
Significato e scopo del ricorso al linguaggio dualistico in Gc 3,13–4,10

L'esegesi di alcuni brani che compongono la sezione di Gc 3,13–4,10 ha assunto, nel tempo, un'importanza sempre maggiore per l'ermeneutica globale della Lettera di Giacomo: o in ragione della situazione dei destinatari che i versi considerati potrebbero aiutare a ricostruire,¹ o in ragione del messaggio centrale della lettera che essi, in parte o nell'insieme, sembrerebbero veicolare.² Su molti dei difficili quesiti esegetici che il testo solleva, non c'è accordo tra gli studiosi.³ In

¹ Il testo di Gc 3,13–4,10, con i suoi decisi riferimenti alla leadership pretesa da sedicenti sapienti (cf. 3,13) e a situazioni di conflitto, faziosità o guerra violenta per il possesso che caratterizzano il vissuto dei destinatari della lettera (cf. 3,14; 4,1–3), costituisce per non pochi studiosi la prova di un dislivello sociale, economico e culturale nelle comunità che poteva costituire terreno fertile per atteggiamenti di arroganza e di potere di alcuni su altri (cf. R. FABRIS, *Lettera di Giacomo*, Bologna 2004, 16s e note 20–22) o, più radicalmente ancora, per l'attecchire di fermenti zelotici o a essi analoghi: cf. B. REICKE, *The Epistle of James, Peter and Jude*, New York 1964, XIX.XXXVI e 45; M.J. TOWNSEND, «James 4,1–4: A Warning against Zealotry», in *ExpT* 87(1978–79), 211–213; R.P. MARTIN, *James*, Waco, TX 1988, 62–67.135.143ss.152. Per alcuni, il testo potrebbe dimostrare che le comunità destinatarie della lettera sono comunità miste, tanto sul piano sociale, culturale ed economico quanto su quello etnico-religioso, nelle quali, come in quella di Corinto, si hanno concezioni distorte della sapienza di Dio (cf. W. BINDEMANN, «Weisheit versus Weisheit. Der Jakobusbrief als innerkirchlicher Diskurs», in *ZNTW* 86[1995], 189–217); per altri, al contrario, dimostrerebbe che si tratta di comunità di origine giudaica, ancora aperte alla frequentazione di giudei e apparentabili a uno dei gruppi giovannei (cf. D. ALLISON, «The Fiction of James and its Sitz im Leben», in *RB* 108[2001], 568s).

² Per non pochi studiosi, Gc 3,13–18, con il suo discorso sulla sapienza che sviluppa il tema annunciato in Gc 1,4s, è il centro e la sintesi di tutta la lettera. Cf. E. BORGHI, «La sagesse de la vie selon l'épître de Jacques: Lignes de Lecture», in *NTS* 52(2006), 123–141; M.E. TAYLOR – G.H. GUTHRIE, «The structure of James», in *CBQ* 68(2006), 687. Per L.-T. JOHNSON, *The Letter of James*, New York 1995, 14.286ss, l'intera sezione di Gc 3,13–4,10 esprime, in forma di potente appello alla conversione, il principio dell'assoluta incompatibilità tra modi opposti di pensare e vivere la realtà (amicizia col mondo e amicizia con Dio) sotteso a tutta la Lettera di Giacomo e ne costituisce letterariamente e teologicamente il cuore.

³ I problemi riguardano la traduzione di alcuni versi, la delimitazione della pericope, la definizione della sua forma letteraria e della sua struttura, nonché la sua funzione

questo contributo vorremmo soffermarci, in particolare, sulla delimitazione del testo, sulla sua forma e struttura, partendo dallo studio del linguaggio dualistico in esso impiegato. Ci sembra, infatti, che tale linguaggio per me di sé questa sezione della lettera come non accade altrove con altrettanta sistematicità, le dia unità formale e contenutistica, indichi una presa di posizione precisa del suo autore in merito a situazioni di vita concrete dei suoi destinatari – costituendo anche, dal suo punto di vista, l'unico modo adeguato per affrontarle – e faccia affiorare, così, una polemica specifica contro sedicenti maestri e pretenziose guide (cf. 3,1.13) che non coincide con quella condotta prima e dopo, nel corpo della lettera, con coloro che preferiscono il ricco al povero (2,1-11), che mostrano di avere una fede inoperosa e infeconda (2,14-26), di vivere con arroganza stolta (4,13-17) e di abusare iniquamente della propria ricchezza (5,1-6).

Gc 3,13–4,10 come unità letteraria e tematica

Che Gc 3,13–4,10 debba essere letto e interpretato come pericope unitaria non è opinione condivisa. La maggior parte degli studiosi considera Gc 3,13-18 come un brano autonomo, da collegare, eventualmente, all'insegnamento precedente sul controllo della lingua (3,1-12) più che all'apostrofe che segue (4,1-10). Gc 4,1-10 si considera, invece, come pericope tematicamente affine alla precedente ma autonoma; secondo alcuni, anzi, indivisibile dai vv. 11-12 immediatamente seguenti.⁴

nell'economia della lettera: cf. L.-T. JOHNSON, «James 3:13-4:10 and the *topos* ΠΕΠΙ ΦΘΟΝΟΥ», in *NT* 25(1983), 327ss.

⁴ I riferimenti bibliografici si potrebbero moltiplicare. Richiamiamo qui, solo a titolo esemplificativo, l'opinione di alcuni commentatori. M. DIBELIUS (*James*, Philadelphia, PA 1976), tratta insieme 3,13-4,12 come sezione composta di due ammonizioni chiaramente distinte in 3,13-17 e 4,1-6 tra le quali si colloca un detto isolato (3,18) e alle quali è aggiunta una serie d'imperativi (4,7-12). Egli stesso, tuttavia, rileva con buone argomentazioni l'assenza di un legame forte tra 3,13ss e quanto precede come anche un evidente cambiamento di argomento in 4,11-12, pur se connesso. Per FABRIS (*Lettera di Giacomo*, 15) Gc 3,13-18 e Gc 4,1-12 costituiscono rispettivamente la VI e la VII delle nove unità letterarie e tematiche della lettera. Fabris afferma anche esplicitamente che «l'ipotesi di chi considera il brano di Gc 3,13-18 una polemica sia pure implicita e anticipata contro quei gruppi che sono attaccati direttamente nei capitoli successivi, non ha un solido fondamento, perché in quei capitoli non si parla più di sapienza» (*ibid.*, 250). S. MCKNIGHT, *The Letter of James*, Grand Rapids, MI 2011, ritiene che l'intera sezione di Gc 3,1-4,12 si occupi del ruolo dei maestri nella comunità («esortazione generale per i maestri»), ma preferisce suddividerla in quattro parti distinte: 3,1-12 «maestri e lingua»;

Gc 3,13-4,10 come elaborazione di un topos morale convenzionale

Una lettura unitaria del nostro testo è stata proposta per la prima volta da L.-T. Johnson in due studi successivi su Gc 3,13-4,10 e su Gc 4,4.⁵ Sulla base del lessico e dei temi, primo fra tutti quello della «invidia» che lo attraverserebbe da cima a fondo (in 3,14.16 ζήλος; in 4,2 ζηλόω; in 4,5 φθόνος), e sulla base del confronto con la letteratura morale ellenistica e con quella giudaico-ellenistica (in particolare il *Testamento di Simeone*), Johnson ha definito Gc 3,13-4,10 come «una unità retorica che usa il *topos* sull'invidia dentro la struttura di un appello alla conversione» o, in altre parole, come un appello alla conversione che impiega il *topos* ellenistico sull'invidia (περὶ φθόνου).⁶ Gc 3,13-4,6 denuncerebbe il peccato dell'invidia con le sue conseguenze; in 4,7-10 seguirebbe un appello al cambiamento di vita. Ponendo particolare attenzione al testo di 4,3-4, considerato l'unico privo di paralleli nei testi ellenistici o giudaici, lo studioso ha individuato, poi, nella contrapposizione tra amicizia del mondo e amicizia verso Dio, posta al cuore del discorso, la specificità del linguaggio di Giacomo, l'originalità della sua argomentazione pur nel frequente ricorso a *topoi* morali diffusi.⁷

La linea di Johnson è stata seguita da P. Hartin nel suo commento alla Lettera di Giacomo, considerata nel suo insieme come un discorso protrettico indirizzato alle comunità giudaiche della diaspora introdotte nella sequela di Gesù. Anch'egli considera, dunque, Gc 3,13-4,10 come unità («appello all'amicizia con Dio») ritenendo, però, che l'autore sviluppi il *topos* sull'invidia secondo le tappe dell'argomentazione retorica seguite anche nelle sezioni precedenti del corpo della lettera.⁸

3,13-18 «maestri e sapienza»; 4,1-10 «maestri e dissensi»; 4,11-12 «i maestri, la comunità e la lingua». Tra gli studiosi che tendono a leggere unitariamente il testo, si potrebbe collocare, invece, MARTIN, *James*, 142, che commenta separatamente 3,13-18 («due tipi di sapienza») e 4,1-10 («false speranze») ma afferma poi: «la nostra opinione è che il testo da 3,13 a 4,10 sia un'unità coerente e autonoma con alcuni indizi rivelatori che ne indicano la trama strettamente coesa».

⁵ Oltre al già citato JOHNSON «James 3:13-4:10», cf. ID., «Friendship with the World/Friendship with God: a Study in Discipleship in James», in F. SEGOVIA (ed.), *Discipleship in the New Testament*, Philadelphia, PA 1985, 166-183.

⁶ JOHNSON, «James 3:13-4:10», 346s.

⁷ JOHNSON, «Friendship», 169.

⁸ È quella che egli chiama «the structure of perfect argument»: 3,13 *propositio*; 3,14 *ratio*; 3,15-18 *rationis confirmatio*; 4,1-6 *exornatio* (anche attraverso la prova della Scrittura); 4,7-10 *complexio* (con l'appello a sottomettersi a Dio). Cf. P. HARTIN, *James*

L'importanza degli studi appena richiamati per la comprensione unitaria del testo, supportata anche dal confronto con i testi della letteratura giudaica peritestamentaria con i quali Giacomo condivide «un'*appropriazione dualistica* notevolmente simile dell'etica greco-romana all'interno del mondo simbolico della Torah»,⁹ ci sembra difficilmente sopravvalutabile. Il loro limite potrebbe stare però, paradossalmente, proprio nell'intuizione che li ispira e, cioè, nel rilievo essenziale se non esclusivo dato al tema dell'«invidia» che determinerebbe l'unità formale e contenutistica della pericope, compresa perciò come la trattazione sistematica di un tema morale convenzionale sviluppato in base alle prospettive specifiche dell'autore; nel nostro caso, dunque, in base a una prospettiva eminentemente religiosa (opposizione netta tra «Dio» e «mondo») e all'esigenza di spingere i destinatari della lettera a fare una scelta decisa per una «vita di amicizia con Dio che abbracci la sapienza che viene dall'alto».¹⁰ Pur legittima, questa interpretazione complessiva della pericope, della sua forma e dei suoi temi non rende conto di tutti i dati emergenti dal testo, soprattutto della forma e durezza della polemica in esso condotta. Mostra, per altro verso, quanto sia cruciale per l'ermeneutica della Lettera di Giacomo decidere se si debba considerare come una parenesi ancorata solo genericamente al vissuto reale dei destinatari o, piuttosto, come una vera e propria lettera i cui temi e il cui stile sono inevitabilmente condizionati da tale vissuto.

La prima difficoltà è di ordine insieme testuale e semantico. La possibilità di individuare nel vizio dell'«invidia» lo specifico tema morale attorno al quale sarebbe costruita l'argomentazione della pericope si appoggia molto, infatti, sull'occorrenza del termine $\varphi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ nel testo quanto mai controverso di Gc 4,5.¹¹ Sul piano semantico, inoltre, essa

(Sacra Pagina), Collegeville, MN 2003, 206s. Esaminare Gc 3,13–4,10 dalla prospettiva di un *topos* ellenistico, inteso come «lo sviluppo sistematico, in forma standardizzata, di un soggetto o tema ricorrente», aiuterebbe ad apprezzare tanto l'unità della sezione quanto la sua funzione retorica nell'economia della lettera (*ibid.*, 204).

⁹ JOHNSON, *The Letter of James*, 46 con nota (ma anche *ibid.*, 43ss; ID., «James 3:13-4:10», 345; HARTIN, *James*, 206).

¹⁰ HARTIN, *James*, 207.

¹¹ Si tratta dell'«invidia» dello spirito umano o della «gelosia» ardente («invidia») di Dio per l'uomo? La traduzione di Gc 4,5 costituisce la più ardua *crux interpretum* della pericope. Cf. G.B. CARPENTER, «James 4,5 reconsidered», in *NTS* 47(2001), 189-205; R. BAUCKHAM, «The Spirit of God in Us Loathes Envy: James 4:5», in G.N. STANTON – B.W. LONGENECKER – S.C. BARTON (edd.), *The Holy Spirit and Christian Origins. Essays in Honor of James D.G. Dunn*, Grand Rapids, MI 2004, 270-281. Indicando, nel greco

si regge sul presupposto che il tipo di «passione» espressa dai termini ζῆλος e ζηλόω, molto più frequenti e semanticamente caratterizzanti (cf. 3,13.16; 4,2), si debba considerare identico o coestensivo a quello espresso dal termine φθόνος, presupposto che non è necessario ammettere.¹²

Una seconda difficoltà, di tipo formale, sta nel fatto che il testo non si può far rientrare complessivamente nel genere della parenesi avvezza a usare i cataloghi di vizi e virtù; esso non sembra finalizzato a una riflessione astratta sul vizio dell'invidia o a una messa in guardia preventiva da questo e dagli altri vizi apparentati. Per cogliere la differenza basterebbe confrontare stilisticamente l'invettiva di Giacomo e l'istruzione morale di *Did* 3,1-6, recentemente proposta da Huub van de Sandt come un parallelo letterario risolutivo per la comprensione di Gc 4,1-4, del suo genere letterario e della sua storia tradizionale.¹³

ellenistico come nel greco biblico, un vizio con un carattere «intensamente antisociale» e un «potenziale di violenza» (JOHNSON, «James 3:13-4:10», 336), il sostantivo φθόνος («invidia») non può, a nostro avviso, assumere una valenza positiva ed essere attribuito a Dio o allo Spirito di Dio. È dello spirito umano che si dichiara la tendenza all'invidia, conformemente alla concezione giudaica dei «due spiriti» che si contendono il dominio sul cuore dell'uomo (cf. IQS 3,13-4,26; *Test Gd* 20,1-2).

¹² A differenza del sostantivo φθόνος, ζῆλος («zelo», «gelosia») ha in sé valenza neutra dal punto di vista morale, indicando piuttosto una passione gelosa nei confronti di qualcosa o qualcuno, paragonabile al fuoco (cf. Ct 8,6; Eb 10,27), che si qualifica positivamente o negativamente in relazione al contesto. Con valenza chiaramente negativa si ritrova in vari elenchi di vizi dell'epistolario paolino (cf. Rm 13,13; 1Cor 3,3; 2Cor 12,20; Gal 5,20), spesso insieme ai sostantivi ἔρις («discordia»), ἐριθεία («contesa», «rivalità»), come in Gc 3,14.16, o anche φθόνος (che ritorna in Gc 4,5). Tuttavia, nel greco biblico, i termini ζῆλος, ζηλωτής, ζηλόω possono anche esprimere un ardore geloso di segno positivo che può essere attribuito sia a Dio che al giudeo osservante (cf. Gv 2,17; At 21,20; 22,3; Rm 10,2; 2Cor 9,2; 11,2; Gal 1,14; Fil 3,6): «zelo... non connota semplicemente l'invidia personale (il desiderio di ciò che hanno altri) o la gelosia (il tentativo di mantenere ciò che è proprio), ma anche lo zelo connesso con l'obbedienza al Dio della Torah, per il quale niente può essere troppo estremo» (MCKNIGHT, *The Letter of James*, 328).

¹³ Cf. H. VAN DE SANDT, «James 4,1-4 in the Light of the Jewish Two Ways Tradition 3,1-6», in *Bib* 88(2007), 48.60s. Per il nostro autore, che si pone anch'egli sulla scia degli studi di Johnson, bisogna interpretare 4,1-4 alla luce della tradizione giudaica delle due vie ch'egli ritiene sottesa, in forma di vera fonte letteraria, tanto al testo di *Barn* 18-20 quanto a quello di *Did* 1-6 che, eccezion fatta per le «sezioni cristianizzate» di *Did* 1,3b-2,1 e 6,2-3, ne rifletterebe il tenore parola per parola. Nel I sec. d.C. tale dottrina sarebbe stata usata nei circoli cristiani per l'istruzione pre-battesimale. Questo *Sitz im Leben* battesimale sarebbe sotteso tanto alla Lettera di Giacomo quanto al testo della *Didachè*. Il testo di Gc 4,1-4 non sarebbe, dunque, che una ripresa radicalizzata di questa istruzione morale così come essa viene riportata nella sezione *teknon* di *Did* 3,1-6 (cf. *ibid.*, 58).

¹Figlio mio, fuggi da ogni male e da qualunque cosa che gli somiglia.

²Non essere (μη γίνου) iracondo (ὀργίλος), perché l'ira conduce (ὀδεγεῖ γὰρ ἡ ὀργή) all'omicidio (πρὸς τὸν φόνον); né geloso (ζηλωτής), né litigioso, né passionale, perché da tutte queste cose (ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων) si generano (γεννῶνται) gli omicidi (φόνοι).

³Figlio mio, non essere (μη γίνου) bramoso (ἐπιθυμητής), perché la bramosia conduce (ὀδεγεῖ γὰρ ἡ ἐπιθυμία) alla fornicazione, né osceno nel parlare né immodesto nello sguardo, perché da tutte queste cose (ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων) si generano (γεννῶνται) gli adulteri.

⁴Figlio mio, non essere (μη γίνου) uno che prende auspici dal volo degli uccelli, poiché (ciò) conduce (ὀδεγεῖ γὰρ) all'idolatria; né uno che fa incantesimi, né un astrologo, né uno che compie purificazioni superstiziose, e non volertene nemmeno occupare, perché da tutte queste cose (ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων) si genera (γεννᾶται) l'idolatria.

⁵Figlio mio, non essere (μη γίνου) menzognero (ψεύστης), perché la menzogna conduce (ἐπειδὴ ὀδεγεῖ τὸ ψεῦσμα) al furto; né avido del denaro, né vanaglorioso, perché da tutte queste cose (ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων) si generano (γεννῶνται) i furti.

⁶Figlio mio, non essere (μη γίνου) un mormoratore, perché conduce alla diffamazione; né insolente né malevolo, perché da tutte queste cose (ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων) si generano (γεννῶνται) le diffamazioni.

Come si può arguire da uno sguardo anche superficiale alla struttura del testo, dopo un invito introduttivo a fuggire ogni sorta di male (3,1), esso si sviluppa mediante la riproposizione di uno schema letterario quasi invariato. All'appellativo «figlio mio» (3,1.3.4.5.6) segue l'imperativo negativo «non essere» (μη γίνου), alla seconda persona singolare, accompagnato da aggettivi, sostantivi o anche participi che fungono da predicato nominale e definiscono il comportamento da fuggire. All'imperativo negativo segue ogni volta una motivazione introdotta dall'espressione «perché conduce» (ὀδεγεῖ γὰρ ο ἐπειδὴ ὀδεγεῖ) che indica, in astratto, il nesso causale e la consequenzialità tra un dato comportamento e i peccati che da esso promanano. A una congiunzione negativa (μηδὲ), varie volte ripetuta, seguono poi altri termini che fungono da predicato nominale dell'imperativo μη γίνου sottinteso e indicano altri comportamenti da fuggire correlati ai precedenti. Una seconda motivazione, introdotta sempre allo stesso modo (ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων ... γεννᾶται/γεννῶνται), conclude ogni volta la se-

quenza mostrando come dalla serie dei comportamenti viziosi elencati (irascibilità, gelosia, litigiosità, bramosia, menzogna, ecc.) derivino i peccati maggiori contro il Decalogo (omicidio, adulterio, idolatria, furto, diffamazione).¹⁴

Diversamente da quanto accade nella suddetta sezione della *Didachè*, nel testo di Gc 3,13-4,10 non si trovano imperativi negativi alla seconda persona singolare rivolti a un «tu» discepolare/filiale generico, né indicativi alla terza persona singolare o plurale che, per giustificare gli imperativi morali, descrivano in astratto la connessione tra un vizio morale e i suoi effetti nefasti.¹⁵ In Gc 4,1-3, al contrario, ci troviamo davanti a indicativi presenti alla seconda persona plurale, preceduti da un'incalzante catena di domande retoriche, che descrivono il vissuto attuale e concreto degli interlocutori. Nell'insieme della pericope poi, se si fa eccezione per l'elenco delle qualità contrapposte della vera e falsa sapienza (3,15-17), sono preponderanti non gli aggettivi o i sostantivi ma le azioni verbali attribuite agli interlocutori: al presente indicativo quando si tratta di descriverle (cf. 3,14a; 4,1-5), all'imperativo quando si tratta di rivolgere loro un invito ad abbandonare i comportamenti stigmatizzati e ad assumere quelli consoni alla sapienza che essi, mentendo, si vantano di possedere (3,13.14b; 4,7-

¹⁴ Secondo VAN DE SANDT, «James 4,1-4», *Did* 3,1-6 presupporrebbe la distinzione giudaica tra trasgressioni minori e maggiori della Legge (cf. Mt 23,23), una distinzione alla quale – a suo avviso – sarebbe interessato anche Giacomo: dai vizi minori, quali piaceri e passioni interne, deriverebbero trasgressioni maggiori quali le guerre intestine e gli omicidi. *L'epithymia* si trasformerebbe in omicidio e la gelosia, ovvero lo *zelos*, in guerra. Tanto in Gc 1,14s quanto in 4,1-4 l'autore della lettera illustrerebbe ai suoi interlocutori il meccanismo psicologico che permette la transizione da un peccato minore a uno maggiore. A nostro avviso, tra Gc 1,14s e 4,1-4 c'è una sostanziale differenza di forma pur nella continuità tematica: se 1,14s si presenta come un'interpretazione in chiave antropologica del racconto della caduta dell'uomo e della donna in Gen 3 – fatta alla luce della Legge (cf. Es 20,17; Dt 5,21; *4Mac* 2,5s) e della predicazione profetica contro l'ingiustizia sociale figlia della disobbedienza alla Parola, dell'idolatria e delle sue menzogne (cf. Mi 2,1-2 ma anche Ger 16,10-12) – 4,1-4 non si occupa più di interpretare il racconto della caduta ma di mostrarne le dinamiche in atto nell'agire storico e concreto dei credenti.

¹⁵ Unica parziale eccezione potrebbe essere Gc 3,16 in cui è sottinteso un presente indicativo del verbo essere: «dove, infatti, (c'è) zelo e contesa, lì (c'è) ribellione e ogni azione malvagia». Questa constatazione generale, tuttavia, non serve a supportare un imperativo negativo e, dunque, a motivare un'esortazione a non assumere un determinato atteggiamento morale, ma supporta un presente indicativo che esprime un giudizio sulla sapienza pretesa dagli interlocutori polemici dell'autore: «questa non è sapienza che scende dall'alto, ma (è) terrena, psichica, demoniaca» (3,15). Il presente indicativo alla terza persona singolare, in questo caso, non motiva un'esortazione ma fonda un giudizio.

10). Sostenere, come fa Hartin,¹⁶ che «l'uso del presente indicativo è un espediente retorico» che serve a mettere in guardia, per esempio, da un possibile esito dell'invidia («finirete per uccidere») sembra difficilmente sostenibile. Ugualmente, Giacomo non dice che «le brame di piacere» e le passioni insoddisfatte possono «eventualmente condurre all'omicidio, all'instabilità sociale, a battaglie e guerre», come vorrebbe van de Sandt,¹⁷ ma che le guerre e battaglie *in atto* hanno una sola e unica causa: il soddisfacimento del proprio desiderio attraverso strumenti e secondo finalità che riflettono una sapienza mondana piuttosto che quella che deriva dal rapporto di amicizia con Dio. La prospettiva dell'autore non è moralistica e astratta, ma concreta e teologica. L'esortazione morale mette in guardia dal vizio per evitare il peccato; Gc 3,13-4,10 constata il peccato in atto e chiede la conversione. Il fatto che Giacomo, come lo stesso van de Sandt deve riconoscere, non parli di una situazione «potenziale», ma di «una situazione attuale e tangibile» realmente sfuggita di mano, non può spiegarsi legittimamente come una «deviazione dal tema convenzionale» che non farebbe altro che radicalizzarne la logica.¹⁸ Accettare questa soluzione significherebbe mettere in dubbio preventivamente la reale «serietà» degli atti attribuiti da Giacomo ai suoi interlocutori credenti e decidere, in modo arbitrario, che la sua discussione «si basa meno sulle supposte attività dei suoi destinatari che sulla propria intensificazione dell'argomentazione che si trova nella sezione *teknon* della *Didachè*».¹⁹ Perché Giacomo avrebbe avuto interesse a tale radicalizzazione o, come vorrebbe van de Sandt, a elevare preventivamente in tal modo lo «standard di fedeltà» dei suoi lettori?²⁰

Quanto diversi siano lo stile e il linguaggio impiegato nella nostra pericope lo dimostra efficacemente proprio il confronto tra il testo della *Didachè* e altri brani della Lettera di Giacomo modulati secondo uno stile più genericamente esortativo, come potrebbero esserlo a ragion veduta alcuni versi del primo capitolo per la sua funzione di esordio (cf. 1,12.14s.17.19-20.23-25.26-27) o anche 3,1-12 che, in modo generale e indiretto, prepara la polemica di 3,13-4,10 rivolgendosi già ai

¹⁶ HARTIN, *James*, 212.

¹⁷ Cf. VAN DE SANDT, «James 4,1-4», 60.

¹⁸ Cf. VAN DE SANDT, «James 4,1-4», 61s.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

pretendenti maestri che vi saranno poi stigmatizzati senza veli.²¹ La difficoltà di ricostruire un adeguato *Sitz im Leben* per le accuse mosse ai presunti sapienti di Gc 3,13-4,10 non è, d'altra parte, un motivo sufficiente per legittimare l'indebolimento che ogni indebita generalizzazione e moralizzazione di queste accuse finirebbe per produrre.²²

Studiare forma, contenuti e finalità del testo a partire dal ricorso al linguaggio dualistico che lo attraversa ne consente una lettura unitaria che renda conto dei molteplici aspetti stilistici e semantici che lo caratterizzano nella sequenza argomentativa della lettera e della serietà della polemica che l'autore ingaggia in esso con alcuni dei suoi destinatari.

Il ricorso al linguaggio dualistico e la delimitazione di Gc 3,13-4,10

La consapevolezza dell'impronta dualistica del pensiero di Giacomo si è andata affermando progressivamente tra gli studiosi. H. van de Sandt può quindi sostenere, a ragione, che la Lettera di Giacomo «mostra una forma dualistica nel suo insegnamento come nella sua teologia».²³ La sistematicità e l'intensità del ricorso al linguaggio dualistico in Gc 3,13-4,10 non sembrano essere state rilevate, tuttavia, con sufficiente chiarezza nell'esegesi, né valorizzata in modo adeguato per la sua delimitazione letteraria e per la sua strutturazione. Se alcuni riconoscono un modello di pensiero dualistico solo nel catalogo doppio e contrapposto delle qualità della sapienza terrestre e di quella celeste in 3,15.17,²⁴ altri lo rinvencono anche nella contrapposizione tra «amicizia del mondo» e «amicizia con Dio» di 4,4s o tra «Dio» e «diavolo» di 4,7.²⁵ Non pochi preferiscono parlare di antitesi e aspri contrasti senza

²¹ Sulla funzione del primo capitolo della lettera cf., tra altri, BAUCKHAM, *James*, 69-73; TAYLOR – GUTHRIE, «The structure of James», 683s.688-692. Sul rapporto tra Gc 3,1-12 e la pericope seguente si può ritenere quello che DAVIDS, *James*, 155 afferma a proposito del rapporto tra 4,1-10 e l'intero c. 3: se in 3,1-12 e 3,13-18 Giacomo parla dei maestri e della lingua in generale, in 4,1-10 aggiunge una sezione in cui la critica precedentemente fatta «diventerà più specifica e mirata». A nostro avviso, questa critica comincia già in 3,13 con il nuovo appello rivolto ai presunti «sapienti e saggi» delle comunità.

²² Cf. le giuste e condivisibili affermazioni di REICKE, *James*, 7.45. L'indebolimento del vigoroso monito profetico di Giacomo emerge con evidenza, a nostro avviso, dall'argomentazione di VAN DE SANDT, «James 4,1-4», 40-41.

²³ Cf. VAN DE SANDT, «James 4,1-4», 39.

²⁴ Cf. F. MUSSNER, *La Lettera di Giacomo*, Brescia 1978, 246 nota 22.

²⁵ HARTIN, *James*, 148 parla a proposito di questo testo di una «dualistic stance» che ricorda 1Gv 1,15-17 e i testi di Qumran come anche 2Tm 3,4. Ma, anche a proposito di 4,10, afferma che il rovesciamento escatologico indicato dall'autore riflette un'adozione

far ricorso alla categoria del dualismo. Chi se ne serve deve, in ogni caso, precisare di quale tipo di dualismo si tratti. Un dualismo cosmologico di matrice gnostica? Un dualismo antropologico di tipo greco, come potrebbe suggerire l'insistenza del testo sulle brame o «piaceri» che combattono nelle «membra» (4,1.3)? Un dualismo etico? Un dualismo multi-dimensionale in cui confluiscono diverse matrici culturali e religiose?²⁶ A nostro avviso, il testo di Gc 3,13–4,10 non presenta semplicemente delle antitesi che, indipendentemente l'una dall'altra, fanno trasparire il modo di pensare polare dell'autore. Un vero e proprio paradigma dualistico lo attraversa da cima a fondo, ne condiziona la struttura argomentativa e dà a esso, anzitutto, un'unità formale.

Numerosi e convergenti indizi permettono, dunque, di delimitare questa sezione come vera unità letteraria e di valorizzare adeguatamente il linguaggio dualistico in essa impiegato:

– rispetto a 3,1-12, la domanda retorica iniziale in 3,13 segna l'*incipit* di una nuova unità che non ha più per oggetto solo l'uso della pa-

consapevole della «mentalità dei giudei apocalittici nei loro tempi di crisi» (*ibid.*, 155). JOHNSON, «Friendship», 170s accosta Gc 4,4 a 1Gv 2,15-17 per concludere che il parallelo giovanneo ci aiuta soltanto a capire che «il dualismo qui è meno cosmologico che religioso o etico».

²⁶ MUSSNER, appoggiandosi ai paralleli con la letteratura gnostica riportati da M. Dibelius nel suo commentario, sosteneva nel suo commento a 3,13-18 che «la terminologia è dualistica e ricorda la gnosi (come in 1,17)» ma – aggiungeva – «la terminologia dualistica di Giacomo non ha carattere metafisico come nella gnosi ma serve a caratterizzare un atteggiamento, una qualità, un modo di pensare» (*La Lettera di Giacomo*, 247). Con riferimento a Mussner, MARTIN precisava, invece, nel suo commento che nel testo di Gc 3,13-18 «potrebbe esserci un tentativo di scrivere in termini dualistici, ma non è certo» (*James*, 132). Secondo DAVIDS, Giacomo nega che in 3,15 la sapienza dei suoi interlocutori abbia qualcosa di celeste e, «in contrasto con la pretesa di un'origine divina per la loro sapienza, usando un tipo di parallelismo antitetico che ricorda la letteratura sapienziale, dichiara attraverso una serie di tre aggettivi posti in ordine ascendente che la "sapienza" dei settari è invece demoniaca». Di questi tre aggettivi, il secondo potrebbe avere un background gnostico ma non sarebbe «usato da Giacomo in senso tecnico... il dualismo qui inteso, simile al dualismo di Qumran, è di natura piuttosto etica che metafisica» (*The Epistle of James*, 152). Le battaglie «nelle vostre membra» andrebbero intese nel senso della lotta interna ai singoli e al loro corpo a causa dell'istinto malvagio (*yēser ra'*) che li abita. Nella contrapposizione di Gc 4,4-6 tra amicizia del mondo e amicizia con Dio, secondo Davids, si troverebbe «un dualismo etico radicale dello stesso tipo di quello che si trova in 1Gv 2,15-17 e altrove nel *corpus* giovanneo. Il mondo non è l'ordine creato o la terra, ma l'intero sistema di un'umanità organizzata senza Dio. Questa concezione... ha molte più cose in comune con il dualismo di Qumran e di altre comunità apocalittiche» (DAVIDS, *The Epistle of James*, 161). Semplicemente di un «ovvio dualismo morale» parla MCKNIGHT a proposito di Gc 3,15-17 (*The Letter of James*, 306).

rola nelle relazioni interpersonali, come quella che inizia in 3,1, ma passa a un più vasto ambito di azione: «chi tra di voi... mostri le sue opere» (cf. 2,18). Il «mentire contro la verità», di cui sono accusati gli interlocutori in 3,14, sembra alludere a un atteggiamento pretenzioso complessivo che coinvolge non solo l'ambito della parola ma anche quello dell'agire che la riflette;

– la richiesta di «mitezza di sapienza» in 3,13 può leggersi in inclusione con l'invito finale in 4,10 a «abbassarsi (umiliarsi) davanti al Signore», trovandosi la mitezza strettamente collegata all'umiltà già nella tradizione sapienziale (cf. Sir 3,17-20; Mt 11,28-30).²⁷ All'imperativo di 3,13 («mostri... le sue opere») corrispondono bene gli imperativi che si trovano in 4,7-10: dall'inizio alla fine del testo, pur se con uno stile diverso dovuto allo sviluppo dell'argomentazione, l'autore prova a convincere gli interlocutori della loro reale condizione per spingerli ad assumere gli atteggiamenti interiori ed esteriori adeguati alla sapienza che essi rivendicano e che, in realtà, manca loro;

– l'insistenza sul pronome personale «voi» e sulle desinenze di seconda persona plurale caratterizza non solo le due proposizioni interrogative di 3,13 e 4,1, che presentano entrambe il sintagma ἐν ὑμῖν, ma anche l'insieme della pericope fino all'ultimo ὑμῶς del v. 10, delimitandola proprio in ragione dell'accento posto sugli interlocutori polemici e della funzione interpersonale e performativa, piuttosto che genericamente informativa, del linguaggio utilizzato.²⁸ Tali interlocutori non sembrano cambiare da 3,13 a 4,10. In 4,11, al contrario, il ritorno dell'appellativo familiare «fratelli» e dell'imperativo negativo che a esso si

²⁷ Il concetto di mansuetudine (ἐν πραΰτητι) e quello di umiltà (ταπεινὸν σεαυτὸν) si trovano correlati in Sir 3,17-20, direttamente proporzionali, nell'uomo autenticamente sapiente, alla vera grandezza vissuta nel timore di Dio e nel riconoscimento della sua sovranità (δυναστεία). Ugualmente, nella nostra pericope, essi concorrono a formare una sorta di grande inclusione tra l'inizio e la fine (4,6.10) in cui, citando espressamente il testo di Pr 3,34, Giacomo reintroduce il lessico dell'umiltà che gli è caro fin dai primi versi della lettera (cf. 1,9s), recuperando anche in 4,6 il parallelismo tra «umiltà» e «grazia» che è presente già nel testo di Siracide. Su questo punto si può utilmente vedere A. PASSARO, «The Secrets of God. Investigation into Sir 3:21-24», in A. PASSARO – G. BELLIA (edd.), *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction and Theology* (DCLS 1), Berlin-New York 2008, 155-172.

²⁸ Si noti che il sintagma ἐν ὑμῖν non compare altrove nel corpo della Lettera di Giacomo e ritorna altre tre volte soltanto nell'epilogo (5,13.14.19), interessato a chiudere la lettera sul tema centrale delle giuste relazioni fraterne in una comunità che vive nella consapevolezza della prossimità del Signore e Giudice.

accompagna come in 2,1 e 3,1, ad apertura di sezioni tematiche maggiori del corpo della lettera, congiunto al passaggio a un tema diverso pur se preparato in 3,9-12, mostra che 4,11-12 non appartiene più alla nostra unità;

– se il tema della sapienza non compare più esplicitamente da 4,1 in poi, tuttavia il lessico della purezza potrebbe richiamarlo. S'insiste su di esso sia in 3,17 a proposito della sapienza (ἀγνή) sia in 4,8 a proposito dei destinatari degli imperativi (καθαρίσατε... ἀγνίσατε), a dimostrazione del fatto che il percorso iniziato in 3,13 non può concludersi che quando gli interlocutori, compresa la natura autentica della «sapienza dall'alto», saranno spinti a cercarla e a riceverla mediante una radicale conversione o «purificazione» del cuore e delle opere;

– il passaggio da 3,13-17 a 3,18 mediante la parola-gancio «frutto» (3,17 e 3,18), come il contrasto tra l'azione di «pace», su cui s'insiste in 3,17-18, e le «guerre» e i «conflitti» denunciati in 4,1-2, appare costruito ad arte. Alla sapienza elogiata, e da alcuni a torto rivendicata, appartiene una qualità pacifica che è smentita dallo «zelo amaro» e dalle lotte vissute dagli interlocutori. Tra le «azioni malvagie» ventilate già in 3,16 devono includersi quelle attribuite agli interlocutori in 4,1-3;

– una vera e propria questione sull'«origine» catalizza l'argomentazione dell'autore: la desinenza *-then* che la indica ritorna non solo nell'avverbio ἄνωθεν in 3,15.17, ma anche nel doppio e insistente πόθεν che apre le interrogative di 4,1a e nell'ἐντεῦθεν che a esso risponde in 4,1b. La scelta dei vocaboli che insistono su questa desinenza sembra finalizzata non solo a indicare la vera origine delle guerre, ma anche a evidenziare la contrapposizione tra la sapienza che ha un'origine ἄνωθεν e le passioni che hanno un'origine ἐντεῦθεν;²⁹

– si arriva così al cuore del ricorso al linguaggio dualistico nel testo: la contrapposizione tra «Dio» e «mondo» (4,4) e quella tra «Dio» e «diavolo» (4,7). Dalla contrapposizione tra la sapienza ἄνωθεν e la sapienza ἐπίγειος... δαμονιώδης in 3,15 essa è stata già preparata ed è stata gradualmente, quasi silenziosamente, sviluppata nel progredire delle apostrofi del testo fino al μοιχαλίδες di 4,4. Nella Lettera di Gia-

²⁹ Un accostamento con la risposta di Gesù a Pilato a proposito del suo «regno» in Gv 18,36 può risultare chiarificatore: «il mio regno non è ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ...il mio regno non è ἐντεῦθεν». In Giacomo l'ἐντεῦθεν è contrapposto all'ἄνωθεν e, come nel testo giovanneo, il primo dice un'origine dal «mondo» o dalla «terra» (Gc 3,15; 4,4; cf. anche Gv 3,3,7 e Gv 3,31 dove ἄνωθεν è contrapposto a ἐκ τῆς γῆς), mentre l'altro dice un'origine da Dio (cf. Gc 1,17).

come una simile contrapposizione tra «Dio» e «diavolo» o tra «Dio» e «mondo» non è messa a tema esplicitamente né prima né dopo, benché sin dall'inizio della lettera si dica che il culto puro e autentico consiste proprio nel mantenersi immacolati dal «mondo» (1,27). Nella nostra pericope questa contrapposizione è, invece, esplicitata e accuratamente portata al suo vertice quando si tratta di smascherare le false pretese di sedicenti maestri. Sin da quando lancia loro l'accusa di «mentire contro la verità» (3,14), in realtà, Giacomo ha preparato la qualifica di «demoniaca» per la loro sapienza, perché la menzogna è «un'altra caratteristica dei demoni» (cf. Gv 8,46).³⁰ Alla fine della pericope, quindi, egli non fa altro che esplicitare il pensiero che governa la sua argomentazione sin dall'inizio.

Un cammino progressivo dall'antitesi tra due forme di sapienza alla contrapposizione frontale tra «Dio» e «mondo», «Dio» e «diavolo», portato avanti attraverso il ricorso al linguaggio dualistico che ruota tutto, a sua volta, sulla questione dell'origine, caratterizza dunque la nostra pericope e permette di delimitarla senza dover far ricorso a un *topos* morale che la costituisca formalmente come tale.

Gc 3,13-4,10 e le convenzioni della polemica apocalittica

Ci si può chiedere, a questo punto, se il ricorso al linguaggio dualistico non si riveli decisivo anche per la comprensione della struttura della nostra pericope e del suo scopo specifico. Il discorso di Giacomo sembra svilupparsi, in effetti, secondo una logica argomentativa che richiama la forma di polemica apocalittica, riscontrabile in alcuni testi della letteratura giudaica peritestamentaria (1QS 3,14-4,23; *TestGd* 18,1-20,5; *TestAsh* 1,3-9; *TestNeft* 2,6-4,5), che ha aiutato gli studiosi di Giovanni a contestualizzare la polemica «antigiudaica» del Quarto Vangelo o quella contro gli «apostati» della Prima lettera (cf. Gv 8,31-47; 1Gv 2,29-3,10; 4,1-6).³¹ In tale modello argomentativo, si identificano due gruppi opposti di persone in base alle loro rispettive caratteristiche; la descrizione di queste ultime, fatta con un linguaggio marca-

³⁰ DAVIDS, *The Epistle of James*, 153.

³¹ Cf. U. VON WAHLDE, «“You are of your father the Devil” in its context: Stereotyped Apocalyptic Polemic in John 8,38-47», in R. BIERINGER – D. POLLEFEY (edd.), *Anti-judaism in the Fourth Gospel*, Assen 2001, 418-444; U. VON WAHLDE, *The Gospel and Letters of John*, Grand Rapids, MI 2010, vol. 2/3, 404-405.409-413.

tamente dualistico, serve a mostrare l'errore di un gruppo e la correttezza dell'altro.³² Usato tanto nella controversia intragiudaica quanto in quella interna ai gruppi cristiani, questo modello polemico verte su questioni di ordine religioso (non genericamente «morale») e il giudizio che vuole formulare è di natura teologica.

Proveremo, dunque, a tracciare la struttura di Gc 3,13–4,10 in base agli indizi letterari e tematici presenti nel testo verificando, contemporaneamente, se questi possano esser interpretati complessivamente alla luce del linguaggio dualistico che lo attraversa e della forma di polemica apocalittica che a esso fa ricorso sistematicamente. Di particolare aiuto ci sarà il confronto tra le tappe dell'argomentazione di Gc 3,13–4,10 e quelle di Gv 8,31–47.

La sfida lanciata ai pretendenti leader delle comunità (3,13)

La ricorrenza di σοφός all'inizio e di σοφία alla fine marca l'autonomia del versetto che introduce la pericope. La domanda di 13a, seguita dall'imperativo di 13b, costituisce una sorta di sfida ai membri delle comunità che pensano effettivamente di potersi definire «sapienti e saggi» a più diritto degli altri e di potere, a questo titolo, diventare guida. Una tale sfida implica un *linguaggio interlocutorio*: Giacomo non accusa subito i suoi destinatari ma, sviluppando in una nuova e concreta direzione il monito rivolto in 3,1 ai pretendenti «maestri» nelle comunità, li invita ora a «mostrare» la verità della loro pretesa.³³ La funzione provocatoria dell'appello loro rivolto in 3,13 si può riconoscere anche nella sfida rivolta da Gesù ai giudei all'inizio della violenta controversia di Gv 8,31–59: «Io parlo delle cose che ho visto presso il Padre mio; anche voi, dunque, *fate* le cose che avete udito da parte del Padre» (8,38).³⁴

³² Cf. VON WAHLDE, *The Gospel and Letters of John*, 410.

³³ A differenza del sostantivo σοφία, già comparso in Gc 1,5 e presente altre tre volte nel nostro testo (3,13.15.17), i due aggettivi σοφός καὶ ἐπιστήμων non ritornano più nella lettera né isolatamente né insieme. La scelta di questo binomio, mai utilizzato altrove nel NT, spinge a ritenere che Giacomo voglia interpellare i suoi destinatari – come già i «maestri» in 3,1 – in rapporto a una loro pretesa leadership sulle comunità in qualità di guide sagge capaci di indirizzarne il cammino nella fedeltà all'alleanza con discernimento e sapienza (cf. anche Dt 1,13.15; Dn 1,14; 5,11; 1Esd 8,43).

³⁴ S'intende lì il verbo ποιείτε come imperativo piuttosto che indicativo presente (cf. M. NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre. I discorsi con i Giudei a Gerusalemme in Gv 5–12* [Studia Biblica 6], Roma 2007, 234 nota 110).

Nello stesso v. 13b compare il sintagma «mostrare le opere» (δείκνυμι τὰ ἔργα), preparato già in qualche modo in 2,18 («mostrare la fede» attraverso le opere), che Giacomo ha in comune solo con il Quarto Vangelo in tutta la Scrittura (cf. Gv 5,20; 10,32). Benché in Giovanni esso acquisti uno spessore teologico non altrettanto esplicito in Giacomo, in entrambi i testi esprime il rapporto tra un'identità e la sua manifestazione: l'identità filiale e la missione di Gesù da parte del Padre in Giovanni, l'identità sapiente e la conformità alla sapienza celeste in Giacomo. L'apparire del sintagma «in mitezza di sapienza» (ἐν πραΰτητι σοφίας), direttamente correlato alle «opere», conferma questa relazione: il sapiente mostra visibilmente nelle opere e attraverso di esse il suo «spazio» d'essere e d'azione che è la mitezza tipica della sapienza.³⁵ La sfida lanciata agli interlocutori polemicisti, con un linguaggio inizialmente aperto, tocca dunque la questione dell'identità: la verità dell'essere non può che «manifestarsi» attraverso «opere» che gli corrispondano; se l'agire manifesta caratteristiche diverse da quelle proprie dell'essere rivendicato, l'identità pretesa è smentita e chi se ne ammanta sarà giudicato mentitore.

Criteria negativi di discernimento (3,14-16)

Il binomio «zelo e contesa» nei vv. 14a e 16 delimita con una piccola inclusione l'unità di questi versi in cui Giacomo ipotizza un eventuale giudizio sulla pretesa identitaria dei suoi interlocutori in base alle disposizioni che potrebbero albergare nel loro cuore, valutate in relazione alla loro origine e al loro frutto. Un εἰ δέ introduce una proposizione condizionale che modifica l'ipotesi interlocutoria del v. 13: se nella vita dei presunti sapienti si manifestano «zelo amaro e contesa», piuttosto che «opere» miti, la loro pretesa risulta menzognera. Nel riferimento a «zelo amaro, contesa, ribellione e ogni azione malvagia» si può vedere accennato, certamente, un elenco di vizi (cf. 2Cor 12,20; Gal 5,20s), ma nei vv. 14b-15, al centro tra i vv. 14a e 16, l'accento sembra cadere piuttosto sulla convinzione erronea degli interlocutori di Giacomo (bene espressa dal κατακαυχάομαι del v. 14b), che viene qua-

³⁵ Si confronti, ancora una volta, il ragionamento di Giacomo con quello di Gv 3,20s: «chi compie azioni malvagie (πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων) odia la luce e non viene alla luce perché non siano smascherate le sue opere; chi invece fa la verità viene alla luce, perché siano manifestate le sue opere come operate in Dio (ἐν θεῷ... εἰργασμένα)».

lificata come vanto stoltamente orgoglioso e menzogna contro la verità. Gli atteggiamenti e comportamenti che li caratterizzano sono, per Giacomo, estranei alla natura della sapienza degna di questo nome. In 3,15 la loro «sapienza» è tratteggiata attraverso un crescendo di aggettivi negativi, nessuno dei quali compare altrove in Giacomo: «terrestre (ἐπίγειος), istintiva (ψυχική), demoniaca (δαιμονιώδης)». Di questi tre, ἐπίγειος è quello più neutro: indica ciò che appartiene alla terra e che è per questo limitato (cf. Gv 3,12; 1Cor 15,40; 2Cor 5,1; Fil 2,10; 3,19). Ψυχική accentua maggiormente questa «terrestrità» dal punto di vista del soggetto umano che vive la sua fragile condizione creaturale, «animale» (cf. 1Cor 2,14; 15,44.46; Gd 19), ma lascia intravedere anche un eventuale contrasto con un'altra dimensione dell'essere, non dominata dagli impulsi ambigui dell'«anima». In Giacomo non si può evincere immediatamente una contrapposizione tra «animale» e «spirituale», ma l'aggettivo potrebbe richiamare l'identità scissa o la non integrità, religiosamente condannabile, dell'uomo «di animo doppio» (δίψυχος), «instabile (ἀκατάστατος) in tutte le sue vie» e incapace di una relazione veramente aperta nei confronti di Dio (Gc 1,8). Sarà, infatti, con l'aggettivo δίψυχοι che Giacomo apostroferà in 4,8 i suoi interlocutori. Sin da 3,15, però, egli considera l'«instabilità» o ribellione continua (ἀκαταστασία) come uno dei frutti negativi del loro «zelo amaro».

Con l'aggettivo δαιμονιώδης, *hapax* biblico non documentato nel greco precristiano,³⁶ si raggiunge il *climax* negativo del versetto. Esso fa riferimento, con tutta probabilità, alla prospettiva apocalittica che vede le potenze demoniache in azione fin dal presente, una prospettiva condivisa in testi come Ef 6,12 o 1Gv 4,1 in cui è questione di «mettersi in assetto per la battaglia» contro gli spiriti della malvagità o di operare il discernimento degli spiriti.³⁷ Messo al terzo posto dopo gli altri due aggettivi, δαιμονιώδης stigmatizza, quindi, definitivamente la sapienza terrestre degli interlocutori polemicamente come originata e ispirata dai demoni – gli stessi cui si fa riferimento ironicamente in 2,19 per stigmatizzare un atto di fede incapace di gesti di vita corrispondenti – e, in ultima analisi, dal διάβολος cui esplicitamente si farà riferimento in 4,7, capace di esercitare sulla loro «anima» un potere negativo.

³⁶ Cf. MUSSNER, *La Lettera di Giacomo*, 48; HARTIN, *James*, 193.

³⁷ Arriva a questa conclusione, nel suo studio sulla demonologia nella letteratura ellenistica, giudaica e neotestamentaria, W. FOERSTER, «δαίμων», in *GLNT*, II, 784.

A partire dalle caratteristiche negative della sapienza rivendicata, Giacomo può quindi confutare la pretesa identitaria dei suoi interlocutori. Come in Gv 8,39-40 Gesù contesta ai giudei la pretesa di essere «figli di Abramo» sulla base del fatto che essi fanno opere contrarie a quelle di Abramo, così qui Giacomo contesta la presunta sapienza dei suoi interlocutori polemici sulla base delle disposizioni e azioni che li caratterizzano. Come in Gv 8,41-47 l'intento omicida dei giudei permette a Gesù di confutare la loro pretesa di essere figli di Abramo e figli di Dio e di denunciare, al contrario, l'origine diabolica del loro agire e delle loro «brame» (cf. 8,44), così anche per Giacomo gli esiti amari e violenti della «sapienza» rivendicata dagli interlocutori permettono di riconoscerne l'origine demoniaca piuttosto che celeste (cf. anche 1Gv 3,7-8.10).

Criteri positivi di discernimento (3,17-18)

I vv. 17-18 sembrano riprendere il v. 13 e si concentrano tutti sulla sapienza degna di questo nome, quella cui si fa riferimento nel verso iniziale. Come in 3,13 si parla in terza persona del saggio realmente tale, così qui si fa l'elogio della sapienza che sola, secondo Sap 7,27, forma φίλους θεοῦ καὶ προφήτας (cf. Gc 4,4). Ognuna delle sette caratteristiche attribuite alla sapienza «dall'alto» insiste, in un modo o nell'altro, su qualità opposte a quelle riconoscibili nel sentire e nell'agire dei pretendenti saggi cui Giacomo si rivolge. Di essa si dice che è «prima di tutto pura», qualità che nel linguaggio della lettera indica un'integrità priva di commistioni con i valori, le attitudini e le azioni propri del mondo (cf. 1,27)³⁸ e che prepara il terreno all'accusa di voler «essere amici del mondo» che sarà loro lanciata in 4,4. Anche il sesto e il settimo aggettivo indicano in forma negativa alcune qualità della sapienza – «priva di divisioni/parzialità» (ἀδιάκριτος), «priva d'ipocrisia» (ἀνυπόκριτος) – evidentemente mancanti agli interlocutori polemici di Giacomo, divisi in se stessi (cf. 4,8) e incapaci d'integrità nella relazio-

³⁸ Si veda per questo D. LOCKETT, «“Unstained by the World”: purity and pollution as an indicator of cultural interaction in the Letter of James», in R.L. WEBB – J.S. KLOPPENBORG (edd.), *Reading James with new Eyes. Methodological Reassessments of the Letter of James*, London 2007, 49-74. La tesi è che l'autore di Giacomo utilizzi il linguaggio della separazione tra purezza e impurità per delineare una vera e propria costruzione della realtà in cui i valori del mondo, in una comunità a rischio di «cultural accommodation», vengano riconosciuti come tali e tenuti a distanza.

ne con Dio. Racchiusi tra questi due estremi che definiscono la sapienza per contrasto, gli altri termini che la identificano positivamente («dolce, condiscendente, piena di misericordia e di buoni frutti») sono tutti riconducibili al primo di essi: «pacifica» (εἰρηνική). Sul rapporto tra la sapienza e la pace s'insiste a ragion veduta nel v. 18 che conclude questa sottounità reintroducendo implicitamente e, dunque, assumendolo come criterio decisivo nel discernimento sapienziale, il contrasto tra «giustizia di Dio» e «ira di uomo» posto già in 1,20, quando, in termini generali, Giacomo aveva cominciato a mettere in guardia i suoi interlocutori dal ritenere il ricorso alla violenza strumento adeguato per il compiersi del progetto salvifico di Dio (cf. Sal 37; Mt 5,5.9). La sua affermazione sembra indiscutibilmente vicina alla predicazione evangelica del Regno e della sua giustizia sintetizzata nelle beatitudini (cf. Mt 5,5.8-9 ma anche Is 52,7; 53,5; 54,10; At 10,36; Ef 6,15). La pace che caratterizza la sapienza è, come la sapienza stessa, dono di Dio, causa e non frutto della giustizia. Davanti all'ingiusto sistema del mondo, l'umano desiderio di giustizia può, infatti, trasformarsi in ira, amarezza e contese (cf. 1,20; 3,6.14; 4,1ss). La giustizia di Dio, al contrario, non può essere prodotta dall'ira ma solo dall'azione di riconciliazione e di pace propria della «sapienza dall'alto». L'elogio della sapienza si trasforma, così, in promessa, criterio di discernimento e appello all'azione (3,18). Penetrante proprio perché impenetrabile a ogni commistione con i sistemi valoriali del mondo, la sapienza pacifica di cui parla Giacomo può produrre la giustizia per mezzo di quella pace che il mondo non può dare e che essa reca con sé quale dono dall'alto (cf. Gv 14,27; 16,33; 20,19.21.26; Lc 24,36).

I temi dei versi seguenti sono così preparati e il discernimento riguardo alla sapienza rivendicata dai pretendenti maestri è concluso. Deve ora trovare la sua applicazione al vissuto concreto degli interlocutori di Giacomo.

Il vissuto dei destinatari al vaglio della sapienza dall'alto (4,1-3)

Oltre all'appello diretto ai destinatari in seconda persona plurale, scomparso da 3,14b, questi versi reintroducono il tema dello «zelo amaro» apparso in 3,14-16 sviluppandolo concretamente non attraverso una riflessione morale astratta su ipotetici vizi degli interlocutori ma attraverso l'interpretazione della loro concreta esperienza di vita fatta sulla base dei criteri di discernimento prima illustrati. Come l'unità di 3,14-16 è segnata dalla ricorrenza inclusiva dei termini «zelo» e «conte-

sa», così l'unità di 4,1-3 è marcata dalla ricorrenza inclusiva del termine «piacere» (ἡδονή) che designa la causa efficiente e finale della situazione di grave disordine descritta. Qui non si tratta più solo di ζῆλος ma di ζηλώω; non si tratta solo di «guerre e battaglie» ma di «fare guerra» e «combattere»; non si tratta dell'«omicidio» (φόνος), ma di «uccidere» (φονεύω). Diverse interpretazioni sono state date del significato di questi verbi (realistico, metaforico o solo generico), anche in ragione del *Sitz im Leben* dei destinatari della lettera che s'ipotizza. Al momento ci interessa rilevare il collegamento tra il desiderio insoddisfatto che spinge alla violenza (ἐπιθυμεῖτε) e la preghiera di domanda (cf. 1,5-8) su cui l'autore insiste per ben tre volte in 4,2b-3 (οὐκ ἔχετε διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε διότι κακῶς αἰτεῖσθε). Il desiderio corrisponde a una mancanza (οὐκ ἔχετε ripetuto in 2a e 2d) e l'autore non giudica il desiderio come immediatamente negativo, altrimenti non lo collegherebbe alla possibilità della preghiera. Dice, anzi, ai suoi interlocutori che la frustrazione del loro desiderio deriva dal fatto che non ne cercano la realizzazione nell'unico modo legittimo, cioè attraverso la «domanda». Il modo in cui il verbo αἰτέω è utilizzato nel resto della lettera, sempre con riferimento alla preghiera di domanda (1,5-8),³⁹ spinge a pensare che Giacomo rimproveri ai suoi interlocutori di non fare del proprio «desiderio» oggetto e motivo di preghiera all'Unico che può soddisfarlo; di non inserirlo fino in fondo, cioè all'interno della propria relazione con Dio. Quando, poi, pensa alla preghiera che ritiene i suoi interlocutori facciano realmente, rileva che essa ha motivazioni malvagie che non ne permettono l'esaudimento. Non l'oggetto della preghiera sarebbe, dunque, cattivo in sé, ma la motivazione che la ispira legata ai «piaceri», a un fine privato ed egoistico. Come in 3,14-16 occorre negare legittimità e verità a una sapienza che si presume tale anche se mista a zelo amaro e contesa, così in 4,13 occorre, quindi, dichiarare l'illegittimità e inefficacia di una preghiera che sgorga da e tende al raggiungimento di interessi che impediscono, dentro e fuori la comunità, il germogliare pacifico della giustizia.

³⁹ Esso richiama, a sua volta, l'insegnamento di Gesù (cf. la tradizione dei *loghia* in Mt 6,11; 7,7-11 // Lc 11,9-13; 18,19; la tradizione marciiana in Mt 21,21s // Mc 11,22ss; la tradizione giovannea in Gv 11,22; 14,13s; 15,7.16; 16,23-26; 1Gv 3,22; 5,14-16).

Il giudizio (4,4-6)

Compiuto il discernimento, con il v. 4 e il suo appellativo enfatico di apertura (μοιχαλίδες) Giacomo inizia a pronunciare il giudizio.⁴⁰ La commistione denunciata tra presunta sapienza e zelo amaro, come quella tra preghiera e interessi egoistici, è apostrofata finalmente, conformemente al linguaggio dei profeti, come «adulterio» religioso, idolatria. È qui che il ricorso al linguaggio dualistico arriva al suo culmine per spezzare, attraverso l'opposizione più netta e l'accusa più violenta, il nesso illegittimo. Il problema della *dipsychia* riemerge, così, in tutta la sua forza come tentativo inconsapevole di combinare dinamiche e sistemi di relazione propri del mondo (l'«amicizia del mondo») con dinamiche e caratteristiche proprie della relazione con Dio. Da molti è opportunamente richiamata, in proposito, l'opposizione tra «amore del mondo» e «amore del Padre» in 1Gv 2,15-17. Diversamente che nella letteratura giovannea – ove «mondo» non è solo il sistema di relazioni governato dal «diavolo» che ne è il «principe» (cf. Gv 12,31; 14,30), ma anche l'oggetto dell'amore di Dio (cf. Gv 3,16-17) – in tutta la Lettera di Giacomo si riscontrano coerenza e univocità nel modo di usare il termine «mondo»: esso indica il sistema di relazioni sociali in cui non può trovare spazio l'esigenza di giustizia che scaturisce dal rapporto con Dio e dal riconoscimento della sua presenza santa in mezzo agli uomini (cf. Gc 1,27, cf. Sal 68,6) e in cui si usano criteri di discernimento e di giudizio opposti a quelli evangelici (cf. Gc 2,1-5). Da questo «mondo» occorre custodire se stessi come da fonte di contaminazione che rende inabili al culto autentico. Come nel testo giovanneo sopra citato, dunque, Giacomo oppone la scelta per il mondo a quella per Dio come una scelta tra appartenenze incompatibili, tra criteri di giudizio e di azione che si escludono reciprocamente. Analogamente, come in 1Gv la concupiscenza piagata dal peccato non ha un'origine celeste, non viene dall'appartenenza al Padre (οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς), ma dall'appartenenza al «mondo» (ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν, 2,16), così in Giacomo la falsa sapienza degli interlocutori, e la violenza che essa produce, non ha un'origine celeste, non viene dall'alto (οὐκ ἔστιν ... ἄνωθεν κατερχομένη, 3,15), ma dal basso (ἐντεῦθεν, 4,1) della terrestrità degli uomini nel loro vivere nel mondo e dal potere che il diavolo esercita su di essi nella loro fragilità, essendo egli stesso sog-

⁴⁰ Cf. DAVIDS, *James*, 160.

getto dell'invidia che introduce la morte nel mondo (cf. Sap 2,24). Infine, come in 1Gv l'invito rivolto ai destinatari del testo è di sottrarsi al mondo per obbedire alla volontà di Dio, partecipando della sua sovranità eterna, così in Giacomo l'invito è di scegliere l'obbedienza al rapporto con Dio. Questo percorso di obbedienza, secondo l'autore, non è privo di ostacoli proprio per la duplicità dello spirito umano che può «anelare» anche nella forma dell'invidia e che proprio per questo, tuttavia, riceve da Dio una «grazia» ancora «maggiore» (*μείζονα χάρις*, Gc 4,6). Come in 1Gv 4,3s l'autore afferma, a proposito del discernimento degli spiriti, che i credenti appartengono a Dio (*ὕμεις ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε, τέκνιά*) e hanno da lui potere di vincere il mondo e il suo principe perché Colui che è in loro «è *più grande* di colui che è nel mondo» (*μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ*), così per Giacomo la grazia per la vittoria sullo spirito di «invidia» e sulle passioni che si contendono il dominio nel corpo individuale e sociale dei credenti è a disposizione ed è *più grande* di quelle. Dipende tutta, però, dall'accoglienza mite della parola impiantata (cf. Gc 1,21) e dalla disponibilità a sottoporsi alle logiche dell'«avvicinarsi» escatologico di Dio abbandonando la superbia e assumendo l'umiltà (cf. 1,9-11).

L'appello alla conversione (4,7-10)

Con l'appello finale, espresso con un linguaggio apocalittico che non fa sconti a «peccatori» e a «doppi d'animo», l'autore della lettera invita i suoi interlocutori alla «purificazione», nel senso ricavabile dal modo in cui il campo semantico della purezza-impurità è utilizzato nella lettera. Un certo modo di riprodurre, all'interno del rapporto con Dio, i parametri del mondo deve cessare; ciò che costituisce motivo di vanto arrogante deve trasformarsi in motivo di pentimento e di umiliazione.

Sintesi dei risultati raggiunti

Nell'affrontare, dunque, l'illegittima pretesa identitaria di presunti *leaders*, il nostro autore inizia lanciando ai suoi destinatari una sfida: solo in base al modo di agire (le opere) la pretesa può essere legittimata (3,13). Criteri negativi (3,14-16) e positivi (3,17-18) di discernimento sono, quindi, offerti perché possa essere valutata la natura di tale pretesa e, concretamente, la qualità e l'origine della sapienza rivendicata. In conformità a questi criteri si sottopone a discernimento il vissuto dei destinatari (4,1-3) e si pronuncia il giudizio. La pretesa identita-

ria è smentita e la sapienza presunta è smascherata nella sua qualità idolatrica (4,4-6). In forma di drastico appello alla conversione, i versi finali del testo ribaltano la sfida di partenza, con un tono che non ammette più prudenza o esitazioni (4,7-10).

Come nel caso della polemica giovannea in Gv 8,37-47, anche in Giacomo ci troviamo, dunque, di fronte a un vero *topos* letterario in cui «due modi di vivere alternativi e le loro caratteristiche e conseguenze sono descritti all'interno delle categorie e della visione del mondo propria del dualismo apocalittico». ⁴¹ In questo modello polemico:

- si mettono a confronto due contrastanti principi di azione (sapienza dall'alto *vs* sapienza demoniaca; Dio *vs* diavolo);
- si contrappongono le caratteristiche di coloro che le mettono in opera (mitezza e umiltà delle guide sagge *vs* zelo amaro, violento e sterile di peccatori e δῖψυχοι);
- si illustrano le «opere» che da quelle derivano (bella condotta, opere foriere di «pace» e «giustizia» *vs* «contesa», «ribellione», «guerre e battaglie», fino alla violenza omicida). ⁴²

Costruito sul discernimento tra principi opposti d'azione e opposte opere, tale modello polemico presuppone, pur nella sua violenza retorica, la possibilità del cambiamento e serve esattamente a questo scopo (la conversione). Esso è finalizzato a distinguere nel modo più chiaro due linee di condotta con le loro rispettive conseguenze e, nella prospettiva dualistica che lo governa, mostrare le uniche due scelte possibili: seguire Dio o il diavolo. ⁴³

Il paradigma dualistico così evidenziato, come concretamente si manifesta nel nostro testo, non è né antropologico (opposizione corpo/anima), né fisico (opposizione materia/spirito), né propriamente metafisico (opposizione tra due poteri causali equivalenti e coeterni), ma un dualismo profetico-apocalittico (opposizione Dio/mondo) che si esprime attraverso la metafora spaziale (opposizione «da quaggiù»/«dall'alto», «terrestre»/[celeste]) e il conflitto cosmico (Dio/diavolo, [divino]/

⁴¹ Cf. VON WAHLDE, «“You are of your father the Devil” in its context», 426.

⁴² Dei cinque elementi caratteristici del modello polemico apocalittico individuati da VON WAHLDE, *The Gospel and Letters of John*, 410, nel nostro testo manca solo il secondo (si esplicita il principio in base al quale una persona agisce conformemente alla sorgente da cui promanano le sue azioni) che si può, tuttavia, considerare sottinteso. Il quinto (l'argomentazione si sviluppa nel contesto del dualismo «modificato» o «etico» tipico dell'apocalittica) è pienamente confermato.

⁴³ *Ibid.*, 412.

demoniaco). Ha un risvolto psicologico (lotta dei «piaceri» nelle «membra» della singola persona, con conseguenze nel corpo ecclesiale) e una forte implicazione etica, correlati tra loro e tematicamente centrali perché è su di essi che fa leva l'invettiva profetica dell'autore. In Giacomo, in ultima analisi, il contrasto tra i principi dell'agire è interiorizzato in modo tale che l'opposizione non si ponga tra due gruppi religiosi nemici ma tra impulsi che si fanno guerra dentro la singola persona e, conseguentemente, dentro il corpo sociale. È dunque al singolo, nella e con la comunità – e più che mai ai pretendenti *leaders* – che è attribuita la responsabilità del discernimento e della conversione.⁴⁴ Facendo tesoro delle opportune distinzioni fatte da J. Frey riguardo ai diversi modelli di pensiero dualistico attestati nella biblioteca di Qumran, si può dire, in conclusione, che il dualismo di Giacomo è «un tipo sapienziale di dualismo multi-dimensionale, cosmico ed eticamente orientato».⁴⁵ Come accade, almeno in parte, in Giovanni, il dualismo etico di Giacomo comporta una divisione verticale che passa all'interno di un medesimo gruppo credente e all'interno di ogni singolo credente: la «Parola impiantata» che, se accolta, può «salvare le vite» (1,21) interpella sempre nuovamente ogni singolo membro della comunità credente e la comunità nel suo complesso, chiamando a un'adesione vitale perseverante e visibile nei frutti (cf. 1,22-25).

La sfida del nostro autore, realizzata attraverso un ricorso sistematico e strutturato al linguaggio dualistico, è, dunque, una sfida di discernimento: un invito vigoroso e ineludibile a distinguere la vera dalla falsa sapienza e i veri dai falsi sapienti in base ai segni esterni (le «opere») che manifestano tanto la vera sapienza quanto chi autenticamente la possiede e agisce in conformità a essa. Come, nella «polemica giovannea», le opere e l'agire concreto sono inequivocabili contrassegni dell'identità e il ricorso strutturale al linguaggio dualistico serve a discernere e a contestare ogni illegittima pretesa identitaria, così, nella polemica di Giacomo, la valutazione critica del vissuto dei destinatari

⁴⁴ Anche secondo il modello di pensiero dualistico emergente nei testi di Qumran, i figli della luce commettono peccato e perciò, almeno in una certa misura, partecipano ugualmente dello spirito malvagio: cf. J. FREY, «Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library: Reflections on their Background and History», in M. BERNSTEIN – F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. KAMPEN (edd.), *Legal texts and legal issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies Cambridge 1995*, Leiden 1997, 285.293s.

⁴⁵ Cf. FREY, «Different Patterns», 288.

fatta alla luce dei criteri di discernimento ispirati allo stesso paradigma dualistico rende possibile smascherare la falsa sapienza e i suoi detentori. È il ricorso al linguaggio dualistico, dunque, con le sue implicazioni teologiche ed esistenziali, a dare a Gc 3,13–4,10 la sua specifica fisionomia ed efficacia retorica.

Conclusione

Molte altre questioni, che costituiscono già un lungo dossier, si dovrebbero affrontare a questo punto: in quale contesto comunitario poteva servire all'autore della lettera far ricorso a questa forma convenzionale di polemica apocalittica? A cosa fa riferimento quando parla delle violenze interne alle comunità?⁴⁶ In che modo la questione della sapienza e della leadership era connessa al pesante giudizio di Giacomo su tale violenza? Come si articola la polemica contro i pretendenti *leader* con quella condotta con altri interlocutori nelle altre sezioni maggiori del corpo della lettera?

I paralleli lessicali, formali e tematici tra la polemica giovannea e quella condotta da Giacomo, meriterebbero, inoltre, approfondimenti sistematici che potrebbero portare a risultati interessanti per ciò che riguarda la storia di appartenenza «giudaica» dei gruppi giovannei e delle comunità cui si indirizza Giacomo. Ciò che più conta, ai fini dell'interpretazione complessiva del testo, è il fatto che, nella polemica giovannea come in quella di Giacomo, gli interlocutori sembrano coniugare pacificamente la relazione violenta con il prossimo con la propria appartenenza religiosa; il loro problema non sta nell'appartenenza religiosa, ma nel modo in cui la interpretano, alimentando un sentire e una prassi sociale distruttivi che esigono di essere disambiguati, sottoposti a discernimento e a giudizio.

L'analisi condotta ci sembra mostri, già sul piano formale, l'urgenza profetica dell'argomentazione di Giacomo, salvaguardandone quella specificità e concretezza che finirebbero per perdersi in un'interpretazione genericamente moralistica del testo.⁴⁷ Il cruccio dell'autore in

⁴⁶ Sono le domande che solleva lo stesso VAN DE SANDT, «James 4,1-4», 40s.

⁴⁷ Bo Reicke, mostrando una sensibilità che oggi sembra maggiormente condivisa, ha espresso più e forse prima di altri la consapevolezza di questo problema. Recentemente, tra gli altri, si veda D.J. VERSEPUT, «Genre and Story. The Community Setting of the Epistle of James», in *CBQ* 62(2000), 96-110, che fondandosi proprio sull'intuizione di

3,13-4,10 è l'incapacità di discernimento dei suoi interlocutori. Mediante il ricorso a un modello polemico ispirato al dualismo apocalittico, egli denuncia la pericolosa forma d'idolatria che, mascherata di sapienza religiosa, macchia in modo pernicioso e mistificante la loro vita di fede. Essa si manifesta più che mai nello «zelo» fanatico dei presunti *leader* e di coloro che li seguono, incapaci di «accogliere in mitezza» (cf. 1,21) il dono escatologico del Regno. Nell'ingaggiare la sua polemica, Giacomo si rivela, come Giovanni, un vero profeta, esperto nel discernimento e nell'attesa di un Regno che non è «da questo mondo».

M. NICOLACI
Facoltà teologica di Sicilia
Via Vittorio Emanuele, 463
90134 Palermo

Summary

Taking up and submitting to criticism some studies which read the text of James 3,13-4,10 as a systematic development of a moral *topos* that was widespread in Hellenistic and Judaeo-Hellenistic literature (περί φθόνου), the article endeavours to demonstrate its formal unity and to interpret its rhetorical function on the basis of the linguistic dualism which pervades it and of the comparison with the model of apocalyptic polemic – something which can be found in intra-Jewish controversies and in those within the Johannine environment – in which recourse to dualistic language assumes a decisive role. The harsh polemic of James with regard to the self-styled *leaders* of the community, far from being a generic and somewhat radical form of moral paraenesis, is aimed at carrying out an ecclesial discernment, denouncing the idolatry of these same believers and effecting their conversion in the eschatological perspective.

Reicke sostiene che la lettera non vada letta né «come collezione di precetti morali per l'individuo, né come letteratura sapienziale strettamente definita, ma come una lettera giudeocristiana alla diaspora riguardante la regolazione delle aree familiari di discordia comunitaria tipica delle antiche associazioni volontarie» (*ibid.*, 99).