

«Radicati e fondati nella carità»

La preghiera di un apostolo
per la sua comunità

JUAN JOSÉ BARTOLOMÉ

«Ricapitolare tutte le cose in Cristo», dice l'autore della lettera agli Efesini, è «il mistero della sua volontà». Morte, risurrezione e intronizzazione alla destra di Dio hanno fatto di Cristo Gesù il «capo» ai cui piedi tutto è stato sottomesso (Ef 1,20-23). Questa *ricapitolazione*, che include le cose «del cielo come quelle della terra» (1,9-10), trasforma il Cristo in sintesi e vertice della realtà creata e salvata: mondo, umanità e Chiesa raggiungono in lui il compimento e la perfezione.

A questa visione grandiosa, che esprime la totale cristificazione della realtà, «mistero che non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato per mezzo dello Spirito» (3,4-5), la lettera agli Efesini aggiunge un'altra affermazione cristologica che potrebbe sfuggirci, ma che non è meno sconvolgente e nuova: per la fede il Cristo abita nel cuore del credente (cf. 3,17). Il Cristo che abbraccia, comprendendola, e riassume, sottomettendola, tutta la realtà, visibile e invisibile, celeste e terrena, entra nel cuore di colui che crede in lui. L'affermazione è stimolante, oltre che

stupenda: il credente ottiene di far abitare Cristo nel suo cuore, «l'abitazione del vostro cuore, fratelli miei, è tempio santo per il Signore» (*Lettera di Barnaba*, 6,15).

1. Efesini, una lettera singolare

La lettera agli Efesini, considerata tradizionalmente come paolina, è lo scritto meno personale dell'epistolario paolino. L'autore, che si presenta come Paolo (Ef 1,1), è consapevole della sua missione apostolica (3,2-13) e ricorda il suo stato di prigioniero (3,1; Fm 1,9), tuttavia non mostra la minima relazione personale con i suoi lettori, ai quali deve anzi presentarsi e che alla fine non saluta (Ef 1,15; 3,1-9; 4,21; 6,23-24). Non ci sono spunti di crisi locale che motivino lo scritto. Le scarse menzioni ad un falso insegnamento sono avvertimenti generici più che rimproveri diretti (4,14; 5,6). Tale mancanza di familiarità mal si accorda col fatto che Efeso fu, per quasi tre anni, il centro dell'attività missionaria di Paolo e la sede del suo gruppo apostolico (1 Cor 16,19; Rm 16,12; At 18,19 - 19,41; 20, 17-38).

Benché segua il modello formale delle lettere paoline, essa si presenta come un piccolo trattato teologico. Gli autori divergono sulla definizione del suo genere letterario: chi la ritiene una meditazione (Markus K. Barth), chi un'omelia (Joachim Gnilka), chi un discorso sapienziale (Heinrich Schlier). Appartiene a quel tipo di lettere che alla comunicazione privata privilegiano la conversazione pubblica (Walter F. Taylor e John H.P. Reumann). Una quarta parte del lessico di Efesini sembra provenire dalla lettera ai Colossesi e un terzo di questa riappare in Efesini in ordine simile, fatto senza eguali nella corrispondenza paolina. In un caso, addirittura, il passo è ripetuto alla lettera (Ef 6,21-22 e Col 6,7-8; cf. Ef 5,19 e Col 3,16). Non sorprende dunque che, per l'affinità formale e teologica, la lettera sia stata definita come il «falso gemello» di Colossesi (Édouard Cothenet).

L'abbondanza di preghiere, soprattutto nella prima parte, quella più dogmatica (1,3-14.15-23; 3,1.14-22), lo stile solenne e il tono liturgico dei suoi paragrafi (1,3-10.15-23; 3,1-7.8-13; 4,11-16), la cosmologizzazione della cristologia (1,3-4.9-10.20-23; 2,6; 4,8-10), la concentrazione ecclesiologica (2,20; 5,6-11) e la evidente

idealizzazione della persona dell'apostolo (3,3-5.7-9; 4,1) sono le ragioni che hanno fatto dubitare della sua autenticità paolina. Dunque, quando noi qui parleremo di Paolo o dell'apostolo, faremo riferimento all'autore letterario del testo, non alla persona storica, senza preoccuparci se coincidano o no.

Il centro della riflessione di Efesini è costituito dalla categoria di *mistero*, che si identifica con la volontà salvifica di Dio (1,9), la ricapitolazione dell'universo sotto la signoria di Cristo (1,10). Tale mistero, nascosto in Dio (3,9), è stato rivelato nella risurrezione di Cristo, sotto il quale è stato posto ogni potere, presente e futuro (1,19-21). È stato manifestato ai profeti e agli apostoli, a Paolo in modo particolare, cui è affidato il compito di annunciarne le ricchezze (3,1-13) per conseguire l'unità dei credenti (2,18; 4,3-4).

La visione ecclesiale di Efesini sviluppa il concetto di Chiesa universale, accennato nella lettera ai Colossesi, che è nuovo all'interno della corrispondenza paolina (1,22; 3,10.21; 5,24-25.27). Come spiega John Reumann, qui "Chiesa" non è la comunità domestica (Fm 2) né le comunità di una regione (Gal 1,2), ma il mezzo e lo strumento della signoria cosmica di Cristo (Ef 1,22; 3,10).

L'autore prevede dei lettori cristiani provenienti dal paganesimo (2,11; 3,1; 4,17). La polemica del Paolo storico che rivendica il diritto dei pagani a entrare nella Chiesa è dimenticata; l'unione di ebrei e pagani in una sola comunità è il piano misterioso di Dio (3,3.4.6.9; 1,9; 5,32), ignorato per generazioni (3,5) e proclamato dall'apostolo (6,19): Cristo ha ottenuto l'edificazione di un solo popolo, tempio santo di Dio (2,11-22).

2. Una particolare affermazione nel suo contesto (Ef 3,14-21)

La prima parte della lettera (1,3-3,21) principia e termina con una preghiera: all'inizio, prima dell'esposizione del mistero di unità (2,1-3,13), la preghiera è in forma di benedizione (1,3-14), di azione di grazie (vv. 15-16) e di domanda (vv. 17-23); alla fine è una supplica (3,14-19) che si conclude in dossologia (vv. 20-21). Iniziata col versetto 3,1, bruscamente interrotto dalla protesta della propria missione apostolica (vv. 2-13), questa prima parte dello scritto si chiude riprendendo temi da Ef 1,16-19. Non è casuale che la parte dottrinale della lettera sia incorniciata dall'orazione apostolica: *l'insegnamento si radica nell'orazione personale di Paolo.*

2.1. Struttura formale

Il testo è molto complicato, la sua sintassi sovraccarica e senza troppe connessioni logiche. È composto soltanto da due frasi (3,14-19.20.21), dal tono altisonante, dal vocabolario in parte nuovo e facendo uso di immagini insolite (v. 18: una conoscenza a quattro dimensioni!). Nonostante ciò, è riconoscibile la sua struttura formale fondamentale: l'orazione è composta da un'introduzione (vv. 14-15), dalla supplica propriamente detta (vv. 16-19) e da una dossologia conclusiva (vv. 20-21). La supplica è caratterizzata da tre argomenti, chiaramente introdotti da un triplice *affinché* (vv. 16a.18a.19b) in stretta e progressiva graduazione. I due primi si aprono con due frasi all'infinitivo, costruite in parallelo (vv. 16b.17a; 3,18b.19a); il terzo si conclude rapidamente (v. 19b).

Anche se apparentemente diverse, le tre domande sono solcate da un movimento interno di appropriazione del mistero di Dio. Nella prima si può cogliere un crescendo nel desiderio dei doni di Dio: rafforzamento dell'uomo interiore (v. 16), inabitazione di Cristo per mezzo della fede (v. 17a), radicamento e fondazione nell'amore (v. 17b). La seconda è basata sulla prima e la suppone: si chiede la capacità di comprendere il mistero in tutta la sua pienezza (v. 18) e l'insuperabile amore di Cristo (v. 19a). La terza, breve e chiara, indica lo scopo della preghiera e la meta del desiderio: essere ricolmi per entrare nella pienezza di Dio (v. 19b).

2.2. Lettura esegetica

L'orazione (Ef 3,14-21), che raccoglie i temi esposti nei due primi capitoli (1,16-3,13), conclude l'*excursus* sulla responsabilità dell'apostolo come conoscitore (3,3.8) e amministratore del mistero nascosto dall'eternità in Dio (3,7.9). È come tale – e in mezzo alle tribolazioni sofferte a loro vantaggio (v. 13) – che Paolo prega per i suoi lettori: la conoscenza del mistero concessa all'apostolo e la sua consapevolezza di essere amministratore di tale economia divina per i destinatari lo porta alla preghiera; questa, introdotta come conseguenza logica di quanto era stato detto prima (v. 14a), esprime, a modo di richiesta, quanto Paolo desidera per i suoi lettori.

2.2.1. Introduzione (vv. 14-15)

Per questo, io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome...

Anche se il testo inizia presentandosi come conseguenza di quanto è stato appena detto, in realtà l'autore riprende la linea di pensiero iniziata in Ef 3,1, interrotta per far emergere l'idea della multiforme rivelazione di Dio, della quale Paolo è araldo e apostolo. L'iniziale connessione causale ci impone di leggere tutta l'orazione come conseguenza logica di quanto è stato esposto: *per il fatto che, come ho detto, ebrei e pagani hanno parte nella salvezza, chiedo al Padre che vi dia la comprensione del mistero.*

La formula iniziale, *piego le ginocchia davanti al Padre*, è enfatica. L'espressione *piegare le ginocchia* manifesta una sommessa venerazione, una riconosciuta subordinazione; Paolo la utilizza (Rm 14,11; cf. 11,4; Fil 2,10), quando allude a formule veterotestamentarie (cf. 2 Cor 29,29; Is 45,23). Di fatto, come postura di preghiera, è insolita per gli ebrei, che sogliono pregare in piedi. Qui serve per esprimere l'intensa commozione dell'orante, una supplica ardente, insolita (cf. Mc 1,40; 10,17; Mt 17,14). Tale è l'atteggiamento, di umile prostrazione, di sottomissione totale, nel quale l'autore si colloca per innalzare la sua preghiera ed esprimere il suo pensiero.

Pregando per i suoi, l'apostolo si pone davanti al *Padre*. Delle 31 volte che il termine *Dio* appare nella lettera, sei sono legate alla connotazione Padre (1,2.3.17; 4,6; 5,20; 6,23). Soltanto in questo caso, e in Ef 2, 18, l'uso di *Padre* è assoluto (cf Rm. 8,15; Gl 4,6); in 2,18 è la destinazione alla quale accedono i credenti; qui, è l'origine di tutta la creazione. La qualificazione annessa (*dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome*) lascia intravedere una certa immagine della paternità divina, quella di un creatore universale. Per quanto risulti difficilmente traducibile il gioco di parole, gradito all'autore (*padre-patria*), il senso è chiaro; *patria* è la famiglia, gli esseri che hanno come origine uno stesso agente. *Patria* è una realtà concreta, un gruppo, che dal Padre riceve essere e consistenza, esistenza e potere, *nome*; non è un luogo esclusivamente mondano, esiste pure nel cielo (cf. Ef 1,21).

Nessuna *patria* riposa su se stessa, giacché la sua realtà è donata, nominata, originata: Dio, in quanto Padre ha dato l'essere alle cose, chiamandole per nome, dando loro un nome (Sal 147,4: Is

40,26). Tutto ciò che è creato, la famiglia degli esseri celesti e quella degli esseri terreni, proviene da un'unica origine; sua fonte e supporto sono una persona: il Padre «di nostro Signore Gesù Cristo» (1,3,17; Rm 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 13,12; Gal 1,3; Fil 1,2; Fm 3).

Questa rappresentazione enfaticizzata della paternità creatrice di Dio non è casuale; potrebbe nascondere una velata polemica contro il culto a potenze celesti, angeliche, che si riteneva condividessero il governo del mondo (1,21; 3,10; Col 1,16). È certo comunque che la paternità di Dio come Creatore viene riaffermata ed estesa non soltanto a tutta l'umanità in linea col mistero rivelato (2,12-18,22), ma anche a tutti gli esseri del cielo. Non esiste nel creato potenza alcuna che possa competere con la paternità del Creatore (4,6). Il mistero rivelato, l'universalità della salvezza, affonda le sue radici nel Dio creatore di tutto (3,9; 4,6): salva ciò che gli appartiene, riunisce ciò che ha creato.

L'apostolo piega le ginocchia davanti a Colui che è origine e fonte di tutta la realtà, creata e redenta. Le creature – siano cori angelici o generazioni umane – sono famiglia di Dio, *patria del Padre*. L'adorazione dell'apostolo ha come motivo il disegno di impetrare tre doni salvifici per la sua comunità; essi rappresentano, fondamentalmente, una graduale e progressiva appropriazione del mistero di Dio.

2.2.2. Prima domanda (vv. 16-17)

perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell'uomo interiore. Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità...

La prima domanda esprime, in realtà, due desideri: il consolidamento dell'uomo interiore tramite l'azione dello Spirito (3,16) e l'inabitazione di Cristo nei cuori grazie alla fede (3,17a) e all'amore che è sua radice e sostegno (3,17b).

Paolo fonda la sua richiesta sull'efficacia del potere della grazia; chiede in forza della *ricchezza della gloria* di Dio (cf Col 1,11). *Gloria* è la sua realtà più profonda, l'essenza più intima. Non è qualcosa che sia da attribuire a Dio, è quello che Lui è; e la sua ricchezza non consiste nel tenere per sé la gloria, quanto nel comunicarla con misericordia (Rm 9,23). In questo si fonda la confidenza dell'orante; il dono manifesta la gloria – tratto che definisce Dio – sovrabbondante (Ef 1,18); nel concederlo, Dio concede

qualcosa di se stesso; non si richiede, dunque, una conversione morale, visibile nella pratica delle buone opere (Ef 4,23-30), quanto il dono gratuito della salvezza (2,9-10).

Questo è il dono che Paolo chiede innanzitutto: che *l'uomo interiore sia potentemente rafforzato*. Qui uomo *interiore* non va contrapposto all'uomo *esteriore*, che si va disfacendo giorno per giorno (2 Cor 4,16) e vive portato al male, ad esso sottoposto impotente (Rm 7,17-20.22). Nell'antropologia greca contemporanea, l'uomo interiore era visto come "l'uomo nell'uomo", la sua mente, la sede della razionalità e della moralità. L'antropologia biblica, invece, considera l'uomo nella sua parte più propria ed intima (Ef 3,16.17; 1,18), orientato a Dio per natura, anche se non è ancora l'uomo *nuovo* (4,24), rigenerato nel battesimo a sua immagine (2,15; Col 3,10): è posto sotto la sfera d'influenza dello Spirito ed è già dotato di una forza che fluisce dall'interno (1 Pt 3,4).

L'uomo *interiore* deve venire rafforzato *con potenza dallo Spirito*. Non significa che la salvezza sia patrimonio dell'uomo interiore, né tanto meno che la salvezza donata sia fondamentalmente la cura dell'interiorità: si desidera e si chiede lo Spirito, la potenza di Dio, che irrobustisca l'uomo interiore, il quale deve offrire la propria interiorità all'azione dello Spirito. La crescita, poi, è un dono gratuito che viene infuso e si rafforza nell'intimo dell'uomo sotto l'azione dello Spirito, col quale gli interlocutori dell'apostolo sono già stati marchiati (1,13) e nel quale sono edificati come dimora di Dio (2,22b). Come ogni forma di vita, anche la vita di fede deve crescere e fortificarsi (cf. Lc 1,80; 2,52); qui il rafforzamento dell'uomo interiore si realizza grazie all'efficacia divina, sotto la potenza dello Spirito.

Il secondo desiderio di Paolo – che *Cristo abiti nei cuori* dei suoi lettori – va visto come precisazione e prolungamento del primo. Paolo intende l'esistenza cristiana come presenza di Cristo nel credente, conferita dal battesimo (Rm 9,10; Gal 2,20). Qui l'invocata inabitazione di Cristo non implica l'unificazione mistica col credente: l'uomo interiore non si identifica col Cristo che lo inabita. Si chiede piuttosto una permanente e centrale presenza di Cristo che occupi il cuore del credente. Questa inabitazione avviene, come espressamente aggiunge l'apostolo, *per mezzo della fede*, mediante la sua confessione e si realizza nella pratica dell'*amore* (Gal 5, 6) che fonda ed edifica (cf. Col 2,7).

Il cuore del cristiano è abitazione di Cristo: nel Nuovo Testa-

mento si incontrano poche immagini così riuscite per esprimere con efficacia l'influente presenza di Cristo nella vita del credente! Casa di Cristo, il cuore cristiano è lo spazio umano in cui dimora il suo Signore. Questa immagine è simile all'afficace presentazione del credente come tempio di Dio o del suo Spirito (2,20-22; cf. 1 Cor 3,16-17; 6,19; 2 Cor 6,16) e presenta il cristiano come luogo di incontro personale con Cristo, suo domicilio, tempio della sua presenza. Il cuore del cristiano non è, dunque, semplicemente l'ambito sottomesso alla volontà di Cristo, spazio etico cristiano. Paolo sa che il cuore può vivere con occhi illuminati (Ef 1,18) o diventare insensibile fino alla cecità (4,18), per questo domanda che Cristo viva nel cuore dei suoi cristiani come nella propria casa, desidera che egli, presente e vivo, prenda possesso della loro intimità.

Non può sfuggirci la novità della precisione paolina: Cristo abita il cuore credente *per mezzo della fede*. L'inabitazione infatti inizia col battesimo (Rm 8,10; Gal 2,20), ma la sua permanente efficacia è effetto della fede. Salvati per la fede (2,5.8), per mezzo della fede abbiamo accesso a Dio (3,12) e Cristo vive in noi per la fede (3,17). La fede rende possibile la presenza di Cristo nel cuore del credente (2,8; 3,12). Come si può vedere, qui "fede" non è intesa come semplice affermazione di una verità rivelata, ma come presenza intima, contatto personale con Cristo. Una simile fede sbocca necessariamente *nell'amore* (3,17; Gal 5,6).

L'inabitazione ottenuta dalla fede raggiunge l'intimità amorosa, la più profonda tra le possibili forme di unione con Cristo (1 Cor 3,9; 2,20), nella quale i credenti vivono *fondati e radicati*. La doppia immagine indica stabilità e forza; il suo uso è biblico. Benché di diversa provenienza le due immagini si compenetrano mutuamente (Ger 1,10; 18,9; 31,28): la prima denota sostegno e fondamento; la seconda, crescita, sviluppo. La loro unione allude alla permanenza e all'interiorizzazione, alla resistenza e alla costanza. L'amore – non tanto l'amore fraterno (Ef 4,2.32-5,1) quanto l'amore di Dio infuso dallo Spirito (Rm 5,5) – si presenta così come la radice e il cemento della costruzione ecclesiale (Col 2,7; 1,23).

L'orazione è insieme desiderio implorato da Paolo e insegnamento che egli imparte. La sua supplica include una comprensione molto matura della vita credente: il cristiano, che viene rafforzato nel suo uomo interiore, più che vivere nel Cristo, lascia che Cristo – e questo è la fede – viva nel suo cuore. L'inabitazione

di Cristo nel cristiano attraverso la fede gli fornisce stabilità e permanenza nell'amore.

2.2.3. Seconda domanda (vv. 18-19a)

siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza...

Anche la seconda domanda esprime due desideri affini: comprendere e conoscere l'amore di Cristo che abita nel cuore del credente. Il rafforzamento dell'uomo interiore e l'abitazione da parte di Cristo nel cuore cristiano sono tappe prelieve per una conoscenza che è possibile solo a colui al quale si dà la capacità di riceverla: l'intimità con Cristo è il prerequisito di un più profondo riconoscimento del suo amore.

Paolo prega affinché i suoi *siano in grado di comprendere*: nel cristianesimo la gnosi è dono (1 Cor 2,11-12); per conoscere l'amore di Cristo è necessario esserne resi capaci (Ef 3,6). Si giunge a conoscere il Cristo amante per esperienza, non per illuminazione; è una conoscenza esperienziale, non razionale; un'abilità concessa, non l'oggetto di uno sforzo personale. Oltre ad essere una capacità che è necessario ricevere in dono, essa dev'essere condivisa con tutti i fratelli (1,1.15.18; 2,19; 3,8; 6,18): quello che si conosce è patrimonio comune, dunque si può conseguire la sua conoscenza soltanto in comunità, *con tutti i santi*. Non è una conoscenza elitaria, riservata ad iniziati; essa è data a tutti coloro che ne sono stati resi capaci, e questi sono santi.

Paolo, che prima ha annunciato il mistero e si è proclamato suo amministratore (3,9), chiede ora per i suoi la capacità della comprensione. Tale richiesta non ci autorizza a supporre una crisi di fede nella comunità; essa rimanda piuttosto all'oggetto da conoscere: il mistero di Cristo. Il fatto è che questa conoscenza – sinonimo del mistero di salvezza, la cui esposizione è stato sinora il motivo ricorrente – può venire sempre più ampliata, approfondita, interiorizzata e penetrata, senza che si giunga a toccarne i limiti o ad esaurirne l'essenza. È una conoscenza che sfugge al controllo umano, poiché è immensa, inaccessibile, inafferrabile: è la multiforme sapienza di Dio (3,10).

Questo è il senso delle quattro dimensioni spaziali che le vengono attribuite. L'immagine elenca tutte le dimensioni di qualcosa

che non viene specificato: *ampiezza, lunghezza, altezza e profondità* sono parametri della multiforme sapienza divina (cf. Gb 11,7; Sal 138,8-10; Rm 8,39; 11,33). Questa è una conoscenza che comprende tutte le dimensioni possibili, che include tutti i doni immaginabili (1 Cor 2,10-12): oggetto della conoscenza non sono le dimensioni, ma Cristo, il suo amore, il disegno che Dio ha nascosto nella sua mente e che è stato realizzato nell'unità degli opposti, un amore che abbraccia e ingloba ogni dimensione. Conoscere il mistero di Cristo in tutte la sua estensione significa conoscere l'intensità del suo amore.

Un'esegesi molto antica (attestata nel *De doctrina christiana* di Agostino, ma già presente nell'*Adversus haereses* di Ireneo) interpreta le quattro dimensioni in riferimento alla croce, simbolo dell'estensione ecumenica, cosmica, dell'opera di Cristo: nella croce il corpo di Cristo ha unificato tutta l'umanità, giudei e pagani (Ef 2,13-17; Col 1,20), rendendo così possibile la nascita della Chiesa. La croce, luogo della consegna di Cristo alla sua Chiesa, si pone, pertanto, come l'oggetto sublime della desiderata conoscenza. Nella croce, con tutti i santi, la Chiesa si sente amata sino all'estremo (Ef 5,2.25).

Paolo, dunque, supplica Dio affinché conceda ai suoi lettori la comprensione dell'effetto pacificatore del sacrificio di Cristo, il suo risultato di unificazione degli opposti; «coloro che erano senza Cristo, [...] senza speranza e senza Dio in questo mondo», insieme ai «cittadini d'Israele ed eredi dei patti della promessa», sono stati resi «un solo uomo nuovo», riconciliati con Dio «in un solo corpo, per mezzo della croce» (2,11-16). La Chiesa, realizzazione storica del mistero nascosto nella mente di Dio, diventa lo spazio che è stato riempito dalla consegna di Cristo, dalla pienezza del suo amore (1,23).

Dalla conoscenza si passa all'amore che la supera: questo è l'ulteriore augurio della seconda preghiera. Paolo prega ora, paradossalmente, affinché Dio renda i suoi in grado di conoscere l'amore di Cristo che sorpassa l'umana capacità di conoscenza. La conoscenza dell'amore di Cristo che viene invocata non è frutto di un umano conoscere. L'affermazione che la conoscenza umana ha dei limiti ha una tonalità – non necessariamente intenzionale – antignostica (1 Cor 8,2-3; Gal 4,9): l'amore di Cristo non è raggiungibile con la ragione, la supera; la salvezza non sta nella conoscenza, né si raggiunge per mezzo di essa, ma attraverso il

cammino scelto da Dio, l'amore di Cristo, che è per i credenti, insieme, dono e compito.

Paolo ricorre al paradosso per esprimere l'ineffabile. La *conoscenza di un amore che sorpassa ogni conoscenza* ha qui la stessa funzione della metafora delle quattro dimensioni: la salvezza è universale, l'amore senza limiti supera la conoscenza. Si conosce l'amore quando l'amore è (ri)conosciuto, senza ulteriori spiegazioni e motivi, perché l'amore di Cristo è sempre più grande dell'amato; l'amato da Cristo, senza poter comprendere, si saprà sempre compreso.

È una conoscenza non raggiungibile, inafferrabile, poiché ha come contenuto il misterioso disegno di Dio (Ef 3,1-13), quello del suo insondabile amore (Ef 3,18): si può scoprire sempre qualcosa di nuovo, di più profondo, di oltre, e la scoperta sarà sempre grazia. L'amore di Cristo colloca il credente in uno spazio salvifico dalle dimensioni inafferrabili e incomprensibili: l'unica cosa definita è l'amore di Cristo. Tale conoscenza non è in potere della logica, né un sapere al di sopra della realtà cosmica, quanto piuttosto il riconoscimento del credente e l'accoglienza di colui che riceve il vangelo. Luogo di esperienza di questo sapere incommensurabile – dirà più oltre Paolo – è la vita comune, quando, «arrivati all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio», si sia giunti «allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo» (Ef 4,13).

2.2.4. Terza domanda (v. 19b)

perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio.

È la domanda più breve; conclude la serie graduata di domande apostoliche. Paolo chiede che i suoi siano riempiti, colmati, soddisfatti, da Dio, non di (*con*, mezzo) ma della (*verso*, direzione) pienezza totale che è Dio. Dio è il soggetto (il passivo è divino), l'origine, ed è la meta della pienezza (la direzione verso la quale si tende). L'apostolo desidera, dunque, che i suoi siano ripieni per essere introdotti in Dio, la pienezza per antonomasia. Questa è la meta del cammino di fede e la conclusione dell'orazione apostolica.

Si schiudono due possibili interpretazioni a seconda dell'accezione teologica o ecclesiologica del termine *pienezza*. Nel primo caso, la pienezza è un attributo divino, una sua proprietà o natu-

ra. Il cristiano cresce in pienezza finché giunga a partecipare alla pienezza di Dio; il cristiano raggiunge la pienezza in Cristo (Ef 1,23; 4,23), suo capo (Col 2,10), però non consegue il suo obiettivo definitivamente se non è introdotto da Dio nella propria pienezza; concedendogli di entrare in se stesso, Dio si offre come meta definitiva della salvezza che ha generato. Se si sceglie di intendere *pienezza* come concetto ecclesiologicalo, la Chiesa diventerebbe la realizzazione storica di questa pienezza (Ef 1,23): questa è l'opzione che pare meglio rispondere alla preoccupazione della lettera. Dio ha creato in Cristo una comunità che tutto unisce: la salvezza già realizzata deve essere piena in Dio (Ef 3,19), in Cristo (Ef 4,13), nella Chiesa (Ef 1,23; Col 2,10). La pienezza è iniziata nella Chiesa fatta di giudei e di pagani ed è il cammino per giungere alla pienezza di Dio (cf. 1 Cor 15,28); così si realizza nella storia il mistero dell'unità dei contrari.

Questa pienezza nella quale Paolo desidera si venga introdotti è più ampia dell'inabitazione di Cristo o del suo amore, essendone il vertice. Il cristiano partecipa alla pienezza che Cristo riceve da Dio; consegue la salvezza operata dallo Spirito e sperimentata nell'amore di Cristo. La meta è la pienezza di Dio, la sintesi dell'essere e della vita, non la perfezione del credente (Col 2,9-10). È qualcosa da ricevere e di cui riempirsi, non qualcosa da conquistare e tenere come proprio. Il Dio che abita in Cristo può e deve abitare il cristiano. La pienezza di Dio porta la comunità di vita tra i credenti (Ef 4,15): pieni di salvezza, si incamminano verso la pienezza di Dio.

Di nuovo, il dato di base è ecclesiale: i cristiani, membri della comunità, sono coloro che meglio "rappresentano" la pienezza di Dio, sua espressione più riuscita, suo amore più pieno.

2.2.5. Dossologia finale (vv. 20-21)

A colui che in tutto ha potere di fare molto più di quanto possiamo domandare o pensare, secondo la potenza che già opera in noi, a lui la gloria nella Chiesa e in Cristo Gesù per tutte le generazioni, nei secoli dei secoli! Amen.

La dossologia – formula liturgica, di provenienza giuridica, usata da Paolo per concludere un'orazione (Rm 1,25; 9,5; 11,36; Gal 1,15; 1 Tm 1,17; 6,16; Rm 16, 25-27) – termina, logicamente, la triplice domanda e insieme la prima parte – la più teorica – di una

lettera, nella quale sono abbondate le preghiere (Ef 1,3-6: eulogia; 1,15-16: azione di grazie; 1,17-19: supplica; 3,14-19: supplica): lo svelamento del mistero di Cristo non è adeguatamente proclamato se non nell'adorazione e nella benedizione; solo la lode rende giustizia alla salvezza di Dio. Il modo migliore di parlare del mistero che si sperimenta è quello di rendere gloria a Colui che fa più di quanto è immaginabile e desiderato.

Più dettagliata di altre (Gal 1,5; Rm 9,5; 11,33-36; Fil 4,20; 1 Tm 1,17; Eb 25), questa dossologia ripete uno schema usuale, già messo in atto da Paolo nella lettera ai Romani (16,25-27), basato su tre elementi: Dio, come recettore; la gloria che gli si tributa; la durata eterna della glorificazione, ratificata dall'amen comunitario. È interessante notare che nella dossologia finale Paolo, che aveva iniziato la preghiera (Ef 3,14), include i suoi lettori: egli dà per scontato che la sua comunità loderà Dio insieme con lui.

La prima affermazione descrive il Dio che si glorifica e, contemporaneamente, giustifica questa glorificazione; l'accento è posto sul potere (Rm 16,25; Eb 24) straordinario ed efficace di Dio: fa più, molto di più, di quanto si può pensare e capire. Non è solo capace di fare quanto chiediamo, ma anche quanto noi neppure lontanamente ci azzardiamo a pensare! Nemmeno i nostri desideri raggiungono il suo potere. È significativo il fatto che non si faccia alcun riferimento al nostro agire, che è il campo delle nostre capacità, il luogo delle nostre realizzazioni. Il Dio lodato sta molto al di là delle nostre possibilità (pensieri, desideri), le supera abbondantemente. E questo potere opera già in noi, come operò in Cristo Risorto (Ef 1,19-20). La grazia, sovrabbondante, viene dal Padre, la sua gloria, la sua presenza, si avverte, in Cristo e nella sua Chiesa.

A colui che esercita questa potenza che supera pensieri e desideri umani corrisponde la gloria *nella* comunità dei credenti (Ef 3,10) e *nel* Cristo (Ef 5,20). L'esplicita menzione della Chiesa risulta insolita in una dossologia, però riflette la tematica voluta dall'autore: Cristo e la sua comunità sono il luogo in cui risplende il nome della sua potenza, la manifestazione dell'essere, il volto di Dio. La gloria di Dio è la meta ultima dell'azione di Dio nella storia: è lì che potenza creatrice ed efficacia salvifica fanno vedere la gloria definitiva. Ed è necessario notare, nonostante non sia la stessa cosa, che la Chiesa ora è collocata al livello di Cristo, suo capo (Ef 5,23); non è una semplice congregazione di credenti, ma

lo spazio della rivelazione di Dio. Cristo e la Chiesa sono, entrambi e per sempre, luogo della gloria di Dio!

3. Cristo dimora nel cuore credente

Paolo, pregando, si esercita come pastore della sua comunità. Con intensa emozione si rivolge a Dio, Padre creatore di tutto ciò che esiste, chiedendogli, in primo luogo, il consolidamento interiore della sua comunità, la presenza di Cristo nel cuore dei credenti, il radicamento nell'amore; implora per essi un'esperienza vitale di salvezza. In seconda istanza invoca il progresso nella capacità di conoscenza del disegno di Dio, che essi non giungono a comprendere del tutto, però possono essere consapevoli che in esso sono totalmente raggiunti, avvolti, da un amore che supera ogni conoscenza. La meta dell'esperienza, la sua realizzazione definitiva, è l'oggetto della terza domanda: essere introdotti, poiché riempiti di Cristo, nella pienezza di Dio.

Dopo l'esposizione dell'evangelo a lui rivelato (Ef 2,1-22) e la presentazione di se stesso come amministratore e servitore (3,2-13), l'apostolo chiede nella preghiera che i suoi sperimentino il vangelo esistenzialmente, come dono impetrato e assaporato, che rinunzino a comprenderlo con l'intelligenza senza però rinunciare a sentirsi in esso compresi e che, così riempiti, siano introdotti nella pienezza di Dio.

In ciò che egli chiede si intuisce una diagnosi non del tutto positiva della situazione comunitaria: chi scrive vede la poca consistenza cristiana dei suoi, una fede non pienamente interiorizzata, un vissuto che non è dominato da Cristo; tre segnali di un cristianesimo superficiale, incapace di toccare l'uomo interiore, il cuore del credente. Prima di fare appello alla pratica cristiana (4,1-6,9), l'apostolo vuole fondare il vissuto cristiano affinché sia in grado di sostenere il dovere etico: giungere ad essere irreprensibili nell'amore (1,5.15.18; 2,19; 3,8.18; 4,12; 5,3.27; 6,18).

Certamente – e questo non si dovrebbe mai dimenticare –, la fondazione e il radicamento della vita cristiana sono visti come grazia concessa e, in quanto tale, soltanto desiderabile nella preghiera; nessuno ha meritato il dono che gli è stato fatto né potrà mantenerlo col proprio sforzo. La fede è il riconoscimento di questo dono e insieme il viverlo nella gratitudine: riconoscere

se stesso come una persona graziata, per fede, fa del credente la dimora di Cristo. L'orazione apostolica è, di conseguenza, una riflessione sull'ideale della condizione cristiana con un accento sull'esortazione alla perseveranza.

La crescita spirituale, condizione gratuita che si può chiedere e desiderare, avviene per intervento del Padre, mediante la presenza di Cristo e l'azione dello Spirito che permettono al cristiano di raggiungere la perfezione, la pienezza di Dio. L'intervento di Dio nel credente è personale e diversificato, trinitario: le tre divine persone apportano salvezza ma non in modo generico, indifferenziato: l'elezione è di Dio (Ef 1,3-6); la redenzione è di Cristo (Ef 1,7-12); la realizzazione è dello Spirito (Ef 1,13-14). Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo (Ef 1,3; cf 1,17; 3,11; 5,20; 6,24), è colui che benedice (Ef 1,3), predestina (Ef 1,5) e fa conoscere la salvezza (Ef 1,9); decide tutto anticipatamente, e tutto si realizza in Cristo, il quale più che strumento è il luogo in cui si realizza questa salvezza, il mediatore della filiazione alla quale siamo predestinati.

Bisogna rinunciare a comprendere questa decisione di Dio, che si è realizzata nella sua manifestazione storica in Cristo Gesù (1 Cor 1,28-30), rivelata all'apostolo cui è affidata la sua proclamazione, dalla quale nasce la Chiesa. La predicazione pubblica dev'essere accompagnata dall'appropriazione personale, che produce comprensione di fede ed esperienza spirituale. Ed è lo Spirito colui che rende possibile il processo di conoscenza di un amore che trascende la conoscenza.

Con la sua preghiera l'apostolo desidera superare la debolezza dei suoi lettori, che non è necessariamente fragilità di vita cristiana. La loro mancanza non è frutto di peccato, la loro povertà rimanda a un dono da desiderare e da invocare: ciò che uno non può darsi, lo può chiedere; se lo deve chiedere, ancora non ce l'ha; su ciò che non si è ottenuto, non si può fondare né edificare. Il credente fonda la sua esistenza sul dono anelato e radicandosi in esso vive per la fede abitato da Cristo. La meta di questo cammino di fede non è il progresso morale, la perfezione personale, e neppure l'esperienza mistica, ma è la celebrazione della signoria di Cristo, nella quale consiste la salvezza storica.

4. Conclusione

Per la fede Cristo, il figlio di Dio, prende dimora in noi (Calvino). Lutero, intendendo la fede come un fidarsi cordiale del credente, in Ef 3,17 trovò la conferma alle sue tesi sulla giustificazione; la fede, che non è l'amore, fa del cuore del giustificato la dimora del suo Signore. In realtà la presenza di Cristo nel cristiano è resa possibile soltanto dalla presenza in lui dello Spirito (2 Cor 1,22; Gal 4,6), per mezzo del quale l'amore è stato riversato nei nostri cuori (Rm 5,5). Cristo e lo Spirito non si debbono separare: tanto meno la fede e l'amore (2 Tm 1,13), visto che la fede non è altro che accettazione dell'amore di Dio come dono (Ef 2,8-9; 1 Gv 4,9), rendendolo efficace nella vita (Ef 2,10): senza fede non ci possiamo sentire amati (Rm 8,37-39) né possiamo amare; senza amore, la fede è inefficace ed è inutile la presenza di Cristo (Ef 4,32; 1 Tt 1,14; 1 Gv 2,5; 3,17; 5,3-4).

Paolo usa con frequenza la formula *in Cristo* (Ef 1,3.10.13.20; 2,6.7.10.13; 3,6.11.12; 4,32), presentando in tal modo Cristo come spazio nel quale il credente dimora e, al tempo stesso, come presenza potente e operante in colui che crede (Rm 6,3.11.23; 8,1; 1 Cor 1,2; 4,15; 15,18.22; 2 Cor 5,17; Gal 2,4; 3,27; 5,6; Fil 4,13; 1 Ts 4,16).

Ef 3,17 insiste sulla fede come il mezzo per conseguire l'inabitazione di Cristo, che è un altro modo per definire la vita nello Spirito del cristiano. Qui non c'è identificazione, unificazione, divinizzazione o dissolvimento del credente nella divinità. C'è invece permanenza, insediamento, residenza, inabitazione di Cristo nel credente. La presenza di Cristo è presenza del Risorto, che per lo Spirito rende fruttuosa la vita del cristiano e lo unisce a sé. Qui, come in Ef 4,16, l'affermazione è un desiderio espresso in forma di preghiera apostolica. Non c'è traccia di entusiasmo delirante, di esperienze irrazionali, neppure appare un percorso individualista, estraneo alla comunità dei credenti (Rm 12,5; Gal 1,22; 3,28).

In conclusione, l'apostolo ha fatto pastorale, ha scritto "teologia", pregando per la sua comunità. Dopo aver ricordato, accettandola, la propria responsabilità apostolica, la funzione che ha assunto nel disegno di Dio, Egli chiede per i suoi la conoscenza del mistero da lui ricevuto (3,3-4) e di cui gli è stato affidato l'annuncio come grazia (3,8-9).

Dinnanzi all'azione di Dio accettata e contemplata, l'apostolo assume l'atteggiamento più umile, piega le ginocchia e prega per la sua comunità, elevando la sua supplica a Dio, non parlando di Lui, e la innalza al cospetto del Padre, non davanti agli altri. La preghiera di contemplazione, di resa personale alla presenza di Dio, è il modo migliore di parlare di Lui, perché diventa vissuto pregato.

Ci sono verità che un apostolo può annunciare bene solo se le prega.

Per una riflessione personale o condivisa

1. In Ef 3,17 Paolo insegna ai suoi pregando per loro. È la preghiera il modo abituale di *insegnare* degli apostoli oggi? Cosa non guadagnerebbe l'evangelizzazione se gli evangelizzatori pregassero di più, e meglio?

2. Una fede che rende possibile la presenza di Cristo nel cuore del credente non è semplice affermazione di verità rivelate. Quale fede viviamo, quale predichiamo, quando non riusciamo a sentire la presenza di Cristo in noi, se non acconsentiamo a prestargli spazio e dimora nel nostro cuore?

3. Solo l'adorazione e la benedizione svelano il mistero di Cristo adeguatamente: solo la lode rende 'giustizia' al Dio salvatore. Perché, di solito, privilegiamo, sia nella vita personale di fede sia nella missione apostolica, l'azione rispetto alla contemplazione, lo sforzo piuttosto che la gratitudine? Quali ne sono i risultati?

Letture e fonti

Sono stati citati, in ordine: *Lettera di Barnaba*. Introduzione, traduzione e note di Omero Soffritti, Alba, Edizioni Paoline, 1974, 86; H. MERKEL, *Der Epheserbrief in der neueren Diskussion*, ANRW II 25.4 (1987) 3156-3246; M. BARTH, *Ephesians*, Garden City (N.Y.), Doubleday, 1974, vol. I, 58; J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien, Herder, 1977, 33; H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf, Patmos, ⁴1963, 21-22 (trad.

it.: *Lettera agli Efesini*, Brescia, Paideia, 1965); W.F. TAYLOR - J.H.P. REUMANN, *Ephesians-Colossians*, Minneapolis (MN), Augsburg Publishing House, 1985, 22-24; E. COTHENET, *Las cartas a los colosenses y a los efesios*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1994, 36-37; J. REUMANN, *Variety and Unity in New Testament Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1991, 115; SANT' AGOSTINO, *L'istruzione cristiana*. A cura di Manlio Simonetti, Milano, A. Mondadori, 1994, 165-167; IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e altri scritti*. Introduzione, traduzione, note e indici a cura di Enzo Bellini, Milano, Jaca Book, 1981, 445; Calvino, CR 51,186-187; Lutero, WA 40,1.

Per lo studio – oltre agli autori citati – si segnalano due manuali: E. BEST, *Lettera agli Efesini*. Edizione italiana a cura di Donatella Zoroddu, Brescia, Paideia, 2001; M.J. EDWARDS (cur.), *Galati. Efesini. Filippesi*. Edizione italiana a cura di Carlo Dell'Oso. Introduzione generale di Angelo Di Bernardino, Roma, Città Nuova, 2005.

Per la meditazione si suggerisce: R. CANTALAMESSA, *Amare la Chiesa. Meditazioni sulla lettera agli Efesini*, Milano, Ancora, 2003.