

I COR. 7: NUOVE RICERCHE
MATRIMONI MISTI E « PRIVILEGIO PAOLINO »

UN RECENTE LIBRO SU 1 COR. 7

Studiosi, studenti, lettori comuni si imbattono in 1 Cor. 7 e hanno la netta impressione di uno scontro. Le difficoltà che questo capitolo paolino presenta sono varie e note, come sono molteplici i temi che tratta e i motivi che gli attirano interesse: matrimonio e divorzio, parità tra i coniugi, concezione pessimistica e nello stesso tempo carismatica della vita coniugale, ottimismo sui matrimoni misti, « privilegio paolino » circa seconde nozze di divorziati, maniera di trattare circoncisi e schiavi, fidanzamento, verginità, vedovanza, attesa della parusia e libertà cristiana, ecc.

Per tutto ciò va il benvenuto a studi e ricerche serie sul cap. 7 di 1 Cor. È questo il caso per un recentissimo libro al quale presteremo attenzione, prendendone poi spunto per qualche ulteriore proposta: B. PRETE, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studio su 1 Cor. 7,1-40*, Brescia (Paideia) 1979, pagg. 280.

L'A. è un domenicano, biblista autorevole e noto per vari suoi contributi; tra questi segnaliamo: *Il primato e la missione di Pietro. Studio esegetico-critico del testo di Lc. 22,31-32*, Brescia (Paideia) 1969 e il commento al *Vangelo secondo Giovanni*, Milano (B.U.R.) 1965, troppo trascurato dagli stessi biblisti italiani, sempre più attenti alle voci d'oltralpe che a quelle di casa loro.

Il libro su 1 Cor. 7 dimostra l'ampia ricerca condotta dall'A. prima della pubblicazione (1) e un pregio del volume è anche quello di riportare spesso per esteso il pensiero originale degli autori citati. Già queste proprietà permettono di affermare che il libro sarà molto utile a tutti, specialmente a chi usa 1 Cor. 7 con troppa disinvoltura, faciloneria, preconcetti, strumentalizzazioni in vista di tesi moderne più o meno esatte. Il p. Prete è consapevole di questi modi di affrontare il testo paolino e più volte ritorna sulla necessità di ascoltarlo innanzitutto secondo le regole

(1) Ne è segno la nota bibliografica in fondo al volume. Anche se stupisce non poco il silenzio circa voci come queste: F. FESTORAZZI, *Matrimonio e verginità nella Bibbia*, in AA.VV., *Matrimonio e verginità*, Venegono Inf. 1963; P. TRUMMER, *Die Chance der Freiheit. Zur Interpretation des 'mallon chrēsai' in 1 Kor. 7,21*, in *Biblica* 56 (1975) 344-368; B. PROIETTI, *La scelta celibataria alla luce della S. Scrittura*, in AA.VV., *Il celibato per il Regno*, Milano 1977.

della buona ermeneutica: cioè con l'attenzione al testo, al contesto suo, all'ambiente di allora, al linguaggio e alla mentalità di quell'angolo di mondo e di storia in cui è sorto; soltanto dopo si potranno dedurre luci e applicazioni per oggi e qui. Ciò che anche l'A. tenta, per es. nelle belle pagg. 246-248; ma perché così poco? Per lasciare quasi tutto questo al lettore? È giusto o è un indulgere eccessivamente alla pigrizia tradizionale di molta esegesi moderna (?)?

L'impostazione dello studio esegetico è dunque corretta e viene condotta avanti in 18 capitoletti, che introducono al discorso di 1 Cor. 7 nel suo complesso e ai suoi singoli argomenti. Tuttavia avremmo desiderato trovare un più forte inserimento del discorso paolino nel resto di 1 Cor., che invece è troppo fugacemente richiamato; in particolare ci sembra che manchi troppo⁽¹⁾ l'aggancio con i primi suoi 4 capp., dove Paolo enuncia in diverse forme il tema a lui più caro in quel frangente e che sembra fondamentale per tutta quanta la lettera: « Voi siete non di Paolo, di Cefa o di Apollo, ma di Gesù Cristo morto per voi... Tutto è vostro... ma voi siete di Cristo e Cristo di Dio... » (?). La mancanza di un simile aggancio spiega, a nostro avviso, l'insistenza esagerata attribuita all'escatologia come motivo che più di altri spiegherebbe il discorso paolino in 1 Cor. 7. Anche il p. Prete sa, e lo ricorda varie volte, che Paolo è mosso anche e di più dalla cristologia e dall'appartenenza-unione già attuale dei cristiani a Cristo (v. testo e note alle pagg. 26, 33, 198, 207s, 228s), ma il suo commento resta di fatto ancora troppo legato all'attesa del futuro: frasi in senso contrario non favoriscono la chiarezza, anzi.

Un altro elemento che andrebbe meglio determinato ci sembra quello dell'unità di 1 Cor. 7. Essa è data dal tema del matrimonio o dal brano 17-24? A volte sembra il primo (p. 25,62), col rischio di vedere come un inserto il discorso dei vv. 17-24 su altri temi; a volte appunto questo brano, che, pur non trattando gli argomenti del resto del cap., gli dà tuttavia spirito e unità (p. 188-190, dove l'A. ricorda con simpatia l'ipotesi di SCOTT BARTCHY, che conferma tale scelta con il parallelismo tra 1 Cor. 7 e Gal. 3,28) (?).

Bisogna riconoscere però che, nonostante queste strane incertezze e alternanze, il discorso del p. Prete resta sostanzialmente ricco, at-

(2) Ci si consenta qualche rimando a tentativi personali di agganciare un po' di più l'esegesi biblica con la vita di oggi: *Il Discorso della Montagna nella problematica attuale circa le norme etiche del N.T.*, in A.B.I., *Fondamenti biblici della teologia morale*, Brescia 1973, 253ss.; *Vita, peccati e speranze di una chiesa. Introduzione e note a 1 Cor.*, Milano 1978; *Tra la folla al Discorso della Montagna*, Padova 1980; cfr. anche il dossier che, con altri biblisti, abbiamo preparato su « *Peccato e peccati alla luce del N.T.* » in *Scuola Catt.* 106 (1978) n. 3-4, comprendente anche uno studio su 1 Cor.

(3) Forse perché l'A. non ritiene unitaria 1 Cor.? Sarebbe allora conveniente dichiararlo.

(4) Cfr. quanto abbiamo scritto al riguardo nel comm. a 1 Cor. e nello studio sui peccati in 1 Cor., cit. nella nota 2.

(5) Si potrebbe ricordare che anche H. CONZELMANN dichiara il brano 17-24 « basilare » per tutta la serie di problemi del cap. 7, benché non provi né sviluppi tale affermazione nel suo comm. a 1 Cor. (p. 138), più volte citato anche dal p. Prete.

tento ai vari problemi che il testo poneva allora e incontra oggi, interessante, costruttivo, scorrevole e comprensibile da molti. Certo, nemmeno l'A. possiede la soluzione per tutte le questioni e le difficoltà di 1 Cor. 7; egli stesso lo lascia capire e vuole stimolare a ulteriori ricerche. Con questo animo ci permettiamo di presentare qualche altra osservazione e proposta.

A pag. 72 c'è un invito interessante e pertinente: quello a tradurre 7,2 non con « per il pericolo dell'incontinenza », ma con « a motivo delle fornicazioni (che si sono già verificate) ciascuno abbia la propria moglie... » ⁽⁶⁾. Nella pag. seguente (linea 7) invece ci deve essere un « non » di troppo ⁽⁷⁾.

A pag. 91, molto opportunamente, si ricorda ancora che il discorso paolino è molto realistico e determinato anche da casi concreti della chiesa di Corinto. Non ci sembra invece corretto intendere la frase « ciascuno abbia la propria moglie » del v. 2 come rivolta ai coniugi perché stiano normalmente insieme e usino del matrimonio. Questa idea infatti è espressa con verbi diversi da « avere » nei vv. 10ss.

A pag. 94 c'è un cenno a 1 Cor. 6,16 e si dice che lì Paolo « ammonisce i Corinzi a fuggire la prostituzione ». Ci sembra più esatto vedere la condanna, direttamente, di una unione di tipo matrimoniale con una prostituta o adultera ⁽⁸⁾.

A pag. 116 il p. Prete ritiene che S. Paolo, in 1 Cor. 7,7, « non afferma che anche il matrimonio è un carisma, ma che ai credenti e, di conseguenza, anche ai coniugi sono comunicati altri doni... ». Ma questo secondo pensiero ci sembra nettamente fuori contesto, mentre è molto più pertinente l'idea del matrimonio come carisma. Non comprendiamo quindi perché l'A. acceda qui all'esegesi più comune tra i protestanti; tanto più che lui stesso insiste su « la bontà dell'istituzione divina del matrimonio », idea abbastanza vicina a quella di carisma. Ben attenta a linguaggio e problemi connessi è l'esegesi dei vv. 8-9; le scelte del p. Prete sono quindi quasi sempre molto acute, benché aperte anche ai pareri diversi ⁽⁹⁾. Qui ci sarebbe stato bene un po' più di coraggio nell'affermare che la visuale paolina sul matrimonio è, in 1 Cor. 7, parziale e incompleta, benché non del tutto negativa. E perché non anche nel ritenere possibile che Paolo si sia sposato?

Circa la « santificazione » del coniuge non credente l'A. arricchisce di illuminanti osservazioni il senso di « non credente » (pagg. 162-164). Perché non ricordare anche episodi come quelli di Ne 13 ed Esd 10? Circa

(6) A parte il termine « fornicazione », che potrebbe essere sostituito con altri, come: casi di impudicizia, disordini sessuali, peccati sessuali, ecc. Altre volte il p. Prete propone traduzioni nuove, ma non sempre persuasive. Per es. per *akrasia*, *suggnòme*, *thélo* (questo seguito da *allà*, può esser tradotto con « desidero » meglio che con « vorrei »?).

(7) Segnaliamo anche la frequenza di « da » al posto di « dà ».

(8) Cfr. *Vita, peccati e speranze...* l.c. e anche M. GILBERT, *Une seule chair* (Gen. 2,24), in *NRTh* 110 (1978) 84-86.

(9) Con molto coraggio invece nega al famoso « privilegio paolino » (di nuove nozze) quel supporto esegetico che solitamente gli si presta: pagg. 156-159. Ma su ciò torneremo più avanti.

invece quella problematica « santificazione » del coniuge non cristiano tramite quello cristiano il p. Prete opta per una spiegazione che pensa a una santificazione di tipo « oggettivo », acquisita dal non cristiano « al momento della conversione della comparte » (pagg. 168-171). Non ci sentiamo di seguirlo. Il testo paolino infatti non parla di tale momento, mentre esplicitamente ricorda il « consenso » del non cristiano a convivere con il coniuge credente. È più probabile che tale consenso comprendesse anche una certa accettazione della fede e della morale del cristiano e quindi una santificazione sufficiente a legittimare una convivenza matrimoniale ⁽¹⁰⁾.

Condividiamo la scelta dell'A. sul senso concreto di « vergini » nei vv. 25-28 e 36-38: si tratterebbe di giovani fidanzate. Così infatti il discorso paolino resta più comprensibile, anche se non si può rinchiudere in quel caso, restando aperto al più generico tema della verginità e del celibato.

Ai questo e ai difficili suoi rapporti col sacramento del matrimonio sono dedicate le pagg. 223-251: forse le migliori di tutto il volume, anche se non esauriscono il problema, ovviamente ⁽¹¹⁾. Qualche appunto soltanto. A pag. 243 l'A. riporta e sostanzialmente approva un testo di K. NIEDERWIMMER, secondo il quale la preferenza di Paolo per il celibato e la verginità dipende dall'importanza attribuita all'appartenenza del cristiano a Cristo, che può entrare in urto con la reciproca appartenenza tra i coniugi. Giusto. Ma bisogna aggiungere che tale spiegazione è esagerata e contraria a 1 Cor. 7,2 ss. quando il N. conclude: « Chi appartiene totalmente a Cristo non può appartenere anche a un altro »: ciò significa che N. manca del senso dell'analogia, ovvero mette le due appartenenze sullo stesso piano e quindi in contrapposizione. Lo stesso p. Prete non accetterebbe tale frase, data la sua impostazione generale, più sana e più articolata. A pag. 250 c'è per molti una sorpresa: il v. 35 (« Questo vi dico... per indirizzarvi a ciò che è degno e vi tiene uniti al Signore senza distrazioni ») sarebbe rivolto « indistintamente a tutti... siano sposati o celibi ». L'idea è interessante e c'era già in altri esegeti (come il più volte citato J. HÉRING). Ma ci riesce un po' difficile accettarla, perché non è alla fine del cap. 7, ma alla fine del primo discorso rivolto a celibi e vergini; e perché troppo in contrasto con la differenza costatata e ricordata dallo stesso A. tra celibi e sposati. Tuttavia è certo che S. Paolo direbbe che anche nel matrimonio si deve cercare innanzitutto di « piacere al Signore », pur convivendo col coniuge. Infine a pag. 251 si legge: « Secondo l'insegnamento teologico la perfezione non consiste nell'abbracciare il celibato o la verginità, che sono semplici mezzi di perfezione, ma nell'amare e nel vivere in comunione con Dio, cioè nella carità... »: ottimo; però stupisce il richiamo solo alla teologia e non anche dapprima a 1 Cor. 13! S. Paolo perdonerà il suo pur bravo esegeta per questa dimenticanza?

(10) Cfr. anche l'art. di J. MURPHY-O'CONNOR, *Works without faith in 1 Cor 7,14* in RB 84 (1977) 349-361, uscito però dopo la pubblicazione del libro del p. Prete.

(11) Cfr. le pagg. che gli abbiamo dedicato nel già cit. *Vita, peccati e speranze...*

MATRIMONI MISTI E PRIVILEGIO PAOLINO

Il caso dei matrimoni « misti », quello di cui tratta 1 Cor. 7,12-16, riguarda una coppia in cui un coniuge è cristiano e l'altro no; è difficile sapere se tale matrimonio è nato già così (contro l'invito — forse non ancora rivolto o ignoto — a sposarsi solo « nel Signore ») o se è diventato tale in seguito. Inoltre i vv. 12-14 interessano il caso di un matrimonio misto in cui c'è « consenso » santificante tra i due: ne parliamo già commentando il volume del p. B. Prete, perciò qui ne prescindiamo. Concentriamo invece l'attenzione sui vv. 15-16.

Vogliamo trattare a parte questo argomento, non tanto perché ci discostiamo (anche) dal p. Prete, quanto perché prendiamo l'occasione per sottoporre ai competenti un'ipotesi nuova⁽¹²⁾.

Comunemente i vv. 15-16 vengono letti così: « 15 — *Ma se il coniuge non credente vuol separarsi, (ci) si separi* (pure); (infatti) *il coniuge credente non è servo* (dell'altro) *in tali circostanze; Dio poi ci ha chiamati alla pace* (a vivere cioè nella pace con Lui e col coniuge). 16 — *Del resto* (lett.: *infatti*) *che ne sai tu, cristiano/a, se salverai il tuo coniuge* (restandogli vicino ugualmente)? (Quindi separati pure) »⁽¹³⁾. È noto anche lo sviluppo dato dal Diritto Canonico a tale concessione apostolica col cosiddetto « privilegio paolino » di nuove nozze anche per il coniuge cristiano (C.I.C., cann. 1120-1127). Questo sviluppo « canonico » non ha basi evidenti in 1 Cor. 7,15-16; anzi è piuttosto contrario al pensiero generale del cap. 7 e alle preferenze di S. Paolo espresse almeno qui⁽¹⁴⁾.

Al più si potrebbe spostare il suo fondamento esegetico in 1 Cor. 7,8-9, dove si concedeva ad ἀγαμοὶ e vedovi/e di sposarsi piuttosto che « ardere »: ἀγαμοὶ infatti non sembra da tradurre con « celibi-vergini », ma con « senza vita nuziale, privi di convivenza matrimoniale » perché separati dal coniuge per qualche motivo simile a quello della vedovanza⁽¹⁵⁾. Se allora tali « ἀγαμοὶ » provenissero da matrimoni misti e il coniuge non cristiano avesse voluto separarsi da loro, questi — direbbe S. Paolo — dovrebbero preferire di restare liberi da nuove nozze, però potrebbero anche « sposarsi » (cioè risposarsi) piuttosto che

(12) L'abbiamo già esposta nel cit. comm. a 1 Cor.; qui la vogliamo riprendere in forma più dettagliata e approfondita. Siamo anche lieti di segnalare al lettore che in questo medesimo fascicolo di *Sc. Catt.* R. PENNA, recensendo il nostro cit. *Vita, peccati e speranze di una chiesa*, muove appunti critici all'ipotesi che riesporremo qui. Il lettore saprà valutare personalmente i pro e i contro.

N.B.: avvertiamo i lettori che useremo l'espressione « matrimoni misti » in senso lato, cioè per indicare quei matrimoni nei quali uno solo dei coniugi è cristiano, senza le precisazioni « canoniche ».

(13) Così anche il PRETE, cit., 154-160.

(14) È il parere anche del PRETE, benché si premuri di assicurare che tale « privilegio » non è contrario al pensiero generale dell'Apostolo: 156-159.

(15) Nel v. 11 e nel v. 34 ἀγαμος è usato per coniugi separati ed è distinto da « vergini ». Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Mariage et continence selon s. Paul*, in *À la rencontre de Dieu. Mémoires Gelin*, Le Puy 1961, 320; B. PROIETTI, cit., 55. Contrario è invece C. DE VILLAPADIerna, cit. dal Prete a pag. 204; ma è ben difficile sostenere che nel v. 34 il καί, seguito dall'articolo, abbia valore epesetico.

« ardere ». Si potrebbe quindi vedere qui una migliore base esegetica per il canonico « privilegio paolino ».

Quella dunque è la lettura comune di quei versetti, a parte la modifica testé proposta a favore del « privilegio paolino » canonico ⁽¹⁶⁾.

Sulla scia di alcuni Padri e di S. Tommaso stesso, che leggevano il v. 16 come un invito ai cristiani a rimanere insieme al coniuge non credente nella speranza di « salvarlo » ⁽¹⁷⁾, J. JEREMIAS e altri ⁽¹⁸⁾ proposero una lettura nuova, più dinamica, più apostolico-missionaria: « *Il cristiano o la cristiana non sono servi (del coniuge non credente e non più consenziente) in tali circostanze. Dio tuttavia ci ha chiamati alla pace* (ossia a servire anche missionariamente la causa della pace con Lui e tra noi. Perciò se appena è possibile, il coniuge cristiano resti ugualmente insieme al non credente)! *Chissà infatti che tu, cristiano, (così facendo) non potrai salvare il tuo coniuge?* ». Benché suggestiva e forse più paolina della precedente, l'ipotesi di Jeremias sembra davvero fragile ⁽¹⁹⁾.

UNA MAGGIOR ATTENZIONE AL TESTO

Un'alternativa nuova potrebbe sfruttare ciò che di valido esiste nelle due esegesi precedenti, confrontandolo però più attentamente col testo paolino, una volta che ci si sia liberati da precomprensioni linguistiche, canoniche, pastorali.

Osserviamo innanzitutto una chiara corrispondenza di frasi:

15: ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ Θεός.

18: ἐν ἀκροβυστίᾳ κέκληται τις;

20: ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθῃ, ἐν ταύτῃ μενέτω.

24: ἐν ᾧ ἐκλήθῃ ἐν τούτῳ μενέτω.

Non può sfuggire la somiglianza tra le ultime tre ⁽²⁰⁾ e la prima. Tradurre la frase del v. 15 con « Dio ci ha chiamati *alla pace* » signi-

(16) « Il privilegio paolino » e più ancora quello chiamato « petrino » (C.I.C. c. 1119: dissoluzione, anche contro il consenso del coniuge, di matrimoni legittimi diventati o che diventeranno « misti »), pongono qualche grave problema ai discorsi troppo rigidi sull'indissolubilità del « sí » anche « naturale » o non sacramentale. Se tali « privilegi » hanno avuto motivi storici, contingenti, ideologici, pastorali o addirittura dogmatici (come quello che si appella alla « potestas Petri »), si apre il problema: tenerli e quindi rendere meno rigidi i discorsi sull'indissolubilità naturale del consenso? O abolirli e abbandonare decisamente l'attenzione alla realtà storico-esistenziale? O c'è un'altra alternativa?

(17) Cfr. PRETE, 179. Da notare però che essi riferivano il v. 16 al caso contemplato nei vv. 12-13, ossia a quello di matrimoni misti in cui il non credente *acconsentiva* a convivere con il cristiano.

(18) PRETE, 182-184.

(19) La critica giustamente lo stesso PRETE, riportando anche un recente minuzioso studio di S. KUBO, *I Cor. 7,6: Optimistic or pessimistic?*, in *NTSt* 24 (1978) 539-544.

(20) Ne supponiamo noto il senso: S. Paolo se ne serve per affermare che ciascuno dovrebbe rimanere, almeno quando è possibile, nella situazione etnico-sociale in cui si trovava quando fu chiamato alla Chiesa.

fica ignorare tale somiglianza strutturale e confondere rischiosamente ἐν seguita dal dativo con εἰς seguita dall'accusativo, mentre è noto che S. Paolo non confonde tale uso, almeno generalmente. Perciò e dando peso anche al perfetto del verbo δουλῶ presente nel v. 15, se ne può tentare una migliore traduzione: « *Il fratello o la sorella (ossia il coniuge cristiano) non è stato reso servo in tali circostanze, ma in pace ci ha chiamati Dio* », ossia « quando si era in pace » oltre che con Dio anche col coniuge; infatti, fino a un certo punto, tra quei coniugi c'era stata una συνενδοχία, un « consenso ad abitare insieme » (vv. 12-13) ⁽²¹⁾.

Un altro problema trascurato dall'esegesi è quello circa la persona della quale il coniuge cristiano « è stato reso servo » (δεδούλωται) e in quale senso lo sia diventato e lo rimanga o, nel caso, non lo rimanga più. Si tratta del coniuge non cristiano? O di Cristo in quanto maestro dell'indissolubilità del matrimonio, di cui ai vv. 10-11 ⁽²²⁾?

La pagina paolina orienta abbastanza chiaramente verso Gesù Cristo, del quale il cristiano è diventato « servo » per il battesimo e rimane tale, secondo il tema generale di 1 Cor. già richiamato sopra (« Voi siete di Cristo »: 1 Cor. 3,23; 6,19s.; 7,23!).

Infatti: i vv. 21-23 usano il vocabolario di servitù (δοῦλος) per indicare lo stato socio-giuridico di schiavo, o quello religioso di appartenenza e servizio a *Cristo Signore* ⁽²³⁾; non lo si usa invece per indicare l'unione tra coniugi ⁽²⁴⁾; mentre per indicare questa i vv. 27 e 39 ricorrono al vocabolario di « legame » (δέομαι) e i vv. 3-4 a quello di « aver potere sul corpo del coniuge » (ἐξουσιάζειν) e di « rendere il debito » (ὀφειλὴν ἀποδίδωμι) ⁽²⁵⁾.

Perciò la « servitù » di cui parla il v. 15 sembra non quella col coniuge ma quella a Cristo. E se S. Paolo avesse voluto dire che il co-

(21) È vero che la parola « pace » non è mai usata nel N.T. nel senso di armonia coniugale. Ma non si può nemmeno affermare che essa possieda anche qui solo quel senso di « salute, salvezza, comunione gioiosa e completa con Dio fonte di pace » che essa rivela molte volte. Dato che « pace » racchiude in sé diversi significati, precisabili solo dal contesto, perché vedere in 1 Cor. 7,15 necessariamente quel senso? Il contesto immediato non orienta piuttosto verso quello di armonia tra uomini e precisamente tra coniugi? Che il significato di pace « tra uomini » (da solo o insieme a quello di pace con Dio) fosse presente spesso in šālōm-ēp̄n̄h è un dato linguistico noto. Cfr. TWNT, voce cit. (G. VON RAD e W. FOERSTER); H. H. SCHMID, *Šālōm. La pace nell'antico Oriente e nell'A.T.*, Brescia 1977; v. anche: At. 7,26; 9,31; 12,20; Rom. 14,19; 1 Cor. 14,33; Gal. 5,22; Eb. 12, 14; Giac. 3,18; per εἰρηνεύειν: Rom. 12,18; 2 Cor. 13,11. È interessante notare l'esegesi di FOERSTER al « difficile » 1 Cor. 7,15; benché anche lui stia per l'interpretazione comune, conclude però così: « Anche qui tuttavia, in questa condizione normale di tutte le cose (ossia in questa pace a cui Dio chiama) rientra senz'altro la pace degli uomini *tra loro* » (TWNT, II, 415; ed. ital. III, 235).

(22) E quindi il cristiano sarebbe ancora legato come servo anche al coniuge non credente.

(23) Fatto normale nel N.T.: C. SPICQ, *Le vocabulaire de l'esclavage dans le N.T.*, in RB 85 (1978) 204-214.

(24) Anche questo corrisponde all'uso normale di δοῦλος, δουλῶ, δουλεύειν, δουλεία.

(25) La netta distinzione tra i vocabolari di « servitù » e di « legame » ritorna anche in Rom. 6,15-7,6: anche qui solo il secondo indica l'unione tra coniugi.

niuge cristiano « in tali circostanze non è servo » della parola di Cristo sull'indissolubilità matrimoniale probabilmente avrebbe usato o il verbo al presente e non al perfetto, o un'espressione simile a quella dei vv. 21-22: « è libero » da tale impegno. L'uso del perfetto invece fa pensare a un evento del passato (il battesimo), il cui effetto (il servizio di Cristo) dura evidentemente ancora.

Allora tutta la frase del v. 15 b potrebbe essere letta così: il coniuge cristiano « non è stato reso servo » di Cristo « in tali circostanze » di disaccordo con il non cristiano, « ma piuttosto (o: invece) Dio vi ha chiamati quando eravate in pace » (con Lui e) col coniuge, perché c'era quel « consenso-συνευδοκία » che poi, purtroppo, è svanito ⁽²⁶⁾.

UNA IPOTESI NUOVA?

È ora di tirare i remi in barca e di tornare al brano paolino nel suo complesso.

« 7,15: *Se invece il non credente si separa, (ci) si separi (pure)* ». Ma ciò è in contrasto con ciò che S. Paolo consiglierà subito dopo, in 17-24: rimanere nello stato in cui ci si trovava quando si è stati chiamati alla fede e alla chiesa. Allora l'Apostolo deve motivare il « (ci) si separi (pure) »: « *Il fratello o la sorella non sono stati resi servi (di Cristo) quando erano in queste circostanze (di disaccordo coniugale); invece Dio vi ha chiamati quando eravate in pace (con Lui e tra voi)* ».

Mutate dunque le circostanze, perché il coniuge non cristiano non accetta più di « convivere » con un « servo di Cristo » e vuol separarsi e, facilmente divorziare, S. Paolo non può continuare a consigliare di rimanere come si era prima ⁽²⁷⁾, ma deve accettare una rottura del suo principio: « ci si separi pure ». Il coniuge cristiano può — o deve? — lasciare che l'altro si separi, perché egli è « servo di Cristo » e rimane tale, e non può diventare « servo degli uomini » (v. 23).

Sappiamo come viene interpretato il v. 16 nell'esegesi « comune » e in quella di JEREMIAS (v. sopra). Né l'una né l'altra soddisfano. Se ne può tentare una terza, che parte dalla supposizione di una frase come questa: — Sarà un grave sacrificio vedere interrompersi il tuo matrimonio! Ma — « *chissà infatti, o donna, se (con questa tua sofferta coerenza) potrai salvare tuo marito? O chissà, o uomo, se potrai salvare tua moglie?* »

Questa interpretazione, che, pur a suo modo, valorizza l'intuizione

(26) Vari codici e versioni antiche recano: « Dio ci ha chiamati quando eravamo in pace ». È difficile decidere quale delle due lezioni sia da preferire. Quella in « noi » potrebbe derivare dalla figura retorica dell'enallage; oppure nasconde un'esperienza personale di S. Paolo stesso, dapprima sposato con una donna non diventata cristiana? La questione è dibattuta. Cfr. H. U. WIL, *Das Privilegium paulinum* (1 Kor. 7,15). *Pauli eigene Lebenserinnerung?*, in *BiblZeit* 22 (1978) 100-108, con discussione dei pro e contro.

(27) Certo si può pensare che S. Paolo avrebbe consigliato di far di tutto per rimanere insieme al coniuge, per costruire almeno un qualche « consenso ». Ma il testo suppone che, alla fine, ciò sia proprio irrealizzabile.

di JEREMIAS sulla missionarietà della vita coniugale, sembra rispecchiare meglio il contesto paolino ⁽²⁸⁾ e corrispondere a un discorso come quello di 1 Pt. 3,1-3 ⁽²⁹⁾ e a testimonianze della chiesa antica, come quella riferita da S. GIUSTINO nella sua *Seconda Apologia* 2,1-7 ⁽³⁰⁾.

Potrà il cristiano così separato (ἄγαμος) passare a nuove nozze? Probabilmente Paolo lo sconsiglierebbe fortemente, per i motivi già noti; forse però non gli escluderebbe del tutto tale possibilità, se si accetta per 1 Cor. 7,9 quel senso prospettato sopra, in margine alla discussione circa il fondamento esegetico del canonico « privilegio paolino ». Il C.I.C. invece è ancor più deciso nell'ammetterla.

GIOVANNI GIAVINI

Seminario Arciv. - Venegono Inf.

(28) Anche nei capp. 8-9 l'Apostolo parlerà della rinuncia a vari diritti in vista del servizio all'Evangelo.

(29) La condotta di una moglie cristiana può « guadagnare » un marito che non crede nella Parola di Dio né in quella della moglie!

(30) Cfr. anche M. ADINOLFI, *Motivi parenetici del matrimonio e del celibato*, in *Riv. Bibl.* 26 (1978) 71-91: a pag. 74 è riportato anche il testo di S. Giustino: « Una donna convive con un uomo lussurioso, lussuriosa per l'innanzi (prima del battesimo) anche lei. Ma ella conobbe gli insegnamenti di Cristo, si corresse e tentò del pari di indurre a emendarsi anche il marito, spiegandogli quelle massime e ammonendolo della pena nell'eterno fuoco riservata a chi vive tra le libidini e contro sana ragione. Egli invece si ostinava nelle sue dissolutezze fino ad alienarsi con la sua condotta l'animo della consorte. Costei, ritenendo un'empietà giacere ancora nello stesso letto con un uomo tutto dedito alla ricerca del piacere contro natura e contro diritto, voleva separarsene (χωρισθῆναι: è lo stesso verbo di 1 Cor 7, 15). Senonché, sollecitata dalle esortazioni dei suoi a rimanere ancora, nella speranza di un ravvedimento del marito, restò. Quando però venne a sapere che il marito, recatosi in Alessandria, si comportava anche peggio, per non rendersi complice delle sue iniquità e nefandezze col rimanergli coniugata e con l'avere in comune casa e letto, si separò mediante il ripudio, come voi lo chiamate. Quella perla di marito, invece di rallegrarsi ch'ella avesse cessato le sue tresche di un tempo con servi e mercenari, rotta a orge e turpitudini d'ogni colore, e che volesse anche da lui la cessazione delle sue sfrenatezze, accusò la moglie, separatasi contro sua voglia, di essere cristiana » (tr. I. Giordani).