di un patto con Dio (15,18; 17,7-14) e la sua elezione è convalidata da un'obbedienza basata sulla fede (12,4; 15,6; 22,3-19). È chiamato «amico di Dio» (*Is.* 41,8; 2 *Cron.* 20,7), mentre Israele è considerato come «seme di Abramo» (*Is.* 41,8; *Sal.* 105,6).

Nel primo giudaismo fu messa in risalto la fede di Abramo (1 *Macc.* 2,52; *Philo Abr.* 268-276; *Her.* 90-95) e la sua fedeltà venne abbellita in forma haggadica. In *Sir.* 44,19-21 essa è precisata come fedeltà alla legge; nel libro dei Giubilei Abramo è presentato come deciso avversario del culto idolatrico e come restauratore della lingua e della tradizione ebraiche (*Iub.* 11-12; 20-22).

Egli ha superato dieci prove (19,8) e ha risanato il faraone dalla lebbra con la preghiera e l'imposizione delle mani (1 QGenApoc 20,16-29), fu salvato dalla fornace (*Gen. r. 44,13; Ant. Bibl. 6,15-18*). Da Abramo deriva una serie di benefici effetti: il salvataggio d'Israele al mare delle canne è dovuto alla fede di Abramo o alla sua prontezza ad offrire Isacco (*Mek. a 14,15*), la discendenza da Abramo assicura la partecipazione al regno eterno (*Iust. Dial. 140*); in virtù del legame con cui avvinse Isacco, Abramo assume le funzioni di intercessore a favore d'Israele (*pTa'an. 2,65d*). D'altra parte in 1 QS 2,9 si nega che i meriti «dei Padri» abbiano valore per gli Israeliti maledetti.

L'ellenistico-giudaica *Apoc. Abr.* (sec. I d.C.?) presenta Abramo come monoteista e destinatario di rivelazioni riguardanti il futuro; il *Test. Abr.*, probabilmente dello stesso secolo, dà notizia della sua morte e della sua assunzione in cielo.

2. Nel N.T. viene riconosciuto il valore storico-salvifico di Abramo per Israele, ma viene posta in dubbio un'automatica efficacia del fatto di essere figli di Abramo.

a) Già *Giovanni il Battista* criticava la fiducia che la discendenza da Abramo secondo la carne garantisce la salvezza, e alludeva con ciò alla possibilità di una figliolanza spirituale da Abramo (*Mt. 3,9; Lc. 3,8*). Nel fatto che Dio si è manifestato come Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe (*Es. 3,6*) Gesù ha visto un'allusione della torà alla risurrezione dei morti (*Mc. 12,26; Mt. 22,32; Lc. 20,37*): Abramo deve vivere se il Dio vivente (cfr. *Es. 31,4*) fa riferimento a lui. Abramo è presentato come vivente nella parabola di *Lc. 16,19-31*, dove egli costituisce un luogo di beatitudine per l'anima di Lazzaro (v. 22); a lui può rivolgersi anche l'anima del ricco, ed egli resta «padre Abramo» (vv. 23 s. 27.30). Ma coi beni della vita terrena è tolta al ricco l'efficacia della benedizione (v. 25); la sua efficacia permanente è assicurata dall'obbedienza alla legge e ai profeti, di cui Abramo compare come ovvio propugnatore (vv. 29.31). Secondo *Mt. 8, 11; Lc. 13,28* s. la benedizione di Abramo (*Gen. 12,3*) ha valore universale: con Isacco e Giacobbe Abramo costituisce la meta di un pellegrinaggio dei popoli alla fine dei tempi, cosicché nel banchetto della βασιλεία sono suoi commensali anche certi pagani. Secondo Luca la figliolanza d'Israele da Abramo comporta per il salvatore Gesù un obbligo particolare: una «figlia di Abramo» non può essere schiava del diavolo (13,16; cfr. *Gv.*

8,33-40), e anche un pubblicano rimane figlio di Abramo e candidato alla salvezza (*Lc. 19,9*).

*Mt.* inizia la genealogia di Gesù con Abramo (1,2) e da lui prosegue fino a Davide in 14 generazioni (1,17): come Messia d'Israele, Gesù non è figlio soltanto di Davide, ma anche di Abramo (1,1; cfr. 1,21). *Lc.* menziona Abramo semplicemente come un membro dell'albero genealogico di Gesù, che risale fino ad Adamo (*Lc. 3,34*), ma anche come il più importante dei tre patriarchi che godettero del favore di Dio (*Atti 3,13; 7,32*). Israele è stirpe di Abramo (13,26); il patto e la benedizione di Abramo vengono pienamente realizzati con la venuta del Cristo (3,25). Nel discorso di Stefano sono ricordati i punti salienti della storia di Abramo (7,2-8.16 s.), compreso anche l'annuncio a lui dato della schiavitù d'Israele (vv. 6 s. in rispondenza a *Gen. 15,13* s.); all'inizio sta la circoncisione di Abramo (v. 8) e alla fine il cuore incirconciso d'Israele (7,51).

In *Gv. 8* è sottolineata la differenza tra la discendenza secondo la carne («seme di Abramo»: vv. 33.37; cfr. 39) e i credenti in Cristo. Costoro dimostrano di essere veri figli del patriarca con una condotta conforme alla sua; il privilegio della loro libertà è interpretato come un essere liberi dal potere del peccato e della morte (vv. 33.39). Abramo è ritenuto un testimone che ha avuto la visione di questa libertà del Messia, il quale era prima di lui e sta al di sopra di lui (vv. 52-58).

b) Con l'espressione «seme di Abramo» *Paolo* pone in rilievo il privilegio storico d'Israele e della sua discendenza (2 *Cor. 11,22; Rom. 9,7; 11,1*). Ma nega che siano da porre sullo stesso piano «seme di Abramo» e genuina figliolanza escatologica. Quest'ultima vale, come mostra l'esempio di Isacco rispetto ad Ismaele, solo per i figli della promessa (*Rom. 9,7-9*), cioè per i credenti. La fede di Abramo nella parola creatrice della promessa sta per Paolo in primo piano. In *Rom. 4* si dimostra con *Gen. 15,6* che, come Abramo, modello dei credenti, non soltanto i giudei ma anche i gentili possono *sola fide* pervenire alla grazia della giustificazione. Diversamente dalla tradizione giudaica, Paolo distanzia Abramo dalla legge, relativizza il valore della circoncisione compiuta su di lui e fa valere la priorità

temporale e sostanziale della promessa e della fede: ancora incirconciso e prima del tempo della legge (cfr. 5,13 s.) Abramo fu giustificato mediante la promessa data per grazia in virtù della fede (vv. 13-15), e in vista della circoncisione ottenne da Dio l'impegno del patto con lui e il nuovo nome «Abraham», che lo onora come «padre di molti popoli», cioè come padre di tutti i credenti (vv. 10-12,17); suo seme sono sia i giudei sia i gentili (vv. 16 s.). Corrispondentemente, nella circoncisione di Abramo Paolo vede non un «segno del patto» (così *Gen.* 17,10 s.), ma il «sigillo della giustificazione» in virtù della fede, che Abramo aveva ottenuto quand'era ancora incirconciso (vv. 11 s.). Anche la paternità è definita in modo nuovo: il progenitore dei giudei secondo la carne (v. 1) è un «padre della circoncisione» nel senso di una circoncisione del cuore, che consiste nel far propria la sua fede; anche la promessa che egli sarebbe stato erede del mondo (v. 13) è da intendere in senso spirituale. La fede di Abramo riceve un carattere fondamentale ed un valore escatologico: fondo ogni speranza umana egli aveva creduto nella promessa di una numerosa discendenza e aveva così onorato la parola creatrice di colui che riporta i morti alla vita e chiama all'essere ciò che non è (vv. 17-21); così anche la fede in Cristo onora il Dio che ha fatto del Crocifisso il Signore risorto (vv. 24 s.) e mediante il perdono, reso in questo modo possibile, vuole giustificare l'empio (v. 5).

In *Gal.* 3 Paolo mette a confronto l'efficacia della benedizione derivante da Abramo (vv. 6-9) con la maledizione che colpisce la fallimentare obbedienza alla legge (vv. 10-13). La benedizione di Abramo per i popoli è intesa come un protoevangelo della giustificazione dei gentili (vv. 8 s.); solo i credenti in Cristo sono seme di Abramo ed eredi della promessa (v. 29). Poiché la benedizione di Abramo alla fine dei tempi è realizzata come la salvezza attuata da colui che è appeso al legno (vv. 13 s.), Paolo può riferire l'espressione «seme di Abramo» in modo speciale anche a Cristo (v. 16), tanto più che la validità eterna del patto di *Gen.* 17,7 è garantita soltanto con il messia che regna eternamente (2 *Sam.* 7,12-14; cfr. *Rom.* 1,3 s.). In *Gal.* 4,22 Abramo è menzionato come sposo di Agar e di Sara, che simboleg-

giano il Sinai e la Gerusalemme di lassù. *Rom.* 8,32 richiama *Gen.* 22,16: la donazione del Figlio di Dio è messa in rapporto col sacrificio di Isacco.

In *Ebr.* Abramo personifica l'ideale, definito in 11,1, della fede orientata escatologicamente: si allontanò dalla patria, soggiornò come straniero nella terra di Canaan, attese tuttavia l'invisibile città di Dio (11,8-10) e offrì Isacco come vittima (11,17-19); con perseveranza restò fedele alla promessa di Dio rafforzata da un giuramento (6,13-15). Eredi della promessa fatta ad Abramo sono soprattutto i credenti (6,17), che sono designati come «seme di Abramo» (2,16). Poiché aveva offerto la decima a Melchisedec e aveva riconosciuto il suo Dio e la sua dignità sacerdotale (*Gen.* 14,17-20), Abramo divenne testimone del sommo sacerdozio eterno di cui parla *Sal.* 110,4, che ha trovato la sua realizzazione finale nel servizio di Cristo (7,1-10).

Di fronte a un paolinismo erroneamente inteso, *Giac.* 2,20-24 fonda la giustificazione di Abramo sul suo agire per Dio. L'autore è senz'altro pienamente consapevole (v. 23) del valore di *Gen.* 15,6, ma pensa che la fede di Abramo abbia raggiunto la sua perfezione con l'offerta di Isacco e che pertanto solo in un secondo tempo sia stata per così dire all'altezza del verdetto giustificante di Dio (vv. 22 s.).

Nel codice domestico di 1 *Pt.* 3 il fatto che Sara si rivolge ad Abramo chiamandolo 'signore' (*Gen.* 18,12) viene apprezzato come testimonianza di una moglie esemplare (v. 6).

O. Betz

ἄβυσσος, οὐ, ἡ *abyssos* abisso, inferi\*

Bibl.: H. Bietenhard, *Hölle*: ThBNT 1 710-716; J. Jeremias, *ἄβυσσος*: ThWNT 19 = GLNT 1 27-30; Idem, *ἄδης*: *ibid.* 146-150 = 393-400; Idem, *γέεννα*: *ibid.* 655 s. = II 375-380; B. Reicke, *Hölle* III, *Im NT*: RGG III 404-406; S. Schulz, *Unterwelt*: BHH III 2057 s.

1. Il N.T. riprende dal giudaismo la concezione cosmologica di un mondo diviso in tre piani: il cielo, la terra, gli inferi (*Fil.* 2,10; *Apoc.* 5,13; → *οὐρανός*). Negli inferi (*ἄβυσσος*) non si trova solo il regno dei morti (*Ade*, → *ἄδης*), ma anche la genna, luogo di punizione («inferno», → *γέεννα*).

Delle 9 presenze di ἄβυσσος nel N.T., ben 7 si trovano nell'Apoc.; il concetto ricorre una volta in Lc. (8,31), una volta in Paolo (Rom. 10,7 conforme a Sal. 107,26). Come nei LXX (ad es. Sal. 70,20 LXX) anche in Rom. 10,7 ἄβυσσος è la traduzione dell'ebraico *t'hôm* (flutto, profondità marina, abisso).

2. Nel giudaismo apocalittico l'abisso è il carcere di demoni puniti (ad es. *Hen. aeth.* 10,4-6; 18,11-16; *Iub.* 5,6-10); il N.T. condivide questa concezione (→ *δαμόνιον*).

Conseguentemente in Lc. 8,31 i demoni di Gerasa scacciati pregano Gesù di non mandarli nell'ἄβυσσος. I mostri che sono tenuti rinchiusi in quel luogo (Apoc. 9,1; 20,1) e che sottostanno al dominio del principe dei demoni Abaddon-Apollyon (Apoc. 9,11) vengono temporaneamente liberati dalla caduta di un astro (Apoc. 9,2); col fumo infernale (→ *γέεννα*) salgono sulla terra (Apoc. 9,2 s.). Anche la «bestia» anticristiana (cfr. Apoc. 12,18-13,10) sale dall'abisso (Apoc. 11,7; 17,8), che in Apoc. 17,8 viene equiparato al mare di Apoc. 12,18; 13,1 (cfr. Sal. 42,8; Dan. 7,3). Durante il regno che dura mille anni (→ *χίλιοι*) Satana è tenuto incatenato nell'ἄβυσσος (Apoc. 20,1-3). Soltanto Paolo intende ἄβυσσος non tanto come luogo dei demoni quanto come *regno dei morti*, in cui nessuno può scendere (Rom. 10,7; → *ἄδης*).

Con i suoi enunciati sull'ἄβυσσος come *carcere delle potenze contrarie a Dio* il N.T. dimostra il suo rapporto genetico con l'antichità giudaica. Ma resta anche fedele, come l'A.T. e il giudaismo, al concetto del dominio sovrano di Dio sui demoni; Dio dispone l'apertura e la chiusura dell'abisso (Apoc. 9,1; 20,1.3). Con tutta la comunità postpasquale (1 Cor. 15,24-28; Fil. 2,9 s.; Col. 2,10.15; 1 Gv. 3,8 e *passim*) anche l'Apoc. (1,16; 2,12.16; 17,14; 19,15.21) celebra Cristo risorto e innalzato come il vincitore di Satana e dei suoi collaboratori, che sono consegnati per sempre alla pena del fuoco infernale (→ *γέεννα*) (19,20; 20,10.14 s.).

O. Böcher

Ἄγαθος, ου *Hagabos* Agabo\*

Profeta di Gerusalemme al tempo di Paolo. Lo si trova ad Antiochia e a Cesarea: At-

ti 11,28; 21,10. H. Patsch: ThZ 28 (1972) 228-232.

ἀγαθοεργέω *agathoergeō* fare del bene, agire bene\*

Atti 14,17; 1 Tim. 6,18. ThWNT 1 17 = GLNT 1 47.

ἀγαθοποιέω *agathopoieō* fare del bene\*

ἀγαθοποιία, ας, ἡ *agathopoiia* il far del bene\*

ἀγαθοποιός, ὄν *agathopoiios* che agisce bene, retto, onesto, probò\*

Bibl.: W. Grundmann, *ἀγαθοποιέω* κτλ.: ThWNT 1 17 = GLNT 1 47-49. — Altra bibl. → *ἀγαθός*.

1. Nel N.T. il verbo si trova in Lc. 6,9.33 (*bis*).35; 1 Pt. 2,15.20; 3,6.17 e 3 Gv. 11; il sostantivo in 1 Pt. 4,19 e l'aggettivo in 1 Pt. 2,14.

ἀγαθοποιέω è usato come sinonimo di ἀγαθόν ποιέω, «faccio del bene» (Mc. 3,4; Mt. 19,16; Ef. 6,8), di καλῶς ποιέω, «agisco bene» (Mt. 12,12; Lc. 6,27, cfr. 6,33.35) e di ἐργάζομαι τὸ ἀγαθόν, «opero il bene» (Gal. 6,10; Rom. 2,10; Ef. 4,28) e indica, come una «summa» etica, il modo di agire conforme alla fede. Come contrario si usa per lo più κακοποιέω, «faccio del male», «agisco male» (Mc. 3,4 par. Lc. 6,9; 1 Pt. 3,17; 3 Gv. 11), oppure κακοποιός, «malfattore» (1 Pt. 2,12.14; 4,15).

2. Nel N.T. ἀγαθοποιέω ha una concreta rilevanza etica e cristologica soltanto in Lc. 6,9 (cfr. par. Mc. 3,4 var.): nel contesto della presa di distanza critica di Gesù dai farisei il miracolo della guarigione («mano disseccata») serve come sua risposta esemplare alla domanda: «È lecito, di sabato, fare il bene o fare il male?». Qui si tratta, per Gesù, della vita o della morte in doppio senso: «È lecito, di sabato, salvare una vita umana o distruggerla?». Per Lc. (6,5) questo miracolo serve a dimostrare che il Figlio dell'uomo è signore del sabato. Per Gesù si tratta della vita o della morte di colui che è stato risanato. In Mc. una conseguenza diretta è la decisione dei farisei e degli erodiani di farlo morire (Mc. 3,6).

Nell'ambito dell'etica retributiva di Q l'universale ἀγαθοποιεῖν – con l'amore per i nemici e il dare in prestito – sta come sintesi dell'etica di Gesù (Lc. 6,33.35) con la prospettiva di divenire figli dell'Altissimo.

In 1 Pt. 2,13 ss. si riprende sostanzialmente Rom. 12,2: la volontà di Dio esige il bene. Ciò significa che le autorità statali (Rom. 13,1 ss.) hanno il compito di punire i malfattori e di elogiare *chi agisce bene* (1 Pt. 2,14), e che i cristiani «per amore del Kyrios devono distinguersi mediante una buona condotta di fedeltà allo Stato e quindi come «servi di Dio» devono dar prova della loro libertà (2,15 s.) con l'operare il bene. Per lo schiavo il soffrire per operare il bene (contrario ἀμαρτάνοντες) vale come grazia di Dio (2,20); in questo modo egli corrisponde alla chiamata a seguire il Cristo sofferente (2,21-25; cfr. a proposito dei cristiani in generale 3,17). Come le donne quali figlie di Sara sono esortate a *far bene* e a non temere (3,6), così i cristiani danno buona prova nella sofferenza con l'operare il bene (4,19). Il gruppo lessicale di ἀγαθοποιέω assomma l'etica di 1 Pt.

La questione chiave circa «ortodossia ed eresia» (E. Käsemann: ZThK 48 [1951] 292 ss.) in 3 Gv. ha come conseguenza l'alternativa: compiere τὸ κακόν, «il male», o τὸ ἀγαθόν, «il bene». Soltanto chi fa il bene cammina nella verità. Conformemente al riepilogo di 3 Gv. 11 questa alternativa della condotta è espressione del rapporto con Dio.

J. Baumgarten

ἀγαθοποιία, ας, ἡ *agathopoia* il far del bene

→ ἀγαθοποιέω.

ἀγαθοποιός, όν *agathopoios* che agisce bene, retto, onesto, probo

→ ἀγαθοποιέω.

ἀγαθός, ή, όν *agathos* buono

1. Presenze nel N.T. 2. Campo semantico. 3. Campo di riferimento. 4. *Corpus Paulinum*. 5. Deuteropaoline. 6. «Chiamata del ricco»:

Mc. 10,17-22 par. 7. Pastoral. 8. Ebr. 9. ἀγαθωσύνη.

Bibl.: E. Beyreuther: ThBNT 1 621-623; W. Grundmann, ἀγαθός κτλ.: ThWNT 1 10-18 = GLNT 1 29-49; E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlin <sup>2</sup>1968, a Mc. 10, 17 s.; W. Harnisch, *Die Berufung des Reichen*, in Fs Fuchs 161-176; E. Käsemann, *An Die Römer* (HNT), Tübingen <sup>3</sup>1974; E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im NT* (WUNT 7), Tübingen 1964; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (KEK), Göttingen <sup>8</sup>1967, a Mc. 10, 17 s.; E. Lohse, *Die Briefe an die Kol und an Philm* (KEK), Göttingen <sup>2</sup>1977, a Film. 6,14; W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh 1961; L.K. Stachowiak, *Güte*: BThW 1 648-669; S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT* (BZNW 25), Berlin 1959.\*

1. Nel N.T. ἀγαθός ricorre 107 volte e spesso è usato come sinonimo di καλός e χρηστός. Il termine si trova correntemente in quasi tutti gli scritti neotestamentari; negli scritti giovannei è particolarmente raro (Gv. 1,46 [proverbio?]; 5,29; 7,12; 3 Gv. 11), nell'Apoc. manca completamente.

2. ἀγαθός è attestato spesso come concetto alternativo sinonimo di καλός (Rom. 7,16-21; 12, 17,21; Gal. 6,9 s.; Mt. 7,17-19 [cfr. 12,33]; Mc. 3,4 par. Mt. 12,12; Lc. 8,8 par. Mc. 4,8; Mt. 13,8; Lc. 8,15; 1 Tim. 5,10) e rientra nel campo semantico di άγιος (Rom. 7,12), δίκαιος (Rom. 7,12; Lc. 23,50), τὸ εὐάρεστον (Rom. 12,2; cfr. Ebr. 13,21), τὸ τέλειον (Rom. 12,2), πιστός (Mt. 25,21), ἐπιεικής (1 Pt. 2,18) e χρηστός (Mt. 11,30; Lc. 5,39; 6,35; Ef. 4,32; cfr. Rom. 2,4; 1 Cor. 15,33; 1 Pt. 2,3). Come contrario si ha spesso κακός (1 Tess. 5,15; 2 Cor. 5,10 var.; Rom. 2,9 s.; 3,8; 7,19.21; 12,21; 13,3; 16,19; Mc. 3,4 par. Lc. 6,9; 16,25; 1 Pt. 3,10 s.13.17; 3 Gv. 11), più raramente πονηρός (Rom. 12,9; Mt. 5,45; 7,11 par. Lc. 11,13; Mt. 12,34 s. par. Lc. 6,45; Mt. 20,15; 22,10), φαύλος (2 Cor. 5,10; Rom. 9,11; Gv. 5,29), σαπρός (Mt. 7,17 s.; Ef. 4,29) e σκολιός (1 Pt. 2,18).

3. L'aggettivo *buono* designa innanzitutto l'incomparabile bontà che contraddistingue Dio nella sua essenza (Mc. 10,17 s. par. Lc. 18,18 s.; Mt. 19,16 s.; più spesso viene usato χρηστότης/χρηστός) o la sua volontà (Rom. 12,2; cfr. Ebr. 13,21), il suo comandamento (Rom. 7,12), il «conforto eterno» e la «buona speranza», che Dio ha dato alla comunità e che qualifica la sua consolazione (2 Tess. 2,16), e ogni dono *buono*, ogni re-

galo che discende dall'alto, dal «Padre dei lumi» (*Giac.* 1,17).

In senso sbiadito ἀγαθός si trova nell'apostrofe «maestro buono (= stimato)» (*Mt.* 10,17 s. par.) o «servo buono» (*Mt.* 25,21 par.), ma può essere detto dell'uomo con valore qualificante (*Mt.* 12,35 par. *Lc.* 6,45; *Apoc.* 11,24). A spiegare come l'uomo debba «portar frutto» servono le parabole dell'albero buono (*Mt.* 7,17 s.; 12,33) e del terreno buono, fertile (*Lc.* 8,8; 8,15, qui interiorizzato e riferito al buon «cuore»). In senso traslato la metafora dei frutti viene impiegata a caratterizzare la sapienza divina (*Giac.* 3,17 s.).

Un'accentuazione particolare ha il discorso dell'«opera buona» di Dio (*Fil.* 1,6) o delle «opere buone» degli uomini (*Ef.* 2,10; *Atti* 9,36; 1 *Tim.* 2,10; cfr. *Rom.* 2,7; 13,3a) e il discorso di «ogni opera buona» (2 *Cor.* 9,8; 2 *Tess.* 2,17: di ogni opera e parola buona; *Col.* 1,10; 1 *Tim.* 5,10; 2 *Tim.* 2,21; *Tit.* 1,16; 3,1). Caratteristica espressione tecnica del tardo periodo del N.T. è la «buona coscienza»: *Atti* 23,1; 1 *Pt.* 3,16. 21; 1 *Tim.* 1,5.19 (cfr. *Ebr.* 13,18).

Per il resto, l'uso di ἀγαθός può essere vario, tuttavia poco specifico: i «buoni doni» che vengono dati ai bambini (*Mt.* 7,11 par. *Lc.* 11,13), la parte buona che Maria ha scelto (*Lc.* 10,42), il buon ricordo di cui godono Paolo e i suoi collaboratori presso i tessalonicesi e di cui Timoteo ha riferito a Paolo (1 *Tess.* 3,6). Gli efesini vengono incitati a dire parole buone invece che parole cattive (σαπρός = propriam. guasto), per l'edificazione della comunità e per la χάρις di coloro che ascoltano (4,29). Gli schiavi sono esortati «a una buona (= sincera) fedeltà» nei confronti dei loro padroni (*Tit.* 2,10). La domanda di *Sal.* 33,13-17 LXX in 1 *Pt.* 3,10-12 è divenuta parenesi e indica le condizioni per un futuro ricco di promesse. Il tempo presente della comunità è certo esposto ad ingiurie, ma l'autore di 1 *Pt.* consola la comunità con un accenno alla sua buona condotta in Cristo (→ ἀναστροφή).

4. Nell'ambito delle lettere sicuramente autentiche di Paolo i 3/4 di tutte le presenze si concentrano nella lettera ai Romani (soprattutto nei capp. 2 e 7). In *Rom.* 7 si tratta (secondo Käsemann, da noi sostanzialmente seguito) non di una «apologia

della legge» (W.G. Kümmel, *Röm. 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929, 9 ss.) e nei vv. 15-20 non dell'«uomo in contraddizione» o dell'«uomo diviso», che soggiace al permanente conflitto etico-morale tra «bene» e «male», bensì di «una spiegazione cristiana dell'esistenza precristiana» (Käsemann 202). Il comandamento concreto (v. 12) è – conformemente alla tradizione giudaica – santo, giusto e buono in considerazione del suo effetto sull'uomo. Anche se si presuppone che Paolo parli di un «io' superindividuale» (Käsemann 188), dell'uomo sottoposto alla legge, che vive nel contrasto tra volontà e azione, riuscita e fallimento, bene e male (vv. 18 ss.), qui è tuttavia negata la possibilità di una positiva corrispondenza dell'uomo alla volontà di Dio. La via seguita dalle persone 'pie' per raggiungere la salvezza è screditata in base all'esperienza. «Ciò che l'uomo vuole, è salvezza. Ciò che egli fa, è perdizione» (Käsemann 195). La dottrina della giustificazione e l'idea del giudizio conforme alla concezione giudaica «del taglione escatologico secondo le opere» (Käsemann 53) sono in Paolo strettamente collegate tra loro (2 *Cor.* 5,10; *Gal.* 6,7 ss.; cfr. *Ef.* 6,8). Il giustificato è in una condizione di costante responsabilità. «Obbedienza e disobbedienza fanno alternativamente raggiungere o fallire lo scopo. L'obbedienza è quindi l'unica opera buona, in sostanza il bene di [Rom. 2,]10, il criterio del taglione nel giudizio universale e il trovarsi nella benedizione escatologicamente anticipata. La disobbedienza invece trae origine dalla volontà ripiegata in se stessa e indica anche illimitatamente il male» (Käsemann 56). Espressione di una dottrina che fraintende la *iustificatio impiorum* è l'obiezione, sentita da Paolo come bestemmia, che la giustificazione conduca al libertinismo (*Rom.* 3,8).

Spesso nella lettera ai Romani (e in *Fil.* 1,6; *Film.* 6) (τὸ ἀγαθόν) è interpretato come salvezza escatologica: in *Rom.* 8,28, adottando lo stile di una tesi, Paolo fa ricorso a un antico topos (cfr. rabbi Aqiba, *bBer.* 60b, in Billerbeck III 256). In *Rom.* 10,15 Paolo si riallaccia a *Is.* 52,7. Con l'annuncio della «buona novella» s'intende l'incarico apostolico (cfr. 2 *Cor.* 5,18-20), assolvendo il quale si ha l'adempimento della promessa escatologica. Il bene donato alla

comunità si riferisce (*Rom.* 14,16) alla condizione di salvezza (Käsemann 364). In *Rom.* 15,2 il dovere dei forti nei confronti dei deboli deve condurre a ciò che è *buono*, *salutare*, interpretato mediante οἰκοδομή (= edificazione; cfr. il fine dei carismi in *Rom.* 12,6 ss.; *1 Cor.* 12-14; *Ef.* 4,29). Con le sue raccomandazioni (*Rom.* 16,19) l'apostolo trasmette la parola d'ordine: essere saggi in vista del bene, cioè mirando alla salvezza. Con ciò viene ripreso *Rom.* 12,2: la bontà della volontà di Dio come presupposto che rende possibile una condotta orientata alla salvezza. La volontà di Dio viene designata come buona, gradevole e perfetta in quanto «nel caso concreto può senz'altro avere rispondenza in ideali umani [cfr. gli aggettivi tipici della filosofia popolare], ma non si risolve in essi né con essi incondizionatamente coincide» (Käsemann 318). Alla volontà di Dio corrisponde una condotta improntata alla salvezza. L'amore, escludendo la neutralità, è pronto ad impegnarsi nello sforzo di realizzare il *bene* e detestare il male (*Rom.* 12,9.21). Qui non si tratta di un idealismo morale, bensì di una condotta escatologica.

Nel quadro del potere politico (*Rom.* 13,3 s.) τὸ ἀγαθόν contraddistingue, per Paolo, «non qualità morali, ma una buona condotta politica» (Käsemann 341), «rettitudine civile» od «onestà comune» (Käsemann 345). In *Film.* 14 con τὸ ἀγαθόν σου s'intende la benevola accoglienza di Onesimo da parte di Filemone e la sua riammissione non più come schiavo, ma come «fratello diletto» (v. 16). Questa condotta è conforme all'esortazione dell'apostolo, ma soprattutto alla volontà di Dio, che comanda tutto ciò che è buono» (Lohse 272) e che ha dischiuso alla fede la conoscenza del *bene* (*Film.* 6). Alla via della salvezza aperta da Dio corrisponde la sommaria esortazione a compiere il *bene* (*1 Tess.* 5,15; *Gal.* 6,6.10; *Rom.* 12,21).

5. Nel complesso i *testi deuteropaolini* corrispondono sostanzialmente al *corpus* paolino. Anche qui il fare ciò che è eticamente buono (*Ef.* 4,28; 6,8) e le «buone opere» (*Ef.* 2,10; *Col.* 1,10) non sono né atti meritori, né condizione della redenzione, né staccati dal Creatore. Sono piuttosto necessaria espressione di una conformità tra

Creatore e creatura, fede e azione, «a cui Dio ci ha preparati anticipatamente, affinché camminiamo in esse» (*Ef.* 2,8-10). Indubbiamente l'idea del portare frutto «in ogni opera buona» e quella del crescere (*Col.* 1,10) sono un elemento nuovo che ricorre nelle parabole dei sinottici ispirate alla natura.

6. Con la «chiamata del ricco» (*Mc.* 10,17-22; *Mt.* 19,16-22; *Lc.* 18,18-23) il problema del senso di ἀγαθός s'inquadra in una particolare rilevanza teologica: il ricco (trasformato secondariamente da *Mt.* in un «giovane» e da *Lc.* in un «membro del consiglio» [Haenchen 351]) si getta ai piedi di Gesù in atto di omaggio, dicendo: «Maestro buono (= stimato)». Un tale modo di apostrofare era insolito in campo giudaico, tuttavia possibile nell'ambito linguistico dell'ellenismo (cfr., oltre a *Mt.* 25,21.23; *Lc.* 19,17, i testi in Lohmeyer 208 n. 2; l'apostrofe «maestro buono» è testimoniata in *bTa'an.* 24b). Gesù replica al ricco: «Nessuno è buono, tranne uno solo: Dio».

Con ciò Gesù si ricollega alla tradizione veterotestamentaria: un principio fondamentale di tale concezione è che Jahvé è buono (*tôb*), e la storia d'Israele lo qualifica nella sua bontà. La fondamentale professione di fede, che, rispetto alla filosofia popolare greca e alla concezione ellenistica, ha un carattere accentuatamente personale (per più precise indicazioni vedi Grundmann 10-13 = 31-38 e Beyreuther 621 s.), suona: «Lodate Jahvé perché è buono» (*1 Cron.* 16,34; *2 Cron.* 5,13; *Esd.* 3,11 s.; *Sal.* 118,1 ss.; cfr. la forma personale giudaica in Philo *All.* 1,47; *Som.* 1,149). L'esperienza salvifica dell'esodo, della conquista della terra promessa e della protezione goduta nel corso della storia testimonia la «bontà» di Jahvé (cfr. *Es.* 18,9; *Num.* 10,29 ss.; *Os.* 8,3; 14,3). In Geremia la «bontà» di Dio assume un particolare accento escatologico (*Ger.* 8,15; 14,11.19; 17,6 e *passim*, specialm. 32,42. Per più precise indicazioni vedi Grundmann 13 s. = 38-42).

Rispetto a *Mc.* (e a *Lc.*) *Mt.* ha trasformato l'apostrofe sconcertante in una domanda riguardante ciò che di *buono* bisogna fare per conseguire la vita eterna (19,16). La risposta è la chiamata alla sequela (per una trattazione approfondita vedi Haenchen 358 s.; Harnisch 171 ss.).

7. Le *pastorali* (dove è più frequente l'uso di *καλός*) sono caratterizzate da due punti di vista:

a) le «opere buone» divengono autonome e segno di una buona esistenza cristiana, come atto con cui si professa venerazione a Dio (1 *Tim.* 2,10), soprattutto nell'ambito dell'etica femminile (cfr. le «opere buone che, accanto alle elemosine, contraddistinguono Tabita: *Atti* 9,36), e si concretizzano nell'educare i figli, nel praticare l'ospitalità, nel lavare i piedi «ai santi» e nel soccorrere i tribolati (1 *Tim.* 5,10). Le «opere buone» possono anche mettere in luce la contraddizione di chi professa di conoscere Dio e non agisce in conformità con la fede (1 *Tit.* 1,16), o – come radicalizzazione di *Rom.* 13,3 s. – un impegno di buon comportamento nei confronti dell'autorità (1 *Tit.* 3,1). b) L'espressione tecnica «buona coscienza» (1 *Tim.* 1,5.19; cfr. *Atti* 23,1; 1 *Pt.* 3,16.21; *Ebr.* 13,18) è del periodo tardo del N.T. Con tendenza antignostica le pastorali richiedono una condotta di vita che corrisponda alla fede nella creazione e al comandamento dell'amore (1 *Tim.* 1,14). «Deriva da ciò la paretisi tradizionale con i suoi codici domestici, i cataloghi delle virtù e dei vizi, che sottolinea il valore del matrimonio e della famiglia, la necessità delle normali virtù richieste dalla convivenza civile. Da ciò l'esigenza delle 'opere buone' (1 *Tim.* 2,10; 1 *Tit.* 2,24) e della coscienza buona o pura (1 *Tim.* 1,5; 3,9)» (Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975, 234).

8. La *lettera agli Ebrei* nella sua dossologia conclusiva (13,20 s.) ben adeguandosi alla mentalità di Paolo (cfr. *Rom.* 12,2) formula la preghiera che il Dio della pace «renda» i destinatari «bravi in ogni bene», cioè capaci di vivere in modo conforme alla sua volontà. D'altra parte la lettera agli Ebrei qualifica decisamente come ἀγαθά i beni del mondo futuro. In 9,11 si ha una pienezza concettuale escatologico-cristologica: Cristo come sommo sacerdote dei beni futuri (cfr. 10,1). Questi comprendono l'ingresso escatologico nel sancta sanctorum celeste e l'adorazione davanti al trono di Dio.

9. ἀγαθωσύνη, *bontà*, l'esser buono, *rettitudine*, *probità*, ricorre 4 volte nel N.T.:

*Rom.* 15,14; *Gal.* 5,22; *Ef.* 5,9; 2 *Tess.* 1,11. Il termine è presente nei LXX con un'ampia gamma di significati (*Eccl.* 4,8; 5,10; 6,3: beni terreni; 7,14: felicità; 5,17; 6,6; 9,18: il bene di cui gode una persona. La bontà di Dio si manifesta nei beni che egli concede sulla terra [2 *Esd.* 19,25.35] o accredita in cielo [23,31]. Il senso di «bene morale» si ha in *Giud.* 8,35; 9,16; 2 *Cron.* 24,16; *Sal.* 51,5). Di tutti questi significati nel N.T. fu accolta soltanto la dimensione etica.

Nel quadro di una sorta di rendiconto con tendenza apologetica (*Rom.* 15,14-21) Paolo riconosce alla comunità romana una indipendenza spirituale. A tal fine egli ricorre a tutta una serie di predicati laudativi: «siete pieni di buona coscienza (probità, «che si manifesta, in antitesi a malvagità, nell'apertura reciproca» [Käsemann 377]), ricolmi di ogni conoscenza e capaci di consigliarvi a vicenda» (*Rom.* 15,14).

Tanto in *Gal.* 5,22 quanto in *Ef.* 5,9 ἀγαθωσύνη fa parte di un catalogo di virtù. Nel quadro di una concezione dualistico-escatologica della salvezza, che presenta tendenze di chiaro orientamento soteriologico, Paolo contrappone a un catalogo di vizi (*Gal.* 5,19-21) un catalogo di virtù (vv. 22 s.). Alle «opere della carne», che hanno come conseguenza l'esclusione dal regno di Dio, sono contrapposti la condotta nello Spirito e i frutti dello Spirito. La specifica esplicazione di quella che è «per principio la nuova possibilità di vita» (Grundmann 16 = 45) è effetto dello Spirito: amore, gioia, pace, magnanimità o longanimità, gentilezza, *bontà* (H. Schlier, *Gal.* [KEK], ad l.: *Rechtschaffenheit* = probità), fedeltà, mitezza, dominio di sé (*Gal.* 5,22). Parallelamente, si trova ἀγαθωσύνη nel catalogo di virtù di *Ef.* 5,9, qui in congiunzione con lo schema «un tempo-ora». I figli della disobbedienza, a motivo delle loro «opere delle tenebre» (5,11), soccomberanno all'ira di Dio (5,6) e non otterranno l'eredità del regno di Cristo e di Dio (5,5). Invece i figli della luce si distinguono per gli aspetti caratteristici del «frutto della luce»: *bontà*, giustizia e verità (5,9).

Nella preghiera escatologica (2 *Tess.* 1, 11) è impetrata la buona volontà di *bene* insieme con l'«opera della fede» dei tessalonicesi.

J. Baumgarten

ἀγαθουργέω *agathourgeō* beneficiare\*

Forma contratta di → ἀγαθοεργέω: *Atti* 14,17.

ἀγαθωσύνη, ης, ἡ *agathōsynē* onestà, probità

→ ἀγαθός 9.

ἀγαλλίασις, εως, ἡ *agalliasis* giubilo, esultanza

→ ἀγαλλιάω.

ἀγαλλιάω *agalliaō* gioire, esultare, rallegrarsi\*

ἀγαλλίασις, εως, ἡ *agalliasis* giubilo, esultanza\*

Bibl.: R.E. Backerms, *Religious Joy in General in the NT and Its Sources in Particular*, Diss. Fribourg/Svizzera 1963; H.U. von Balthasar, *Die Freude und das Kreuz*: Concilium 4 (1968) 683-688; P.J. Bernadicou, *The Lucan Theology of Joy*: ScEc 25 (1973) 75-98; E. Beyreuther - G. Finkenrath, *Freude*: ThBNT 1 379-388; R. Bultmann, *ἀγαλλιάομαι κτλ.*: ThWNT 1 18-20 = GL NT 1 51-58; E. G. Gulin, *Die Freude im NT*, Ann. Acad. Sc. Finn., Helsinki, vol. 26,2 (1932) e vol. 37,3 (1936); B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*, Uppsala-Wiesbaden 1951; C.W. Reines, *Laughter in Biblical and Rabbinic Literature*: Judaism 21 (1972) 176-183; A.B. du Toit, *Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl*, Winterthur 1965.\*

1. Nel N.T. il verbo ricorre 11 volte, il sostantivo 5 volte. Su un totale di 16 presenze, 7 si trovano nella duplice opera di Luca, 3 in 1 Pt., 2 in Gv., 1 rispettivamente in Mt., Ebr., Gd., Apoc. – Il verbo ricorre nella forma attiva soltanto in Lc. 1,47; Apoc. 19,7, negli altri casi sempre nella forma deponente. L'indicazione del motivo che causa il giubilo avviene in vari modi. – Verbo e sostantivo si trovano uniti a χαίρειν o χαρά in Mt. 5,12; Lc. 1,14; 1 Pt. 1,8; 4,13; Apoc. 19,7; a δοξάζειν o δόξα in 1 Pt. 1,8; 4,13; Gd. 24; Apoc. 19,7; a εὐφραίνειν in Atti 2,26; a μεγαλύνειν in Lc. 1,47.

2. I termini, che ricorrono soltanto nell'uso linguistico biblico ed ecclesiastico, esprimono la gioia che pervade tutto l'uomo e che si manifesta anche all'esterno. Come nei

LXX, così anche nel N.T. (eccettuato Gv. 5,35) hanno un significato religioso: indicano la gioia e il giubilo per la salvezza donata e promessa da Dio mediante Gesù (Gv. 8,56 a proposito della gioia che Abramo provò in anticipo). – Non è certo se il gruppo lessicale fosse già usato in Q; al riguardo l'unico caso che si può prendere in considerazione è Mt. 5,12 (diversamente Lc.). – In Lc. 1-2 si parla del giubilo che già la nascita di Giovanni suscita come dono salvifico di Dio (1,14), del giubilo escatologico dal quale sono presi Maria (1,47) e Giovanni non ancora nato (1,44) di fronte al tempo della salvezza che comincia con Gesù. Alla redazione lucana è dovuta l'introduzione al «grido di giubilo» di Gesù in Lc. 10,21. In Atti 2,26 si pone in bocca a Pietro Sal. 15,9 LXX a prova che la risurrezione di Gesù è conforme alla Scrittura. Inoltre gli Atti testimoniano che certe comunità protocristiane fecero esperienze che suscitarono una gioia esultante: il pasto collegato con la celebrazione eucaristica, ma da essa terminologicamente distinto, è consumato «con giubilo e semplicità di cuore» (2,46). Battesimo e accettazione della fede conducono a una gioia esultante (16,34); anche in questo caso va notato l'accennato riferimento al pasto. – Chiaramente riferito all'esultanza nel futuro compimento escatologico è il discorso in 1 Pt. 4,13; Gd. 24; Apoc. 19,7. – Della gioia nel tempo presente si parla in 1 Pt. 1,8. Se anche in 1 Pt. 1,6 il giubilo dei cristiani debba intendersi come presente, non è certo, ma, a motivo della vicinanza a 1,8, è probabile. – Ebr. 1,9 cita Sal. 44,8 LXX per indicare l'unzione messianica del Figlio di Dio compiuta con l'«olio di esultanza», ossia con l'olio di unzione usato in festività gioiose e specialmente per l'unzione regale.

A. Weiser

ἀγαμος, ον *agamos* non sposato, celibe, nubile, la persona non sposata

→ γαμέω.

ἀγανακτέω *aganakteō* essere adirato, irritato, sdegnato\*

Mt. 21,15; 26,8; Mc. 10,14. L'oggetto dello sdegno è espresso con περί e il genitivo: Mc. 10,41 par. Mt. 20,24. In Mc. 14,4

si ha ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς, «indignati tra di loro». In *Lc.* 13,14 il motivo dello sdegno è introdotto con ὄτι.

ἀγανάκτησις, εὖς, ἡ *aganaktēsis* sdegno, indignazione\*

In *2 Cor.* 7,11 il termine si trova elencato tra ἀπολογία e φόβος.

ἀγαπάω *agapaō* amare

→ ἀγάπη.

ἀγάπη, ἡς, ἡ *agapē* amore

ἀγαπάω *agapaō* amare

ἀγαπητός, ἡ, ὄν *agapētos* amato, apprezzato

1. Presenze del gruppo lessicale nel N.T. 2. Significati e campo di riferimento. 3. ἀγαπάω e ἀγάπη negli scritti (o in gruppi di scritti) del N.T.: a) sinottici (il comandamento dell'amore di Gesù); b) lettere di Paolo; c) *Col./Ef./2 Tess./Pastorali*; d) *Gv./1-3 Gv.*; e) gli altri scritti del N.T. 4. ἀγάπη in *Gd.* 12. 5. ἀγαπητός.

Bibl.: K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu 1. Markus und Parallelen*, Neukirchen-Vluyn 1972; G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe* (1954), in Bornkamm, *Aufsätze* III 37-45; Bultmann *Theologie* §§ 39.3; 50.4; Ch. Burchard, *Das doppelte Liebesgebot in der frühen christl. Überlieferung*, in Fs. Jeremias 1970, 39-62; S. Cipriani, *Dio è amore. La dottrina della carità in S. Giovanni*: Scuola Cattolica 94 (1966) 214-231; J. Coppens, *La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain*: *ETHL* 40 (1964) 252-299; Idem, *Agapè et Agapàn dans les lettres Johanniques*: *ETHL* 45 (1969) 125-127; N.A. Dahl, *Liebe* III. *Im NT*: *RGG* IV 364-367; J. Ernst, *Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe in der Verkündigung Jesu*: *ThGl* 60 (1970) 3-14; G. Friedrich, *Was heißt das: Liebe?*, Stuttgart 1972; R. H. Fuller, *Das Doppelgebot der Liebe. Ein Testfall für die Echtheitskriterien der Worte Jesu*, in Fs. Conzelmann 317-329; V.P. Furnish, *The Love Command in the NT*, Nashville - New York 1972; H. Greeven - J. Fichtner, *πλησίον*: *ThWNT* VI 309-316 = *GLNT* X 711-728; R. Joly, *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original?*, Bruxelles 1968; R. Kieffer, *Le primat de l'amour* (*Le Div* 85), Paris 1975 [a *1 Cor.* 13]; O. Kuss, *Die Liebe im NT*, in Kuss II 196-234; M. Lattke, *Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von ἀγάπη, ἀγαπᾶν und φιλεῖν im Johannesevangelium* (*St ANT* 41), München 1975; S. Légasse, *L'étendue de l'amour interhumain d'après le NT*: *RTL* 8

(1977) 137-159. 293-304; J.B. Lotz, *Die Stufen der Liebe. Eros, Philia, Agape*, Frankfurt a.M. 1971; D. Lührmann, *Liebet eure Feinde* (*Lk* 6,27-36 / *Mt* 5,39-48): *ZThK* 69 (1972) 412-438; W. Lütgert, *Die Liebe im NT*, Leipzig 1905; K. Niederwimmer, *Erkennen und Lieben. Gedanken zum Verhältnis von Gnosis und Agape im Ersten Korintherbrief*: *KuD* 11 (1965) 75-102; A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum*, Tübingen 1974; al riguardo v. P. Schäfer: *ThLZ* 102 (1977) 432-437; A. Nygren, *Eros und Agape* (1930/1937), Gütersloh 2.s.d. (1956); Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Krailling 1950; A. Penna, *Amore nella Bibbia* (*Teologia bibl.* 1), Brescia 1972; H. Preisker, *Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte*, Gießen 1930; K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul* (*AnBibl* 15), Roma (1961) 21974; Schelkle *Theologie* III 117-139; H. Schlier, *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium*, in Schlier II 279-293; Idem, *Die Bruderliebe nach dem Evangelium und den Briefen des Johannes* (1970), in Schlier III 124-135; R. Schnackenburg, *Liebe Gottes* (1): *LThK* VI 1043-1045; Idem, *Die Forderung der Liebe in der Verkündigung und im Verhalten Jesu*, in E. Biser, A. Gancoczy e a., *Prinzip Liebe*, Freiburg i.Br. 1975, 76-103; Idem, *Die Johannesbriefe* (*HThK*), Freiburg i.Br. 1975, 117-121 (amore fraterno). 231-239 (amore come essenza di Dio); G. Schneider, *Die Neuheit der christlichen Nächstenliebe*: *TThZ* 82 (1973) 257-275; L. Schottroff, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition*, in Fs. Conzelmann 197-221; C. Spicq, *Le verbe ἀγαπάω et ses dérivés dans le grec classique*: *RB* 60 (1953) 372-397; Idem, *Agapè dans le Nouveau Testament* I-III, Paris 1957-1959; Idem, *Die Nächstenliebe in der Bibel*, Einsiedeln 1961; E. Stauffer, *ἀγαπάω κτλ.* (B-F): *ThWNT* I 34-55 = *GLNT* I 92-146; W.C. van Unnik, *Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas VI 32-35*: *NovT* 8 (1966) 284-300; V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf 1951; Idem, *Liebe*: *BThW* 927-965 (con bibl.).

Per l'A.T.: Bergman-Haldar-Wallis: *ThWAT* I 105-128 (con bibl.); F. Buck, *Die Liebe Gottes beim Propheten Osee*, Roma 1953; E. Jenni: *THAT* I 60-73 = *DTAT* I 53-63; N. Lohfink, *Das Hauptgebot* (*AnBibl* 20), Roma 1963 [a *Deut.* 5-11]; G. Quell, *Die Liebe im AT*: *ThWNT* I 20-34 = *GLNT* I 92-146; O. Schilling, *Die alttestamentlichen Auffassungen von Gerechtigkeit und Liebe*, in Fs. Meinertz 9-27; J. Ziegler, *Die Liebe Gottes bei den Propheten*, Münster i.W. 1930; W. Zimmerli, *Liebe* II. *Im AT*: *RGG* IV 363 s.

Repertori bibliografici: H. Riesenfeld, *Étude bibliographique sur la notion biblique d'ἀγά-*

πη (CNeot 5), Uppsala 1941; Warnach, *Liebe* 962-965; P.-É. Langevin, *Bibliographie biblique* (1930-1970), Québec 1972, 560-566.\*

1. I tre vocaboli del gruppo lessicale ricorrono in quasi tutti gli scritti del N.T., in tutto 320 volte. ἀγαπάω ha 143 presenze (al primo posto sono Gv. [37], 1-3 Gv. [31]. ἀγάπη ricorre 116 volte (specialm. in 1-3 Gv. [21], 1 Cor. [14], Ef. [10], ἀγαπητός in totale 61 volte (specialm. 1-3 Gv. [10], Rom. [7], 2 Pt. [6]). Se si considera l'intero gruppo lessicale, in Gv. e 1-3 Gv. si trovano 106 presenze (44+62, cioè 1/3 di tutti i passi), in Paolo con gli scritti post-paolini (pastorali incluse) 136 (84+52), nei sinottici (con Atti) in tutto soltanto 37 e nel resto del N.T. 41. Ancora considerando tutti e tre i vocaboli, prevalgono (tra parentesi indichiamo i relativi numeri di presenze) 1 Gv. (52), Gv. (44), Rom. (24), Ef. (22), 1 Cor. (20), Lc. (16), 2 Cor. (15), Mt. (12) e Col. (11). Sorprende l'assenza di ἀγαπάω e ἀγάπη in Atti, e di ἀγαπητός in Gv., 2 Gv. e Apoc.

2. Il significato dei tre vocaboli si può rendere abbastanza appropriatamente con *amore, amare, amato*.

Nei LXX ἀγαπάω corrisponde sempre all'ebraico *'āhēb*; con ἀγάπη o (il più antico) ἀγάπησις viene reso (rispettivamente 16 e 6 volte) il corrispondente sostantivo *'ahābā*. I vocaboli, usati per lo più nell'età classica e nel greco ellenistico, ἐράω/ἔρωσ e φιλέω/φιλία sono notevolmente più rari. Probabilmente i traduttori hanno preferito i vocaboli, caratterizzati da una minor carica affettiva, del gruppo lessicale ἀγαπάω, perché questi «esprimono normalmente un amore semplice, nel senso della stima o dell'accettazione cordiale» (Warnach, *Liebe* 927; ma vedi anche Joly). È ancora controverso se ἀγάπη sia testimoniato in testi letterari prima della comparsa dei LXX; su ciò si veda E. Peterson: BZ 20 (1932) 378-382; Bauer *Wörterbuch*, s.v. 1 (cfr. Moulton-Milligan, s.v.); Warnach, *loc. cit.*; inoltre il dibattito tra St. West e R.E. Witt in JThS 18 (1967) 142 s.; 19 (1968) 209-211; 20 (1969) 228-230. Il N.T. esclude del tutto ἐράω/ἔρωσ (vedi invece Ign. Rom. 2,1; 7,2; Pol. 4,3) e porta ad un più pieno sviluppo teologico il gruppo lessicale ἀγαπάω, mentre → φιλέω (vedi M. Paeslack: ThViat 5 [1953/54] 51-142) ha in genere una minor rilevanza teologica.

Nel N.T. i vocaboli del gruppo lessicale ἀγαπάω sono riferiti quasi esclusivamente

all'amore da persona(-e) a persona(-e). Tuttavia anche certe cose sono indicate come oggetto dell'amore (cfr. Bauer *Wörterbuch*, s.v. ἀγαπάω 2; s.v. ἀγάπη 1 1ba): Lc. 11,43 (posti d'onore e saluti); Gv. 3,19 («le tenebre più della luce»); 12,43 («la δόξα degli uomini più della δόξα di Dio»); 2 Tim. 4,8 («la sua manifestazione»); 4,10 (l'«eone presente»); Ebr. 1,9 (Sal. 44,8 LXX: giustizia); 1 Pt. 3,10 (la vita); 2 Pt. 2,15 (un compenso iniquo); 1 Gv. 2,15 (il mondo, il → κόσμος); Apoc. 12,11 (la propria vita); 20,9 («la città» [Gerusalemme]). Una locuzione particolare è ἀγάπην ἀγαπάω in Gv. 17,26; Ef. 2,4 (cfr. 2 Regn. 13,15). Oggetto di ἀγάπη in 2 Tess. 2,10 è la «verità» (cfr. 1 Clem. 55,5: «amore della patria»). Sia il verbo (Lc. 7,47a.b; 1 Gv. 3,14.18; 4,7.8.19) sia in particolare il sostantivo (ad es. Mt. 24,12; Rom. 12,9; 13,10; 1 Cor. 8,1; 13,1.2.3.4.8.13; 14,1; Fil. 1,9; 2,2; 1 Gv. 4,16; altri esempi soprattutto in locuzioni preposizionali e attributi, v. Bauer *loc. cit.* 1 1a) sono usati in senso assoluto. ἀγάπη sta con → πίστις (1 Tess. 3,6; 5,8; 1 Tim. 1,14; 2 Tim. 1,13; Film. 5) e con → ἐλπίς, anche a formare una triade (1 Cor. 13,13; 1 Tess. 1,3; 5,8; Col. 1,4 s.; Barn. 1,4.6) → 3.b.

Significati differenti dall'uso generale sono ἡγάπησεν (aor. 1), *provò un senso d'affetto per lui* (Mc. 10,21) e ἀγάπη, *agape, convito d'amore fraterno* → 4 (Gd. 12; Ign. Sm. 8,2).

Oltre che dell'amore (ἀγαπάω) per il prossimo (→ πλησίον; soprattutto nei sinottici e in Paolo) si parla (col verbo o col sostantivo) dell'amore «reciproco» (→ ἀλλήλων; Gv., 1.2 Gv., Paolo); col verbo, dell'amore per il «fratello» (→ ἀδελφός 5; 1 Gv.) e per i «nemici» (Q); inoltre dell'amore dei mariti per le loro «mogli» (Ef.). «Dio» è oggetto dell'amare/dell'amore in Mc. 12,30. 33 par. (inoltre specialm. in Paolo, Giac., 1 Gv.), Gesù/Cristo soprattutto in Gv. (inoltre in Ef. 6,24; 1 Pt. 1,8; 1 Gv. 5,1). Dell'amore di Dio (col verbo e col sostantivo) oltre Gv. e 1 Gv. parla soprattutto Paolo; dell'amore di Dio verso Gesù si parla specialm. in Gv. (inoltre in Ef. 1,6; Col. 1,13); cfr. anche ἀγαπητός → 5. Dell'amore di Gesù/Cristo parlano (col verbo o col sostantivo) soprattutto Gv. e Paolo; il suo amore per Dio è menzionato in Gv. 14,31.

3. a) Nei *sinottici*, prescindendo da *Mc.* 10,21 e *Lc.* 7,5, il verbo ἀγαπάω, come pure il sostantivo (*Mt.* 24,12; *Lc.* 11,42), ricorre solo in parole di Gesù. Un rilievo particolare assumono il comandamento dell'amore dei nemici e il duplice comandamento dell'amore di Dio e del prossimo.

Già in *Q* il comando: «Amate i vostri nemici!» (*Lc.* 6,27.35 par. *Mt.* 5,44) era collegato all'esigenza che il discepolo vada oltre la reciprocità dell'amore (*Lc.* 6,32 / *Mt.* 5,46: «se amate coloro che vi amano»), con la promessa della figliolanza divina e col riferimento alla bontà di Dio (da imitare) anche nei confronti dei malvagi (*Lc.* 6,35 / *Mt.* 5,45) e certo anche alla regola d'oro (*Lc.* 6,31/*Mt.* 7,12). In quanto richiesta di Gesù e nella situazione della comunità che sta dietro a *Q*, l'amore dei nemici significa il rifiuto dell'odio degli zeloti e il superamento dell'amore rivolto soltanto al «prossimo» (cfr. *Mt.* 5,43: «Odierai il tuo nemico»; inoltre 1 QS 1,3 s.10). La formulazione al plurale indica che la cosa riguarda la comunità e il comportamento nei confronti dei suoi nemici. — Il detto riguardante il servire a due padroni traccia un parallelo tra *amare* e *servire*; questo detto richiede indirettamente di amare Dio (e di servirlo con dedizione totale).

In *Mc.* 12,28-34 Gesù risponde in un apoteigma alla domanda di un fariseo sul «comandamento primo tra tutti» (Berger 143. 256: «Domanda iniziale della catechesi della diaspora»; cfr. la domanda di un pagano disposto alla conversione e la risposta di Hillel *iShabb.* 31a) con *Deut.* 6,4 s. (amore totale verso Dio) e aggiunge la richiesta dell'amore per il prossimo (*Lev.* 19,18) come secondo comandamento altrettanto importante (sul rilievo in cui è posto il comandamento dell'amore nel giudaismo, specialm. in *Test. XII*, v. Burchard, Schneider, Nissen). Entrambi i comandamenti della torà sono citati anche nei passi paralleli di *Mt.* 22,37.39; *Lc.* 10,27b.c, senza tuttavia la ripetizione di conferma che si ha in *Mc.* 12,32 s.

*Mt.* 5,43, diversamente da *Lc.*, e *Mt.* 19,19b, diversamente da *Mc.*, enunciano il comandamento dell'amore del prossimo (*Lev.* 19,18) in frasi redazionali. Nel primo passo questo comandamento è posto a confronto con la nuova richiesta di Gesù (amo-

re dei nemici, v. 44), nel secondo esso viene addotto dopo i singoli comandamenti della seconda tavola del decalogo, probabilmente per caratterizzarlo come sua sintesi (cfr. 22,40, diversamente da *Mc.*: «Da questi due comandamenti dipende tutta la legge e i profeti»). In 24,12, che è materiale proprio di *Mt.*, è predetto «il raffreddarsi dell'amore in molti» come conseguenza della crescita dell'«iniquità».

L'uso assoluto di ἀγάπη in *Mt.* 24,12 è conforme a un modo di esprimersi più tardo; allo stesso modo è usato due volte anche ἀγαπάω in *Lc.* 7,47 (materiale esclusivamente lucano): «poiché ha molto amato (dimostrato molto amore)»..., «ama anche poco» (cfr. la domanda nel v. 42). Nella pericope sull'amore dei nemici in *Lc.* 6,32b ἀγαπάω è usato seguendo il testo di *Q* («poiché anche i peccatori amano coloro che dimostrano amore a loro»). Nell'invettiva contro i farisei in 11,42 Luca ha mutato il testo di *Q* mediante τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ e ha stabilito un nesso col v. 43. I farisei «trascurano l'amore verso Dio» (v. 42), ma amano «i primi seggi nelle sinagoghe...» (v. 43; *Mt.* 23,6: φιλοῦσιν). *Lc.* (e *Atti*) dimostra con un esempio concreto come agisce l'amore del prossimo, soprattutto nel racconto del samaritano misericordioso, che dimostra come Gesù intende il comandamento dell'amore (cfr. la cornice 10,29.36 s.). Esso spiega l'amore del prossimo come compassione attiva, che ha il suo modello nella misericordia di Dio (6,36; 10,33.37a); cfr. G. Schneider, *Lk.* 1 (ÖTK) 245-251. Se in *Lc.* 10,27 non è Gesù ma il «dottore della legge» a citare (come *unico* comandamento) il duplice comandamento (diversamente da *Mc./Mt.*), ciò dipende dall'inserimento del racconto del samaritano, mediante il quale alla domanda chi sia il prossimo (v. 29) si risponde con l'esempio che dimostra come l'amore operi.

b) Paolo, quando parla dell'amore, prende le mosse dall'amore di Dio (*Rom.* 5,8; 8,37; 9,13; 2 *Cor.* 9,7; 13,11.13; 1 *Tess.* 1,4), che egli ha dimostrato in Cristo (Romanuik). Il suo amore è stato effuso, mediante lo Spirito santo, nei nostri cuori (*Rom.* 5,5). Dio «dimostra il suo amore verso di noi col fatto che Cristo è morto per noi quando noi eravamo ancora peccatori»

(v. 8). Il brano innico di 8,31-39 (cfr. G. Schille: ZNW 59 [1968] 230-244; P. Fiedler: *ibid.* 68 [1977] 23-34), che ha inizio con la domanda: «Se Dio è per noi, chi è mai contro di noi?», si conclude con la certezza che niente «potrà separarci dall'amore di Dio che è in Cristo Gesù, Signore nostro». ὁ ἀγαπήσας, «colui che ha amato», (v. 37) è Cristo, che ha dimostrato il suo amore (v. 35) sulla croce (2 Cor. 5,14 s.) e in quanto innalzato rende vincitori. Egli «mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal. 2,20).

Benché Paolo parli frequentemente dell'amore dei cristiani in senso assoluto e perciò l'ἀγάπη (Rom. 12,9; 14,15; 1 Cor. 8,1; 14,1; 16,14), soprattutto nell'elenco di virtù (2 Cor. 6,6; Gal. 5,22; Fil. 2,1 s.), possa essere facilmente intesa come uno tra gli altri comportamenti morali, egli sottolinea in modo decisivo la preminenza dell'ἀγάπη (Gal. 5,6; Fil. 1,9; specialm. nell'inno all'amore» [1 Cor. 13]; vedi, oltre a Kieffer, Schlier 1 186-193; Bornkamm 1 93-112; J.T. Sanders: *Interpretation* 20 [1966] 159-187; B. Gerhardsson: SvEA 39 [1974] 121-144; E. Minguens: CBQ 37 [1975] 76-97). L'amore non è un ἔργον, bensì primo «frutto dello Spirito» (Gal. 5,22). Paolo menziona, pur senza richiamarsi ad una direttiva di Gesù, il principale comandamento dell'amore del prossimo: «Chi ama il suo prossimo, ha adempiuto la legge» (Rom. 13,8). I comandamenti della seconda tavola del decalogo sono «riassunti» nel comandamento dell'amore del prossimo (→ ἀνακεφαλαιώω), cosicché l'amore è l'adempimento (→ πλήρωμα) della legge» (13,9 s.; cfr. Gal. 5,14). In 1 Tess. 4,9 l'amore reciproco è detto «amore fraterno» (→ φιλαδελφία; cfr. però anche 3,12: καὶ εἰς πάντας, «e verso tutti»); vedi inoltre 1 Cor. 9,20 s.; 10,24; 13,5; Gal. 6,2. Dell'amore verso Dio (ogni volta col verbo ἀγαπάω) si dice che «per coloro che amano Dio» (per questa locuzione vedi J.B. Bauer: ZNW 50 [1959] 106-112), «tutto concorre al bene» (Rom. 8,28), che per essi Dio «ha preparato» cose inimmaginabili (1 Cor. 2,9), che chi ama Dio è conosciuto da lui» (8,3). La triade fede, amore e speranza ricorre in Paolo per la prima volta in 1 Tess. 1,3 (inoltre in 5,8; 1 Cor. 13,13; cfr. Lietzmann-Kümmel, Kor.<sup>4</sup> [HNT] 66-68; H. Conzelmann, 1 Kor. [KEK] 270-

273; W. Marxsen, in Fs Cullmann 1972, 223-229).

c) Col. 1,4 s. riprende la triade fede, amore e speranza (→ b) e al riguardo parla dell'amore «verso tutti i santi» presupposto nei destinatari (cfr. Ef. 1,15; 2 Tess. 1,3). Nello stesso contesto è nominato Epafra «nostro amato conservo» (v. 7), che ha fatto conoscere all'autore τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι, «il vostro amore nello Spirito» (v. 8). L'amore della comunità destinataria è inteso chiaramente come effetto dello Spirito (E. Lohse, Kol.<sup>2</sup> [KEK] 54 s.). Come Dio «ci ha trasferiti nel regno del Figlio del suo amore» (1,13), così i cristiani sono eletti e «amati» da Dio (3,12; cfr. 2 Tess. 2,13.16) e in quanto tali sono esortati all'amore, che è il «vincolo della perfezione» (v. 14). L'imperativo ἀγαπᾶτε vale in particolare per i mariti nei confronti delle loro mogli (v. 19; specialmente anche Ef. 5,25-33). — In 2 Tess. 3,5 l'implorato «amore per Dio» sta accanto alla «paziente attesa di Cristo»; d'altra parte divenire o essere credenti significa «accogliere l'amore per la verità» (2,10; cfr. Ef. 4,15: «mantenendo la verità nell'amore»).

In Ef. il sostantivo è presente 10 volte (in 5 di esse si ha ἐν ἀγάπῃ), il verbo 10 volte, in 5 delle quali è riferito all'amore coniugale del marito. L'argomentazione riguardante l'amore prende le mosse dall'amore di Dio, che ci ha concesso la grazia «nel Diletto (= Cristo)» (1,6; l'espressione «in amore» al v. 4 come negli altri passi non va riferita all'amore di Dio; contro H. Schlier, Eph. [Düsseldorf 1957] 52 s.).

Si segue la tradizione paolina in 2,4 s.: Dio, «a motivo del suo grande amore con cui ci ha amati», ha «reso viventi con Cristo» i peccatori. L'amore di Cristo supera ogni conoscenza (3,19), esso si è manifestato come amore per la chiesa (5,25) nel suo darsi come «offerta e vittima per Dio» (5,2). La parenesi incomincia con l'esortazione all'amore che fa «sopportare l'un l'altro» ed «edifica» il corpo di Cristo (4,2.16), e la lettera si conclude augurando e invocando da Dio e da Cristo (6,23) «amore con fede», designando i destinatari come uomini che «amano in incorruttibilità» Cristo (v. 24), designazione che è più un appello che una constatazione.

Nelle *pastorali* prevale il sostantivo (10 volte), mentre il verbo si trova soltanto in 2 *Tim.* 4,8.10. L'ultimo passo mostra l'alternativa dell'amore. Esso può volgersi alla «epifania» di Cristo, quindi alla parusia, o all'«eone presente». «Scopo della direttiva» è un «amore che viene da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede sincera» (1 *Tim.* 1,5; «amore» sta accanto a «fede» anche in 1,14; 2,15; 4,12; 6,11; 2 *Tim.* 1,13; 2,22; 3,10; *Tit.* 2,3). Certuni si sono allontanati da questo amore (1 *Tim.* 1,3 s.6 s.). L'amore contrasta con ciò che risulta da intrighi eretici e può quindi essere un criterio per la retta predicazione. Timoteo deve attenersi saldamente al modello della sana dottrina ricevuta da Paolo, «nella fede e nell'amore» (2 *Tim.* 1,13).

d) *Gv.* e 1-3 *Gv.* riguardo all'uso di ἀγάπη (28 volte) e di ἀγαπάω (68 volte) presentano concordanze e differenze. Un'importante differenza sta nel fatto che il quarto vangelo insiste specialmente sull'amore di Gesù o di Cristo e sull'amore per lui, mentre le lettere parlano più spesso dell'amore di Dio e dell'amore a Dio. Ma di fatto ciò non può significare una differenza decisiva. In entrambi gli scritti il discorso riguarda l'amore «reciproco», ma solo nelle lettere si parla dell'«amore fraterno». (Oltre ai contributi di Cipriani, Lattke, Schlier, vedi F. Mußner, *ZÖH*, München 1952, 158-164; Bultmann *Theologie* § 50.4; E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Joh 17*, Tübingen 1966, 105-116).

Fondamentale è *Gv.* 3,16: «Dio ha tanto amato il mondo, da dare il suo unico Figlio» per comunicarci, mediante la fede, una «vita eterna». 14,21 vuole dichiarare: colui che ama Gesù, sarà anche amato dal Padre e perverrà, come Gesù, alla stessa meta (14,3.6). Chi ama Gesù e osserva la sua parola (cfr. 15,9 s.) riceve l'amore del Padre, che, come Gesù, «verrà a lui» per «far dimora presso di lui» (14,23). I discepoli sono là dove è Gesù (14,3), nell'ambito dell'amore di Dio (R. Schnackenburg, *Joh.* III [HThK] 93). Il mondo deve riconoscere che Gesù è stato inviato da Dio, che Dio ha amato i discepoli come ha amato Gesù prima della fondazione del mondo (17,23 s.26; cfr. anche 3,35; 10,17; 15,15 s. sull'amore di Dio per Gesù; 14,31 sull'amore di Gesù

verso Dio). L'amore di Gesù (11,5; 13,1.34; 14,21; 15,9.10.12) per i suoi è stato amore «fino alla fine», corrisponde all'amore del Padre ed esige dal discepolo che osservi i comandamenti di Gesù per rimanere nel suo amore (15,9 s.). Così egli realizza l'amore per Gesù (14,15.21.23 s.28). L'esigenza dell'amore «reciproco» si fonda sull'amore di Gesù per i suoi e ha in esso il suo modello (15,12 s.17). Perciò è un «comandamento nuovo» (13,34 s.). — Il discepolo prediletto («il discepolo che Gesù amava»: 13,23; 19,26; 21,7.20) probabilmente non è soltanto una figura simbolica o una finzione letteraria; per lo meno nella concezione del redattore di 21,7.20-23 egli appare come persona storica (Schnackenburg, *Joh.* III 449-463 [bibl.]; Th. Lorenzen, *Der Lieblingsjünger im Joh.*, Stuttgart 1971; P.S. Minear: *NovT* 19 [1977] 105-123).

1-3 *Gv.* si distinguono da *Gv.* soprattutto perché l'amore di Dio (1 *Gv.* 3,1; 4,7-21; 2 *Gv.* 3) e l'amore per Dio (1 *Gv.* 2,5.15; 3,17; 4,10.12.20 s.; 5,1-3) e per Gesù (5,1), come l'amore reciproco (3,11.23; 4,7.11 s.; 2 *Gv.* 5) e l'amore per il fratello (1 *Gv.* 2,10; 3,10; 4,20 s.; al plurale: 3,14; cfr. 5,1 s.), sono posti in relazione tra loro. (Oltre ai lavori di Coppens e Schnackenburg vedi R. Bultmann, 1-3 *Joh.* [KEK] 69-81; P.W. van der Horst: *ZNW* 63 [1972] 280-282; H. Thyen in *Fs Käsemann* 527-542). Le trattazioni sull'amore divino — per la triplice impostazione del tema «comandamento dell'amore» (1 *Gv.* 2,3-11; 3,11-24; 4,7-21) vedi W. Thüsing, *Die Johannesbriefe* (GS), Düsseldorf 1970 — culminano nel principio «Dio è (l')amore» (4,8.16). Questo principio si deduce dall'agire di Dio. Dio mandò il Figlio suo nel cosmo della morte per donare la vita agli uomini (4,9). L'amore di Dio si volge innanzitutto al cosmo, al mondo degli uomini bisognoso di redenzione (4,9 s.14; cfr. *Gv.* 3,16). L'amore per i fratelli (→ ἀδελφός 5) non è certo limitato ai membri della comunità, come fanno capire 1 *Gv.* 3,16 s.; 3 *Gv.* 5. La sottolineatura dell'amore per i fratelli persegue un duplice scopo: la condanna degli eretici basata su un criterio sicuro (1 *Gv.* 2,9-11; 4,20 s.) e il consolidamento della comunione fraterna tra i cristiani.

e) *Giac.* 1,12 ricorda la prova superata dal cristiano; a lui è destinata «la corona della vita», che Dio ha promesso «a coloro

che lo amano». La stessa espressione τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, «a coloro che lo amano», si trova in 2,5 congiunta alla promessa «di far ereditare il regno». Il comandamento dell'amore del prossimo (*Lev.* 19,18) è indicato come «legge regia» (2,8; cfr. F. Mußner, *Jak.* [HThK] 124; non nel senso di «comandamento principale»). *1 Pt.* 1,22 richiede un «amore fraterno senza ipocrisia», «di amarsi l'un l'altro di cuore intensamente» (cfr. 2,17; 4,8). Il discorso dell'amore per Gesù Cristo, «che voi amate senza averlo visto», è posto nella prospettiva della sua ἀποκάλυψις (1,7 s.; cfr. 2 *Tim.* 4,8). *Aroc.* 1,5 chiama Gesù Cristo «colui che ci ama e ci ha liberati col suo sangue dai nostri peccati» (cfr. *Gv.* 13,1; *Gal.* 2,20; *Ef.* 5,2); similmente Cristo si aspetta (3,9) dagli avversari giudei che essi giungano alla convinzione «che io ti [= la chiesa di Filadelfia] ho amato».

4. In *Gd.* 12 ἀγάπη significa *agape* come manifestazione dell'amore fraterno. In tal senso il sostantivo è testimoniato più tardi (ad es.) in *Ign. Sm.* 8,2; *Acta Pauli et Theclae* 25 (Lipsius-Bonnet 1 252,11); *Passio Perpetuae* 17; *Cl. Al. Paed.* 2,1,4; *Strom.* 3,2,10 (inoltre PGL, s.v. E.4). *Bibl.* in Bauer *Wörterbuch*, s.v. II; W.-D. Hauschild: TRE 1 748-753.

5. Nel N.T. l'aggettivo ἀγαπητός è usato per qualificare la relazione di Dio col Figlio suo (il «Figlio diletto»: *Mc.* 1,11 par. *Mt./Lc.*; 9,7 par. *Mt.*; 12,6 par. *Lc.*; *Mt.* 12,18; 2 *Pt.* 1,17; cfr. F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, Frankfurt a.M. 1970, 188-191), tuttavia anche con un nome proprio, unito a ἀδελφός (*Ef.* 6,21; *Col.* 4,7-9; 2 *Pt.* 3,15; cfr. anche *Col.* 1,7; 4,14; 2 *Tim.* 1,2) e come apostrofe («mio caro»: 3 *Gv.* 2,5.11; più spesso al plurale: *Rom.* 12,19; 2 *Cor.* 7,1; 12,19 e *passim*). In *Rom.* 1,7 i cristiani sono detti «amati da Dio» (cfr. 11,28 a proposito dei giudei). In *1 Tess.* 2,8 Paolo dice ai destinatari: «Ci siete divenuti cari» (ἀγαπητοί, riferito a «padroni» cristiani, sta anche alla fine della regola per gli schiavi in *1 Tim.* 6,1 s.: «amati [da Dio]»; cfr. *Rom.* 11,28; *Ign. Phld.* 9,2), cfr. E.A. van Leeuwen: *ThSt* 21 (1903) 139-151.

G. Schneider

ἀγαπητός, ἡ, ὄν *agapētos* amato, diletto, caro

→ ἀγάπη.

Ἀγάρ *Hagar Agar\**

Moglie secondaria di Abramo, madre di Ismaele (*Gen.* 16,1-16; 21,9-21): *Gal.* 4,24. 25. → Σάρρα. *ThWNT* 1 55 s. = *GLNT* 1 147-150; F. Mußner, *Gal.* (HThK) 319-325.

ἀγγαρεύω *angareuō* impiegare (per un servizio), costringere (a un servizio)\*

*Mt.* 5,41; 27,32 par. *Mc.* 15,21. ἀγγαρεύω è probabilmente un prestito persiano (R. Schmitt: *Glotta* 49 [1971] 97-101), che si trova anche negli scritti rabbinici. P. Fiebig: *ZNW* 18 (1918) 64-72. Cfr. lat. *angariare*.

ἀγγεῖον, ον, τό *angeion* vaso, recipiente, contenitore\*

*Mt.* 25,4; cfr. 13,48 *Koinè D W.*

ἀγγελία, ας, ἡ *angelia* annuncio, messaggio, incarico, missione

→ ἀγγέλλω 3.

ἀγγέλλω *angellō* annunciare, riferire, dichiarare

ἀναγγέλλω *anangellō* riferire, annunciare

ἀπαγγέλλω *apangellō* annunciare, comunicare, rendere noto, proclamare

1. Presenze nel N.T. 2. Significato. 3. ἀγγελία.

*Bibl.*: Becker-Müller-Coenen, *Verkündigung*: *ThBNT* 11 1273-1287; P. Jouon, *Le verbe ἀναγγέλλω dans Saint Jean*: *RSR* 28 (1938) 234 s.; J. Schniewind, *ἀγγελία κτλ.*: *ThWNT* 1 56-71 = *GLNT* 1 149-194 (bibl.)

1. I composti di ἀγγέλλω tanto nella greco profana quanto nei LXX e nel N.T. sono intercambiabili. Conformemente alla preferenza della *koinè* per i composti, anche il N.T. offre soltanto 2 testimonianze del