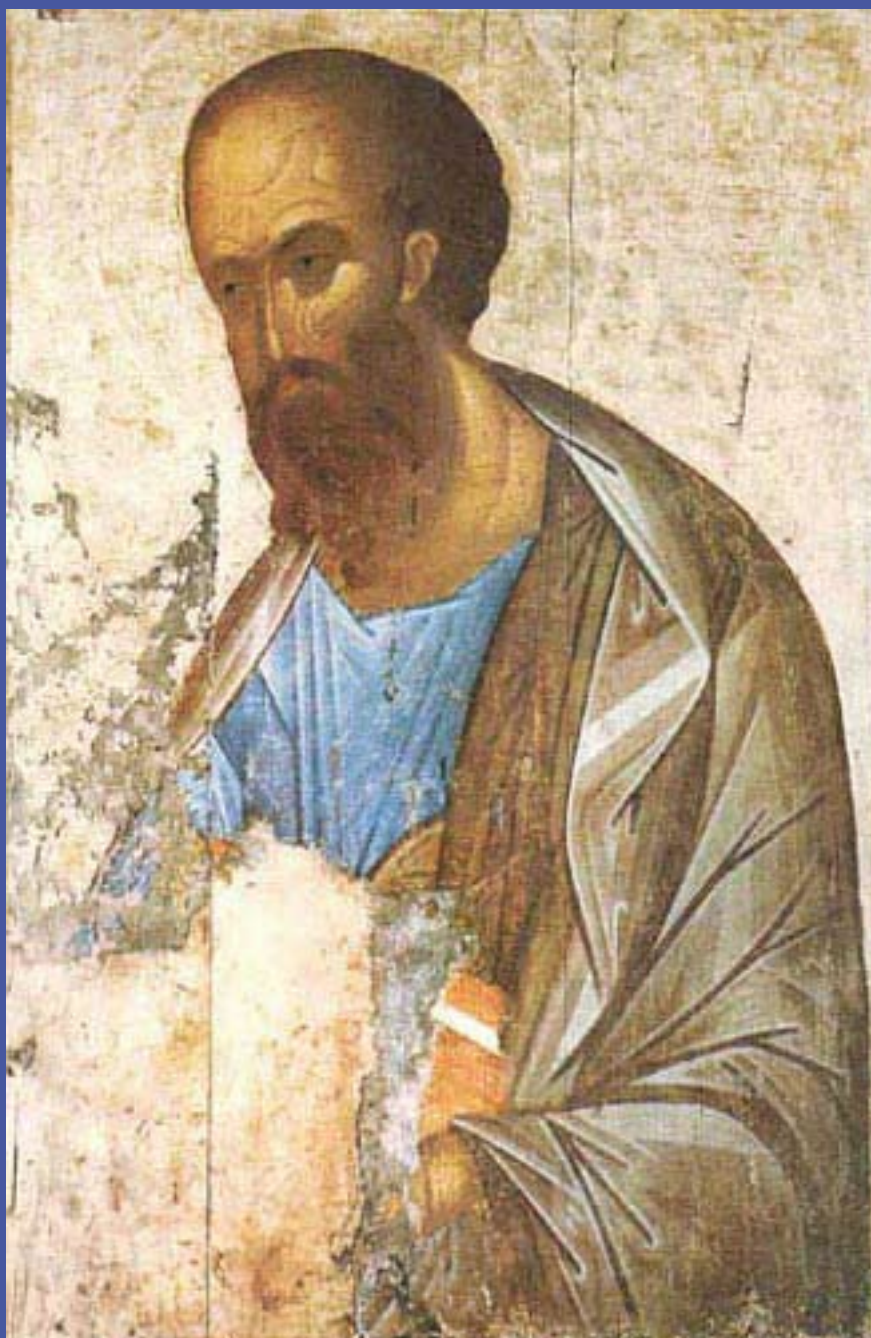


**AUGUSTO DRAGO**

**TEOLOGIA ED ESEGESI  
DELLA PRIMA LETTERA  
AI CORINTTI**



**I Quaderni di Adveniat**



**AUGUSTO DRAGO**

**TEOLOGIA ED ESEGESI  
DELLA PRIMA LETTERA AI CORINTI**

I Quaderni di Adveniat



## TEOLOGIA ED ESEGESI DELLA PRIMA LETTERA AI CORINTI

### Alcuni particolari problemi di introduzione.<sup>1</sup>

La 1 Cor è estremamente importante perché in essa Paolo unisce in maniera mirabile annuncio e teologia legandoli ad una situazione storica concreta che ci fa comprendere come debba essere applicato il vangelo nella concretezza delle varie situazioni.

A seguito della predicazione dell'apostolo nasce a Corinto una fervida e fiorente comunità cristiana composta in prevalenza da pagani. A Corinto, più che altrove, tra fede cristiana e cultura ellenistica avviene un incontro significativo: la fede cristiana si radica e si incarna in una cultura diversa da quella nella quale era nata. E' un fatto certamente positivo, ma, come si capisce dall'intreccio epistolare tra Paolo e la comunità, non privo di pericoli e deviazioni quali, per esempio, il sincretismo. Concezioni filosofiche di matrice protognostica, cose, queste, che cercheranno di imbrigliare la fede nel vangelo il quale poteva essere compreso, come di fatto avvenne, almeno in alcuni settori della comunità stessa, come una filosofia antropologica e non come messaggio di salvezza.

I rapporti della comunità con Paolo furono frequenti e molto intensi. Per certo sappiamo che ad essa, oltre alle due lettere canoniche, ha indirizzato altre due lettere<sup>2</sup>. Anche i Corinti hanno scritto a Paolo diverse lettere e si sono fatti sentire a viva voce tramite alcune delegazioni di fratelli<sup>3</sup>.

1 Cor in modo particolare sembra costruita da Paolo in base ad alcune domande provenienti dalla Comunità e alle quali l'apostolo cerca di rispondere<sup>4</sup>. Inoltre cerca di dare una precisa risposta ad alcuni problemi e questioni che certamente gli erano stati sottomessi<sup>5</sup>. Infine a viva voce, dalla delegazione della famiglia di Cloe o di Stefana, Fortunato ed Acaico, deve avere appreso alcune notizie riguardanti situazioni particolari come la divisione in gruppi contrapposti (1,10-16); l'idea ricorrente nella comunità circa il tema della sapienza (1,17 e seg.); la concezione che si aveva dei predicatori del vangelo (3,1 e seg.); lo scandalo dell'incestuoso (5,1 e seg.); il ricorso ai tribunali pagani (6,1-11). Viene anche a conoscere alcuni slogans che circolavano all'interno della comunità<sup>6</sup>.

Dagli stessi informatori Paolo viene anche a conoscenza di un processo di emancipazione femminile in atto nella comunità i cui presupposti non pare venissero da una retta visione del vangelo (11,1-6). Le divisioni all'interno della comunità si ripercuotevano inevitabilmente nella celebrazione eucaristica (11,17 e seg.).

Paolo è quindi riuscito a farsi un quadro preciso della situazione della chiesa di Corinto. La nostra lettera in modo particolare ci informa circa le risposte che Paolo fornisce ai fedeli.

1 Cf., GIUSEPPE BARBAGLIO, *Le lettere di Paolo*, vol 1, pag. 180 seg, Borla, Roma 1980.

HEINZ-DIETRICH WENDLAND, *Le lettere ai Corinti*, Paideia, Brascia 1976.

2 Cf., 1 Cor 5,9 e 2 Cor 2,4 e seg.; 7,8 ("La lettera dalle molte lacrime", come viene comunemente chiamata).

3 Cf., 1 Cor 1,11; 16,17.

4 Cf., 7,1; 7,25; 8,1; 12,1; 16,1; 16, 12.

5 Cf., 5,9-11; 6,12-20; l'intero capitolo 15.

6 Cf., 6,12-13; 7,1; 8,1; 10,23.

E', allora, a partire dalle risposte di Paolo, che possiamo formarci un quadro informativo circa la reale situazione della chiesa corintiaca. Ed è in questo versante che si evolve via via l'argomentare teologico di Paolo.

A prima vista ciò che appare è l'indubbia vitalità creativa ed esplosiva dei Corinti. Si può parlare di entusiastica esaltazione di neofiti appassionati ai nuovi orizzonti di vita dischiusi dalla fede cristiana. Una chiesa vivacissima, sensibile al soffio innovatore dello Spirito, protesa ad esperienze audaci, non immuni da gravi deviazioni. Il tutto era vissuto dentro un contesto culturale cattivante e spesso pesantemente condizionatore<sup>7</sup>.

Per quanto è possibile il quadro di 1 Cor può essere ricostruito nel seguente modo:

- **L'esistenza dei gruppi.** Erano delle correnti esistenti all'interno della stessa comunità che avevano come punto di riferimento figure importanti ed esaltanti da cui gli "adepti" si sentivano dipendenti come da maestri di vita religiosa e spirituale. Il fatto era, purtroppo, che tali maestri non venivano considerati come annunciatori del vangelo della salvezza ma alla stregua dei "retori" che annunciavano una filosofia antropologica, uno stile di vita più che una dottrina di salvezza. Da qui nasceva il culto della personalità secondo cui non è il vangelo a salvare e la fede nel Signore Gesù, ma la parola ispirata "unta" e l'azione sacramentale del rispettivo capo quasi si trattasse di un mistagogo capace di introdurre gli iniziandi alla realtà del divino come avveniva nei culti misterici. La risposta di Paolo si trova in 1,10-16; 3,1-4,13.
- **La ricerca appassionata della sapienza.** Accanto al precedente problema e forse in intima connessione con esso, si manifesta all'interno della comunità un altro problema che portava conseguenze gravi circa la comprensione del vangelo. Si trattava appunto della ricerca della Sapienza, propria per altro dello spirito greco. La sapienza veniva considerata come una conoscenza profonda ed elitaria dei misteri di Dio o comunque trascendenti, dell'uomo e del mondo. Essa costituiva la strada maestra della salvezza umana. Si trattava di una filosofia religiosa di grado superiore come di un orientamento illuministico. L'uomo in questo contesto è visto in termini di essere pensante e cosciente, di "io" spirituale ed autocosciente, di anima purissima riflettente tutta la realtà esterna. Salvarsi acquisiva il significato di crescere e maturare nel proprio "io" interiore e conoscitivo che prende coscienza di sé, di Dio e del mondo. Conseguentemente nella chiesa corintiaca c'era la tendenza ad interpretare il messaggio evangelico in questa cornice sapienziale che faceva del vangelo stesso non una dottrina di salvezza centrata sul mistero salvifico di Cristo, ma piuttosto una "rivelazione" di tipo illuministico. Conseguentemente gli apostoli e gli annunciatori del vangelo non erano più "ministri" della Parola, "amministratori" dei misteri di Dio, ma semplici mediatori di siffatta sapienza. Paolo risponde a questo problema argomentando in 1,17-2,16.
- **Spirituali e psichici.** Conseguenza di questo modo di interpretare il messaggio evangelico è il fatto che nella comunità esistevano due classi di cristiani: gli illuminati ( forti, possessori della scienza o gnosis, spirituali ed entusiasti) e i non illuminati ( i deboli, i carnali, gli psichici). I primi, nella prassi, vivevano nell'ambito di una libertà a tratti anche sfrenata che si manifestava ora negli abusi sessuali, ora nella partecipazione ai riti pagani con la consumazione della carne immolata agli idoli ( idolotiti). In tal modo esiste a Corinto una titanica manifestazione di libertarismo sia di fronte al sesso sia di fronte a tutta la realtà mondana e materiale..: tutto questo come conseguenza di un atteggiamento spiritualistico e di affermazione dell'io interiore quale monade

---

7 Cf., BARBAGLIO, *o.c.*, pag. 188.

autosufficiente ed estranea al mondo da cui, in fondo, non può essere compromesso<sup>8</sup>. Non è tutto. Per una strana legge degli opposti lo stesso spirito della ricerca della sapienza poteva portare ad assumere atteggiamenti rigoristi di tipo encratista come nel caso denunciato da Paolo in 7,1 a proposito del rifiuto del matrimonio. In questo caso si perseguiva un ideale di vita angelica come espressione di una libertà assoluta raggiunta dall'io spirituale. Da un medesimo principio scaturiscono opposte tendenze.

- **Gli entusiasti o carismatici.** Su questa stessa linea si trova il problema della presenza nella comunità degli entusiasti che tendevano ad usare i diversi carismi, doni dello Spirito santo, come esaltazione spirituale e non come servizio alla chiesa. In modo particolare si attribuiva alla glossolalia ( il parlare in lingue come comunemente si dice) un valore spropositato: chi la possedeva era come se fosse già entrato nel mondo divino. Particolarmente ricercati erano poi i carismi della conoscenza ( gnosi) e il discorso ispirato. Lo Spirito era visto anche in rapporto alla sapienza nelle sue manifestazioni straordinarie. Il che può fare pensare che il terreno in cui i fenomeni carismatici si manifestavano non era quello ecclesiale, ma quello tipico del mondo pagano che conosceva manifestazioni simili specialmente nei riti misterici. Questo fenomeno produceva ulteriori divisioni: coloro che possedevano carismi erano illuminati, entusiasti spesso affetti da un complesso di superiorità, gli altri invece si sentivano emarginati. Non poteva esistere quindi a Corinto una autentica esperienza di vita ecclesiale. La stessa celebrazione del pasto del Signore si evidenziava come il momento supremo della divisione e non dell'unità. A queste problematiche Paolo risponde in 11-14.
- **Il problema della resurrezione dei morti.** Nella comunità infine appaiono gruppi consistenti di persone che negano la resurrezione dei morti. Anche questa posizione dipende dalla ricerca della sapienza, vista come gnosi. L'esperienza esaltante che i Corinti già facevano partecipando alle forze divine, beneficiando dei doni straordinari dello Spirito e arricchendosi dei misteri profondi della conoscenza di Dio, li aveva condotti alla persuasione che il loro io profondo e spirituale era già giunto alla salvezza. Che altra salvezza definitiva c'era dunque da attendere? Il ri-assumere il corpo, sia pure nella resurrezione, non poteva significare una ricaduta in basso nell'alienazione più radicale e mortificante? Paolo risponde al cap. 15.
- **Altre questioni minori:** 16,1-4.12. Il cristianesimo a Corinto, dopo questa rapida panoramica, ci appare di tipo entusiastico ed euforico. La fede era incentrata sul Signore glorioso: si credeva certamente alla morte di Cristo, ma questa non veniva ritenuta come avente un significato salvifico e redentivo. Era relegata ormai nel passato, come un fatto ormai avvenuto. Quello che ora conta è che Gesù è risorto e quindi assunto nel mondo divino, nella situazione propria del mondo celeste. Da qui scaturisce una cristologia della gloria che di fatto divide il Cristo (Cf., 12,3). Questa cristologia della gloria finisce per avere come conseguenza una antropologia della gloria<sup>9</sup>. Le conseguenze erano disastrose: evasione radicale dalla storia e dalla condizione terrena; l'uso dei carismi, soprattutto della glossolalia, come segno di essere già penetrati nel mondo celeste; lo svuotamento della realtà della chiesa.

---

8 Cf., Id., pag.192.

9 Cf., BARBAGLIO,, o.c., pag.200 e seg.

## Esegesi di 1 Cor 1,10-2,16.

Dopo l'indirizzo (1,1-3) e l'esordio (1,4-9), abbiamo la **narratio** (1,10-17). Nella **narratio** l'apostolo si sofferma sulla divisione della comunità corintiaca a motivo della presenza dei gruppi. Dalla gente di Cloe ha appreso che a Corinto si sono formati diversi partiti che lacerano il tessuto dell'unità della chiesa. Più che attorno alla Persona di Gesù, nell'ambito della comunità, ci si aggregava al nome di un grande personaggio. I gruppi ricordati da Paolo sono quattro: “*io sono di Paolo..., io sono di Apollo,...io sono di Cefa,...io sono di Cristo*”. Ognuno di questi personaggi doveva rappresentare un particolare orientamento di pensiero, una interpretazione personale della fede, una riflessione profonda sul senso dell'esistenza cristiana. In ogni caso veniva disattesa la tradizione cristiana, l'unità della stessa fede. Che poi questi “capi” venissero considerati come dei mistagoghi lo si desume dall'insistenza con cui l'apostolo parla del battesimo. Tale riferimento sottintende la persuasione che tra battezzato e battezzatore ci fosse un rapporto di figliolanza e paternità spirituale simile a quello vigente nella religiosità misterica tra iniziando e mistagogo. In questo modo si perdeva il genuino senso della Chiesa, ridotta ad un puro comune denominatore esterno di conventicole esoteriche ed elitarie<sup>10</sup>.

L'espressione “*io sono di...*” fa pensare che i vari gruppi riconoscevano la loro identità non nella comunità cristiana, ma nel personaggio di relativa appartenenza: si può parlare di dipendenza del loro essere cristiano dal maestro di cui si diviene adepti.

La caratterizzazione dei diversi gruppi appare ardua. C'è, per esempio, chi ha pensato che il gruppo di Pietro potesse rifarsi ad una tendenza giudeo-cristiana, il gruppo di Apollo (Cf., At 12,24; 1 Cor 16,12) di tendenza retorica e di erudizione biblica. Ma si tratta di semplici supposizioni, perché per esempio, rimane difficile l'identificazione del gruppo di appartenenza a Cristo. Alcuni hanno pensato che si trattasse di un gruppo di giudaizzanti che volevano contestare a Paolo il titolo di apostolo e la sua autorità, appellandosi contro di lui ad una tradizione, probabilmente quella di Giacomo fratello del Signore. Altri pensano ad una variante di lettura: leggere *Krispou* in luogo di *Christou*. In questo caso il personaggio in questione sarebbe Crispo, capo della sinagoga di Corinto (Cf., At 18,8): Buona fantasia! La variante infatti non è attestata da nessun codice. La tesi migliore rimane quella della solita ironia di Paolo come se avesse voluto dire ai Corinti: voi siete di questo o di quello, io invece sono di Cristo!

Contro queste fazioni Paolo prende subito posizione nei vers. 13-17: i gruppi sono la negazione della funzione salvifica ed unificante di Cristo Gesù. E' la persona di Cristo che definisce la comunità dei credenti. Per far comprendere meglio tale centralità Paolo non esita a parlare di se stesso. Egli, come d'altra parte gli altri apostoli, è stato mandato a predicare non a battezzare. Ovviamente qui non si vuole svalutare il battesimo, ma semmai il battezzatore. Paolo non si sente qualificato come apostolo se la sua missione fosse ridotta solo al battezzare. La predicazione del vangelo e solo del vangelo lo qualifica come apostolo: esso infatti rientra nel compito che Cristo gli ha affidato. A questo punto l'apostolo introduce una precisazione che riflette la vera situazione della chiesa di Corinto: la sua evangelizzazione, afferma, non si affida ai discorsi intessuti di sapienza eloquente e penetrante *perché non venga svuotata (kenothé) di significato la croce di Cristo*. Per la prima volta il termine *sophia* viene messo in contrapposizione alla Croce di Cristo. Con questa affermazione Paolo prepara già l'argumentatio seguente. Se infatti la predicazione di Paolo si basasse sulla *sophia* quale autocomprendimento



dell'uomo in rapporto a Dio e quindi già salvezza raggiunta, la croce di Cristo non avrebbe più alcun significato di salvezza. Appare chiaramente in questo passaggio il nesso inscindibile tra evangelizzare e croce di Cristo: il vangelo è il lieto annuncio che in Cristo crocifisso e solo in Lui viene offerta all'uomo la salvezza.

L'**argumentatio** ( 1,18-2,16). Qui ora l'apostolo introduce il suo argomentare sulla sapienza vista in termini di *Theologia verbi crucis*. L'argomentazione affronta il motivo teologico centrale relativo alla parola della Croce: *ò logos tou staurou* ma al tempo stesso mira a dimostrare che evento e importanza di questo *logos* di salvezza sono radicati nell'Antico Testamento. La pericope mostra come poche altre la struttura fondamentale del pensiero teologico di Paolo come intreccio di soteriologia ed ermeneutica.

L'**argumentatio**, se vogliamo essere precisi, mostra una sua struttura interna. Il vers.18 sembra essere una vera e propria **propositio** che indica l'oggetto della *argumentatio* paolina che è introdotta da una citazione scritturistica (vers. 19) e alla fine da un'altra citazione riassuntiva (vers. 31). All'inizio Isaia 19,24 fa parlare l'Io di Dio, alla fine Ger 9,24 è l'esortazione rivolta all'uomo, conseguente all'agire di Dio di cui si parla nella prima citazione. Sembra che le due citazioni vogliano mettere in risalto in che modo Dio e l'uomo si rapportino tra loro. L'opposizione espressa nella affermazione che "*ciò che è stoltezza divina in realtà è sapienza divina, e la sapienza umana è stoltezza umana*", si trasforma in una relazione positiva di corrispondenza. Subito dopo la citazione di Isaia, Paolo pone tre interrogativi retorici con formulazioni tratte da Isaia 19,12 e 33,18 (secondo la LXX). Infine Paolo ha presente Baruc 3,9-4,4 che trova la sua conclusione nella citazione di Geremia in 1,31.

Questa struttura di fondo si evidenzia già nella *propositio* in 1,18. A dominare è il pensiero esistenziale. Infatti il *Logos* della Croce è di natura differente a seconda di come viene recepito: per quelli che vanno in perdizione è *moria* (*stoltezza*), per coloro che vengono salvati, cioè noi, è potenza, *dynamis* di Dio. E' l'atteggiamento dell'uomo a stabilire ciò che la sapienza –logos- della croce può diventare: o stoltezza che rende stolti i sapienti (dunque condanna che ne fa dei perduti) o potenza di Dio che salva quelli che credono. Se dunque la Parola della Croce è la Parola che ora giudica e condanna oppure salva ed assolve, ne consegue che con l'espressione *dynamis Theou* si esprime il suo "*opus proprium*", vale a dire la sua opera propria. La vera particolare potenza di Dio è di conseguenza la nuova creazione escatologica come già messo in evidenza in Gal 6,15. Dio è il nuovo potente creatore escatologico: a condizione che questa parola venga accolta con fede e comprensione. Solo allora Dio, in virtù di tale parola agisce in modo escatologicamente creativo. In pratica solo se si accoglie la predicazione della croce con fede Dio diventa operatore di salvezza. Soltanto là dove la predicazione, che sembra esteriormente stoltezza, viene compresa come sapienza di Dio, e dunque, là dove viene compresa la parola di Dio, Dio è potente.

Il non credente vede la croce come un evento assurdo. La formula quotationis riporta la citazione di Isaia 29,14 secondo i LXX. Paolo tuttavia cambia il verbo *krupso* (nascosto) dei LXX con *atheteso* (annullare). Perché questo cambiamento di verbi? Per accentuare la dimensione apocalittica ed escatologica della croce di Cristo. Con essa ciò che è semplicemente negativo non è semplicemente nascosto (*krupto* dei LXX), ma abrogato, tolto di mezzo.

Nella citazione di Isaia c'è come un chiasmo:

A/1 *Apolò* (distruggerò)

B/1 *la sapienza dei sapienti*

B/2 *e l'intelligenza degli intelligenti*

A/2 *Atheteso* (annullerò).

Al centro del chiasmo c'è l'oggetto del riferimento B/1 e B/2. Agli estremi i verbi che indicano l'azione distruggitrice di Dio. La citazione introdotta con *ghegraptai gar* motiva il giudizio di Dio. Dio annienta *sophia* e *sunesis*, sapienza ed intelligenza. Per la prima volta ricorre in questo passo il termine *sophia* che qui è inteso come la sapienza degli uomini messa sotto accusa. Mentre la sapienza di Dio consiste nella concezione, stolta secondo il criterio umano di sapienza, per la quale appunto la parola di Dio è una parola della Croce. Il *logos tou staurou* è l'agire attivo di Dio nella storia.

Nella citazione di Isaia Dio manifesta in modo accentuato il proprio Io. Per questo, nel verbo Apolò (distruggerò) e in *Atheteso* (annullerò) è l'Io di Dio che interviene a parlare nel tempo, della sua azione evangelica. La citazione di Isaia allora non è semplicemente una prova scritturistica, ma è il Dio dell'Antico Testamento che parla oggi, ora, in modo diretto tramite il libro del profeta Isaia. La situazione storica presupposta da Isaia 29 è vista da Paolo come se si trattasse del suo tempo. Nel suo contesto storico Is 29,14 si presenta come un oracolo di Dio nel momento in cui Gerusalemme sta per essere assediata dalle forze assire di Sennacherib. Il popolo è terrorizzato e i politici cominciano a fare i loro calcoli umani: ma Dio farà sapere che salverà il suo popolo al di fuori di tutti i calcoli umani. Ora è come se Dio, tramite il profeta Isaia, con il suo IO che si manifesta nel medesimo libro, parlasse ai sapienti testardi di Corinto che nella loro cocciutaggine si rivelano ignoranti.

Appare allora chiaro che la Scrittura, nel suo messaggio, è escatologica vale a dire riferita a quel tempo in cui Paolo e i destinatari della lettera, ( e per esteso anche noi oggi ai quali la lettera, come Parola di Dio, si rivolge ), vivono. Qui però è Paolo, in quanto apostolo di Dio ad articolare l'Io di Dio e a scagliarlo contro quanti, a Corinto, si rifiutano ad accogliere la teologia della croce.: "giudei", "greci", ed anche quelli che fanno controversie a causa delle varie fazioni: a causa di costoro il *logos* della croce è minacciata di svuotamento. E' per questo motivo che Paolo, quasi come un programma kerigmatico, afferma: "*noi predichiamo Cristo Crocifisso*" (ver 23). E dopo la frase che parla di scandalo e di stoltezza, aggiunge: *per i chiamati, invece, sia giudei che greci, predichiamo Cristo sapienza di Dio e potenza di Dio*" (ver 24). Qui Paolo continua a parlare in maniera esistenziale. Ognuno è posto davanti ad una scelta: accogliere o rifiutare la teologia della croce. Per coloro che riescono a vedere solo ciò che hanno davanti agli occhi, la Sapienza di Dio è solo *moròn*, stoltezza, e la potenza di Dio è solo e semplicemente debolezza di Dio.

Il ver 20 spiega, con alcune reminiscenze bibliche (cf Isaia 33,18; 19,12), quanto detto attraverso Is 29,14 nel ver 19. Non vi sono nel ver 20 citazioni scritturistiche in senso stretto ma continua a dimostrare il continuo legame che Paolo ha con Isaia. Dio ha dimostrato, con il *logos* della croce, la sapienza di questo mondo. L'espressione "mondo" indica il complesso di tutte le potenze umane ed angeliche ostili a Cristo e alla sua croce. Per questo il mondo con la sua *sophia* ha fallito in ciò di cui voleva vantarsi: la presunzione di conoscere Dio. Tale conoscenza invece Dio l'ha affidata al *mysterium crucis* cioè alla stoltezza della predicazione del vangelo. Tuttavia il ver 21 va più in profondità. Paolo sembra affermare che Dio aveva offerto agli uomini una via di "sapienza" per giungere alla conoscenza di Lui. Ma questa via, non è risultata sul piano esistenziale, vincente: di fatti è stata un fallimento. Qui si allude a tutto ciò che Dio aveva offerto agli uomini per poterlo conoscere: per i gentili la rivelazione naturale (cf lo sviluppo di questo pensiero in Rom 1,21 e seg.), per i Giudei il dono delle Scritture, le alleanze, il privilegio di elezione ( cf Rom 2,1; 3,19). Per questo è piaciuto a Dio di salvare *ora coloro che credono con la stoltezza della predicazione*. Tale predicazione, avendo come oggetto

la croce di Cristo, urta violentemente contro le speranze degli Ebrei e le esigenze della filosofia greca. I giudei infatti domandano segni, prodigi, trionfalismi di potenza umana. I greci invece cercano una sapienza illuministica di tipo gnostico. A queste pretese Dio risponde esattamente al contrario: il Salvatore predicato da Paolo non è né un re vittorioso (aspettativa giudaica), né un mediatore di sapienza gnostica (aspettativa greca): è *Cristo crocifisso!* Inaccettabile dunque per gli Ebrei e *non senso* per la sapienza gnostica. Proprio per questo il discorso di Paolo è intessuto di fortissime antitesi: *sophìa*-moria (stoltezza), *dynamis* (forza, potenza)-moria; *dynamis*-skandalon; *ischyròs* (forte)-*asthenès* (debolezza).

Agli occhi di Paolo la realtà è questa, piaccia o non piaccia: il logos della croce è forza di Dio e perciò sapienza di Dio.

Che le cose stiano veramente così i Corinti possono constatarlo nella loro personale esperienza vocazionale (ver 26-31). Con una specie di *argumentatio ad hominem* Paolo dimostra che la comunità, la chiesa dunque, è il luogo dove si è manifestata la *sapientia crucis*. Risalta il triplice *exalexato* (ver 27-28) che vagamente richiama Baruc 3,27. Dio ha capovolto i criteri di misura e gli ordini di grandezza di questo mondo. L'apostolo in qualche modo rilegge il profeta Baruc 3,9-4,4 preparando in tal modo la formula quotationis di Ger 9,22-23: *Chi si vanta si vanti del Signore.*

Tra Paolo e Geremia c'è una perfetta corrispondenza:

<b>Paolo:</b>	<b>Geremia:</b>
<i>Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti.</i>	<i>Non si vanti il <b>sapiente</b> della sua <b>sapienza</b></i>
<i>Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti.</i>	<i>e non si vanti il <b>forte</b> della sua <b>forza</b>.</i>
<i>Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato, ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono, perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio.</i>	<i>Non si vanti il <b>ricco</b> delle sue <b>ricchezze</b> ma chi vuol gloriarsi...</i>
<i>Chi si vanta si vanti nel Signore</i>	

Qui emerge che il contesto di una citazione scritturistica va interrogato ogni volta per scoprire se non abbia potuto avere una importanza decisiva per l'argomentazione teologica di Paolo. Egli cita Geremia in forma ridotta sfruttando prima l'intero contesto della citazione tenendo presente anche Baruc che si presenta come un testo omiletico di Geremia.

Il tema del vanto è toccato in Gal 6,14, ma rispetto a Gal qui vi è la concezione, espressa chiaramente, per cui non possediamo alcun diritto di vantarci davanti a Dio dato che è da Lui che abbiamo il nostro essere in Cristo. Dio ha scelto *ta me onta* (ciò che non è): non potrebbe esserci modo più incisivo per esprimersi. In Gal 6,14 inoltre Paolo parla per se stesso affermando che vuole vantarsi solo della croce del suo Signore Gesù Cristo e quindi si colloca un po' oltre sulla strada che conduce a 1 Cor per poi proseguire fino a Rom 3,27 e seg.

In 1 Cor 1,29 la tematica del vanto è già collegata infatti con la giustificazione. Ne è prova il fatto che noi che già siamo in Cristo, ci troviamo in Colui che è diventato per noi *sophia*, *diakosyne*, *aghiasmòs*, *apolytroxis* (sapienza, giustizia, santificazione, redenzione). Accettando allora la Parola della croce, se siamo in Cristo, siamo in Colui che è anche la nostra giustizia.

Tuttavia non troviamo nel nostro testo l'espressione completa "giustizia di Dio" come nella lettera ai Romani: manca ancora tutta la riflessione teologica relativa al *come* si arrivi a questo essere giustizia in Cristo.

Al termine della pericope (ver 30) ricorre ancora una volta il dativo esistenziale "per noi" così caratteristico nel pensiero teologico di Paolo soprattutto nel suo linguaggio mistico. Con l'espressione "per opera di Dio" (*apò Theou*), Paolo esprime qual è l'origine della nostra esistenza. E' una dichiarazione su Dio. Essa tuttavia non viene espressa senza il riferimento simultaneo a Colui al quale essa si riferisce: espressioni come *potenza di Dio*, *stoltezza di Dio*, *giustizia di Dio* e simili sono affermazioni sull'opera di salvezza o di sventura di Dio in relazione alla storicità dell'uomo il quale è chiamato a decidersi. Dio stesso viene fatto parlare come essere storico dentro un quadro teologico. Di Dio si può parlare soltanto in termini di storicità da parte dell'uomo storicamente esistente. Ma ciò comporta un'autocomprensione ben precisa che è contenuta nella citazione di Geremia in 1,31. L'intera pericope allora (18-31) ha inizio con una tesi ermeneutico-soteriologica centrale (Is 29,14) la cui spiegazione (ermeneutica) comincia con un pronunciamento di Dio e si conclude con una citazione scritturistica sull'autocomprensione cristiana. Il pronunciarsi dell'Io di Dio conduce dunque, attraverso un'argomentazione teologica, all'affermazione relativa all'uomo introdotta tutte le volte con una formula quotationis *ghegraptai* (sta scritto): ver 19 e 31. Abbiamo così come un arco che dall'affermazione su Dio giunge a quella sull'uomo. Dentro tale arco si racchiude in *nuce* un piccolo compendio di teologia-cristologia-soteriologia ecclesiologia ed ermeneutica.

**In 2,1-5** Paolo parla di se stesso in modo tale da applicare alla propria persona e al proprio operato missionario le caratteristiche della figura teologica concettuale elaborata precedentemente. Dal punto di vista teologico, con la menzione dello Spirito, si spinge ancora oltre a quanto aveva affermato in 1,18-31, aprendosi la strada a quanto adesso verrà dicendo in 2,6-16.

**In 2,6-16** Paolo viene a dimostrare come l'esistenza cristiana sia esistenza pneumatica grazie al *logos tuo staurou*. L'esistenza nel segno della croce ci è data dallo Spirito. Nel suo argomentare Paolo si esprime per contrasti. Il linguaggio è, come vedremo, di tipo apocalittico.

Cogliamo prima di tutto il significato generale del testo.

Paolo conosce una sapienza superiore e la può predicare. Essa viene definita "sapienza e mistero". Due sono i suoi aspetti caratteristici: essa è sapienza di Dio e dunque non ha nulla a che vedere con la sapienza gnostica, già rifiutata in precedenza. In secondo luogo viene proclamata tra i "perfetti". Con questo termine l'apostolo accoglie un vocabolo caro alle religioni misteriche e fatto proprio dalla gnosi. L'iniziato, nelle religioni misteriche, (il *mista*) viene chiamato perfetto perché attraverso l'iniziazione è giunto alla conoscenza del divino e quindi alla salvezza. Ma a questo termine Paolo dona un significato completamente nuovo distinguendolo nettamente dalla gnosi (Cf., Fil 3,15). Paolo utilizza il vocabolario gnostico applicandolo alla realtà cristiana.

Il *perfetto* (*thelaidòs*) nel linguaggio paolino è colui che per mezzo dello Spirito ha ricevuto la conoscenza della sapienza di Dio il cui contenuto è la Parola della croce. Non si tratta di un gruppo elitario, ma del cristiano *sic et simpliciter*. Con ciò Paolo vuol far capire agli gnostici di Corinto che non possono costituire una classe privilegiata perché il semplice essere cristiani già significa essere entrati nella conoscenza di Dio che tuttavia non è nell'uomo, ma gli è donata.

Anche il termine *sophia* ha per Paolo un significato diverso da quello della gnosi: questa sapienza, che solo i perfetti possono comprendere, altro non è che la manifestazione della

redenzione cosmica ed escatologica da parte di Cristo. I dominatori (gli *arconti*) di questo eone, la cui sapienza si trova in antitesi con quella divina, non possono comprenderla. Chi sono gli arconti? Probabilmente l'apostolo ha qui di vista le potenze angeliche ultraterrene avverse a Dio alle quali è subordinato questo mondo (Cf., anche Ef 6,10 e seg.). Questi arconti vengono ridotti al nulla. La sapienza di Dio, che ha per oggetto la rivelazione del mistero della redenzione per mezzo di Cristo, è misteriosa: essa è un *mistero* nascosto al mondo e ai suoi dominatori. La parola *mistero* sta a significare il piano salvifico di Dio mediante la croce.

**Ora, adesso**, questo mistero e questa sapienza, rimasta nascosta, viene rivelata ai perfetti, cioè agli uomini dello Spirito. Il piano di Dio è ordinato *alla nostra gloria (eis doxan emòn)*: ha quindi come fine ultimo la glorificazione degli eletti. Nessuno dei dominatori di questo mondo ha potuto accedere alla conoscenza del piano di Dio. Se avessero conosciuta la sapienza misteriosa di Dio non avrebbero *crocifisso il Re della gloria!* Ci troviamo qui di fronte ad un singolare modo di procedere nell'argomentazione teologica da parte di Paolo. Egli afferma che i dominatori del mondo, gli arconti e con essi tutte le potenze avverse al Regno di Dio, non hanno conosciuto il progetto salvifico di Dio centrato sulla croce. Se, infatti, lo avessero conosciuto non avrebbero crocifisso il Re della gloria, Cristo Gesù. Era, infatti, *quella crocifissione* che ha reso possibile la redenzione cosmica. Se gli arconti avessero conosciuto questo piano, si sarebbero ben guardati dal crocifiggere il Cristo, anzi avrebbero fatto del tutto per impedirlo in quanto la morte di Cristo sulla croce era ed è la via scelta da Dio per annientarli e ridurli al nulla liberando il mondo dal loro potere.

In antitesi agli arconti, Cristo viene designato come il *Re della gloria*. Questo è il paradosso che la gnosi non può accettare: proprio il crocifisso è il Signore della Gloria!

L'argomentare di Paolo è tutto "giocato" sul paradigma escatologico-apocalittico del *già e non ancora*. Noi **ora**, anzi da tempo immemorabile siamo quelli che esistono nella salvezza. Siamo come nascosti da secoli e secoli nel consiglio di Dio e nel suo progetto di salvezza. Neppure tutte le potenze maligne di questo eone riunite insieme ci possono fare del male. Il Dio della doxa ci ha sempre voluti come coloro che saranno glorificati proprio con questa doxa, come coloro che ne saranno resi partecipi. In questo essere glorificati nella doxa di Cristo c'è il *non ancora* escatologico.

Se dunque il fondamento della nostra esistenza poggia su Dio, e questo da molto tempo, anzi prima del tempo, allora questo è il massimo che si possa dire sull'uomo. La nostra esistenza salvifica presente è basata sul "passato" di Dio. Ma davanti al mondo non è stato ancora rivelato tutto ciò che di meraviglioso è avvenuto per noi: l'escaton, il giudizio universale, deve ancora avvenire.

Tutto questo viene avvalorato dalla citazione del ver. 9: *katòs ghegraptai*. Ma quale passo Paolo cita? Non esiste un passo simile nella Scrittura. Ci sono dei chiari riferimenti a Is 64,2 e 65,16 secondo la LXX, e poi a Sir 1,5-10. Alcuni pensano che il versetto 9 risulta dalla fusione di testi veterotestamentari avvenuta in tempi pre paolini e tramandati in forma di loghion. Ma non c'è traccia di questo nella tradizione. In realtà il *katòs ghegraptai* fa supporre che in 2,9 Paolo abbia combinato insieme alcuni pensieri della Scrittura fino a formare una frase intera. Teologicamente Paolo vede nell'*unica* Scrittura l'*unica voce di Dio*.

Che cosa significa la citazione? Si tratta di un piccolo compendio di significati teologici. Il primo è: solo noi che siamo perfetti comprendiamo che cosa è la sapienza nascosta di Dio e di conseguenza la stessa cosa non avviene per quanto riguarda gli stolti signori di questo mondo, gli arconti. Il secondo significato è che viene motivato il fatto che Dio ci ha reso accessibile ciò che esiste al di là della sfera di quanto vediamo e percepiamo concretamente.

Tuttavia tutto dipende dalla risposta che si dona ad un problema di critica testuale. Il ver 10 ha due varianti: *emìn dé (ma a noi)* e *emìn gar (infatti a noi...)*. La tradizione manoscritta presenta dei codici importanti sia per l'una che per l'altra lettura. Se si legge *emìn dé (ma)* allora il ver 10 allude ai cristiani che posseggono lo Spirito di Dio. Sono loro a vedere e ad udire il mistero, al contrario degli arconti: ma a noi non a loro Dio ha mandato la rivelazione del mistero per mezzo dello Spirito santo. Nella seconda ipotesi (*emìn gar*) il versetto 9 e il versetto 10 si vengono a trovare legati strettamente. Si ha l'impressione che il noi sia già incluso nella citazione. Il ver 10 in questo senso avrebbe valore causale.

Sia come sia, due sono gli aspetti da considerare: il primo è che Dio ha rivelato il mistero della sua natura più profonda (*ta bathe tou Theou*) per mezzo dello Spirito. Il secondo è: noi possediamo lo Spirito di Dio, ma poiché lo Spirito di Dio comprende le profondità di Dio e tutto ciò che è Dio (ver 11), anche noi comprendiamo ciò che Dio ci ha elargito (ver 12). Se dunque per mezzo dello Spirito noi possiamo comprendere ciò che Dio ci ha misericordiosamente elargito, questo equivale a comprendere le profondità di Dio, dato che contenuto della sapienza di Dio è la Parola della croce. Profondità di Dio e agire di Dio (sapienza) nella croce di Cristo sono tutt'uno. In altre parole la natura di Dio si rivela per noi nel suo operato. *Perfetto* è allora colui per il quale nella Parola della croce è rivelata la natura di Dio.

Con questa argumentatio Paolo si colloca non solo in antitesi con la gnosi corintiaca, ma addirittura la provoca. Sembra che voglia rispondere ad una sottesa domanda: chi è il vero "gnostico" cristiano? E' colui che ha ricevuto lo Spirito di Dio. La vera gnosi consiste nel dono dello Spirito. Non è però una gnosi che si possiede ma da cui si è posseduti perché donata. Infatti lo Spirito santo ha la funzione di ponte, di collegamento e di connessione: lo Spirito santo diviene Spirito nell'uomo, pur rimanendo Spirito di Dio. Dio stesso crea la conoscenza divina e del progetto salvifico mediante il dono dello Spirito. Ecco perché lo Spirito di Dio è decisamente opposto allo spirito della gnosi corintiaca. Di conseguenza solo gli uomini abitati dallo Spirito possono parlare della sapienza di Dio e ne possono parlare solo con parole che lo stesso Spirito dona: *esprimendo cose spirituali in termini spirituali* nel senso che solo gli uomini spirituali possono comprendere e discernere i misteri e le verità di Dio.

Al **ver 14** vengono contrapposti l'uomo psichico e l'uomo spirituale. Nel linguaggio gnostico questi termini avevano il loro preciso significato: lo psichico era l'uomo non illuminato e che non aveva ancora raggiunto la consapevolezza del proprio io in termini di illuminazione. Qui Paolo capovolge la situazione: sono psichici gli uomini della gnosi, che pur pretendono di essere già salvati. Costoro pertanto non possono pretendere di giudicare gli altri che in realtà sono i veri illuminati. In quanto uomini psichici gli gnostici di Corinto non possono avere la pretesa di conoscere le cose di Dio: essi appartengono ancora a questo mondo e non possono comprendere le cose di Dio. L'uomo spirituale al contrario, cioè il cristiano *sic et simpliciter*, non può venire giudicato dagli gnostici, anzi, al contrario, è lui che può giudicare ogni cosa perché ha compreso i misteri di Dio nella giusta luce.

Paolo ora conclude il suo pensiero teologico al ver 16 con una citazione scritturistica: Is 40,13: *Chi infatti ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo dirigere?* In questa citazione colpisce il fatto che l'apostolo la riporti in forma abbreviata rispetto al testo della LXX che suona così: *Chi ha conosciuto il pensiero del Signore? O chi è stato il suo consigliere, come se volesse dirigerlo?* Il testo masoretico è in parte diverso dai LXX. Suona a sua volta così: *chi ha diretto lo spirito del Signore e chi è il suo consigliere che Egli istruisce? Con chi si è consigliato, perché gli desse discernimento?* Paolo utilizzando la citazione biblica nel suo contesto argomentante ne sposta anche il contesto originario sia che si tratti della LXX sia

che si tratti del TM. Alla domanda, infatti: *chi ha conosciuto lo Spirito del Signore*, risponde decisamente: NOI!. *Ora noi abbiamo il pensiero di Cristo!* Nel testo masoretico e nei LXX la domanda è puramente retorica perché suppone come risposta: "nessuno". Il testo infatti vuole mettere in risalto la superiorità di Dio e la sua libertà.

Allora se le cose stanno così sembra lecito porsi la domanda se Paolo volesse veramente citare Isaia. Forse no. In realtà Paolo vuole tirare la somma di quanto esposto precedentemente in 2,5-16 servendosi solo dei termini tratti da Is 40,13. Oppure si potrebbe pensare, cosa più probabile, ad una ritraduzione in senso soteriologico e pneumatologico.

Se dunque Paolo alla domanda su chi sia a possedere lo Spirito del Signore, ossia lo Spirito di Cristo, risponde con un enfatico "noi", allora possiamo pensare che tutta la sua argomentazione abbia puntato a questa conclusione, era mirata alla convinzione espressa enfaticamente in 2,16/c. Il breve interrogativo su chi possieda lo Spirito del Signore presuppone una domanda più ampia e precisa, come mostra l'argomentazione di 2,10-15: "*chi possiede lo Spirito del Signore così da comprendere le profondità di Dio, ossia la Parola della croce?*". E quando Paolo risponde: "*ora abbiamo lo Spirito di Cristo*", intende ribadire che siamo appunto noi a possedere questa conoscenza. Chi crede veramente alla Parola della Croce è indiscutibilmente uno pneumatico, ha lo Spirito di Cristo e conosce ciò che a sua volta il medesimo Spirito conosce delle profondità di Dio. Chi ha lo Spirito sa ciò che sa Dio, rispetto al piano salvifico.

**A partire da 3,1-4** Paolo ritorna alla situazione concreta dei Corinti: ancora essi non si sono rivelati per come deve essere un cristiano alla luce della sapienza di Dio e quindi della Parola della croce: sono carnali, neonati in Cristo, vivono nell'invidia e nella discordia. Le divisioni in atto mettono in evidenza questa loro "carnalità".

Ritornando al problema delle divisioni l'apostolo mostra ai Corinti quale è la vera missione dei predicatori del vangelo. Essi non sono "maestri", ma ministri (*diaconoi*) (ver 5), sono *synergoi*, collaboratori, (ver 9), la cui opera deve essere vagliata dal fuoco della purificazione. Nessuno, quindi, deve porre la sua gloria negli uomini. In realtà, poi, non sono i Corinti ad essere di Paolo o di Apollo o di Cefa. E' esattamente il contrario: sono Paolo, Apollo, Cefa ad essere dei Corinti, cioè dono di Dio per loro.

**Al cap. 4** Paolo indugia ancora a descrivere la vera figura dell'apostolo. Egli è *yperetas*, rematore, un economo cioè un amministratore dei misteri di Dio. Ciò che conta in loro e per loro è la fedeltà. Infatti non devono piacere agli uomini, ma a Dio. In questo senso a Paolo poco importa di essere giudicato dalla comunità, anzi i Corinti non devono giudicare affatto l'opera dell'apostolo, e non devono gonfiarsi di orgoglio a motivo della loro gnosi.

Al vers. 8 il linguaggio di Paolo diviene ironico: egli oppone da una parte i risultati della gnosi e dall'altra la realtà dell'apostolo che sta all'ultimo posto come un condannato a morte. *Noi stolti, voi sapienti, noi deboli, voi forti, voi onorati, noi disprezzati!*

Paolo termina il suo discorso con delle parole di severa ammonizione ma dichiara, tuttavia, di volere essere per la comunità come un padre che ha generato la stessa comunità in Cristo.

## Capitolo 15

### Il finale escatologico.

#### Esistenza escatologica come esistenza corporea.

Se si tralascia per un momento il capitolo *16,1 e seg.*, *1 Cor 15* costituisce l'epilogo logico della lettera, il suo finale escatologico. Il cammino contenutistico di questo capitolo va dalla professione di fede del venerdì santo a quella pasquale per finire all'evento definitivo della vittoria di Cristo sulla morte quando Dio sarà tutto in tutti (*15,28*). Questo cammino rende trasparente il collegamento teologico tra quanto accadrà alla fine e la morte e la resurrezione di Cristo. Ciò che vi è da dire in termini soteriologici, antropologici e, soprattutto, in termini teologici, a proposito di quello che attende la comunità cristiana alla fine dei tempi, è fondato nell'evento del Cristo. Tra l'evento escatologico e l'oggi dell'evento del mistero pasquale, si colloca il problema del *tempo*, come *temporalità* dell'uomo, qui inteso come temporalità dell'esistenza umana<sup>11</sup>

Le dichiarazioni di contenuto in *1 Cor 15* coincidono con il tema escatologico già presente nel corpo della nostra lettera. Che l'esistenza cristiana dovesse essere orientata all'*eschaton* era elemento essenziale, più volte ripetuto, dell'argomentazione teologica. La raccomandazione di non sposarsi (*7,29*) era dettata dalle tribolazioni escatologiche imminenti: il tempo si è fatto breve, si è come ristretto; la scena di questo mondo passa (*7,31*). Al tema della prostituzione e dei peccati sessuali, all'interno della comunità corintiaca, Paolo oppone la resurrezione di Cristo che include anche quella dei Corinti (*6,14*). Si tratta di una resurrezione somatica che viene trattata a fondo nel nostro capitolo. L'affinità dell'argomentazione teologica in *6,12 e ss.*, e nel *cap.15*, si evidenzia se si ricercano nella lettera le strutture fondamentali dell'argomentazione paolina. Un'ulteriore considerazione nasce se si analizza *1 Cor 15* sotto la prospettiva del *Vetus Testamentum in Novo*: se il credo, sotto forma kerigmatica, citato in *15,3 e seg.*, è il fondamento teologico delle riflessioni del capitolo, allora a tale correlazione corrisponde il fatto che nel kerigma antiocheno, riportato fedelmente da Paolo, si ricorra al sommario *katà tas graphàs* sia per la morte che per la resurrezione di Cristo, e che poi, parlando l'apostolo degli eventi escatologici con relativa riflessione teologica, citi ripetutamente la Scrittura. Tale correlazione non dovrebbe essere sottovalutata, anche tenendo conto del fatto che il duplice *katà tas graphàs*, indubbiamente, ha presenti passi della Scrittura diversi da quelli riportati in seguito.

Per quanto riguarda il contenuto delle citazioni del kerigma ci si chiede se con l'espressione *katà tas graphàs* si intenda il rimando alla Scrittura in genere, oppure si venga rimandati a passi specifici. Secondo me, trattandosi di un kerigma, si guarda alla Scrittura come a Parola di Dio nel suo complesso, intesa cioè come piano salvifico di Dio e sua precisa volontà: secondo questo piano, contenuto nella Scrittura vista nella sua totalità, *Christòs apèthanen yper ton amartion emòn* e poi *egheghertài te emera te trite*. In ogni caso comunemente si è portati a pensare, per quanto riguarda il primo membro del kerigma (morte espiatrice di Cristo) a Is 53 e per il terzo membro, riguardante la resurrezione si pensa ad un possibile riferimento ad Os 6,2 (secondo i LXX). Per la Chiesa nascente tutta la Scrittura rimanda al Cristo.

La formula kerigmatica è posta a fondamento della resurrezione dei morti. Essa si presenta in quattro proposizioni di cui solo due fanno riferimento alle Scritture, come abbiamo visto. Le proposizioni riguardano: **è morto, sepolto, risvegliato, fu fatto vedere**.<sup>12</sup>

11 Cf., ANDREW T. LINCOLN, *Paradiso ora e non ancora*, Paideia, Brescia 1985. pag. 63-96.

12 Sullo studio critico di questa formula di fede cf., SEIDENSTICKER, *Testi contemporanei al messaggio pasquale dei vangeli*, Paideia, Brescia 1978.



Per Paolo, la resurrezione di Cristo e quella dei credenti sono inseparabilmente intrecciati. La pericope di **15,12-19** ha carattere di premessa. In questa sezione l'apostolo non porta alcuna motivazione tratta dall'Antico Testamento. Colpisce che l'argomentazione si svolga al condizionale, con un reiterato "se...allora..." Nel nostro breve brano ritorna per ben sei volte *ei (de/gar)*. Certamente con il presupposto fondamentale della resurrezione di Cristo (ver 12) il *katà tas graphàs* è implicito. Se Cristo è risuscitato secondo le Scritture, allora la tesi di fondo dei Corinti "*non esiste la resurrezione dei morti = anàstasis necròn ouk èstin*" è assolutamente errata. La discussione su questo punto non è ancora approdata ad una interpretazione comunemente accettata, ma se si prende la tesi del ver. 35 si arriva a supporre che le questioni ivi espresse, relative alla possibilità di concepire una resurrezione corporea, intendono fondare l'opinione che non vi sia alcuna resurrezione dei morti. Partendo dal ver 35 si può dunque parafrasare così il ver 12: *anàstasis somatikè ouk èstin*. Allora Paolo intende affermare questo: se Cristo è annunciato come quello che è risorto fisicamente, come possono certi dichiarare che non esiste resurrezione corporea dei morti? Questo ci porta a supporre che "certuni", un piccolo gruppo (*en ymìn tines*), all'interno della comunità corintiaca, pensava la resurrezione di Cristo come non corporea. Sulla base delle concezioni antropologiche di un preciso gruppo all'interno della comunità di Corinto, concezioni che riemergono di continuo all'interno di *1 Cor*, c'è da pensare che nella enfaticizzazione eccessiva del loro essere pneumatico e del susseguente disprezzo per il loro essere somatico, i componenti di tale gruppo intendessero la resurrezione di Gesù come trasferimento in una dimensione di esistenza puramente pneumatica.

La scena apocalittica universale, illustrata tanto vividamente da Paolo in **15, 20-28** e alla quale egli, per motivi teologicamente argomentativi, attribuisce un grande peso, deve dunque in qualche modo avere a che fare con la situazione di Corinto, determinata dal fanatismo dei suoi pneumatici. La correlazione tra l'argomentazione di *15,12-19.29* e seg. e *15,20-28*, dimostra così di essere un problema interpretativo decisivo, dalle implicazioni storiche.

Quando Paolo illustra gli avvenimenti escatologici servendosi di immagini apocalittiche, a quanto pare non gli preme tanto rappresentare una circostanza teologica nella quale al centro dell'interesse si trovi il singolo individuo. *L'autocomprensione* che può essere ricavata dal materiale qui documentato relativo a concezioni di tipo apocalittico non è quella del singolo consapevole del proprio essere pneumatico. A riaffacciarsi invece è l'aspetto ecclesiologico che a sua volta è fondato su base cristologica: Cristo è risuscitato dai morti, "primizia" (*aparchè*) di coloro che sono morti (*15,20.23*). Il concetto di personalità corporativa, viene riferito con tipologia antitetica ad Adamo e a Cristo: come la morte è venuta attraverso un uomo, così attraverso un uomo avverrà la resurrezione dei morti (ver 21). A questo *dià* causale, corrisponde al ver 22 un *en* locale: come tutti muoiono (presente!) in Adamo, così Dio vivificherà (*passivum divinum: zoopoiethesontai*) tutti *in* Cristo. Chi dunque mette in dubbio la resurrezione dei morti, contesta l'opera escatologica di salvezza di Cristo, si distacca da Cristo come incarnazione della salvezza, scegliendo la morte invece della vita e nel giorno della parusia di Gesù, non apparterrà più a Cristo, non farà più parte di "quelli che sono di Cristo". Stare dalla parte di Cristo però significa stare dalla parte del vincitore escatologico, di colui che ha vinto tutte le potenze cosmiche malvagie. Qui l'idea centrale della cristologia è che Cristo, prima di consegnare a Dio potere e dominio alla fine dei tempi, regni Egli stesso. Il Cristo allora non è mera presenza dello Spirito nell'uomo pneumatico (nel senso della gnosi corintiaca). Appartenere a Colui che rappresenta ed incarna il dominio di Dio sul mondo: ecco che cosa intende Paolo con l'espressione: "quelli che sono di Cristo" (*oi tou Christou*): il cristiano sta dalla parte del vincitore, vale a dire dalla parte di Cristo, o meglio, il cristiano è

in Lui e partecipa del suo essere vincitore. La vittoria di Cristo porta dunque alla vittoria della Chiesa: *l'ecclesia triumphans* che è concepita solo in termini escatologici. E in questa *ecclesia triumphans*, persino la morte sarà annientata.

Resta un po' difficile interpretare la citazione (o allusione?) del *ver. 25* in cui ricorre il *Sal 109,1* (LXX) leggermente modificato. Stando al senso originario del *Sal 110* (TM), si tratta della intronizzazione del re di Gerusalemme ad opera di Jahvé il quale lo fa sedere alla propria destra riducendo i suoi nemici a sgabello per i suoi piedi. Rispetto al *Salmo 110* (TM), il *109* (LXX) non presenta modifiche nel contenuto. Quindi tutto sta nel vedere con quale tipo di comprensione Paolo ha inscritto *109,1* nella sua argomentazione teologica. La questione determinante riguarda il soggetto da dare all'espressione: *non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi*. Sarà Cristo o Dio? La maggior parte degli esegeti ritiene che si tratti di Cristo, solo pochi optano per Dio. A favore della prima ipotesi vi è il fatto che dopo l'espressione: *bisogna che Egli regni*, non è nominato Dio come soggetto, per cui l'interpretazione linguisticamente più semplice dovrebbe individuare in Cristo il re che regna ed assoggetta tutti i nemici, secondo il piano sapiente di Dio (*dei, bisogna*). In tal caso le parole che Paolo riprende dal Salmo andrebbero più ritenute una allusione al *Sal 109* (LXX) che una citazione vera e propria. Ma se Paolo intende veramente *citare*, e precisamente il *Salmo 109* in quanto *salmo messianico*, allora è più probabile che il soggetto sia Dio. Se, nel primo cristianesimo, il salmo era noto come salmo messianico<sup>13</sup>, allora non era affatto necessario menzionare esplicitamente il soggetto. In questo caso il senso del *ver 25* suonerebbe così: secondo il piano di Dio Cristo deve essere Re, e per questo motivo Dio gli ha assoggettato i suoi nemici. Questo trova conferma nel *ver 28*: quando Dio gli avrà sottomesso ogni cosa (*ypotaghé* come *passivum divinum*), allora anche il Figlio si sottometterà a Colui che gli ha assoggettato ogni cosa. L'apice teologico di questa affermazione cristologica è chiaramente espresso con la frase di tipo finale del *ver 28*: *affinché Dio sia tutto in tutti*. Ad ogni modo, alla fin fine l'interrogativo riguardante il soggetto del *ver 25/b* non può ricevere una risposta certa.

Anche il nemico più implacabile e tutto sommato, più potente, la morte, sarà annientato: nel *ver 27* Paolo motiva questa asserzione ricorrendo al *Sal 8,7* (LXX). Il *gar* potrebbe stare ad indicare il ricorso alla Scrittura, per la motivazione, ed in questo caso sostituisce una forma *quotationis* qui inespressa. Ancora più chiaramente che al *ver 25*, qui il soggetto è certamente Dio. Forse, vista la naturalezza con cui il *Sal 8* viene interpretato in senso messianico, si potrà presumere che tale interpretazione fosse già familiare a Paolo.

Vi sono alcuni elementi che colpiscono in modo particolare: il Regno di Cristo che diventerà Regno di Dio; l'idea stessa del Regno tanto dominante in questo capitolo 15; il fatto che oltretutto è solo in questa pericope del capitolo che compaiono le prime citazioni vere e proprie. Non è proprio possibile sostenere che *15,20-28* costituisce un corpo estraneo all'interno del capitolo. Anche solo *20/a* scoraggia tale ipotesi. Ma se ci si interroga sul motivo teologico che ha indotto a ricorrere al grandioso quadro apocalittico e cosmico per la questione riguardante la resurrezione corporea, allora bisognerà supporre – e non è possibile andare oltre la supposizione – che in questo modo Paolo voleva prevenire in modo argomentativo un individualismo pneumatico per il quale tutti questi fenomeni apocalittici erano irrilevanti. Forse ciò che Paolo intendeva comunicare alla comunità di Corinto, per certi versi, immersa nel caos, era che l'evento salvifico ha certo qualcosa a che vedere con l'ordine. Esso infatti

---

13 Che il Salmo fosse considerato messianico ne fanno fede le citazioni neo testamentarie. Oltre a Paolo, che comunque lo cita solamente qui, abbiamo citazioni nei Sinottici: *Mc 12,36; Mt 22,44; Lc 20,42*. Anche *Atti 2,3-4*; ed infine la *Lettera agli Ebrei 1,3-13*.

avviene *tò tàgmati*, con ordine (ver 23), perciò non nel caos. Sia come sia, il ragionamento di Paolo prende le mosse dal funesto potere universale del peccato, la cui conseguenza è il dominio universale della morte (*Gal*, 3,22; successivamente *Rom* 1,18-3,20). Il suo pensiero si dipana partendo dall'unità cosmica dei peccatori in Adamo e dall'unità cosmica dei redenti in Cristo. Si potrebbe dire che la teologia paolina si muove su scala cosmica, e dunque in categorie cosmiche di dominio. E proprio quel dominio, *ora* nascosto, il dominio di quel Cristo di cui Paolo è *doulos*, servo, nei giustificati e negli avvenimenti apocalittici sarà un dominio manifesto ed universale. Un'idea tuttavia non è stata ancora espressa dall'apostolo: il Regno di Cristo come controdominio del potere del peccato è il Regno della giustizia e della fedeltà di Dio. Questa concezione per essere espressa dovrà attendere la lettera ai *Romani* in cui diventerà un concetto chiave. Paolo non l'ha ancora elaborata con chiarezza, anche se in *I Cor* 1,30 esso comincia già a delinearsi: “*voi siete in Cristo Gesù, il quale per opera di Dio è divenuto per noi sapienza, **giustizia**, santificazione e redenzione*”. Dunque noi ci troviamo in Cristo come nella nostra giustizia: Cristo come *Kyrios* è la nostra giustizia. Con questo, sia in *I Cor* 15, sia in *Rom.*, la realtà salvifica come spazio di salvezza costituisce la nostra spazialità, riconducendoci così nuovamente a quel pensiero che era stato sviluppato in relazione a *I Cor* 10-11 ( il tema degli idolotiti e la soluzione proposta, il tema del pasto del Signore e la sua prospettiva escatologica). Allo stesso tempo si evidenzia che questo spazio è un ordinato (*tagma*) “*spazio tempo*”. Infatti proprio per l'evento escatologico è costitutiva la prospettiva temporale: lo ribadiscono espressioni come *epeidè* o *eita* (prima/poi) in *15,20-28*. Tuttavia non si tratta di un flusso puramente esteriore in un tempo misurabile. Tutta la tendenza della teologia paolina inserisce l'uomo all'interno del tempo. Spazialità e temporalità dell'esistenza umana sono quindi sostanziali per il pensiero teologico paolino, anche in *I Cor*. 15.

Si è già detto dell'essere in Adamo e in Cristo come dei due tipi di esistenza dell'uomo. Ora c'è da interrogarsi sul rapporto tra *Genesi* 2 e 3 e *I Cor*. 21 e seg. Stando al racconto della creazione jahvista – ma lo stesso vale per la redazione sacerdotale di *Gen 1*- quella di Adamo ed Eva non sarebbe la creazione dei primi uomini, ma la creazione dell'umanità. Con ciò si afferma che l'umanità, ossia ciascun uomo, riceve la propria esistenza da Dio, né più né meno. L'uomo creato da Dio diventa Adamo (nome proprio) solo perché abbia inizio la serie delle generazioni (4,1.25; 5,1): l'uomo creato nei racconti della creazione non è uno dei tanti in una serie determinabile<sup>14</sup>. L'essere *Adamo* dell'uomo, di conseguenza, è un *esistenziale teologico*, ossia una affermazione di principio relativa ad ogni uomo. Ma, per *Gen 3*, anche il peccato è un esistenziale teologico. E dunque la limitatezza dell'esistenza umana è basata su un evento primordiale verificatosi tra Dio e l'uomo: la trasgressione del comandamento di Dio e la punizione sono un evento primordiale: colpa e castigo determinano l'uomo in quanto tale, non vi è esistenza umana che non vi abbia parte. *Avendo Adamo peccato* (come primo uomo), *Adamo* (ossia ciascun uomo) *pecca*. Certo, solo in *Rom*. Paolo giungerà ad affermare che il peccato è venuto nel mondo a causa di *un unico uomo* perché tutti hanno peccato (5,12). Ma quando in *I Cor* 15,21 e seg. spiega che a causa di un *unico uomo* la morte è divenuta realtà e tutti muoiono in Adamo, ciò implica il peccato di Adamo e dunque il peccato di tutti. Perciò quando Paolo dice “in Adamo” rispecchia esattamente l'obiettivo di *Gen.3*. La storia delle origini, sia nelle sue parti jahviste sia nella sua redazione finale, è concrezione evidente del tremendo peccato dell'Adamo collettivo con tutte le sue terribili conseguenze. In *J*, e in genere nel Pentateuco, *Gen 12,1-3* fa da contrappunto positivo. In questo passo programmatico (LXX), nel ver 3 ritroviamo l'*en* che ci interessa: *in te saranno benedette (eneuloghetesontai) tutte le*

*famiglie della terra*. In questo modo, però, all'*en to* 'Adam – formulato alla maniera paolina – di *Gen 3* corrisponde come realtà positiva in *Gen 12* non tanto un *tò Christò* quanto un *en tò Abraam*. Ma per Paolo, è proprio questo in *Abramo* ad essere fundamentalmente equivalente a *en tò Christò*. Già prima della stesura della *1 Cor.*, in *Gal 3,8*, egli citava *Gen 12,3* in tal senso. Nella argomentazione di *Gal.* si afferma infatti che *oi ek pisteos* sono i figli di Abramo (3,7.29), quindi figli di Dio (4,5 seg.). Dunque Abramo è una figura salvifica, e questo in prospettiva della futura figura salvifica per eccellenza, ossia di Cristo. Alla sequenza “umanità peccatrice in Adamo- umanità benedetta in Abramo” corrisponde perciò in Paolo la sequenza: *umanità peccatrice in Adamo- umanità benedetta in Abramo ed in Cristo*. In tale questione così fondamentale per la teologia biblica, il pensiero di Paolo corrisponde dunque a quello dello Jahvista, come già si era evidenziato in *Gal.*

In *1 Cor. 15,29-34* si ritrova alla lettera *Is.22,13*, dove il profeta cita gli abitanti di Gerusalemme che per impenitenza non intendono seguire il suo messaggio: “*mangiamo e beviamo, perché domani saremo morti!*” Paolo vede in questa massima una conseguenza della negazione della resurrezione dai morti. Il brano inoltre fa trasparire come e quanto i Corinti fossero cristianamente impreparati e perplessi davanti alla morte: per il loro sgomento sulla sorte di coloro che erano morti e per la loro grande ed eccessiva fede nella efficacia del battesimo (espressione di un sacramentalismo esagerato) alcuni Corinti praticavano un battesimo “vicario” per i morti che, ritenevano, avrebbe ancora potuto assicurare ai credenti estinti un posto nel Regno di Dio: in ogni caso un battesimo privo di senso per quanti negano la resurrezione. Che i Corinti non debbano essere perplessi davanti al mistero della morte, proprio perché essa si apre al mistero della resurrezione, Paolo lo ribadisce con la sua esperienza personale: egli stesso infatti potrebbe morire in qualsiasi momento: ogni giorno affronta la morte e solo se i morti vengono resuscitati vale la pena affrontare tali pericoli.

In *1 Cor 15,35 seg.* Paolo intende portare *ad absurdum* gli interrogativi posti dai Corinti (ver 35). Sono interrogativi privi di senso perché posti partendo da un presupposto piuttosto sciocco, dalla prospettiva cioè del corpo visto *nell'orizzonte di una esistenza puramente immanente*. Ma già in questo ambito immanente i corpi sono differenti, *15,37-41*. E ciò che è vero per esso, a maggior ragione vale per la differenza tra immanenza e trascendenza. Infatti il risuscitare (*egheiren*), è atto divino della trascendenza. E Paolo per quattro volte contrappone *speiretai* (si semina) a *egheiretai* (si risorge), *15,42-44/a*. Qui, per l'esistenza somatica oltre questa vita terrena, ricorrono espressioni teologiche già note: *doxa*, (gloria), *dynamis* (forza), ma in particolare *soma* (corpo) e *pneuma*. Ciò che preme a Paolo è l'identità della persona come *soma* nell'esserci terreno e dopo la resurrezione. *L'essere umano è fundamentalmente un essere somatico*. Concludendo, Paolo sembra dire: criteri di tipo immanente non potranno mai definire ciò che è il corpo che si ha da Dio.

La questione cruciale ora è stabilire che cosa si intende con *soma pneumaticòn* (corpo spirituale).

Non bisogna pensare a categorie filosofiche secondo le quali il *soma pneumaticòn* è un corpo la cui sostanza sarebbe lo Spirito. L'aggettivo *pneumaticòs* ricorre più volte nella nostra lettera. La difficoltà di determinarne adeguatamente il significato sta soprattutto nel fatto che non è chiaro se nell'interrogativo posto dai Corinti in *12,1*, *perì ton pneumaticon*, sia una forma maschile o neutra. Tuttavia in *1 Cor 2,15* è evidente che *o pneumaticòs* è colui che possiede il *nous Christou*, ossia, in ultima analisi lo Spirito di Cristo. Si tratta dunque dell'uomo mortale, che

esistendo in Cristo esiste nel contempo nello Spirito. Di conseguenza l'*anthropos pneumaticòs*, l'uomo spirituale, non è l'essere che ha come sostanza lo Spirito.

Ma allora si dovrà intendere il *soma pneumaticòn*, come "un corpo spirituale", appartenente all'ambito dello Spirito di Dio e da lui creato: è l'esistenza somatica, che dal punto di vista escatologico si trova tanto intensamente immersa nella sfera di efficacia dello Spirito di Dio tanto che il *soma* stesso è sottratto alle condizioni terrene, immediatamente verificabili. A dominare è ancora una volta il pensiero spaziale.

E' singolare la motivazione del *ver 44/a* fornita in *44/b*: " *si semina un corpo psichico-risorge un corpo spirituale*" Per comprendere il pensiero di Paolo con ogni probabilità dobbiamo guardare alla prova scritturistica, fornita da *Gen. 2,7* al *ver 45*. In questo contesto Paolo riprende nuovamente il racconto Jahvista della creazione riproponendo la figura di Adamo. La comprensione di questa argomentazione che ricorre a *Gen 2*, tuttavia è legata strettamente alla modifica introdotta da Paolo nella citazione. Egli infatti amplia il testo di *Gen 2,7* (*l'uomo divenne un essere-[ psychen]- vivente*), proprio in relazione all'*anthropos*, facendolo diventare "il **primo uomo Adamo**". Essere (*psychen*) vivente potrebbe costituire il substrato biblico di *corpo psichico*. Ma proprio perché Cristo in quanto ultimo Adamo non è un essere psichico vivente, ma un uno spirito vivificante, e poiché i risorti sono in Cristo come nel *pneuma* promotore di vita, essi sono determinati dal Cristo pneumatico fin dentro il loro essere somatico. Ora però, è *soltanto il tipo di esistenza terrena ad avere basi bibliche come corpo psichico*, mentre il nostro modo di esistere come *soma pneumaticòn*, al contrario si basa sul kerigma della risurrezione di Cristo. Il duplice tipo di esistenza, terreno-psichico e ultraterreno-pneumatico, viene illustrato nei versetti successivi, ove sarà messo in grande evidenza anche l'elemento del grande flusso temporale ( *ver 46: proton/...epeita*). Nel nostro testo poi il *tò psychikòn* di *Gen* viene spiegato con "tratto dalla terra", *tò pneumaticòn* invece viene tradotto con la categoria "celeste": "il secondo uomo viene dal cielo" (*ver 47*). Quelli però che esistono "dal cielo", come Cristo, saranno "celesti", *ver 48*. Il tutto mira all'idea di immagine del *ver 49: come abbiamo portato l'immagine del (l'Adamo) terreno, così porteremo anche l'immagine del (l'Adamo) celeste*. A causa del verbo impiegato molti pensano che qui compaia la metafora della veste.

In *1 Cor 15,50-57*, figurano nuovamente immagini già note da *1 Tes 4,13-18*. Ciò che Paolo vi aggiunge di teologico riguarda il "mistero" del *ver 51*: non tutti moriremo, ma tutti saremo trasformati. Questa affermazione in linea di principio equivale a quella secondo la quale il nostro essere somatico sarà pneumatico, tanto più che i *ver 53 e seg* riprendono nel contenuto il *42b*. L'idea qui espressa diventa concetto teologico grazie all'espressione "immortalità, *athanasia*". Tale immortalità viene poi trionfalmente espressa con la citazione mista di *Is 25,8* e *Os 13,14*. La morte viene inghiottita nella vittoria. Concretamente questo però non viene ripreso all'infuori di *1 Cor 15,26*. Paolo dunque conclude la sua argomentazione teologica con una citazione scritturistica che non ha tanto una funzione fondante quanto piuttosto emotiva. La Scrittura in fondo, ha il compito di esprimere entusiasticamente la fede.





# I Quaderni di Adveniat