

Stanisław WRONKA

La Pontificia Accademia di Teologia a Cracovia

LA PROVENIENZA E IL CONTESTO DEL CODICE DOMESTICO DI COL 3, 18–4, 1

Il significato del codice domestico di Col 3, 18–4, 1 è determinato soprattutto dalla sua struttura e dal contenuto delle singole ammonizioni, ma in qualche modo lo illumina anche la sua provenienza e l'inserimento nella Lettera ai Colossesi. Allora vediamo pure questi aspetti per comprendere meglio il brano di cui ci occupiamo¹.

1. La provenienza del codice

I codici domestici costituiscono una delle forme tipiche dell'etica neotestamentaria, accanto ai cataloghi di virtù e di vizi², e appaiono abbastanza spesso nel Nuovo Testamento, esclusivamente nelle Lettere. Fra i testi di questo tipo, oltre a Col 3, 18–4,1, vengono annoverati: Ef 5, 22–6, 9; 1P 2, 13–3, 7; 1Tm 2, 1–3, 13; 5, 1–19; 6, 1–2; Tt 1, 6–9; 2, 1–10; 3, 1–2; 1J 2, 12–14³. La stessa tradizione sembra stare alla base di

¹ L'articolo continua il nostro scritto precedente: *La struttura e il contenuto del codice domestico di Col 3, 18–4, 1*, „Analecta Cracoviensia” 35:2003, p. 273–290.

² Cf. H. Conzelmann, „La lettera ai Colossesi”, [in:] AA. VV., *Le lettere minori di Paolo. Commento*, Brescia 1980, p. 289; E. Lohse, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone. Testo greco e traduzione. Commento*, Brescia 1979, p. 281; K. Müller, „Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema. Eine kritische Rückschau auf alte Ergebnisse”, [in:] G. Dautzenberg (Hrsg.), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg–Basel–Wien 1983, p. 278–280; J. E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*, Göttingen 1972, p. 10–11.

³ Cf. A. Jankowski, *Listy więzienne św. Pawła: do Filipian, do Kolosan, do Filemona, do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1962, p. 293; J. E. Crouch, *The Origin and Intention...*, p. 11–12; E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, Zürich–Einsiedeln–Köln–Neukirchen–Vluyn 1976, p. 159; J. Gnilká, *Der Kolosserbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1980, p. 205; J. Łach, „Kodeks domowy w liście do Kolosan (Kol 3,18–4,1)”, „Analecta Cracoviensia” 27:1995, p. 219; K. Müller („Die Haustafel des Kolosserbriefes”..., p. 266) e R. Fabris („Lettera ai Colossesi”, [in:] Idem, *Le Lettere di Paolo. Traduzione e commento*, vol. 3, Roma 1990, p. 130. 135–137) aggiungono anche le analogie dagli scritti dei padri apostolici.

Rm 13, 1–7⁴. Gli studiosi non sono però d'accordo riguardo a questo elenco come pure riguardo al nome stesso. Infatti, è facile constatare che i testi elencati sopra non si limitano alla famiglia (οἶκος), ma contengono le indicazioni da rispettare nella società e nella Chiesa (οἶκος θεοῦ). Il nome del „codice domestico”, usato per la prima volta da Martin Luther (*Haustafel*)⁵, è adeguato solo – secondo l'opinione di K. Müller⁶ – per Col 3, 18–4, 1 ed Ef 5, 22–6, 9. J. Gnilka preferisce il nome del „codice degli stati” (*Ständetafel*), che attribuisce ai testi di Col, Ef e 1P. I brani delle Lettere pastorali vengono chiamati da lui i „codici ecclesiastici” (*Gemeindetafel*)⁷

Noi usiamo per il brano di Col 3, 18–4, 1 il nome del „codice domestico”, ma ci sembra che tutti e due i nomi esprimano una parte della verità. Il „codice domestico” delimita l'ambito sul quale gli ammonimenti si concentrano: si tratta della famiglia, e solo di essa. Il „codice degli stati” invece indica il modo di trattare questa realtà: direttamente sono istruiti i singoli stati, certo sempre due a due e nel rapporto reciproco, ma si potrebbe separare le istruzioni l'una dall'altra ed esse non perderebbero il loro senso. E questo accade appunto nei testi neotestamentari. In 1P 2, 18–3, 7 la coppia: figli-genitori manca completamente e in quella: schiavi-padroni sono ammoniti solo i primi, in 1Tm 6, 1–2 appare solamente l'istruzione agli schiavi (cf. Tt 2, 9).

Fra tutti i codici domestici del Nuovo Testamento il più antico è quello di Col – è una opinione comune degli esegeti. Ma da dove proviene questa forma della parentesi neotestamentaria? Le ricerche degli studiosi a questo proposito possono riassumersi in tre pareri: 1) i codici del Nuovo Testamento sono un genuino prodotto cristiano; 2) essi provengono dal giudaismo veterotestamentario ed ellenistico; 3) essi sono adottati dall'ellenismo, direttamente o tramite il giudaismo ellenistico⁸.

Anche se non si accetta questo ragionamento in ogni dettaglio, bisogna ammettere che ci sono molti punti comuni fra i testi ellenistici, giudaici e neotestamentari⁹. La forma letteraria più vicina ai codici del Nu-

⁴ Cf. W. Schrage, „Zur Ethik der neutestamentlichen Haustafeln”, „New Testament Studies” 21:1974–1975, p. 2, 10, 18.

⁵ Sotto questo titolo egli ha raggruppato i seguenti testi: Rm 13, 1–2.4.9; Col 3, 19; Ef 6, 1–3.4–9; 1P 3, 1.6; 5, 5–6; 1Tm 3, 2–6; 5, 5–6; Tt 1, 6–9; cf. K. Müller, „Die Haustafel des Kolosserbriefes”..., p. 265.

⁶ Cf. K. Müller, „Die Haustafel des Kolosserbriefes”..., p. 266–267, 317.

⁷ Cf. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*..., p. 205–207.

⁸ Cf. J. E., Crouch, *The Origin and Intention*..., p. 18–31; J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*..., p. 207–210; K. Müller, „Die Haustafel des Kolosserbriefes”..., p. 278–290.

⁹ Cf. R. Fabris, „Lettera ai Colossesi”..., p. 130–133, 138–142, 144–147; A. Czap-ski, „Społeczno-religijny aspekt tabel domowych w «Liście do Efezjan»”, „Novum” 20:1977, p. 45–47.

ovo Testamento sarebbe nei proutari ellenistici, greci e latini, sulla economia, basati soprattutto sulle opere di Aristotele. Essi istruivano, come gestire bene la famiglia e la società e può darsi che ad essi si ispirassero gli autori giudaici e neotestamentari. La concezione della famiglia presente in questi proutari non era la più avanzata dal punto di vista sociale, ma si collocava nel mezzo fra quella del tutto paternalista in cui l'uomo quale marito, padre e padrone decideva di tutto e quella democratica, piuttosto rara e praticamente non vissuta, che tendeva alla piena emancipazione della donna e all'abolizione della schiavitù. I codici domestici giudaici e neotestamentari hanno adottato questa concezione media della famiglia, che non intaccava l'ordine sociale stabilito, ma lo rendeva più umano¹⁰.

È difficile stabilire quale di queste opinioni sia la più probabile, perché il materiale comparativo fa vedere che „da una parte non c'è ancora nessun parallelo esattamente adeguato secondo forma e contenuto, dall'altra lo stile, la struttura, l'intenzione e la foggia delle singole pericopi parentiche riflettono gl'influssi dell'eredità giudaica ed ellenistica”¹¹. Analizzando il codice di Col si scorge che le motivazioni hanno diversi caratteri e non tutte sono ben integrate nel testo (cf. 3, 20.22.24), il che sembra tradire le diverse tappe nella formazione di questo brano. K. Müller riconosce in Col 3, 18–4, 1 i tre strati storici: (1) le locuzioni: „come conviene”, „perché ciò è gradito” e „affinché non si scoraggino” proverrebbero dal testo ellenistico; (2) che poi è stato rimaneggiato dai giudei con le tipiche per loro espressioni e idee: „temendo il Signore”, „servite al Signore”, „non c'è parzialità” (da Dio; cf. le aggiunte nelle varianti: θεοῦ in 3, 22 e παρὰ τῷ θεῷ in 3, 25) e la legge del taglione di Dio ricordata agli schiavi; (3) gli elementi cristiani sarebbero certamente: il pensiero sull'eredità aperta anche agli schiavi e l'aggiunta del Χριστῷ in 3, 24¹².

La tendenza umanitaria risulta perfino più forte nei testi neotestamentari a causa di una reciprocità più netta. Infatti, in essi le indicazioni sono

¹⁰ Cf. K. Müller, „Die Haustafel des Kolosserbriefes”..., p. 289–290, 310, 318; D. Lührmann, „Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie”, „New Testament Studies” 27:1981, p. 83–97; K. Thraede, „Zum historischen Hintergrund...”, p. 359–368; J.-N. Aletti, *Lettera ai Colossesi. Introduzione, versione, commento*, Bologna 1994, p. 208. Secondo R. Fabris („Lettera ai Colossesi”..., p. 138–141), i testi giudeo-ellenistici rassomigliano di più ai codici domestici di Col ed Ef.

¹¹ „Einerseits gibt es noch keine nach Form und Inhalt exakt treffende Parallele, zum andern spiegeln Sprachstil, Aufbau, Absicht und Zuschnitt der einzelnen Paränesen Einflüsse jüdischen und hellenistischen Erbes” (K. Thraede, „Zum historischen Hintergrund der 'Haustafeln' des Neuen Testaments”, in: E. Dassmann, K. Suso (Hrsg.), *Pietas. Festschrift für B. Köting*, Münster 1980, p. 359); cf. anche H. Conzelmann, „La lettera ai Colossesi”, p. 289.

¹² Cf. K. Müller, „Die Haustafel des Kolosserbriefes”..., p. 271–275.

rivolte in modo uguale a tutti gli stati nella famiglia, di più, prima a quelli inferiori, sottomessi (mogli, figli, schiavi), mentre i testi ellenistici e giudaici s'indirizzavano principalmente alla testa della famiglia, che teneva in mano il potere di amministrazione e di insegnamento. Era l'uomo quale marito, padre e padrone a istruire i membri della famiglia, come devono comportarsi nella casa, soprattutto nei suoi confronti. Questa forma sembra essere adattata nelle Lettere pastorali, dove Timoteo e Tito vengono istruiti, come insegnare ai credenti di condurre la vita cristiana (cf. 1Tm 2, 1-3, 13; 5, 4-17; 6, 1-2.17-19; Tt 1, 6-9; 2, 1-10; 3, 1-2). Nei codici di Col e di Ef invece i membri della famiglia del rango inferiore sono trattati di più come persone responsabili, aventi la loro dignità e una certa autonomia e diritti. Infatti, da 1Cor 7, 12-16.21-22; 1P 3, 1-2 si vede, che le mogli, i figli e gli schiavi non dovevano farsi battezzare con i loro mariti, padri e padroni, ma la decisione era lasciata loro. Una situazione simile si riscontrava nel giudaismo e in alcuni culti popolari, dove i nuovi seguaci venivano accolti indipendentemente dall'autorità patriarcale¹³.

I codici domestici del Nuovo Testamento si distinguono da quelli ellenistici anche e soprattutto con le motivazioni e lo scopo. Questi ultimi miravano all'armonia della casa e della *polis*, avevano dunque uno scopo economico, sociologico e politico. I testi neotestamentari invece sono pervasi dai fini teologici, più precisamente cristologici. Gli autori volevano stimolare i cristiani a vivere nelle famiglie, tali quali erano a quei tempi, la novità portata da Cristo (fate tutto nel Signore; cf. Col 3, 17). Non è da escludere anche lo scopo apologetico e missionario, cioè rendere il Vangelo più accessibile ai pagani, mostrando che esso non minaccia l'ordine sociale e non conduce all'anarchia. I codici di Col e di Ef rispettavano dunque la fondamentale struttura sociale del mondo antico, che d'altronde in quella epoca non poteva essere cambiata in modo radicale. Ma ciò non vuol dire, che essi sanzionavano questo ordine come assoluto, al contrario, lo relativizzavano, riferendo tutti a Cristo, l'unico Signore, nel quale ognuno gode la stessa dignità e partecipa alla salvezza senza riguardo alla posizione sociale (cf. 3, 11) e al quale ognuno dovrà rendere conto delle proprie opere (cf. 3, 24-4, 1). Così, in modo indiretto i codici riconoscevano la dignità di ogni membro della famiglia ed allargavano il campo della sua libertà, contribuendo all'umanizzazione della cultura d'allora¹⁴.

¹³ Cf. C. Osiek, „Nowotestamentowe zasady życia domowego”, [in] W. R. Farmer (ed.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Warszawa 2000, p. 1555; C. A. Mora Paz, „List do Kolosan”, [in:] ibidem, p. 1554; R. Fabris („Lettera ai Colossesi”..., p. 139-141) che però ingiustamente negano ogni reciprocità nei testi ellenistici.

¹⁴ Cf. C. Osiek, „Nowotestamentowe zasady życia domowego”..., p. 1555; C. A. Mora Paz, „List do Kolosan”..., p. 1554; J.-N. Aletti, *Lettera ai Colossesi*..., p. 208-210,

Il codice domestico di Col 3, 18–4, 1 visto in questa prospettiva cristologica diventa meno imbarazzante, le accuse contro le sue norme perdono la loro asprezza¹⁵. Anzi, esso può ispirarci a difendere la dignità di ogni persona ed allargare il campo della sua libertà.

La prospettiva cristologica, presente nel codice, viene confermata e rafforzata dal contesto prossimo, nel quale il brano si trova e del quale ci occuperemo adesso¹⁶.

2. Il codice domestico nel suo contesto prossimo

La pericope di Col 3, 18–4, 1 risalta chiaramente come un'unità letteraria. Non è difficile vedere i suoi limiti, perché con il contesto prossimo è connesso in modo molto leggero e non c'è continuità vera e propria fra 3, 17 e 3, 18 come pure fra 4, 1 e 4, 2. Il brano comincia e finisce – diremmo – improvvisamente. C'è invece una certa continuazione fra 3, 17 e 4, 2. Se il codice mancasse nel suo posto, il testo rimarrebbe scorrevole e logico. Quale struttura – come abbiamo visto – il codice costituisce una sezione armoniosa e compatta. Anche lo stile e il vocabolario contribuiscono alla specificità di questo testo. Gli ammonimenti del codice si rivolgono ai lettori nelle formulazioni più brevi e staccate che le indicazioni parenetiche attorno e la concentrazione degli *hapax legomena* è qui la più densa: *πικραίνω* (3, 19 e poi solo tre volte in Ap), *ἀθυμέω* (3, 21), *ὀφθαλμοδουλία* e *ἀνθρωπάρεσκος* (3, 22 ed Ef 6, 6), *ἀνταπόδοσις* (3, 24)¹⁷. Staccato dal resto della Lettera ai Colossesi, il brano è stato però

214; R. Fabris, „Lettera ai Colossesi”..., p. 131–132; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, p. 425–426, 447; A. Czapski, „Społeczno-religijny aspekt tabel domowych w «Liście do Efezjan»”..., p. 48–50.

¹⁵ Cf. le negative opinioni riguardo all'etica dei codici domestici citate da: W. Schrage, „Zur Ethik der neutestamentlichen Haustafeln”..., p. 1; K. Müller, „Die Haustafel des Kolosserbriefes”..., p. 263–264; A. Czapski, „Społeczno-religijny aspekt tabel domowych w «Liście do Efezjan»”..., p. 47–48.

¹⁶ Col 3, 18–4, 1 nel suo insieme non appare mai nel lezionario della Messa. I suoi frammenti sono usati nella liturgia solo due volte nell'anno: 3,12–21 come la seconda lettura nella festa della Sacra Famiglia e 3,14–15. 17. 23–24 come la prima lettura a scelta nella commemorazione di San Giuseppe lavoratore. Molto significativo è che si usa il nostro testo sempre con il suo contesto; cf. *Missale Romanum. Lectionarium I De tempore: ab Adventu ad Pentecosten*, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, p. 134–135; *Lectionarium III. Pro Missis de Sanctis, ritualibus, ad diversa, votivis et defunctorum*, 1972, p. 68.

¹⁷ Cf. K. Müller, „Die Haustafel des Kolosserbriefes”..., p. 279–280; R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich³1982. Tutti questi indizi sembrano suggerire, che il brano riprenda un codice tradizionale in vigore nelle Chiese e sia perfino una aggiunta; cf. J.-N. Letti, *Lettera ai Colossesi*..., p. 183–185, 207–208; C. A. Mora Paz, „List do Kolosan”..., p. 1554; R. Fabris, „Lettera ai Colossesi”..., p. 131, 135, 138.

inserito nella concreta sequenza dei testi, nel loro dinamismo; fa dunque parte di essi e da essi riceve le ultime luci che determinano la prospettiva in cui va interpretato. Vediamo dunque il contesto in cui il codice si trova oggi e le luci che da esso riceve¹⁸.

2. 1. La struttura e il dinamismo della parte parenetica di Col

Il codice domestico si trova nella parte, chiamata comunemente parenetica, della Lettera che finisce in 4, 6. L'inizio di questa parte viene segnata da molti esegeti in 3, 1¹⁹. Gli altri però lo vedono in 2, 20²⁰ oppure in 3, 5²¹. La varietà delle opinioni indica che la cosa non è molto chiara. Sembra che non si possa fare una cesura forte dopo 3, 4, perché 3, 5 si riferisce esplicitamente a ciò che è stato detto in 3, 1–4 attraverso la particella οὖν, l'idea della morte (νεκρώσατε) e quella del terreno (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς). A favore della cesura dopo 2, 19 va l'espressione condizionale εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ (2, 20), che potrebbe fare una inclusione con εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ (3, 1), ma il contenuto (la falsa asceti) e il tono polemico uniscono 2, 20–23 più fortemente a ciò che precede.

Sembra dunque giusto considerare 3, 1–4 quale transizione fra diverse parti della lettera – quella polemica e quella parenetica²². Il fatto della morte e della risurrezione con Cristo nel battesimo ha un valore decisivo. Di fronte ad esso non valgono niente i prescritti umani, davanti ai cristiani si apre una strada nuova.

La parte parenetica, in cui gli aspetti positivi prevalgono su quelli negativi, comincia quindi con 3, 1–4 che fa da premessa e finisce in 4, 6. Di solito viene divisa in tre parti: 1) i principi generali (3, 5–17); 2) il codice

¹⁸ Cf. J.-N. Aletti, *Lettera ai Colossesi...*, p. 214. Analizzando il codice di Col nell'articolo precedente, abbiamo accennato agli altri codici domestici del Nuovo Testamento, dove appaiono i problemi simili, soprattutto a quello di Ef. La Lettera agli Efesini è considerata comunemente un „commento” a Col; essa sviluppa le idee appena accennate in Col e chiarisce il loro senso; cf. C. A. Mora Paz, „List do Kolosan”..., p. 1548.

¹⁹ Cf. per es. A. Jankowski, *Listy więzienne św. Pawła...*, p. 210; H. Conzelmann, „La lettera ai Colossesi”..., p. 252; E. Lohse, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone...*, p. 34–35.

²⁰ Cf. per es. J. Gnilk a, *Der Kolosserbrief...*, p. 6–8; *The Greek New Testament*, Edited by K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren, Stuttgart³1983.

²¹ Cf. J. A. Fitzmyer, „La lettera ai Colossesi”, [in:] R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (ed.), *Grande commentario biblico*, Brescia 1974, p. 1264.

²² J. Gnilk a (*Der Kolosserbrief*, p. 6–8) e J. A. Fitzmyer („La lettera ai Colossesi”..., p. 1264) dividono la Lettera in tre sezioni principali: dottrinale, polemica e parenetica. Nella parte polemica si trovano gli elementi dottrinali e parenetici. La maggioranza degli esegeti vede solo due parti principali: dottrinale e parenetica.

domestico (3, 18–4, 1); 3) le esortazioni diverse (4, 2–6)²³ Nonostante questa divisione c'è una certa continuità in tutto il brano parenetico, il pensiero si sviluppa con logica e dinamismo.

3, 1–4 presenta il fondamento della vita cristiana, cioè il battesimo, senza usare questo termine, in cui il cristiano è morto (ἀπεθάνετε) e risorto (συνηγήθητε) con Cristo. I due aoristi esprimono bene il carattere decisivo di questo fatto passato. Da quel tempo la vita dei cristiani è nascosta (il perfetto κέκρυπται) con Cristo in Dio, anzi il Cristo stesso è la loro vita. Quando Egli apparirà nella parusia, i cristiani appariranno con Lui nella gloria. Si vede dunque che tutta la vita è orientata verso il Cristo glorioso e potente. I cristiani partecipano già alla sua vita in modo reale, bensì non visibile, sono più cittadini del cielo che della terra. Tuttavia la realtà terrena non viene del tutto disprezzata, ma relativizzata e oltrepassata. Da 3, 5 risulta che „la terra” (ἡ γῆ) significa qui soprattutto la realtà del peccato, se invece paragoniamo 3, 1–4 con il brano precedente (2, 20–23), le „cose della terra” equivarrebbero alle false dottrine e alle sterili pratiche religiose che in Cristo non hanno più alcun valore. Per i cristiani vale solo Cristo, essi devono dunque cercare e pensare le cose di lassù dove Lui si trova. Così viene delineata la prospettiva per la vita dei battezzati: morire per il peccato e vivere con Cristo in Dio²⁴.

3, 5–9 comincia dal punto di vista negativo, cioè elenca i vizi riguardanti l'impurità e l'avarizia (v. 5) e poi quelli connessi con l'ira e la lingua (v. 8) che devono essere tutti mortificati (νεκρώσατε) e deposti (ἀπόθεσθε), perché attirano l'ira di Dio. Prima del battesimo i Colossesi vivevano in questi vizi, adesso devono lasciare tale modo di vita.

In 3, 9–11 ritorna di nuovo il battesimo con le due metafore: svestirsi (ἀπεκδύεσθαι) e vestirsi (ἐνδύεσθαι). Esse servono ad esprimere ciò che è accaduto nel battesimo²⁵ – il cristiano si è spogliato dell'uomo vecchio (παλαιός) con le sue azioni e si è rivestito dell'uomo nuovo (νέος) che si rinnova (ἀνακαινούμενος) ad immagine del suo Creatore; quest'immagine di Dio è Cristo (cf. 1, 15). Se questa è la realtà, non c'è posto per nessun vizio. Il modo vecchio di vivere è stato decisamente rigettato e non si può ritornare ad esso. Il v. 9 dona la motivazione alla pa-

²³ Similmente divide la sezione di Col 3, 18–4, 1 anche da J.-N. A l e t t i, *Lettera ai Colossesi...*, p. 43. 183–185: 3, 1–4 esortazioni introduttive; 3, 5–4, 1 esortazioni particolari (3, 5–17 e 3, 18–4, 1); 4, 2–6 esortazioni conclusive. Egli scopre nella Lettera ai Colossesi una composizione retorica (1, 3–4, 6), incorniciata dallo schema epistolare (1, 1–2; 4, 7–12). Lo segue C. A. M o r a P a z, „List do Kolosan”..., p. 1548–1549.

²⁴ Cf. J.-N. A l e t t i, *Lettera ai Colossesi...*, p. 185–189.

²⁵ I due participi ἀπεκδυσάμενοι ed ἐνδυσάμενοι equivalgono qui all'indicativo e non all'imperativo; cf. A. J a n k o w s k i, *Listy więzienne św. Pawła...*, p. 284, contro E. L o h s e, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone...*, p. 260.

renesi negativa che precede, il v. 10 invece alla parentesi positiva che comincia nel v. 12²⁶.

Prima però abbiamo una caratteristica principale del nuovo stato causato dal battesimo, cioè la fondamentale uguaglianza di tutti i cristiani. Per dire la verità, il v. 11 nomina solo le due coppie opposte: Greco-Giudeo e schiavo-libero. La coppia: circoncisione-incirconcisione concorda con la prima e la coppia: barbaro-Scita non è una opposizione, bensì una specificazione entro il gruppo dell'incirconcisione²⁷. Però l'espressione: „Cristo è tutto in tutti” permette di dire che non solo le barriere sociali di razza, cultura, religione e condizione di vita vengono superate, ma tutte le altre possibili. Tutti hanno la stessa dignità in Cristo e sono orientati verso Lui quale immagine perfetta del Creatore (3, 10) e modello per ognuno. Cristo è il fondamento dell'uguaglianza come pure dell'unità dei cristiani, che non contraddicono le giuste differenze fra gli uomini. L'autore di Col non pensa a una società senza classi.

In 3, 12–13 si esorta i cristiani, il nuovo popolo di Dio, eletto, santo e amato, a rivestirsi delle virtù che costituiscono una base per l'autentica comunità: misericordia, bontà, umiltà, mansuetudine, pazienza, sopportazione reciproca e perdono secondo l'esempio di Cristo. Di nuovo, la parentesi deriva dalla realtà battesimale (rivestitevi, avete rivestito), come in 3,5 (mortificate, siete morti). La nuova esistenza ricevuta da Cristo deve adesso manifestarsi nelle opere, il che richiede un impegno morale. Dopo aver deposto tutti i vizi, bisogna acquistare le virtù e si comincia da quelle che fanno l'uomo disposto agli altri, che vengono al posto dell'orgoglio, ira ed egoismo dell'uomo vecchio. Si nota la correlazione fra 3, 8–9 e 3, 12–13.

I versetti seguenti (14–15) fanno un passo avanti, dicono della „carità (ἀγάπη) che è il vincolo della perfezione” e della pace alla quale tutti sono stati „chiamati in un solo Corpo” (ἐν ἐνὶ σώματι). La carità è il punto centrale della morale cristiana, deve unire tutte le virtù e marcare ogni azione. Essa fa possibile la vera pace nell'autentica unità. Il Corpo unico è chiaramente il Corpo di Cristo, ossia la Chiesa (cf. 1, 18. 24; 2, 19). La pace si basa su Cristo nel cui Corpo tutti vengono uniti e tutte le barriere cadono. Dal battesimo (3, 9–11) giungiamo qui alla Chiesa, il Corpo di Cristo, composto dei battezzati. Siamo sulla cima della parentesi: l'uguaglianza e l'unità di tutti i cristiani nella Chiesa nella quale regnano la pace

²⁶ Cf. J.-N. A l e t t i, *Lettera ai Colossesi...*, p. 194.

²⁷ Gli Sciti erano considerati la nazione più vile; secondo Giuseppe Flavio, *Contra Apionem*, 2, 269, „non sono molto differenti dalle bestie”; cf. J.-N. A l e t t i, *Lettera ai Colossesi...*, p. 198; C. A. M o r a P a z, „List do Kolosan”..., p. 1554.

e la carità. Questo è il dono, la grazia di Dio, perciò l'autore esorta: „siate riconoscenti!” (εὐχάριστοι)²⁸.

Raggiunto questo livello, i cristiani devono restarci con lo spirito di unità, allegria e riconoscenza. Ne è l'espressione più eloquente la liturgia a cui sembra alludere 3, 16²⁹. Il ruolo della parola di Cristo è in essa molto accentuata, ad essa i cristiani devono ispirarsi e ne devono essere pieni.

3, 17 allarga questo spirito su tutta l'esistenza cristiana: „tutto quello che fate in parole ed opere, tutto nel nome (ἐν ὀνόματι) del Signore Gesù, rendendo per mezzo di Lui grazie a Dio Padre” (εὐχαριστοῦντες ... δι' αὐτοῦ). Il „tutto” (πάν, πάντα), specificato in più con „in parole ed opere”, esclude ogni atto; tutto ciò che il cristiano dice e fa dev'essere riferito a Gesù, e ultimamente al Padre per mezzo di Gesù. Ἐν ὀνόματι esprime qui il motivo, la misura, lo scopo e il mezzo di ogni azione del cristiano, cioè essa deve essere compiuta a motivo di Gesù, in modo conveniente a Lui, per mezzo di Lui³⁰ e per Lui. La liturgia continua dunque nella vita quotidiana, ogni momento di essa deve rivolgersi a Dio, rendendogli la lode e il ringraziamento³¹.

Lo svolgimento del pensiero, interrotto in un certo modo dal codice domestico, viene continuato in 4, 2. Di nuovo, i cristiani sono esortati alla perseveranza e vigilanza nella preghiera riconoscente (ἐν προσευχῇ, ἐν εὐχαριστίᾳ). Non è chiaro se si tratti della preghiera nell'assemblea liturgica oppure della preghiera „privata”. In 4, 3-4 l'autore chiede ai Colossesi di pregare anche per lui e i suoi compagni perché possa annunziare il mistero di Cristo come si deve. In tal modo li coinvolge tutti nella grande opera dell'evangelizzazione.

Alla fine, in 4, 5-6, la comunità di Colosse viene ammonita di comportarsi con saggezza verso i non cristiani e di aver per ognuno la risposta con una parola grata e saggia (cf. 1P 3, 15). Così essi rendono la testimonianza al Vangelo, la testimonianza che non si può limitare naturalmente alle sole parole, ma deve radicarsi in tutta la vita.

Riassumendo, il dinamismo della paretesi è molto chiaro. Dopo aver presentato il principio della vita cristiana, cioè il Cristo morto e risorto nel cui Corpo tutti i battezzati sono stati inseriti, si ricorda la necessità di svestire l'uomo vecchio con le sue azioni cattive e rivestire l'uomo nuovo caratterizzato dalle virtù, soprattutto dalla carità, per vivere nella comunità

²⁸ Cf. J.-N. A l e t t i, *Lettera ai Colossesi...*, p. 204.

²⁹ Cf. A. J a n k o w s k i, *Listy więzienne św. Pawła...*, p. 292; C. A. M o r a P a z, „List do Kolosan”..., p. 1554.

³⁰ Nella frase simile in Ef 5, 20 ἐν ὀνόματι sta al posto di δι' αὐτοῦ.

³¹ Cf. E. S c h w e i z e r, *Der Brief an die Kolosser...*, p. 158; K. M ü l l e r, „Die Haustafel des Kolosserbriefes”..., p. 310-311.

piena di pace e di riconoscenza, dove non si cerca i propri privilegi, ma si dona la vita per i fratelli nell'umiltà. Godendo l'unità con Dio per mezzo di Cristo, i cristiani non possono dimenticare di contribuire alla proclamazione del Vangelo con la preghiera e la testimonianza.

2. 2. Il codice domestico nel dinamismo della parte parenetica di Col

Il nostro testo si trova alla fine di quella salita nell'insegnamento: dall'uomo vecchio immerso nei vizi che lo separano da Dio e dal prossimo all'uomo aperto a Dio, riempito di carità e unito con gli altri nel Corpo di Cristo. La famiglia è un luogo dove si verifica concretamente questa vita nuova ottenuta nel battesimo³². Gli ammonimenti del codice non lasciano alcun posto per cercare i propri diritti e vantaggi, il che potrebbe nutrire i vizi che s'impadroniscono facilmente dei cuori. Si esorta alla sottomissione e obbedienza che implicano tutte le virtù nominate in 3, 12-13, e soprattutto l'umiltà (ταπεινοφροσύνη). La carità raccomandata ai mariti verso le mogli (3, 19) deve pure basarsi su tutte queste virtù: misericordia, bontà, mansuetudine, sopportazione e perdono reciproco, perché senza di esse rimarrebbe invana. È significativo che l'imperativo di amare viene rivolto esplicitamente ai mariti, cioè alle persone che stanno nel centro della famiglia. Questo suggerisce che l'ἀγάπη debba reggere tutta la vita della famiglia, tutti i rapporti reciproci³³. Nella reciprocità, nel servizio essa si manifesta pienamente. La famiglia è dunque una scuola delle virtù cristiane, prima di tutto della carità che è il vincolo di ogni perfezione. Qui l'uomo muore per sé stesso per vivere per gli altri sul modello di Cristo.

Così la famiglia diventa una vera comunità, una piccola Chiesa domestica, unita profondamente in Cristo e marcata con la sua pace (3, 15). Nonostante le diverse condizioni e funzioni tutti i suoi membri sono coscienti della loro fondamentale uguaglianza e dignità (3, 11). Questa uguaglianza non può essere annullata dalle divergenze e ingiustizie sociali, perché non s'identifica con l'uguaglianza sociale e politica, essa è più profonda e radicale. Costituisce un principio assoluto, non condizionato da nessuna situazione, basato su Cristo³⁴.

³² Cf. J.-N. Aletti, *Lettera ai Colossesi...*, p. 207, 214; C. A. Mora Paz, „List do Kolosan”..., p. 1553; R. Fabris, „Lettera ai Colossesi”..., p. 143.

³³ Cf. W. Schrage, „Zur Ethik der neutestamentlichen Haustafeln”..., p. 12-15; *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh 1961, p. 260.

³⁴ Cf. H. Conzelmann, „La lettera ai Colossesi”..., p. 291; C. A. Mora Paz, „List do Kolosan”..., p. 1554.

Il codice domestico deve inoltre essere interpretato nella prospettiva escatologica che appartiene insolubilmente alle caratteristiche cristiane. Questa prospettiva appare esplicitamente solo negli ammonimenti rivolti agli schiavi e ai padroni (3, 24-4, 1), ma è scontato che ogni cristiano deve rivolgere il suo sguardo verso il Cristo risorto e cercare le cose di lassù (3, 1-4). Non si può dunque considerare la realtà terrena come unica e assoluta. La vera vita è nascosta con Cristo in Dio e nella parusia di Cristo si rivelerà nella gloria. Da Cristo tutti, anche gli schiavi, riceveranno l'eredità. L'accento all'aspetto escatologico intendeva relativizzare la difficile situazione degli schiavi e accentuare la responsabilità dei padroni, non consolidare l'ordine sociale d'allora.

La cornice del codice è costituita dai versetti che esortano alla preghiera e alla riconoscenza (3, 16-17; 4, 2). Il più significativo è il v. 17 che fa da titolo: „tutto quello che fate in parole ed opere, tutto si compia nel nome del Signore Gesù, rendendo per mezzo di Lui grazie a Dio Padre”. 3, 23 riprende l'inizio di questa frase quasi letteralmente e l'espressione „nel nome del Signore Gesù” chiarisce il senso di tutte le motivazioni in cui appare sempre il κύριος (3, 18.20.22-24). Alla luce di questo titolo tutta la vita familiare deve diventare una liturgia, cioè una lode verso il Padre per mezzo di Gesù. Dio è l'ultimo destinatario di ogni atto che il cristiano compie e Cristo il mediatore di questa liturgia della vita. La sottomissione e l'obbedienza, l'amore e la giustizia, il servizio reciproco compiuto nella casa, un tempio di Dio, si riferiscono a Cristo che trasmette tutto al Padre (cf. 1Cor 15, 24-28; Fil 2, 11). Attraverso la vita quotidiana, la famiglia si unisce con Dio, tutto sacrifica a Lui e in tutto lo loda.

L'espressione „nel nome del Signore Gesù” significa non solo „per mezzo di Lui”, ma pure „nel suo spirito, in modo adeguato a Lui”. Si potrebbe dire dell'imitazione (*mimesis*) di Cristo³⁵ Egli è il più alto e unico modello di ogni cristiano: obbediente e sottomesso, pieno di carità e giustizia, servo di tutti fino a dare la propria vita. Egli è quest'uomo nuovo, un'autentica immagine di Dio secondo la quale tutti i cristiani devono rinnovarsi continuamente. Il cristiano imita il Signore ovunque, anche nella vita familiare, tutto fa per Lui e come Lui³⁶.

Infine il problema della testimonianza. Nelle esortazioni aggiunte al codice domestico l'autore raccomanda ai cristiani di essere saggi verso i pagani e di saper rispondere a ognuno (4, 5-6). È chiaro che tutta la vita familiare viene coinvolta in tale testimonianza, perché i non cristiani osservavano e giudicavano i cristiani sulla base dei loro atteggiamenti qu-

³⁵ Cf. W. Schrage, „Zur Ethik der neutestamentlichen Haustafeln”..., p. 15-21.

³⁶ Cf. E. Lohse, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone...*, p. 295.

otidiani. Nei codici più tardivi si accenna a questo problema esplicitamente: il comportamento dei cristiani non deve scandalizzare né dare l'occasione per le bestemmie e le calunnie da parte di quelli che stavano al di fuori, bensì stimolarli a lodare Dio (cf. 1Tm 5, 14; 6, 1; Tt 2, 8.10; 1P 2, 12.15). La vita familiare deve mostrare la vera faccia della Chiesa e rivelare Dio. Questo motivo missionario era per i cristiani uno stimolo di più per vivere il Vangelo in modo eroico fino ad accettare l'ingiustizia e la sofferenza.

Come abbiamo visto, non si fa ricorso ai motivi puramente sociali ed economici né nel codice stesso, né nel suo contesto prossimo. Le ammonizioni restano nella prospettiva teologica e cristologica che risulta molto chiara dal contesto in cui il codice si trova. La famiglia è la Chiesa domestica, unita profondamente in Cristo in cui tutti sono fundamentalmente uguali. Essa deve esprimere questa unità nella vita quotidiana, nei reciproci rapporti personali, basati sull'ἀγάπη che è paziente, benigna, che non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, ma tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta e non avrà mai fine (cf. 1Cor 13, 4–8). La carità permette di accettare con umiltà la posizione inferiore, sul modello di Cristo, l'unico Signore di tutti, da cui ciascuno riceverà la giusta ricompensa. Con tale vita la famiglia loda Dio e rende testimonianza al Vangelo davanti ai non cristiani.

Quindi l'intenzione del codice non era di stabilire una perfetta struttura sociale, ma di far accettare le condizioni di vita e viverle nello spirito di Cristo. Quando 1P 2, 18–25 raccomanda ai domestici di essere sottomessi anche ai padroni difficili, aggiunge tale motivazione: „È una grazia per chi conosce Dio subire afflizioni, soffrendo ingiustamente” sull'esempio di Cristo, il „servo sofferente”. In 1Cor 7, 17–24 Paolo ordina a ciascuno, incluso lo schiavo, di rimanere nella propria condizione. Questo principio „viene persino applicato al povero schiavo che è diventato cristiano. Invece di cercare di ottenere l'emancipazione egli deve approfittare della sua condizione di schiavo che è una scuola eccellente di umiltà e nella quale ha ottima opportunità di diventare sempre più simile a Cristo, 'il servo sofferente' (1P 2, 18–25). [...] L'apostolo vide l'incompatibilità dell'istituzione della schiavitù con la dignità dell'uomo creato ad immagine di Dio ed elevato a una nuova vita in Cristo, nel quale non c'è alcuna distinzione tra schiavo e libero (Gal 3, 28; 1Cor 12, 13; Col 3, 11). Egli asserì con insistenza che padrone e schiavo erano uguali in Cristo, davanti al quale non ci sono preferenze personali (Ef 6, 5–9). Tuttavia, a parte un assai velato accenno a Filemone perché conceda l'emancipazione a Onesimo (Fm 21), egli non fece mai pressione sui padroni cristiani perché

liberassero i loro schiavi. L'economia del mondo greco-romano era costruita sul sistema della schiavitù; e le rivolte degli schiavi, assai temute dai romani, venivano soffocate senza pietà. La Chiesa, assai piccola dal punto di vista numerico in rapporto alla popolazione dell'impero e composta quasi interamente di persone provenienti dalle classi più deboli della società, non poteva, a quei tempi, fomentare la speranza di rivoluzionare la struttura sociale ed economica. Se l'apostolo avesse pubblicamente proclamato la incompatibilità della schiavitù con la dignità dell'uomo sarebbe stato perseguitato come un agitatore di schiavi; gli schiavi non ne avrebbero avuto alcun vantaggio e la Chiesa sarebbe stata spietatamente perseguitata. Paolo si limitò a predicare quella dottrina cristiana che nel corso dei secoli portò gradualmente all'abolizione della schiavitù. A motivo delle dure condizioni della sua vita, lo schiavo aveva l'opportunità di praticare una virtù veramente eroica e di diventare maggiormente partecipe delle sofferenze del Signore. È a questo eroismo che Paolo invita lo schiavo cristiano³⁷

In questa prospettiva si devono leggere gli ammonimenti agli schiavi e ai padroni in Col 3, 22–4, 1. La situazione d'allora non permetteva assolutamente di cercare di abolire la schiavitù. Questo non significa però che si considerava questa istituzione come giusta. D'altra parte non si assolutizzava questo problema. Nella prospettiva escatologica le condizioni della vita terrena non erano l'unico e neanche il più importante oggetto delle preoccupazioni (cf. 1Cor 7, 21). La vita vera stava per i primi cristiani su un altro livello, dove lo schiavo diventava libero e il libero lo schiavo di Cristo, di Dio (cf. 1Cor 7, 22–23; 1P 2, 16; Ef 6, 6). Non importava molto lo stato in cui si viveva né la posizione sociale che si aveva, contava solo „l'osservanza dei comandamenti di Dio” (1Cor 7, 19).

In tale logica la sottomissione della donna era anche spiegabile. In Cristo tutti sono uguali e la grandezza dell'uomo sta non nel dominare l'altro, nell'essere servito, ma nel servire gli altri, nel diventare il loro schiavo, come lo è divenuto Cristo (cf. Mc 10, 43–45; Fil 2, 7–8).

Però il rafforzamento degli ammonimenti alle parti sottomesse: manca l'istruzione per i padroni (1Tm 6, 1–2; Tt 2, 9–10; 1P 2, 18–25) e per i mariti (1Tm 2, 11–15; Tt 2, 4–5); il servizio reso alla parte sovrastante viene riferito direttamente a Cristo (Ef 5, 22; 6, 5); nella motivazione si fa ricorso alla volontà del Creatore (1Cor 11, 7–9; 1Tm 2, 13. 14), alla legge

³⁷ R. K u g e l m a n, „La prima lettera ai Corinti”, [in:] R. E. B r o w n, J. A. F i t z m y e r, R. E. M u r p h y (ed.), *Grande commentario biblico*, p. 1167–1168; cf. R. F a b r i s, „Lettera ai Colossesi”..., p. 134, 143–148. Secondo L. B i e l a s („Miejsce chrześcijaństwa w procesie ewolucji antycznego niewolnictwa”, „Polonia Sacra” 8:2004 no. 14, p. 37) „la strada alla libertà indicata da Cristo è difficile, ma più efficace di tutte, perché si unisce alla profonda guarigione dell'uomo”.

(Ef 6, 2–3; 1Cor 14, 34–35) o all'esempio delle donne sante nell'Antico Testamento (1 P 3, 5–6)³⁸ – sembra tradire certe difficoltà all'interno delle famiglie cristiane, cioè le mancanze nel comportamento dei diversi gruppi (cf. 1Cor 11, 1–16; 14, 33–35; 1Tm 2, 9–15; 3, 11; 1P 3, 3–4: donne, mogli; 1Tm 6, 2; Tt 2, 10: schiavi)³⁹ Una maggiore attenzione sugli stati inferiori poteva anche essere causata dalle critiche esterne verso gli atteggiamenti dei cristiani (cf. 1Tm 5, 14; 6, 1; Tt 2, 4.8–10; 1P 2, 12.15; 3, 16). In ogni caso, queste circostanze indicherebbero il carattere pratico e immediato, non assoluto, delle norme. Il principio dell'uguaglianza in Cristo è presente anche in questi testi (cf. 1Cor 11, 11–12; 1P 3, 7).

La mancanza delle istruzioni riguardanti il comportamento verso i governanti che appaiono negli altri testi (cf. 1Tm 2, 2; Tt 3, 1; 1P 2, 13–17; Rm 13, 1–7) testimonia che il codice di Col vuole regolare solo la vita fra i cristiani nelle famiglie.

3. Conclusioni

Alla fine riassumiamo i risultati delle nostre riflessioni sulla struttura, contenuto, provenienza e contesto di Col 3, 18–4, 1, presentate nei due articoli e mostriamo come comprendere questo codice domestico.

1) Il brano – come è stato dimostrato nelle ricerche storiche – ha molti punti comuni con i testi ellenistici e giudaici, sia dal punto di vista del contenuto, sia da quello della forma letteraria. I più vicini sarebbero i proutuari ellenistici sulla economia della casa e della società. Conformemente ad essi, la concezione della famiglia espressa nel codice di Col prende una posizione media nel vasto panorama delle concezioni d'allora nel mondo greco-romano, cioè si colloca fra quella radicale, esigente la piena emancipazione della donna e l'abolizione della schiavitù e quella conservatrice che conferiva all'uomo una illimitata *patria potestas* sulla vita e morte dei famigliari – moglie, figli e schiavi.

2) Il codice di Col si distingue però dai testi ellenistici e giudaici con una reciprocità più netta, perché non si rivolge principalmente al *pater familias* per istruirlo come insegnare agli altri membri un giusto comportamento, ma in modo uguale a tutti gli stati nella casa, in primo luogo a quelli inferiori, sottolineando così la dignità e una certa autonomia di ogni persona. Questa convinzione viene rafforzata ancor di più dall'orizzonte cristologico, presente nelle motivazioni del codice e nel suo

³⁸ Cf. E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser...*, p. 162–163.

³⁹ Cf. R. Fabris, „Lettera ai Colossesi”..., p. 142; J.-N. Aletti, *Lettera ai Colossesi...*, p. 209–214.

contesto. L'autore di Col sottolinea che in Cristo tutti, senza riguardo alla posizione sociale, godono la stessa dignità (3, 11), a Lui dovranno rendere conto delle loro opere (3, 24–4, 1) e da Lui riceveranno l'eredità eterna (3, 24). Questi aspetti privano il codice del carattere assoluto e le danno un marchio più umanitario.

3) L'autore di Col non presenta una ideale struttura della famiglia, ma esorta i cristiani a vivere la novità portata da Cristo nelle condizioni in cui si trovano. La famiglia deve essere per tutti i suoi membri una scuola dell'agape, che si esprime nella sottomissione, obbedienza, misericordia, bontà, umiltà, mansuetudine, pazienza, sopportazione e perdono, sul modello di Cristo. Tutto va fatto in Lui da trasformare la vita quotidiana in una liturgia incessante, piena di gioia e gratitudine. Certo, è un programma esigente l'eroismo, soprattutto se manca la carità da una parte. Il fine del codice è dunque pratico, forse anche apologetico e missionario, si vuole cioè allontanare dai cristiani il sospetto di minacciare l'ordine sociale con la tesi sull'uguaglianza di tutti e fare il Vangelo più accessibile ai pagani.

4) Il codice non mira a cambiare la struttura della famiglia in modo radicale, perché ciò era impossibile in quella epoca e d'altronde non interessava il più l'autore di Col. Egli si concentra non sui diritti delle persone, bensì sui loro doveri che vanno adempiute nello spirito di Cristo. La condizione di essere sottomessi offre una occasione per rivelare questo spirito ed assimilarsi di più a Cristo. Ma così, in modo indiretto e sembra efficace, i cristiani facevano cambiare le istituzioni dal di dentro: lo schiavo diventava un fratello carissimo (cf. Fm 16), la moglie una persona onorata (cf. 1P 3, 7). Ciò mostra che anche nelle strutture ingiuste possono e devono verificarsi relazioni interpersonali, basate sul Vangelo, senza le quali anche le strutture giustissime resteranno inumane. Sembra che questo sia il messaggio principale e duraturo del codice domestico di Col 3, 18–4, 1, nonostante una concezione in parte superata della famiglia che contiene.

POCHODZENIE I KONTEKST KODEKSU DOMOWEGO W KOL 3, 18–4, 1

Streszczenie

Przeprowadzone w dwóch artykułach refleksje na temat struktury, treści, pochodzenia i kontekstu kodeksu domowego w Kol 3, 18–4, 1 pozwalają na sformułowanie pewnych wniosków:

1. Omawiana perykopa – jak pokazały to badania historyczne – ma wiele punktów wspólnych z tekstami hellenistycznymi i żydowskimi, zarówno co do formy, jak i treści. Najbliższe

byłyby jej podręczniki hellenistyczne dotyczące ekonomii domowej i społecznej. Zgodnie z nimi koncepcja rodziny wyrażona w kodeksie domowym w Kol zajmuje miejsce pośrodku szerokiej panoramy ówczesnych koncepcji rodziny w świecie grecko-rzymskim, to znaczy plasuje się pomiędzy koncepcją radykalną, domagającą się pełnej emancypacji kobiet i zniesienia niewolnictwa, a koncepcją konserwatywną, która przyznawała mężczyźnie nieograniczoną *patria potestas* nad życiem i śmiercią domowników – żony, dzieci i niewolników.

2. Kodeks w Kol różni się jednak od tekstów hellenistycznych i żydowskich tym, że nie zwraca się głównie do *pater familias*, aby go poinstruować, jak ma uczyć innych członków odpowiedniego zachowania, ale jednakowo do wszystkich stanów w domu zestawionych parami, i to w pierwszym rzędzie do tych niższych, podkreślając w ten sposób godność i pewną autonomię każdej osoby. To przekonanie wzmacnia jeszcze bardziej horyzont chrystologiczny, obecny w motywacjach kodeksu i w jego kontekście. Autor Kol podkreśla bowiem, że w Chrystusie wszyscy bez względu na pozycję społeczną cieszą się tą samą godnością (3, 11), przed Nim będą musieli zdać sprawę ze swoich czynów (3, 24–4, 1) i od Niego otrzymają wieczne dziedzictwo (3, 24). Aspekty te pozbawiają kodeks charakteru absolutnego i nadają mu wymiar bardziej humanitarny.

3. Autor Kol nie przedstawia idealnej struktury rodziny, ale wzywa chrześcijan do życia nowością przyniesioną przez Chrystusa w warunkach, w jakich się znajdują. Rodzina ma być dla wszystkich jej członków szkołą *agape*, która wyraża się w poddaniu, posłuszeństwie, miłosierdziu, dobroci, pokorze, łagodności, cierpliwości, znoszeniu innych i przebaczeniu na wzór Chrystusa. Wszystko trzeba czynić w Nim, tak by codzienne życie przekształcało się w nieustanną liturgię pełną radości i wdzięczności. Bez wątplenia jest to program wymagający heroizmu, zwłaszcza gdy brak miłości z drugiej strony. Cel kodeksu jest zatem praktyczny, być może także apologetyczny i misyjny, to znaczy chodziłoby o to, by oddalić od chrześcijan podejrzenie, że głosząc równość wszystkich podważają porządek społeczny, i uprzystępnąć Ewangelię poganom.

4. Kodeks nie zamierza zmieniać struktury rodziny w sposób radykalny, ponieważ było to niemożliwe w tamtej epoce, a poza tym nie to najbardziej interesowało autora Kol. Koncentruje się on nie na prawach osób, lecz na ich obowiązkach, które powinny być spełniane w duchu Chrystusa. Sytuacja poddania drugiemu była okazją do wyrażenia tego ducha i upodobnienia się jeszcze bardziej do Chrystusa. Ale w ten sposób chrześcijanie przyczyniali się pośrednio i chyba skutecznie do zmiany instytucji od wewnątrz: niewolnik stawał się umiłowanym bratem (por. Flm 16), żona osobą darzoną czcią (por. 1P 3, 7). To pokazuje, że nawet w obrębie niesprawiedliwych struktur mogą i powinny być nawiązywane relacje międzyosobowe, inspirowane Ewangelią, bez których nawet najsprawiedliwsze struktury pozostaną nie-ludzkie. I to właśnie wydaje się głównym i wciąż aktualnym przesłaniem kodeksu domowego w Kol 3, 18–4, 1, pomimo częściowo przestarzałej koncepcji rodziny, którą zawiera.