« TUTTO È VOSTRO, VOI SIETE DI CRISTO! » I PECCATI DEL CRISTIANO IN I CORINTI

Affrontare il discorso etico paolino è certamente interessante, ma è altrettanto difficile. Lo è stato, in genere, per i protestanti: sottolineando essi fortemente, come è noto, l'importanza del « sola fide », trovavano non solo difficile ma addirittura sospetto il discorso etico paolino. Per i cattolici questo sospetto era meno avvertito, data la nostra tradizionale interpretazione della giustificazione per una « fede viva, operante »; tuttavia anche per noi sono sempre esistite difficoltà per la esatta esegesi e per l'attualizzazione del discorso etico paolino. In questi decenni il clima che circonda la lettura di S. Paolo non è piú polemico come prima (1) e tra i protestanti l'interesse e addirittura la stima per l'etica in genere e per quella paolina in specie conosce indubbiamente fatti nuovi e sorprendenti (2). Per gli uni e per gli altri tuttavia rimangono problemi esegetici piú o meno gravi e soprattutto è diventato acuto il problema ermeneutico: come ascoltare e riproporre il messaggio etico paolino? Da quali precomprensioni esso partiva, ovvero da che cosa era determinato? Con quali precomprensioni quindi ci dobbiamo porre noi in ascolto, in modo che avvenga una « fusione di orizzonti » il piú possibile adeguata, cosí da far partire di lí un discorso valido anche per oggi?

Questa problematica ermeneutica — di interesse per sé generale — benché sentita, non ci sembra ancora approfondita per il discorso etico

(1) Rimandiamo a ciò che abbiamo già rilevato al riguardo nelle *Considerazioni esegetiche ed ermeneutiche sul linguaggio paolino circa la giustificazione cristiana*, in A.B.I., *Esegesi ed ermeneutica*, Brescia 1972, 227 ss.

(2) Per esempio si vedano: C.H. DODD, *Evangelo e legge*, Brescia 1968 (orig. 1951); O. MERK, *Handeln aus Glauben: Die Motivierungen der paulinischen Ethik*, Marburg 1968; H.D. WENDLAND, *Etica del Nuovo Testamento*, Brescia 1975 (orig. 1970),; ID., *Vita e condotta dei cristiani, Riflessioni su Rom 6*, Brescia 1976 (orig. 1972); K. NIEDERWIMMER, *Askese und Mysterium*, Göttingen 1975 (libro attento al problema ermeneutico derivante dalla storia della morale sessuale del N.T., ma condotto troppo secondo schemi e preconcetti bultmanniani); per una panoramica generale rimandiamo al nostro studio su *Il Discorso della Montagna nella problematica attuale circa il valore delle norme etiche del N.T.*, in *Sc. Catt.*, 100 (1972), 83-97 e in A.B.I., *Fondamenti biblici della teologia morale*, Brescia 1973, 53 ss.; come anche alla rassegna di alcune (protestanti e cattoliche) *Etiche del Nuovo Testamento* pubblicata da G. SEGALLA in *St Patav*, 24 (1977), 37-54.

del NT in genere e per quello paolino in particolare (3); ancor meno lo è per il discorso sui peccati.

Muovendoci quindi in un campo interessante ma ancora insicuro, cercheremo di precisare la nostra posizione ermeneutica (esposta certo alla critica dei competenti) e poi tenteremo la ricerca amartiologica applicata a I Cor.

Posizione ermeneutica

Per sommi capi la nostra posizione ermeneutica: dentro la tradizione di fede cristiana cattolica, vogliamo prestare ai testi paolini, e a I Cor in modo speciale, un'attenzione « critica », cioè arricchita dagli studi altrui (di cattolici e di protestanti) e anche nostri. Da questi già abbiamo raccolto l'impressione nettissima di una forte originalità paolina sia nella riproposizione del Kerygma cristiano (sentito vivamente come « scandalo » e « follia » rispetto al Giudaismo e all'Ellenismo di allora: I Cor 1,18-25), sia nel discorso etico, benché qui l'originalità sia meno immediatamente percepibile ma non per questo meno reale (4). Essa è meno percepibile per la presenza di motivi etici diversi, cristiani e ambientali, sia biblici e giudaici, sia ellenistici e generali (5).

(3) Vedine la presentazione interessante, sia pure a grandi linee, di R. Penna, *Problemi di morale paolina*, in AA.VV., *Rivelazione e morale*, Brescia 1973, 113-127; un'altra esposizione interessante dell'etica paolina, inficiata però da visuali troppo precostituite e poco fondate sui testi, è quella di F. Refoulé nel suo art.: *Gesú, come riferimento dell'agire dei cristiani*, in *Riv. Teol. Mor.* 10 (1978) 37, 54-76. Tra i commenti a 1 Cor particolarmente attento al problema ermeneutico è quello di H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969. Meno lo sono invece quelli che pure spesso citeremo di H. D. Wendland, *Le lettere ai Corinti*, Brescia 1976 (orig. 1968) e di J. Héring, *La première épitre de S. Paul aux Corinthiens*, Neuchatel 1959².

(4) « Si può dire senz'altro che Paolo ha intuito l'essenza dell'amore guardando alla Croce di Cristo... Su questo punto l'etica e la teologia della Croce di Paolo stanno in intima dipendenza [vicendevole: ma questo aggettivo non ha senso e non c'è nell'orig. tedesco] » : Wendland, *Etica...* 101; « La parenesi (di 1 Cor) è generalmente dedotta dall'opera salvifica di Dio... La tesi della Croce, che in 1 Cor predomina su quella della Giustificazione, predominante invece in Gal-Rom, in realtà ha lo stesso senso di quella, cioè l'affermazione della "sola gratia", della "sola fide", l'eliminazione del vanto umano e l'introduzione della libertà della fede » (Conzelmann, *o. c.*, 20 e 25). Soprattutto per il confronto con l'ellenismo v. la pag. 23 dell'o. c. testè, e ancora: P. Rossano, *Morale ellenistica e morale paolina*, in A.B.I., *Fondamenti biblici...*, 173-185, specialmente pag. 183; e già le belle pagg. XIV-XLIX di E.B. Allo, *Première Epitre aux Corinthiens*, Paris 1934: è riconosciuto un confronto obiettivamente dialettico (non metodologico) tra etica paolina ed etica ellenistico-ambientale (anche con quella piú o meno gnosticizzante supposta esistente da vari AA., per es. dal Wendland, non invece dal Conzelmann).

(5) Cfr. Conzelmann, *op. cit.*, 20 s. (che riprenderemo tra poco), pagina che elenca i diversi motivi dai quali scaturisce l'etica paolina e poi conclude un po' rapidamente: « La fede guida alla libertà e questa tende a una condotta nuova. Le direttive sono aiuti per praticare la libertà. Contenutisticamente concordano con la morale giudaica e ambientale-generale. Poiché lo specifico cristiano non sta in nuove tesi di morale ma nella subordinazione della morale alla fede »; ciò tuttavia non esclude che dalla fede nella Croce di Cristo possano derivare anche tesi specifiche, strettamente connesse con la Croce, sulla quale il C. stesso tanto insiste, e che affioreranno nel corso dell'analisi di 1 Cor.

Questo accenno ai diversi motivi dell'etica paolina (e di I Cor in specie) giustifica il problema già esposto sopra: bisogna cercare di stabilire il piú possibile (6) quali comportamenti derivino necessariamente, almeno secondo S. Paolo, dalla fede nel Kerygma e quali invece dalla fede vissuta allora e in un certo ambiente.

Nella ricerca di una qualche risposta riteniamo evidentemente necessaria una certa qual conoscenza del genere letterario delle lettere di S. Paolo e di I Cor in particolare, della loro origine, struttura, composizione, contenuto globale. Richiameremo qualche punto di questi argomenti solo nella misura necessaria al presente articolo.

L'ETICA DI I COR.

Ci sembra di poter aderire alla visione globale dell'etica paolina e di questa lettera che WENDLAND presenta nel suo commento a I Cor (pagg. 162-171). Ecco i punti salienti della sua sintesi:

> Interviene in Paolo la libertà dalla legge che Cristo, la « fine della legge » (Rom. 10,4), ha acquistato per la sua comunità (Gal. 2,4; 5,1.13). Di qui l'esortazione: « Foste redenti con moneta sonante, non divenite schiavi degli uomini » (7,23). Paolo dimostra questa libertà dalla legge sotto tutti i punti di vista, anche rispetto all'etica ellenistica nelle sue diverse forme, tanto che la si è potuta descrivere una « libertà da tutte le convenzioni e gerarchie di valori umani » (R. Bultmann). È Cristo colui che infrange tutte queste norme e tutti questi modelli di comportamento perché in lui si manifesta un ordinamento completamente nuovo delle cose, ossia il regno di Dio. L'etica paolina si fonda sull'annuncio di Cristo e non è altro che un'esplicazione del messaggio di Cristo di fronte all'interrogativo di ciò che deve fare la comunità, il cristiano. Il fatto che Cristo sia venuto nel mondo significa per Paolo, come per la tradizione di Gesú nei primi tre Vangeli, che egli è il rivelatore escatologico e definitivo della volontà divina. Perciò la libertà che egli dona non ha nulla a che vedere con l'assenza di legami e con la disobbedienza verso Dio, anzi essa è libertà per servire e per amare, libertà che in ogni cosa ci unisce al prossimo e al fratello debole, come dimostra Paolo in 8,9ss. e 10,26ss. e col proprio esempio, facendo del « problema concreto » del mangiare la carne immolata « una questione di agàpe » (E. Dinkler). L'amore è il compimento dei comandamenti di Dio (Rom. 13,8-10). La comunità che è amata da Cristo, può essa stessa amare e cosí compiere la volontà di Dio. L'Apostolo può in questo modo fondare le esortazioni dal cap. 6, soprattutto la disposizione a sopportare l'ingiustizia, presa dalla predicazione di Gesú (6,7), con la motivazione che i Corinti nel battesimo sono stati lavati, santificati e giustificati (6,11). L'essere in Cristo li chiama e li rende capaci di un nuovo agire. L'imperativo del comando, dell'esortazione o anche dell'ammonizione, poggia sull'indicativo della salvezza che in Cristo è donata alla comunità (5,7-8).
> Poiché l'Apostolo in 6,11 guarda al battesimo (cfr. Rom 6,3 ss.) possiamo anche parlare di una motivazione sacramentale dell'etica di Paolo...

(6) Lungi da noi la preoccupazione di molti rabbini antichi e di certi manuali di morale di voler dedurre (dal Kerygma) troppe scelte concrete! Non vogliamo ricadere nell'errore giudaico di voler trarre dal kerygma dell'alleanza (antica o nuova) un sistema legale rigido, unidirezionale, precostituito, monoprassistico.

> Un altro genere di motivazione... è la motivazione pneumatologica dell'esortazione etica. L'imperativo però mostra esplicitamente che i cristiani si trovano ancora nella fase della lotta dello Spirito contro la carne: tentati e combattuti in questo secolo, hanno bisogno dell'indicazione spirituale che richiami e rammenti loro ciò che è stato donato con il battesimo e nello Spirito santo. Si può così parlare di un'etica della memoria di Cristo o anche dell'etica della grazia, senza che si possano però attenuare o eliminare l'imperativo, la rigorosità e la serietà della norma. Lo si deduce già dal fatto che ai cristiani che cadono nuovamente nel peccato, che vivono e agiscono in modo non santo, che non obbediscono, Paolo ricordi il futuro giudizio di Dio davanti al quale dovranno rendere conto del loro comportamento: gli ingiusti, i non santi, non erediteranno il regno di Dio (I Cor. 6,9-10; cfr. Gal. 5,19-21; Ef. 5,5; 2 Cor. 5,10). È il giudice divino che vuole la santificazione (I Tess. 4,3 ss.).
> Questa motivazione escatologica dell'etica diviene molto chiara, in un'altra prospettiva, in I Cor. 7,29ss. Poiché la figura di questo mondo sta già tramontando, i cristiani usano gli oggetti di questo mondo come se non ne usassero. La fine ventura li rende già ora liberi dal mondo, e questo in un modo positivo; liberi per una piena donazione a Cristo, il Signore, al quale i cristiani appartengono e al quale vanno incontro (Rom. 14,7 ss.; I Cor. 6,15; 2 Cor. 4,14). Il duro lavoro di Paolo è quello di condurre a Cristo una comunità pura e santa (2 Cor. 11,2; cfr. Fil. 1,10s.; I Tess. 3,13; I Cor. 1,8). E quando esprime la certezza che la comunità confermata e santa supererà la grande prova del giudizio, Paolo si fonda sulla misericordia e sulla fedeltà di Dio che ha iniziato nei cristiani l'opera buona (Fil. 1,6; I Cor. 1,8).
> La peculiarità dell'etica paolina consiste dunque nel fatto che viene motivata sotto il profilo cristologico, sacramentale, pneumatologico ed escatologico e che ciascuna di queste motivazioni determina a suo modo questa « etica » come « parenesi », cioè quale interpretazione e applicazione pratica dell'evangelo, come etica della grazia che però include in sé il comandamento, di modo che si può anche parlare di « imperativi della grazia ». Il comandamento ha assunto il carattere di pastorale spirituale, è tanto imperativo di Dio quanto aiuto sollecito dello Spirito per i cristiani e le comunità in pericolo.

CONZELMANN è piú completo nell'elencare i motivi ispiratori di questa concezione etica; essi sono: l'AT (7), citato, variato, rielaborato da Paolo talvolta in modo midrašico; un detto di Gesú, l'esempio suo e di Paolo stesso; l'autorità della chiesa e la sua tradizione; alla base di tutto l'autorità dell'evento o storia della salvezza, l'esistenza « in Cristo » (8); altro gruppo di motivi sono: forme parenetiche come gli elenchi di virtú e vizi, determinate concezioni teologiche-cosmologiche; elementi della religiosità e della sapienza ambientale e comune di quel tempo, del buon senso: motivi, questi, visti unitariamente ai primi, anch'essi « teologici », in quanto tutti, piú o meno, subordinati all'etica

(7) Perciò, soprattutto alla luce di 1 Cor 10,1-13, anche l'etica paolina resta profondamente segnata dalla *Torah*, « riletta » tuttavia nel contesto della libertà da essa e del suo « adempimento » in Cristo. Indagare e cercare il senso preciso e il contenuto di questo « adempimento » è uno degli scopi anche di questo dossier.

(8) « All dies weist auf die letzte Autorität zurück: das Heilsgeschehen, die Bestimmung der Existenz "in Christus" (6,11; 8,11) »: dal contesto ci sembra di vedere sufficientemente affermata la storicità di tale « Heilsgeschehen », soprattutto dell'evento della Croce di Cristo.

della libertà frutto della fede (o.c., pag. 20). Egli inoltre sembra piu sintetico e centrato di Wendland quando insiste nell'affermare che preoccupazione massima di Paolo in I Cor è quella di tenere la fede dei suoi lettori ben ancorata alla Croce di Cristo e dentro la storia della salvezza e del mondo, senza con ciò negare l'importanza della Risurrezione di Cristo e quindi la dimensione pneumatica ed escatologica della esistenza in Cristo che ne deriva. (9).

Ci sembra obiettivo il quadro offerto dagli autori citati, anche se ci riserviamo di verificarlo con la ricerca specifica sui peccati. Esso dice che i motivi dell'etica paolina, e di I Cor in specie, sono diversi (perciò ricordarne uno solo, supponiamo l'ambiente, sarebbe errato e deviante), benché si possa intravvedere un cuore, un centro, un motivo fondamentale: l'essere in Cristo, l'essere coinvolti in una storia, quella del Dio che ha operato in modo determinante e « ultimo » nella Croce di Cristo, quella che si sta ancora svolgendo con la comunità dei credenti (10) e « quaggiú », in attesa di un futuro definitivo essere « con Cristo » risorto.

Questo quadro introduttorio ha già offerto qualche indicazione anche per la nostra specifica ricerca; avere sott'occhio indicazioni fondamentali sul « come agire da cristiani » significa infatti averne anche sul « come non si agisce da cristiani ». Tuttavia, evidentemente, il discorso va verificato, approfondito, reso un po' piú concreto con l'analisi dell'epistola stessa. Manderemo invece quasi solo nelle note le indicazioni che potrebbero servire a una pur necessaria attualizzazione, ma che esige, per essere davvero valida, il contributo di altri dati e di altri esperti.

Una rassegna ragionata di peccati

Raccogliamo ora una serie il piú possibile completa di « peccati », cioè, per intenderci, di modi d'agire che in I Cor appaiono come errati perché piú o meno sconvenienti con la fede predicata da Paolo ai cristiani di Corinto, e che perciò possono essere detti peccati, benché non siano sempre esplicitamente chiamati cosí.

(9) Si vedano, per esempio, le pagg. 28-31 dell'introduzione dell'op. cit. Ci sembra esatto, con l'A., non vedere una gran preoccupazione antignostica in 1 Cor; in ciò è d'accordo, tra gli altri, anche O. Kuss, *Paolo*, Milano 1974, 134: « È cosa marginale affermare che molti dei problemi discussi a Corinto sono sorti da un atteggiamento definibile come gnostico o gnosticizzante o pregnostico o simili; solo che ci si guardi dal presupporre un sistema religioso ben definito e quasi scientifico, i cui dettagli sono ricavabili da molte frammentarie produzioni letterarie; l'indole popolare aletteraria, da setta e certo anche confusa e sincretistica delle posizioni antipaoline della comunità di Corinto non dovrebbe essere ridotta a una filosofia o a una dogmatica ».

Parlano invece volentieri di polemica antignostica (benché contro una gnosi germinale) sia Wendland sia Héring nei loro comm., come pure O. Merk nell'op. cit. Nemmeno questi AA. tuttavia negano che il motivo piú vero dell'etica di 1 Cor sia l'essere « già » in Cristo e « non ancora » nel Regno definitivo: cfr. Héring 45 e Merk passim, specialm. 149.

(10) È sorprendente la riscoperta della dimensione ecclesiale della fede e dell'etica nelle opere di protestanti, come i citati Wendland, Merk, Conzelmann.

1) *Scismi e dissensi*

Il primo comportamento condannato da S. Paolo è quello dei famosi « scismi » o « dissensi » (1,10 s.) tra i cristiani di Corinto. Si trattava di gruppi originati e sostenuti da una grave incomprensione nei riguardi del Kerygma della Croce di Gesú Cristo e quindi della fede e del battesimo « nel nome di Cristo »: per quei gruppi era molto piú importante « essere di Paolo... di Cefa... di Apollo » che « essere di Cristo » ([11]). Ciò andava di pari passo col « vantarsi per degli uomini » (« giudicando male altri »), ciò che Paolo ricorda e condanna piú volte (1,29-31; 3,21; 4,5-6.19; 5,2; ecc.) con espressioni come queste: « siete ancora carnali... camminate secondo criteri umani ...da (poveri) uomini » (3,3s).

Dunque alla base di quei gruppi (e della relativa loro condannna) stava una concezione obiettivamente ingenua e un'individualismo mascherato di « sapienza » ma ben lungi dalla « follia » della fede nel Crocifisso. Ciò comportava la perdita del senso della chiesa, dell'unità « in Cristo », della vocazione a vivere la « comunione » e a tendere verso la sua perfezione (1,8s; 13), verso la sua « crescita-costruzione sul fondamento » (3,9s.). In questo contesto compaiono due modi d'agire diversamente errati: quello di chi « costruisce sul fondamento » ma con materiale scadente (diremmo: con poca « carità », alla luce del cap. 13) ed esposto quindi al « fuoco » della prova; quello di chi addirittura tenta di cambiare il fondamento, cioè di sostituire l'unico « Signore » con qualche uomo pur di prestigio: i primi saranno « salvi, ma come attraverso il fuoco », gli altri andranno « in rovina » (3,11-17).

Oltre tutto, quel tipo di gruppi significherebbe la perdita della libertà e sovranità responsabile proveniente dalla comune appartenenza a Cristo come « Signore » per dichiararsi « di un altro »: « Nessuno si vanti di qualche uomo: tutto infatti è vostro: Paolo, Apollo, Cefa, il mondo, la vita, la morte, il presente e il futuro: tutto è vostro! E voi siete di Cristo e Cristo di Dio » (3,21-23).

Non a caso S. Paolo ha trattato per primo (e per 4 capitoli) questo argomento ([12]). Gruppi *tali* esprimono un grave errore, forse il peccato

(11) Quasi come certi gruppi odierni per i quali è molto piú importante essere « la chiesa tale » o « cristiani per il socialismo » ecc. che l'essere « chiesa » e « di Gesú Signore ». Non tutti i gruppi né tutti i « dissensi » cadono sotto la condanna espressa in 1Cor 1; in Fil 1 Paolo stesso dimostra minor severità con i dissenzienti da lui ma fedeli al Kerygma; cosí egli non era alieno dall'ammettere una chiesa « giudeo-cristiana », purché questa riconoscesse quella « etnico-cristiana » e ambedue riconoscessero « una Chiesa » pur in diverse forme e strutture etico-politiche.

(12) Cfr. CONZELMANN, i. l.; ALLO, o. c. XXIV; la fine dell'introd. a 1 Cor nelle varie edd. della *Bible de Jérusalem*; S. CIPRIANI, *Le lettere di S. Paolo*, Assisi ²1962, 112 (l'A. riporta anche il parere di J. HUBY); P. ROSSANO, *Lettere ai Corinzi*, Roma 1973, 25: « In questa appassionata concentrazione cristologica è da ravvisarsi l'insegnamento piú profondo e significativo di tutta la lettera. Nella sua prospettiva, essere cristiano significa essere entrato con Cristo in una comunione che inizia nella vita presente e culmina e si rivela nella parusia. Il contenuto spirituale di questa esperienza non si esaurisce in un mistico colloquio interiore, ma urge verso la comunicazione e si esprime nell'agàpe, che è rispetto e donazione al prossimo. Tale unione con Cristo, che trascende tutte le unioni

fondamentale di un cristiano: quello di confondere l'Evangelo (o Gesú Crocifisso e Signore) con qualsiasi altro annuncio « bello e saggio », con le varie « risposte » ai problemi della vita (mentre esso è innanzitutto « parola di Dio... folle e sapiente, debole e potente »: 1,17-2,5); quello di intendere la fede in Cristo come qualcosa soltanto « per me » e non anche « per gli altri » e innanzitutto per una Chiesa e da vivere con essa e per essa: la fede infatti non mi distacca dalla terra e dalla storia, quasi fossi già al di là della Croce e non appartenessi a un Cristo « crocifisso per noi » (1,13-17) prima che risorto.

Vedremo riaffiorare questi temi e queste preoccupazioni nel resto della lettera.

2) *L'« incestuoso » di Corinto*

Il cap. 5 ci fa incontrare il ben noto caso del cosiddetto « incestuoso di Corinto », che la comunità (o una sua buona parte) accettava senza problemi. Il caso doveva essere quello di una pubblica unione di tipo matrimoniale tra un cristiano e la sua matrigna (probabilmente pagana e vedova o divorziata). Esso si poteva spiegare con la corruzione dell'ambiente (Corinto!) e forse con influssi giudaici (la circoncisione, e il battesimo se pensato analogamente a quella, annullava — si diceva — i rapporti personali e sociali precedenti) e di tipo gnostico (la fede non coinvolge scelte pratiche); ma rimaneva un fatto scandaloso e gravemente lesivo della vita della chiesa e della sua possibilità di essere « pane pasquale », parola « nuova » e « lettera di Cristo » al mondo di Corinto (2 Cor 3,2-3). Per questi motivi Paolo interviene e vuole che la chiesa stessa di Corinto intervenga ([13]) contro la « carne » di un tale peccatore per la « salvezza » del suo « spirito » nel « giorno del Signore » ([14]).

Ci si può chiedere: oltre ai motivi ricordati dell'intervento apostolico, c'era anche la convinzione che quel caso fosse peccato « in sé » e comunque? Bisogna innanzitutto riconoscere che il discorso dell'immorale « in sé » o per « diritto naturale » non è molto sviluppato né chiaro nemmeno in S. Paolo ([15]); per lui il riferimento fondamentale rimane l'Evangelo. Tuttavia non si può escludere almeno la convinzione (del tipo di quella « sapienziale ») di una morale universale e previa alla Torah e all'Evangelo. Orbene ciò si intravvede anche nel caso del convivente con la matrigna: infatti si dice che esso è una « *porneia* tale che non si riscontra nemmeno tra i pagani » (5,1) ed è senz'altro come un « lievito vecchio » nella comunità (5,6-8).

terrene, viene espressa con termini come: "comunione col Figlio" (1,9), "membra di Cristo" (6,15), "corpo di Cristo" (12,27), "appartenenza a Cristo" (3,23) ».

(13) Ciò suppone che la chiesa, come poteva e doveva escludere certe unioni, potesse intervenire, in qualche « forma », a riconoscere un'unione matrimoniale dei suoi fedeli come legittima, come cristianamente ed ecclesialmente valida.

(14) Questo trattamento richiama quello del « fuoco » sull'opera di chi avesse lavorato male nella Chiesa, però senza abbandonare la fede: I Cor 3,15; come pure il « giudizio pedagogico » sui Corinzi che partecipavano indegnamente alla Cena del Signore: 11,30-32.

(15) Cfr. A. SACCHI, *La legge naturale nella lettera ai Romani*, in A.B.I., *Fondamenti biblici...*, 375-389.

È comunque evidente la prima preoccupazione di S. Paolo: la fede va vissuta in comunità, genera attenzione alla vita di chiesa e all'ambiente circostante (cf. 10,32 s.).

3) *Due cataloghi di vizi*

Nel medesimo cap. 5 troviamo uno dei famosi cataloghi di vizi, usati da S. Paolo anche per il suo discorso etico a comunità cristiane: « Vi scrissi di non tornare a unirvi e a seder a mensa (forse con allusione all'àgape eucaristica di I Cor 11) con impudichi (*pòrnois*) ([16]) ... o con avidi di denaro, con rapinatori, idolatri... o con un fratello maldicente o ubriacone o ladro » (5,9-11). Un altro elenco simile ritornerà in 6,9-10: « Non sapete che gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio? Non illudetevi: né impudichi, né idolatri, né adulteri, né effeminati o depravati, né ladri e avidi di denaro, né ubriaconi, né maldicenti, né rapinatori erediteranno il regno di Dio ».

Questi e altri simili elenchi di vizi sono stati piú volte studiati ([17]) e si può dire convinzione comune che in essi non si esprime l'originalità dell'etica cristiana, ma solo qualche suo aspetto, cioè la sua convergenza con elementi dell'etica ambientale e generale, e la sua incarnazione nel « quotidiano » del mondo e della storia. Dell'etica ambientale (sia giudaica sia ellenistica) sono, in buona parte, espressione quei cataloghi e dalla medesima, in buona parte, dipendono ([18]). Il loro valore perenne e piú profondo dipenderà quindi dalla loro maggiore o minore connessione coll'Evangelo della Croce; quello poi dei singoli cataloghi riceverà luce dal loro contesto immediato.

In particolare l'elenco del cap. 5 rivela soprattutto l'opposizione tra il vivere da « fratello » e un comportamento da « signore » assoluto e senza responsabilità nei riguardi di altri; di questo potrebbe essere espressione già la *porneia* di chi dà libero sfogo a qualsiasi istinto; poi l'avidità perfino rapace; la facilità a parlar male di altri; l'abuso di vino

(16) « *Porneía* » e simili sono termini che indicano generalmente deviazioni in campo sessuale, ma il cui senso preciso può essere determinato solo dal contesto. Cfr. A. HUMBERT, *Les péchés de sexualité dans le Nouveau Testament*, in *Studia Moralia*, 8 (1970), 149-183: l'articolo è ben documentato, interessa tutto il discorso del N.T. circa i peccati sessuali e non si limita al livello filologico-descrittivo, ma affronta anche problemi ermeneutici; per 1 Cor interessano soprattutto le pagg. 155-162.

(17) Cfr. il comm. di CONZELMANN 121-123; G. SEGALLA, *I cataloghi dei peccati in S. Paolo*, in *StPatav*, 15 (1968), 205-228: studio molto accurato, preciso, documentato, con tentativi ermeneutici e attualizzanti utili benché talvolta discutibili.

(18) Anche se si può dire che in essi « ci troviamo di fronte ai primi tentativi di elaborazione sistematica della morale cristiana » (P. ROSSANO, *Lettere ai Corinzi...*, 77); lo stesso A. precisa: « ... con l'enunciazione elementare dei vizi che i cristiani riscontravano nel loro ambiente... e riflettenti il tenore della precettistica morale del tempo... assunta dall'ambiente ellenistico-romano... »; meglio si esprime lo stesso Rossano in A.B.I., *Fondamenti biblici...*, 179-181. Notiamo anche che l'*insistenza* di questi e simili cataloghi sul campo sessuale sembra derivare dalla primitiva catechesi morale giudeo-cristiana, data la stretta connessione che si sapeva esistere tra adorazione del vero Dio e morale sessuale da una parte e tra idolatria e immoralità sessuale dall'altra, connessione che, evidentemente, si voleva riaffermare e mantenere: cfr. NIEDERWIMMER, *op. cit.*, 67-74.

o di cibi di fronte a fratelli meno abbienti (magari addirittura nell'agape eucaristica: cf. cap. 11); forse l'accenno all'idolatria (tutt'altro che strano, dato l'ambiente) ([19]) permette di cogliere il motivo profondo di quell'elenco di vizi da evitare: solo chi non ha come « Signore » Gesú Cristo e come « Dio » il Padre suo (o non ha capito il vero senso della fede cristiana), ma ha (a parole o/e a fatti) altri « dei » o « signori », può ritenersi libero di fronte a tutto e a tutti senza alcuna responsabilità ([20]).

L'altro elenco (6,9-10) è molto simile al precedente ed è chiaramente inserito in un contesto di ingiustizie verso « fratelli » e anticipa il discorso sulla castità di 6,12-20. Rispetto al precedente troviamo in piú l'accenno agli « ingiusti (sul quale torneremo) e ai « ladri », e soprattutto il completamento nella sfera della sessualità, con: « adulteri, effeminati, depravati », accanto ai soliti « pòrnoi », distaccati da questi però dal ritornante accenno all'« idolatria » (specialmente, ovvio, a quella di Corinto, città di Afrodite) ([21]).

Queste osservazioni ci permettono di cogliere l'animo e il valore profondo e perenne dei due elenchi, anche se non tutto il discorso può dirsi esaurito. Né è necessario pretenderlo, pena la caduta in una interminabile e rabbinica casistica.

4) *Liti giudiziarie*

In 6,1-11, a parte il già esaminato catalogo di vizi, troviamo la condanna dell'uso di « avere liti giudiziarie » (*krínesthai, kritèria, diakrínai*) tra « fratelli » e per di piú « davanti al tribunale degli ingiusti, dei pagani » (vv. 1-6). Questo sarebbe, secondo l'esegesi comune, il caso condannato. In realtà il v. 7a sembra suggerire un'ulteriore precisazione: « È già una grave vergogna per voi che abbiate *krímata* tra voi »:

(19) Cfr. WENDLAND, comm. a 1 Cor 5,9-13, pag. 93.

(20) Troviamo cioè qui la tesi di Rom 1,18 ss: cambiato il Dio vivo e vero con qualche sua contraffazione, l'uomo si autocrea facilmente sovrano di tutto e di tutti, che — in particolare le donne, i poveri, ecc. — diventano a loro volta « cose sue », suoi oggetti, strumenti di piacere o di profitto, o concorrenti cui far guerra. Ciò che Rom 1 dirà in negativo, era già stato espresso in positivo da 1 Tess 4,1 ss: la « conoscenza » del Dio vivo e vero genera anche un retto comportamento con il proprio *skeùos* (probabilmente la moglie piú che il proprio corpo) e con il « fratello », carità, laboriosità, vita di testimonianza anche verso « quelli fuori » della chiesa.

(21) È noto come già l'A.T. avvicinasse spesso l'idolatria (sia quella piú banale, sia quella della riduzione di Jahvè a vitello d'oro o a cose del genere) alla *porneia* e all'adulterio: non solo per la somiglianza tra idolatria e infedeltà a Dio, ma anche perché spesso il culto idolatrico era incentivo e legittimazione (sacralizzazione addirittura) della sfrenatezza sessuale oltre che di quella politica (divinizzazione dell'autorità).

Meno nota è invece la rilettura che Ezechiele ci ha lasciato del comportamento « depravato » di Sodoma e Gomorra: « Ecco quale fu la colpa di Sodoma tua sorella: essa e le sue dipendenze che vivevano nella ricchezza, nell'abbondanza di ogni bene, in una quiete sicura, non sollevarono le mani dell'oppresso e del povero, si insuperbirono e fecero ciò che è abbominevole al mio cospetto. E io le spazzai via appena vidi ciò » (16,49 ss, dove si prospetta una speranza anche per quelle città!).

cioè — secondo il comune significato di *krima* (22) — « giudizi condannatori », liti che tendono già in partenza alla condanna del fratello, cause processuali non sinceramente tese alla verità e alla giustizia ma al danno del fratello! Cosí si comprendono meglio sia il duro rimprovero paolino, sia le frasi che seguono a ruota: « Perché piuttosto non subire ingiustizie e frodi? Invece voi commettete ingiustizie e frodi, e ciò a fratelli! Non sapete che i disonesti non erediteranno il regno di Dio? » (7b-9).

Letto cosí, il brano rivela molto meglio tutta la gravità del caso e i motivi della sua condanna. Ne risulta anche meglio la sua perenne attualità e praticabilità: non si tratta dell'esclusione a priori delle liti giudiziarie, ma delle cause ingiuste già in partenza e in coscienza: queste non vanno introdotte tra « fratelli », tanto meno davanti a non « fratelli » nella fede. È pure evidente la connessione tra questo discorso paolino e la fede in Gesú « crocifisso per noi » (23).

5) *La « porneia » del cap. 6*

Il tema « *porneia* » ritorna (la lettera andava a Corinto e partiva da Efeso!) in 6,12-20, dopo la sospensione di 6,1-11, la quale, a sua volta, non aveva dimenticato l'argomento della sessualità (cf. il catalogo dei vizi). Cercheremo, sulla base del testo paolino, di precisare il meglio possibile il caso e la mentalità che vi si esprimeva.

Punto di partenza del discorso paolino sono frasi di qualcuno di Corinto: « (Tutto è nostro! Allora) tutto mi è permesso! ... (In particolare) come i cibi sono per il ventre e il ventre per i cibi (cosí il corpo è anche per la *porneia*) ».

Sono note le risposte di certi filosofi pagani a discorsi del genere, con il ricorso alla difesa della libertà dalle passioni (24); S. Paolo non rifiuta questa idea né qui né già in I Tess 4,5; ma va piú in profondità. Come pure sono note quelle voci della tradizione giudaica che ammettevano l'uso della sessualità solo per la procreazione (25); S. Paolo non accenna mai a questa mentalità e comunque, qui, si muove su altre piste.

La sua risposta è: « Non tutto conviene... Non voglio perdere la mia libertà con chicchessia... Dio distruggerà ventre e cibi; il corpo invece è per il Signore (Gesú), non per la *porneia*, e il Signore per il corpo. Dio ha risuscitato il Signore e risusciterà anche noi per la sua potenza. Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo (Signore)? » (vv. 12-15a). Tralasciamo per ora i vv. (15b-17), che precisano il caso di *porneia* (26), e seguiamo il corso della mens di Paolo in opposizione

(22) Cfr. i dizionari della lingua greca biblica di BAUER-ARNDT-GINGRICH, ZORELL, il TWNT vol. 3°; CONZELMANN stesso lo sa, ma non abbandona l'esegesi comune; cosí faceva già anche l'*International Critical Commentary*.

(23) La dimensione cristologica sembra confermata dal possibile velato richiamato al Discorso della Montagna nel v. 7.

(24) Cfr. S. LYONNET, *De peccato et redemptione, I: De notione peccati*, Roma 1957, 85.

(25) Cfr. F. FESTORAZZI, *Matrimonio e verginità nella Bibbia*, in AA.VV., *Matrimonio e verginità*, Venegono Inf. 1963, 88-90.

(26) Lasciamo per ora alla parola *porneia* il senso vago di « comportamento

a quella dei corinzi: « Fuggite la *porneia*! Ogni altro peccato che un uomo commetta è fuori del (proprio) corpo; chi invece si dà alla *porneia* pecca contro il proprio corpo ([27]). O non sapete che il vostro corpo è un tempio dello Spirito santo che avete da Dio, e che non appartenete a voi stessi? Foste infatti acquistati a caro prezzo! ([28]) Glorificate ([29]) dunque Dio nel (o con il) vostro corpo » (vv. 18-20).

Da questa lettura appare ancora una volta evidente la concezione distorta della « libertà » presso alcuni cristiani di Corinto e quindi da dove parte e verso dove si dirige il discorso di S. Paolo. Egli è tutt'altro che platonico, giudaico (soprattutto essenico), gnostico, dualista; egli non nega né la libertà cristiana né il valore di tutta la persona umana (quindi nemmeno la sua capacità di relazioni sessuali, la sua potenza erotica); egli vuole che ogni attività (soprattutto relazionale, interpersonale) sia vista e com-posta soprattutto con il nostro « essere di Cristo Gesú, il crocifisso per noi », anzi « per tutti » (2 Cor 5,14s.): questa la sua preoccupazione fondamentale e il suo discorso tenuto proprio *per i cristiani* di una città come Corinto! Invece non voler comporre il « tutto è vostro » ([30]) con il « voi siete di Cristo... morto per tutti » è vero peccato, rimproverato anche in questa pagina.

Ora tentiamo di precisare la *porneia* di cui si parla nei vv. 15-17: « ... i vostri corpi sono membra di Cristo (Signore). Prenderò dunque le membra di Cristo per farne le membra di una *pòrne*? Non sia mai! Non sapete che chi si unisce alla *pòrne* è un corpo solo ([31]) (con lei)? Dice infatti (la Scrittura): "I due saranno una carne sola"; chi invece

disordinato, libertino, in campo sessuale » (anche nel matrimonio: Tobia 8,7). Va invece notata la differenza tra « ventre » e « corpo » e il passaggio da « corpo » a « noi » nel v. 14. « Corpo » quindi sembra indicare la persona stessa dell'uomo vista soprattutto nella sua corporeità e capacità di relazioni personali e profonde benché diverse (non necessariamente contrastanti): quelle sessuali e quelle « pneumatiche » col Signore Gesú: Cfr. G. BOF, *Il σῶμα quale principio della sessualità in Paolo*, in *Bibbia e Oriente*, 19 (1977), 69-76.

(27) È nota la difficoltà insita in questa frase. Forse la si può superare se, col BOF testé citato, ricordiamo il senso di « corpo », ben diverso da « assieme di organi » come « il ventre ». Chi si dà a una vita libertina disonora se stesso come persona capace di rapporti personali profondi, responsabili, veramente liberi e unificanti, di « alleanza », di vero amore: un amore come quello di Cristo per la Chiesa, quello cioè di cui si fa « memoria » nell'Eucaristia. Lo HÉRING (un protestante!) vede *alla base* di 1 Cor 6 il richiamo anche all'Eucaristia: o. c., 47.

(28) Nelle due ultime frasi si può vedere un duplice contrastante richiamo: uno al « Tutto è vostro... ma voi siete di Cristo » (3,22 s); l'altro alla compera, momentanea o continuata, di una donna per i propri piaceri (ignorando che anche per lei « Cristo è morto! »: 1 Cor 8,6.11; 2 Cor 5,14).

(29) Termine liturgico, il cui uso e senso rientra normalmente nella concezione paolina e biblica della vita come liturgia: rimandiamo ai nostri *Appunti sul culto e sul sacerdozio del popolo di Dio alla luce della Bibbia*, in *ScCatt*, 94 (1966), 171-186 e ancora a *Il sacerdozio del popolo di Dio*, in AA.VV., *La prima lettera di Pietro*, Genova 1971, 157-172.

(30) Nulla escluso, né persone (ricorda « Paolo, Cefa, Apollo » di 3,22), né cose come il denaro, il potere, l'eros, l'utero, gli anticoncezionali, le macchine, le armi, la droga, l'alcool, la moda, la cultura, ecc.

(31) Una unità personale, in un rapporto unificante.

si unisce al Signore (Gesú Cristo) è un solo spirito (32) (con lui). Fuggite la *porneia*... ».

ormalmente gli esegeti vedono in *porneía* e *pòrne*: prostituzione (attiva e passiva) e prostituta. Ciò corrisponde senz'altro al contesto immediato. Tuttavia sia il verbo « unirsi », sia il suo uso anche per indicare l'« unirsi al Signore », sia la citazione di Gen 2,24 (con l'allusione all'unione matrimoniale), permettono, ci sembra, una precisazione: probabilmente, e come nel cap. 5, si trattava di una « unione » di tipo continuativo, quasi matrimoniale con una donna (probabilmente non cristiana, non « sorella ») che meritava il titolo di *pòrne*, e ciò forse perché ancora « ieròdula » o comunque ancora prostituentesi? o perché adultera? o per qualche altro motivo. Con questa precisazione il discorso paolino resterebbe un po' limitato casisticamente, ma non per questo meno capace di illuminare tutta la vita di relazioni interpersonali (33).

6) *Spirito e casi del cap. 7*

In parte in continuazione col brano precedente (v. l'accenno a « *tàs porneías* » in 7,2 e all'« essere stati acquistati a caro prezzo » in 7,23), in parte in contrasto (troviamo infatti detto che il coniuge perde (34) la personale « libertà-*exusía* » in favore dell'altro: 7,4), sta il complesso e vario cap. 7. Anch'esso rientra nella tematica generale di I Cor e ha come suo brano centrale e determinante quello dei vv. 17-24 (35), dove viene richiamata l'importanza determinante del nostro « essere di Cristo » già fin d'ora e quindi la relativizzazione delle situazioni sociali in cui viviamo (36). Dentro questa cornice deve rimanere anche la nostra specifica ricerca.

Innanzitutto possiamo rilevare l'esplicita e positiva collocazione di Paolo nei riguardi del matrimonio, benché il suo discorso sia ancora occasionale, parziale, dovuto anche alla situazione concreta della Chiesa a Corinto; contro gli spiritualisti esagerati (presenti a Corinto accanto ai lassisti del cap. 6), e nonostante la sua piú volte affermata preferenza per la « libertà da nozze », egli afferma che « non è peccato spo-

(32) Una unità personale di ordine « pneumatico », ricevuta con lo « Spirito santo, avuto da Dio »: v. 19.

(33) D'accordo con questa esegesi è M. GILBERT, « *Une seule chair* » *(Gen 2,24)*, in NRTh 110 (1978) 84-86. Nel nostro commento a 1 Cor (*Crescita di una chiesa locale: note a 1 Cor*) per *Settimana del Clero* 1973, suppl. al n. 16, pag. 9 abbiamo tentato una sintesi attualizzante del discorso paolino sulla castità. Per esigenze di spazio rimandiamo là il lettore. Quel commento, che citeremo ancora altre volte, esce ora in nuova edizione presso l'ed. Ancora di Milano, col titolo: *Vita, peccati e speranze di una chiesa.*

(34) Evidentemente per i diritti dell'amore reciproco, come appare da 1 Cor 13 e dall'esempio di Paolo stesso nel suo « farsi tutto a tutti » rinunciando alle proprie libertà (capp. 8-9).

(35) Cosí ritiene anche CONZELMANN, 138.

(36) Si può dire, con il CONZELMANN, che l'escatologia determina tutto il cap. 7, intendendola però come fa lui stesso e cioè come l'escatologicità del nostro essere in Cristo « già e non ancora ». Quante volte invece si dice che il cap. 7, in particolare il discorso sulla preferenza per la verginità, è determinato soprattutto dall'attesa del futuro e di un futuro imminente! Che questa abbia peso è certo, ma non la si può dire né l'unico né il determinante motivo del cap. 7.

sarsi » e vivere la normale vita sessuale tra coniugi (7,1-6.28.36-39) ([37]); non è « impurità » nemmeno il matrimonio misto ([38]) fintanto che è sorretto da « consenso-*suneudokía* » e da una pace-*eirène* » tra gli sposi (certo comprendente un sufficiente rispetto della fede reciproca) ([39]). Anzi non solo non è peccato, ma anche un tale matrimonio produce « santificazione » (v. 14); del resto ogni matrimonio, non in quanto tale ma vissuto secondo « i comandamenti di Dio » (v. 19) e piú ancora da « servi di Cristo » (v. 22), sembra visto da S. Paolo come un « carisma (v. 7) e una « vocazione » (v. 17) ([40]), benché esposta alle ben note « tribolazioni » e « divisioni » (vv. 28-32 ss.). Peccato (che fa « bruciare ») invece è una vita di « *porneía* » (v. 2) e di « incontinenza » (v. 5b.9) non realisticamente riconosciuta e non combattuta o in forza del « carisma » della libertà da nozze o della verginità per un'assiduo servizio al Signore come quello di Paolo (v. 7,33-35), o con lo stesso matrimonio (vv. 2. 5. 9). Quindi anche una rinuncia al matrimonio e una vita celibataria-verginale non motivata da « carisma » e spirito cristiano-apostolico sta piú dalla parte del peccato e del « fuoco » che da quella del « bello » e del « meglio » (v. 37 s.).

Dentro l'ambito di un matrimonio S. Paolo vuole, superando sostanzialmente il suo ambiente sia giudaico sia ellenistico ([41]), parità nei diritti-doveri coniugali ([42]), rendita del « debito coniugale », comune « accordo », momenti di « preghiera », concretezza e realismo a secondo dei propri « carismi » e della situazione ambientale (vv. 1-7) ([43]). Non sarebbe giusto quindi mancare di questi atteggiamenti, la cui sintesi sarà sempre « da farsi » personalmente, pur aiutati dai « fratelli ».

Parole analoghe vengono rivolte agli « *àgamoi* » (cioè ai liberi da noz-

(37) Certo escludendo unioni come quelle riprovate nei capp. 5 e 6.

(38) È utile ricordare il contrasto molto forte con Neemia 13 ed Esdra 10!

(39) « Pace » che già c'era « quando fummo (o "foste": secondo parecchi codici anche importanti) chiamati (alla chiesa) da Dio »: cosí riteniamo doversi intendere il v. 15b, tanto simile ai vv. 18a.20.24. Per l'esegesi dei vari vv. e le conseguenze di questa lettura rimandiamo al comm. cit. per *Settimana del Clero* (cfr. qui la n. 33). Cfr. anche J. MURPHY-O'CONNOR, *Works without Faith in 1 Cor 7,14*, in RB 84 (1977) 349-361.

(40) Su questo punto vari esegeti protestanti (per es. il CONZELMANN) si mostrano assai meno decisi dei cattolici (v. ALLO). Una delle eccezioni fu K. BARTH, *Uomo e Donna*, Torino 1969, 135 s. (citato da M. ADINOLFI, *Motivi parenetici del matrimonio e del celibato in 1 Cor 7*, in *Riv. Bibl.* 26 (1978) 74); un'altra eccezione recente (bacata purtroppo dalla polemica contro la morale cattolica in campo matrimoniale e sessuale): F. SALVONI, *Sesso e amore nella Bibbia*, Genova 1969, 41.

(41) Cfr. M. ADINOLFI, *La donna e il matrimonio nel giudaismo ai tempi di Cristo*, in *RivBibl*, 20 (1972), 369-390.

(42) onostante quello che Paolo continuerà a dire sul marito come « capo ».

(43) Su questi vv. cfr. W. SCHRAGE, *Zur Frontstellung der paulinischen Ehebewertung in 1 Kor 7,1-7*, in *ZeitNeutWiss*, 67 (76), 214-234: un articolo che, molto analiticamente, cerca di ricostruire la mentalità presente a Corinto e combattuta da Paolo. Ne risulta meglio la sua posizione estremamente realista, lontana dal fanatismo, dal dualismo di tipo gnostico-manicheo, come pure dall'idolatria della sessualità e dal libertinismo. Notevole anche l'invito a leggere il dovere-debito coniugale (di cui ai vv. 3-4) come elemento naturale-creato e nello stesso tempo connesso con l'amore-carità (v. specialm. pag. 229 s). Mancante invece di questa attenzione al contesto e di capacità sintetica ci sembra l'analisi esegetica del già citato IEDERWIMMER, 83 ss.

ze per celibato o altri motivi), alle « vedove », alle « vergini » e ai fidanzati o gente in situazioni simili (vv. 8s. 25-28. 36-40) (44)

Apparentemente lapidario invece è il discorso a due cristiani, « che si sono sposati (e rimangono tali) », circa la loro situazione: « il Signore » vuole da loro unità, fedeltà reciproca, riconciliazione o, se separati, « che (si) rimanga in stato di *àgamos* » (vv. 10 s.) (45).

Circa i matrimoni misti, oltre ciò che già fu visto, ci sarebbe da considerare il caso del cosiddetto « privilegio paolino ». Questo è comunemente ammesso sia dai cattolici sia dai protestanti (con qualche voce tuttavia che lo vorrebbe limitare in favore della prosecuzione « profetico-missionaria » del matrimonio misto pur diventato difficile); personalmente abbiamo l'impressione che S. Paolo preferirebbe che, a matrimonio dissolto, il coniuge cristiano — per fedeltà a Cristo e per testimonianza verso il coniuge non credente — rimanesse « *àgamos* » (46).

Nei vv. 17-24 troviamo, come avvertimmo, il centro di tutto il discorso del cap. 7, con l'applicazione particolare all'essere o no circoncisi e all'essere giuridicamente liberi o schiavi (47). Nulla di speciale troviamo per la nostra ricerca, se non il richiamo generico alla « osservanza dei comandamenti di Dio » (da interpretarsi alla luce di tutto il contesto paolino) e, appunto, allo spirito fondamentale del discorso paolino: ogni situazione, anche quelle piú difficili, non sono altro che situazioni umane, nelle quali il cristiano può e deve vivere da « acquistato a caro prezzo », da « libero » e nello stesso tempo « servo di Cristo »; di qui anche il famoso discorso del vivere nel mondo « come se » non fossimo nel mondo: non come l'«apatico » cinico o stoico, ma come chi ha il vero senso delle cose e della storia e quindi vive nella « carità » del c. 13 (48). Senza questa « libertà cristiana » anche una

(44) Non riteniamo necessario riferire tutto né entrare in merito alle discussioni su queste categorie di persone, in particolare sul senso di *àgamoi*; rimandiamo ai comm., anche a quello già ricordato per *Sett. del Clero*, e a un recente studio abbastanza documentato, aperto e prudente, interessante anche su altri punti collegati: B. PROIETTI, *La scelta celibataria alla luce della Sacra Scrittura*, in AA.VV., *Il celibato per il Regno*, Milano 1977, 55.

(45) Oltre il « comando del Signore » c'era qualche altro motivo per questo discorso? Può darsi che Paolo abbia intravisto nel matrimonio tra cristiani un « segno » speciale e per sé intangibile di unione-alleanza fedele, santa e testimoniale, della quale dirà in Ef 5: « come quella tra Cristo e la Chiesa ».

(46) A meno che si vedesse in serio pericolo di « bruciare » (v. 9): qui porremmo il fondamento del canonico « privilegio paolino ». Su tutta la questione cfr. qualche comm. moderno, il nostro per *Sett. del Clero*, oppure *Introduzione alla Bibbia* (a cura di T. BALLARINI, S. VIRGULIN, S. LYONNET), vol. V/1, Torino 1966, 261 (S. Cipriani).

(47) Su questo punto particolare e sul difficile v. 21b riguardante gli schiavi cfr. P. TRUMMER, « *Die Chance der Freiheit* ». *Zur Interpretation des* μάλλον χρῆσαι *in 1 Kr 7,21*, in *Biblica*, 56 (1975), 344-368; l'analisi letteraria del contesto permette all'A. di leggere il v. 22 come argomento per la tesi espressa in 21a (« Sei stato chiamato da schiavo? Non dartene pena!... Sei infatti un liberto di Cristo »); il 21b invece sarebbe come in parentesi e indicherebbe la possibilità di avere anche la libertà sociale, che lo schiavo potrebbe usare come un di piú accessorio rispetto a quella fondamentale che viene da Cristo.

(48) Cfr. HÉRING, o. c. 58; R. PENNA, *S. Paolo (1 Cor 7,29-31) e Diogene il cinico*, in *Biblica*, 58 (1977), 237-245; G. BORNKAMM, *Paolo apostolo di Gesú Cristo*,

« vergine » sarebbe fuori strada, non vivrebbe il suo « essere di Cristo » e quindi nemmeno da « vergine », nonostante la sua verginità fisico-giuridica; uno sposato, o comunque un « non vergine » che vivesse il « come se », sarebbe senz'altro piú « servo di Cristo » di tale vergine.

Infine possiamo raccogliere una norma (e la sua violazione) per tutta la Chiesa: questa dovrà sempre proporre a sé e al mondo gli ideali derivanti dal Crocifisso « per noi, per tutti », anche quelli piú alti e apostolici; ma dovrà sempre anche prestare attenzione alle situazioni ambientali e personali di coloro cui essa si rivolge. La mancanza dell'una o dell'altra preoccupazione sarebbe contro la « libertà cristiana ».

7) « *Scienza* » *senza* « *carità* »

Lo spunto del nuovo intervento di Paolo è dato dal caso, abbastanza frequente in quel tipo di società, della possibilità di dover mangiare « carni immolate agli idoli ». Ma all'Apostolo il caso interessa piú che per un discorso su tale carne « in sé », per quello sul modo d'agire con un « fratello debole ».

Tuttavia non manca il discorso su tale carne « in sé »: 8,4-6 sta a dimostrarlo; e si capisce: la « scienza » (derivante in questo caso dalla fede nell'unico Dio e nel Signore Gesú Cristo per la quale « tutto è vostro ») è un valore, perché libera l'uomo, già quaggiú, da falsi, inutili, illusori o oppressivi tabú; nel caso: essa dà la libertà di mangiare carni ritenute dapprima « sacre » e che invece non sono altro che cibi.

Ma, certo, qui prevale l'attenzione su come agire. Innanzitutto S. Paolo dà un principio generale, coerente con il tema fondamentale della lettera e in polemica con una specie di incipiente mentalità gnostica; questa tendeva a separare la « scienza », derivante dalla fede, e l'impegno nella storia, riducendo anzi la fede a « scienza »; per Paolo invece la fede produce una « scienza » che « edifica » solo se unita alla « carità verso Dio » (8,1-3). Di qui il comportamento pratico.

Quest'ultimo è trattato in concreto nei vv. 7-13, dove incontriamo due errori condannati da Paolo. Il primo è quello del « fratello debole ». Questi, avendo ancora una fede « debole », cioè senza la derivante « scienza » circa gli idoli, ha anche una « coscienza debole », cioè ritiene ancora — per la forza dell'« abitudine » acquistata da pagano — che tali carni siano sacre; perciò, mangiandone, « la sua coscienza resta macchiata » (8-7). Non la dovrebbe dunque mangiare, a meno che arrivi alla « scienza », ciò che sarebbe senz'altro auspicabile

Torino 1977 (orig. 1969), 201-205, che sono alcune delle pagine piú valide, in un libro spesso discutibile.

Da tutto il complesso del pensiero paolino potremmo dedurre questo messaggio di una evidente attualità: sarebbe errato ritenere che, per vivere cristianamente « liberi », è *necessaria* una certa situazione socio-giuridico-politica, come invece ritenevano i fanatici della circoncisione con la loro idea non solo di un'unica chiesa ma anche di un'unica nazione e struttura politica. Se cambiare le strutture non è dunque necessario a tal scopo, può però essere opportuno o doveroso per motivi di « carità » verso altri, verso un migliore servizio sociale, date certe condizioni concrete del « qui e adesso ».

e doveroso, come lasciano intuire i vv. 4-6. Ma su questo Paolo non si ferma ([49]).

Il secondo errore è quello dei « forti », sul quale invece Paolo insiste. I « forti » hanno la « scienza » che genera « libertà », ma questa viene, nel caso, limitata di fronte al « fratello debole » ([50]): un « forte » non può ignorare che il suo modo di agire — benché « scientifico » — può indurre il « debole » a mangiare quella carne (che, per lui, è ancora sacra e perciò da non mangiare, pena l'andare contro coscienza). Altrimenti il « forte » (per il quale si suppone mancare la possibilità di istruire l'altro) « diventa motivo di caduta per il fratello... di rovina ...pecca contro il fratello *per il quale Cristo è morto*... pecca contro Cristo ... scandalizza il fratello ».

Certo il caso degli « idolotiti » non è piú attuale; ma casi simili ce ne sono sempre, come pure sempre valido è il principio d'azione che Paolo esprime.

Nel cap. 9 l'Apostolo ritorna sulla « libertà limitata » e da vivere nella storia; il tema viene illustrato e sostenuto dall'esempio personale di S. Paolo, « libero » e « servo di tutti » (9,1 ss. 19) ([51]). Il cap. 9 potrebbe servire anche per cogliere doveri e relative colpe di un apostolo (vv. 12.16.27), la cui maniera di vivere però è anche chiaro orientamento per la sua chiesa.

8) *In cammino con Dio • con gli idoli*

Introdotto già in 9,24-27 troviamo nel cap. 10 il tema della vita cristiana come cammino nella storia e in comunione con Dio, non piú con gli idoli. Il tema riceve diversi sviluppi che interessano da vicino anche la nostra ricerca.

Il primo riguarda proprio il senso della vita cristiana ([52]): è quello di un cammino « agonistico » simile a quello degli atleti (9,24-27) e piú ancora simile a quello dell'Israele dell'esodo e del deserto (10,1-13), i cui avvenimenti sono « tipi » e « scritti per ammonimento nostro » ([53]).

(49) Notiamo che, invece, altre volte Paolo insisterà perché si abbia innanzitutto una mentalità, diremmo « scentifica »: cfr. la sua dura lotta contro la sacralizzazione della circoncisione e del Giudaismo in Gal; come pure in 1 Cor la stessa lotta contro la mentalità dei vari *pòrnoi*. Evidentemente qui non si trattava di « debolezze », ma di valori troppo importanti per un'autentica vita cristiana, per una vera libertà.

(50) Cfr. il bel commento di CONZELMANN al riguardo; tra l'altro vi si legge: « Se il cibo è neutro o profano, ciò non significa che lo sia anche il comportamento... Questo ha nella vita di relazione con i fratelli il suo luogo concreto. Questa visione della libertà incarnata nella storia distingue Paolo sia dall'etica filosofica greca sia dalla gnosi » (175).

(51) Paolo e Barnaba rinunciano ai compensi economici delle loro chiese e ad essere accompagnati da una « sorella (come) donna » (probabilmente anche come moglie), cui per sé pare avessero diritto in base a leggi e usanze. Cfr. B. PROIETTI, a. c. nella n. 44, pag. 44.

(52) Forse il discorso è direttamente rivolto a giudeo-cristiani, ma è chiaramente valido per tutti; ne è una prova il fatto che l'esortazione centrale contro l'idolatria verrà motivata con la partecipazione alla Cena del Signore, che supponiamo comune a tutti.

(53) In questo brano, in particolare con la lettura cristologico-sacramentale del cammino dell'esodo, Paolo mostra la convinzione che, in fondo, la storia è

Grave incoerenza con la fede sarebbe il mancare di questa visione dinamica della vita e del suo senso verso un « non ancora » di « corona » o di « rovina », guidati dal Dio fedele nelle « prove » (vv. 12s).

Il secondo sviluppo è interno al primo e si innesta sul rapporto Israele-Chiesa. I peccati degli Ebrei nel cammino verso la terra promessa potrebbero ripetersi tra i cristiani. E ne troviamo un elenco, simile ai precedenti (dei capp. 5 e 6), ma nettamente piú ancorato all'Antico Testamento e soprattutto piú centrato intorno all'antitesi « Dio o idoli » (54): « Non desideriamo cose cattive come le desideravano quelli. Non diventiamo idolatri come alcuni di loro, come sta scritto: "Il popolo sedette per mangiare e bere e poi sorsero per fare i bambini" (Es 26,6). Né diamoci alla *porneia*, come fecero alcuni di loro... (Nu 25,1.9). Né tentiamo il Signore, come alcuni di loro... (Nu 14,2.36). Né mormoriamo, come alcuni di loro.... » (vv. 6-10). A parte il generico « non desideriamo cose cattive », le altre esortazioni si richiamavano agli episodi del « vitello d'oro », dell'uso della prostituzione ivi connessa, della perdita della speranza nelle promesse del Dio « fuoco e nube » del Sinai e quindi con la nostalgia del « poco-ma-sicuro » dell'Egitto e con le ribellioni a Mosé (55). In altre parole: Paolo ritiene molto grave, evidentemente, il darsi all'idolatria sia pure in diverse forme, perché una volta cambiato il Dio vivo e vero con un altro o con una sua contraffazione (come lo era il « vitello d'oro »), poi cambiano anche la visione della storia e i rapporti interpersonali: la visione della storia perde la speranza, nei rapporti interpersonali ci si comporta come se a « Dio » fosse sparita la « D », a tutto vantaggio dei vari «io » piú potenti (56) e a danno dei piú deboli.

Il terzo sviluppo non è che una variante del precedente: « Carissimi, fuggite dall'idolatria!... » (10,14-22). E il motivo di questa fuga (che impegnava certamente molto in concreto i fedeli in quella società) non

unica e che l'AT contiene una parola perenne, benché da leggere col senso dello sviluppo storico: rimane infatti vero che Israele non era nella fase storica dell'« antitipo » (o realtà definitiva) o della « fine dei tempi » (v. 11), dell'« adempimento », della « fine della legge » (Rom 10,4; Gal 3,23 ss). Anche con 1 Cor S. Paolo dovrebbe dunque aiutarci a leggere e valutare in modo corretto l'A.T.

(54) Il tema della fuga dall'idolatria verrà esplicitamente ripreso in 10,14 ss, dopo essere già stato toccato piú volte direttamente o indirettamente. Abbiamo già detto che nella società ellenistica il pericolo di idolatria era molto facile, data la stretta connessione tra religione e vita sociale.

(55) Su questo elenco cfr. il comm. cit. di HÉRING.

(56) Il maschio — ricordiamo, tra l'altro, che il « vitello (o torello) d'oro » era simbolo del potere maschile — o la donna (per es. nei riguardi del feto), il ricco, il re, il « Cesare » di turno, lo Stato, la nazione (v. il mito odierno della « sicurezza nazionale »), il partito, il leader, la classe, l'azienda, il sesso, « Mammona », ecc. In ogni caso Dio resta solo un « dio » e Gesú non è piú « il Signore », anche se lo si continua a dire tale e si continua a parlare dei « diritti di Dio ». Mentre « diritto di Dio » è solo che l'uomo viva da uomo con altri uomini, non da cosa o da strumento, né da « signore » di sé e di altri, della storia; a.v.: che l'uomo viva da « alleato » di Dio insieme con gli altri e con responsabilità. È qui l'aspetto valido della secolarizzazione, in particolare nella linea di F. GOGARTEN, *L'uomo tra Dio e il mondo*, Bologna 1972; idem, *Gesú Cristo svolta del mondo*, Torino 1970 (ripreso e valutato criticamente in *Riv. Bibl.*, 22 (1974), 257-266 e in *Sc. Catt.*, 105 (1977), 10-14).

è una considerazione filosofica sull'esistenza o la natura di Dio, degli dei o dei « demòni (o « démoni ») ma la « comunione » al « calice » e al « pane-corpo » del Cristo, del « Signore » ([57]). Partecipare quindi all'Eucaristia e render culto, in qualche forma, a un « non Dio » è come un voler « provocare il Signore » (v. 22), una incoerenza palese con la comunione con Cristo Signore e col Padre suo ([58]).

L'ultimo sviluppo riguarda ancora gli idolotiti, cioè un caso in cui poteva verificarsi idolatria oppure no (10,23-11,1). S. Paolo riafferma la libertà del cristiano: egli può mettersi alla mensa di un pagano e mangiare cibi e carni senza preoccupazione per la loro sacralità; a meno che l'altro lo avverta di ciò: in tal caso « non se ne mangi », per rispetto alla « coscienza dell'altro » (vv. 25-30). Cosí facendo si dà « gloria a Dio », non si scandalizza nessuno, non si danneggia la Chiesa, si imita l'Apostolato e Cristo nel « cercare ciò che giova agli altri... affinché siano salvi » (vv. 23 s. 31-11,1) Ciò significa che non si può agire secondo la propria coscienza senza, nello stesso tempo, prestare attenzione anche alla coscienza dell'altro, anche di un pagano. Vivere nella libertà, ma curandosi degli altri « per i quali Cristo è morto »: questo è « dare gloria a Dio », al Dio « dell'alleanza », ben diverso dagli altri dei e « demoni ». Riemerge, come si vede, la preoccupazione fondamentale della lettera e in particolare lo spirito già notato nel cap. 7.

9) *Le donne senza velo!*

Senza entrare nei dettagli e nelle relative difficoltà del brano di 11,2-16 ([59]), possiamo e dobbiamo tuttavia coglierne l'essenziale, utile per il nostro scopo. Paolo, in sostanza, vuole che le donne, quando « pregano o profetizzano » nelle assemblee ecclesiali — come normalmente si pensa — o in pubblico e in particolare in riunioni analoghe a quella richiamata in 10,23-33 — come preferiamo pensare noi e altri ([60]) — abbiano un velo in testa o qualcosa di simile. Altrimenti è una « vergogna», una « cosa sconveniente ». Viceversa per l'uomo.

Le ragioni addotte da Paolo, come è noto, sono diverse, non tutte comprensibili (v. il « a motivo degli angeli ») e non convincono neppure

(57) Ci pare davvero impossibile vedere nel « Cristo » la Chiesa, quasi che l'Eucaristia sia « comunione al corpo ecclesiale di Cristo », come fanno alcuni esegeti soprattutto protestanti (v. CONZELMANN). Pare piú giusto dire che la Chiesa è (pienamente) « corpo di Cristo » perché partecipa (per la fede e i Sacramenti, soprattutto per l'Eucaristia) al « corpo di Cristo Gesú » sacramentalmente presente nel « pane ».

(58) Oltre che un'incoerenza con la conversione dal paganesimo (12,2). Evidentemente si dovrebbe ripetere il discorso paolino per tutte le forme moderne di culto, di servilismo, di cedimento ai vari idoli di oggi.

(59) Ci sia consentito il rimando al nostro studio « *La donna nella Chiesa secondo S. Paolo* » (in AA.VV., *La Chiesa per il mondo*, I, Bologna 1974, 201-215), pubblicato in seguito a precedenti articoli, ivi citati, di A. JAUBERT e A. FEUILLET. Ricordiamo solo un articolo piú recente: M. ADINOLFI, *Il velo della donna in 1 Cor 11,2-16*, in *RivBibl*, 22 (1975), 147-173.

(60) Cosí, tra l'altro, si può trovare un accordo con 14,34-36, dove si dice che le donne « nell'assemblea (per di piú come quella già troppo loquace di Corinto) tacciano ». Invece altri ricorrono alla comoda strada di ritenere non autentico il branetto del cap. 14.

lui. Esse appaiono originate fondamentalmente dall'ambiente giudaico ed ellenistico, da una concezione ambientale della « natura » e dell'ordine della creazione ([61]), dalle tradizioni delle « chiese di Dio » (probabilmente quelle giudeo-cristiane). Tuttavia rimane ferma e sempre valida la sua tesi, emergente dal contesto immediato (10,31 ss.) e dalla pagina stessa globalmente considerata (con CONZELMANN, 225 s.): le donne cristiane (come, del resto, gli uomini, salve le differenze) non possono ignorare il loro ambiente, le sue usanze, le sue concezioni; dato che allora era « sconveniente » e « vergognoso » per una donna pregare e tenere discorsi « profetici » ([62]) senza un copricapo essa lo doveva mettere: è un dovere per chi cerca il bene altrui, la salvezza degli altri, sull'esempio di Cristo e di Paolo stesso (10,33 s.) ([63]). Altrimenti dimostrerebbero di essere ancora poco « cristiane ».

10) « *Il vostro non è un mangiare la Cena del Signore!* »

Preso nel suo complesso, è chiaro che 11,17-34 non presenta tanto la storia o la teologia della Cena del Signore (connessa piú o meno strettamente con l'àgape fraterna), quanto un'esortazione a parteciparvi in modo degno, per non mangiare e bere « la propria condanna ». I Corinti infatti « si radunano per il peggio... ci sono gruppi divisi... (il loro) non è un mangiare la Cena del Signore... ciascuno si prende subito il proprio posto e l'uno ha fame e l'altro si ubriaca... Volete gettare il disprezzo sulla chiesa di Dio e mettere in vergogna i piú poveri?... Chi mangia il Pane e beve il Calice del Signore indegnamente, sarà reo del Corpo e del Sangue del Signore... mangia e beve una condanna (*Krima*) per se stesso... (e la comunità) è giudicata (*Krínein*) dal Signore, da Lui corretta (con casi di morte e di malattie) ([64]) per non essere condannata (*Katakrínein*) col mondo... Dunque aspettatevi a vicenda... ».

Un cosí lungo e pesante rimprovero suppone una grave « indegnità » nella chiesa di Corinto. Essa è la celebrazione della Cena del Signore ([65]) senza viva « memoria » di Lui, del suo gesto d'amore compiuto « nella notte in cui veniva tradito (o in cui lui stesso si consegnava) », della « sua morte », del suo darsi « per voi » per fare « alleanza nuova » ([66]);

(61) Certo S. Paolo ritiene che anche dal creato si possa attingere una parola su Dio e sulla vita umana (cfr. WENDLAND, 1 Cor, 177). Ma qui, nonostante la rilettura cristologica di tale ordine creaturale (o forse proprio per questa: vv. 3 e 11), l'Apostolo non riesce a trovarvi argomenti sicuri a sostegno del suo intervento.

(62) Cioè, pare, ispirati alla Parola di Dio e tendenti a illuminare la vita altrui, la storia, anche i « carismi » degli altri.

(63) Quindi dovere perenne (e rispettivo peccato) non è quello di portare (o no) un velo in testa; ma solo l'altro, di cui abbiamo parlato. Sarà questo a suggerire se « oggi e qui » le donne dovranno vestire e comportarsi in pubblico o nell'assemblea secondo una moda o un'altra.

(64) O erano casi particolarmente significativi, o possiamo pensare a una interpretazione paolina ancora un po' banale del giudizio « pedagogico » del Signore (v. 32).

(65) Sul cui aspetto rituale S. Paolo è estremamente parco, a differenza di tanti vecchi manuali di teologia morale!

(66) Questo è senza dubbio l'aspetto fondamentale: la « memoria » del Signore, del *suo* amore *di donazione in vista di una comunione, di una alleanza* in-

una celebrazione priva di speranza (« fino a che Egli venga ») e del senso dell'attesa e della ricerca del giudizio del Signore, quello « pedagogico » del v. 32a, salvante da quello di « condanna » del v. 32b; una celebrazione infine priva di carità, di « attesa reciproca », di attenzione agli altri, soprattutto ai piú poveri. È innanzitutto questo tipo di riunione (cioè privo di fede, speranza e carità) una celebrazione « indegna », benché magari ritualmente perfetta ([67]).

Questa celebre pagina ci interessa non solo per ciò che esprime su un preciso peccato degno di *krima*, ma anche perché presenta la Cena del Signore (debitamente intesa) come momento forte della vita cristiana e in particolare della sua etica: la Cena eucaristica obbliga a fare, anzi si può dire che è verifica (verum-facere) dell'essere « in » o « di Cristo Signore », dell'autenticità della fede, della speranza, della carità e di ciò che abbiamo visto connesso con queste « virtú teologali ». Si capisce in tutto il suo senso il v. 28: « Ognuno si verifichi e cosí mangi di questo Pane e beva a questo Calice ». È l'aspetto di « giudizio » insito nell'Eucaristia (certo non come l'unico!), sul quale tanto insiste la tradizione calvinista ([68]) e che è « significato » (ma ancora poco valorizzato) nei momenti penitenziali della Messa cattolica.

Per tutto questo e per la stretta connessione tra questa pagina e il resto della lettera (in particolare i primi 4 capp.) ([69]) si può dire che nell'Eucaristia celebrata « degnamente » o « indegnamente » c'è anche la luce fondamentale per il discorso etico cristiano (non solo per l'aspetto di *aiuto* sacramentale) e per quello sul peccato-peccati ([70]).

11) *Carismi e vita di comunità*

Il complesso dei capp. 12-14 si inserisce nella nostra ricerca in un modo molto chiaro e pertinente. Ai cristiani — almeno a loro, dato che il discorso è direttamente e, almeno in parte, esclusivamente per loro ([71]) — non è consentita una visione individualistica della fede nel comune « Signore Gesú » (12,3), del comportamento, della vita. Tale visione sarebbe decisamente incoerente con il loro essere « corpo » e « corpo *di*

terpersonale con Lui, col Padre, tra noi: un'alleanza che parla di perdono, di grazia, di comunicazione dello « Spirito » (ricorda le profezie di Ger 31 e di Ez 36-37 sulla nuova alleanza), di vocazione all'amore fedele e generoso come quello di Gesú, sul suo esempio. Cfr. S. LYONNET, *Croce e promozione umana nella S. Scrittura*, in *ScCatt*, 105 (1977), 289 s.

(67) Cfr. il bel commento di S. GIOVANNI CRISOSTOMO a questo cap., come in genere a tutta la 1 Cor (PG 61,9-382; in ital.: *Commento alle lettere di S. Paolo ai Corinti*, 3 voll., Siena 1962, l. c. pagg. 84-95 del 2° vol.); tra i moderni suggeriamo la voce protestante del già cit. WENDLAND, 1 Cor, i. l.

(68) Cfr. anche il comm. del WENDLAND, i. l. e ciò che abbiamo ricordato di HÉRING a proposito del rapporto tra Eucaristia e vita di castità per il cap. 6.

(69) Anche là si parlava di gruppi divisi, di individualismo, di incomprensione del Kerygma della Croce, quasi proprio come in 11,17 ss. L'individualismo nel vivere la fede si esprimeva dunque anche e specialmente alla Mensa del Signore, con evidenti riflessi nei rapporti interpersonali.

(70) Ci si permetta un richiamo a quanto abbiamo scritto su « *L'Eucaristia alla luce della Bibbia* » nel nostro *Verso la Bibbia*, Milano[4] 1977, cap. XIV.

(71) Ci pare infatti impossibile poter dire, senza introdurre precisazioni e limiti, che « corpo di Cristo » è tutta l'umanità.

Cristo », cioè « membri gli uni degli altri », organicamente unificati tra loro (senza perdersi o confondersi l'un con l'altro e nemmeno con Cristo), in rapporto personale, « pneumatico » o mistico con *il Signore* Gesú Cristo, servi *suoi* per la salvezza del mondo come il corpo e le sue singole membra servono alla persona cui appartengono e le permettono rapporti con gli altri e con le cose ([72]).

Le applicazioni che S. Paolo deduce in questi capp. riguardano innanzitutto l'uso « edificante » o no dei « carismi » e dei « ministeri » in genere (c. 12) e nell'« assemblea » in specie (c. 14) ([73]). Ma potrebbero essere anche altre ([74]), tanto piú che il cap. 13 allarga decisamente il tema sulla « via » della « carità », senza della quale si è « nulla » e non si « edifica», qualunque « carisma » o « ministero» si abbia.

Anche il discorso sulla « carità », evidentemente, riprende e sviluppa un'altra volta il tema fondamentale della lettera. Il cap. 13 interessa la nostra ricerca per diversi motivi: per ciò che dice a riguardo di quello che la carità fa o non fa, e per il contenuto fondamentale che si può intravvedere nella « carità », cioè per « che cos'è » la carità. Naturalmente, capovolgendo il discorso, ognuno può capire quando c'è « mancanza di carità ».

Innanzitutto dunque il cap. 13 dice che cosa fa o non fa la carità: « La carità è magnanima e paziente, vuole e fa del bene, non è invidiosa (proprio perché vuole il bene altrui e ne gode quando lo trova), non si vanta né diventa orgogliosa (perché nasce sulla fede umile ed « eucaristica » dei « poveri » davanti a Dio), non compie gesti che mettono in vergogna ([75]), non cerca i propri interessi ([76]); non si adira (per il male che riceve, perché) non tien conto del male; non si compiace dell'ingiustizia, gioisce invece con la verità (cioè gode per ciò che è giusto e coerente con la Parola del Dio-carità). Tutto sa scusare, credere, sperare, sopportare con fiducia » (vv. 4-7). Questo « elenco » ([77]) permette

(72) Ricordiamo il concetto di « corpo » spiegato a proposito del cap. 6,12 ss. Cfr. anche Rom 6,12-19. Per uno sviluppo di tutto ciò rimandiamo alla bibliografia specifica sulla Chiesa in S. Paolo e allo stesso comm. cit. di *Sett. del Clero.*

(73) Non riteniamo necessario entrare nei dettagli (v. ancora *Sett. del Clero*). Ci limitiamo a ricordare il dovere dell'unità organica anche con « apostoli » e « coloro che governano », l'esortazione a cercare e « onorare » i « carismi » piú « edificanti » e non invece quelli piú appariscenti o piacevoli, e la raccomandazione (fondamentale per il cap. 14) che le assemblee si svolgano con ordine, rispetto per tutti e secondo norme tradizionali (in particolare quelle plenarie e aperte anche i pagani).

(74) Per es. si pensi alla mentalità di chi si ritiene a posto per « non aver fatto nulla di male », o per aver compiuto gesti rituali.

(75) Chi li compie o chi li riceve? Parecchi Padri greci intesero nel primo senso, piú probabile dell'altro (« non manca di rispetto »: CEI e altri): chi agisce per carità non prova vergogna per le sue azioni, benché possa sbagliare, essere imbrogliato, apparire come uno che si degrada al rango di schiavo o come uno che rinuncia ai propri diritti e interessi (cfr. 1 Cor 8,19-23; Gal 5,13s; Gv 13: Gesú non si vergogna di lavare i piedi sporchi anche a Giuda!).

(76) « Non cerca il suo » è la lezione piú comune e anche « brevior »; alcune testimonianze antiche invece leggono: « Non cerca il non suo ».

(77) CONZELMANN riferisce alcuni brani ellenistici e giudaici su qualche « virtú-*aretè* » simili al cap. 13 dal punto di vista dello stile e in parte anche del contenuto; questo, nel cap. 13, rimane inconfondibile soprattutto per il suo

di vedere nella « carità » in primo piano l'amore al *prossimo*, un amore veramente grande e dinamico, capace di determinare tutta l'attività di una persona.

D'altra parte — e ciò illumina il contenuto della carità — è facilmente avvertibile lo sfondo: la carità di Gesú nella sua concretezza portata fino ad « assumere la condizione di schiavo » e al « morire per noi » (Fil. 2,2-11.21: dove si trovano molte somiglianze con I Cor. 13,4-7 oltre all'esplicito riferimento alla « storia » di Gesú Cristo) ([78]). Per cui la carità, sempre come amore *alla persona* del prossimo, si colora del richiamo a quella di Gesú « per noi... per tutti », a quella del Padre rivelata nella carità di Gesú Cristo, della quale la Chiesa fa « memoria » eucaristica attingendone giudizio e speranza ([79]). L'amore al prossimo si illumina cosí del richiamo cristologico e riveste l'aspetto religioso piú esatto: essa cioè è amore *al prossimo* ([80]) (non a Cristo o a Dio presente in lui), però « per il quale Cristo è morto » e ad imitazione di quello di Cristo stesso. O ad imitazione di esempi come quello del « buon samaritano », cioè ben al di là di minimi individualistici, interessati, legali, contrattuali, ecc. ([81]).

Tutto ciò permette anche di capire meglio perché possa esserci « mancanza di carità » pure in chi « desse tutte le sue cose » e perfino « il suo corpo alle fiamme » (13,3): al di là del linguaggio paradossale sta il fatto che non sempre a grandi gesti esteriori — tanto meno a bei discorsi « impegnati » — corrisponde un autentico amore all'altro perché « altro », o, piú ancora, perché « Cristo è morto per lui » ([82]).

12) *Morte, peccati e legge nel cap. 15*

Certo il cap. 15 è, con Rom. 8, una delle pagine piú significative sulla speranza cristiana. Originata da difficoltà di carattere razionale presenti nel mondo ellenistico e dappertutto ([83]), essa sviluppa non tanto argomenti filosofici o generali (che pure si possono vedere nei vv. 30-42), quanto il Kerygma della Croce, della morte « per noi » di Colui che è

implicito richiamo cristologico (v. l'aggancio con la fede e la speranza): o. c., 257-261.

(78) Cfr. anche WENDLAND, *1 Cor*, 229 e 233. Ricordiamo anche 2 Cor 5,14s: « La carità di Cristo ci spinge, sapendo che se uno è morto per tutti, dunque tutti sono morti, e per tutti morí affinché quelli che vivono non vivano piú per se stessi, ma per Colui che per loro morí e risorse ».

(79) Come abbiamo già sottolineato nel comm. a 11,17-34.

(80) Fin qui e per questo aspetto la carità può esserci anche in chi non è (espressamente) cristiano, abbia o no anche un riferimento religioso; cioè anche in un non cristiano può esserci l'amore alla persona dell'altro come « altro da me ».

(81) Ciò sembra il « piú » che l'Evangelo annuncia e vuole; esso inoltre giudica e dà senso e speranza ad ogni uomo che vuole veramente « amare » il suo prossimo. Inoltre anche questo « piú » fa parte della libertà dalla vecchia legge ed è una dimensione della « legge nuova » (cfr. Gal. 5,22-6,2).

(82) Senza cadere nello spiritualismo puritano o kantiano di chi si illude di potere o dovere escludere dalla carità qualsiasi « gioia », qualsiasi « speranza », qualsiasi attesa di « corona ». Come pure senza cadere né nella sopravvalutazione delle « scelte concrete » (politiche, sindacali, familiari, personali, ecclesiali, ecc.), né nell'illusione che la carità possa rimanere disincarnata.

(83) Vedile accennate nel v. 35.

« Signore » anche della morte (vv. 1 ss. 23-28.57). Per cui la mancanza di questa speranza tra i Corinti appare evidentemente come segno di « fede vana », di gente « ancora nei loro peccati » (v. 17), di « errore », di « mentalità corrotta da discorsi cattivi », di « mancanza di senno », di « peccato », di ignoranza nei riguardi di Dio », del Dio della creazione, della risuscitazione dei morti, della vita (vv. 33 s.) ([84]).

Questo rapporto molto stretto tra mancanza di speranza e peccato ritorna nel v. 56 nel contesto della vittoria di Dio sulla morte (cioè sulla morte-senza-speranza, della quale si parlava in tutto il cap.): « Pungiglione di (cui si serve) la morte è il peccato, potenza invece del peccato è la legge ». Cioè non la legge è la « potenza » per la quale Dio ci dà la vittoria sulla morte, ma Gesú Cristo (v. 57); la legge invece è potenza del peccato. L'idea, come è noto, viene ampiamente sviluppata in Gal. e Rom. Alla luce di I Cor. si potrebbe illustrare con questi elementi: non dalla legge, ma dalla fede in Cristo, « morto per voi » quale « potenza e sapienza di Dio » (1,24) e « giustizia e redenzione » (1,30), « siete stati lavati, santificati, giustificati » (6,11; cf. 4,4); per l'unione a Cristo, che è « Spirito vivificante » (15,45), siete « tempio dello Spirito Santo » (3,16; 6,19); « l'amore di Gesú ([85]) ci spinge » (cf. 2 Cor. 5,14 s.) anche a rinunciare a certi diritti che la « scienza » e la «legge » pur concederebbero (9,7-9) e « ci spinge » ben oltre la « lettera » della legge e il minimo che essa facilmente consentirebbe (9,19 ss.; 11,1; 13).

La vera libertà dunque non viene dalla legge ma da Cristo e da un amore simile al suo, creduto, posseduto, cercato nel nostro cammino dal « già » al « non ancora » anche nel campo del perfezionamento morale ([86]). Non ricordarlo (e può capitare sotto diverse forme) sarebbe una specie di « idolatria » della « legge » (anche dei Comandamenti) e di tutto ciò che assomiglia alla legge (strutture, scelte concrete, potere, economia, politica, piani e programmi, istituzioni, ecc.): una « idolatria » che servirebbe la « morte », senza la speranza di perdono per i peccati e di poter camminare nella vera libertà e verso la « Vita ». Ciò senza cadere nell'eccesso opposto di una libertà disincarnata, disimpegnata di fronte a leggi, istituzioni, scelte concrete, ecc., quasi che queste non avessero proprio nulla a che fare con quella.

13) *Alcuni spunti dal cap. 16*

Il cap. conclusivo non presenta grandi temi, ma solo spunti chiaramente in linea col resto della lettera e utili cosí anche per il nostro tema.

Il primo riguarda la colletta « per i santi » di Gerusalemme e che

(84) Senza cadere tuttavia nella perdita del senso del « mistero » circa sia la risurrezione di Gesú sia quella dei morti. Cfr. il comm. cit. in *Sett. del Clero*.

(85) Quello di cui facciamo « memoria » nella Cena del Signore.

(86) È utile ricordare, anche a comune conforto, che la chiesa di Corinto, per S. Paolo, continuava ad essere « di Cristo, in Cristo, corpo di Cristo » ecc., benché fosse talvolta, o in vari suoi membri, gravemente incoerente, condannabile, da correggere e spingere in avanti. Questa esperienza contrastante è l'aspetto reale del « simul iustus et peccator », per il quale rimandiamo al nostro « *La fede nella morte del Signore genera un uomo di speranza. Riflessioni su Rom 5-8 in relazione al discorso sulla giustificazione cristiana* » in AA.VV., *La sapienza della croce oggi*, I, Torino 1976, 126-135.

stava già svolgendosi (quale « dono inenarrabile di Dio! » 2 Cor. 9,15) tra gli etnico-cristiani e i giudeo-cristiani della diaspora. S. Paolo vuole che anche i Corinti vi partecipino (sfruttando in particolare la domenica: 16,2) e senza avarizia, ma con generosità, altrimenti mostrerebbero non solo un nuovo segno di individualismo (personale o comunitario), ma anche di non avere molta « giustizia » (2 Cor. 9,7-10) (87) e di non capire il valore della causa (quella dell'unità tra genti fino allora tanto diverse come i giudeo-palestinesi, quelli della diaspora e le « genti »), alla quale anche la colletta, secondo S. Paolo, magnificamente serviva (2 Cor. 9,11-15).

Il secondo riguarda la particolare attenzione da dare a persone dedite a speciali « diakonie» nella chiesa, come: Timoteo (v. 10s.), Apollo (v. 12), Stefana e la sua « casa » (v. 15). Anzi verso questi ultimi, come verso chiunque « collabora e si affatica » (con loro?), S. Paolo chiede « sottomissione » (v. 16). Anche questi atteggiamenti fanno parte di una fede autentica e non individualistica; come pure anche la capacità di « porgersi a vicenda il saluto con un bacio santo » nella chiesa e tra chiese distanti (v. 20 s.).

I vv. 13s, uniti al 22, si possono considerare una sintesi di tutto il discorso etico di I Cor. e quindi anche della nostra lunga ma fruttuosa ricerca: « *Siate svegli* (come gente all'alba di un nuovo giorno, non ancora al meriggio), *restate immobili nella fede* (perché il Kerygma della Croce è la base della speranza e la fede in esso già ci rende di Cristo), *diventate sempre piú uomini* (senza fermarvi allo stadio di bambini) *e sempre piú forti* (perché la vita è anche come una lotta e un cammino in un deserto). *Tutto fate con carità-agàpe* (la fede infatti chiama a superare individualismi e minimalismi di ogni sorta)... *Se uno non ama* (phileí) *il Signore (Gesú), sia anàtema* »: gli mancherebbe infatti la base — in pratica è ancora la fede — per appartenere alla Chiesa; lui stesso se ne autotoscomunicherebbe, come uno radicalmente estraneo alla comunità che « fa memoria » del suo Signore e del suo amore che la giudica e le dà speranza.

GIOVANNI GIAVINI
Seminario Arciv. - Venegono Inf. (Va)

(87) Sia perché si trattava di compensare con aiuti economici la chiesa dalla quale era venuto l'annuncio evangelico anche a loro; sia perché la « giustizia » cristiana spinge ad andare ben oltre i soliti confini della legge, delle usanze, delle tradizioni, delle barriere etniche e razziali. Come la « giustizia » di Dio di cui tratta ampiamente Rom.