

Luca Castiglioni *

UGUAGLIANZA BATTESIMALE E DIFFERENZE CARISMATICHE La prospettiva paolina fondamentale (I)

SOMMARIO: INTRODUZIONE – I. LA FORMULA PROVOCATORIA DI GAL 3,26-28: 1. *Interpretazione del passaggio nel contesto*; 2. *Lettura politico-sociale della formula*; 3. *La conversione battesimale secondo Paolo* – II. UGUAGLIANZA E DIFFERENZE SECONDO LA LOGICA NUOVA: 1. *Uguaglianza nell'unità*; 2. *Differenti in modo altro, per edificare* – CONCLUSIONE

INTRODUZIONE

Nelle relazioni concrete che gli esseri umani intrattengono, come si compongono l'uguaglianza fondamentale fra tutti loro e la differenza, anzi la singolarità, che ciascuno di essi esprime? Come, in particolare, si possono articolare l'affermazione dell'uguale dignità di uomini e donne – valore cardinale nelle democrazie occidentali – e la loro ineludibile differenza – in quest'epoca che pare sminuirla, fino a considerarla irrilevante? Per lunghi secoli, quest'articolazione è avvenuta attraverso il principio della superiorità naturale di un sesso (maschile) sull'altro. È stato così anche nella Chiesa, che pure ha sempre affermato l'uguaglianza spirituale di uomini e donne. La rivoluzione della modernità e i femminismi mondiali hanno però sancito l'impossibilità di pensare i rapporti in questi termini. All'ora attuale, in effetti, viviamo una situazione di proclamata uguaglianza e parità non solo fra i sessi, ma anche fra tutti i membri della società. Di fatto, però, quest'uguaglianza *de iure* non solo è sovente conflittuale, ma coesiste *de facto* con nuove forme di dominio degli uni sugli altri (sulle altre), meno esplicite, più melliflue, ma ugualmente ingiuste.

Ora, nella problematica appena accennata, il più sovente la Chiesa non è calcolata quale interlocutrice credibile, in particolare essa non riceve né spontaneo credito né cordiale fiducia da parte dell'opinione pubblica in merito al suo discorso sul rapporto uomo-donna. Non pochi addirittura

* Professore incaricato di Teologia Fondamentale presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

tura l'accusano di essere l'ultimo bastione occidentale del maschilismo. La posta in gioco è capitale e la questione è seria: merita ben più ampia considerazione di quella che un articolo (benché in due parti) possa accordarle. Rinviamo dunque a diagnosi più complete¹, ma non ci sottraiamo dal segnalare – in questo articolo e nel prossimo – alcune delle risorse di cui la tradizione cristiana dispone per pensare l'auspicata articolazione dell'uguaglianza fondamentale di tutte e di tutti, e il riconoscimento sereno e fecondo della singolarità incomparabile di ciascuno. A nostro parere tali risorse – attinte dall'incandescenza originaria della novità cristiana – rimangono insuperate e inesauribili; le (legittime) provocazioni e contestazioni della nostra epoca, lungi dall'oscurarle, possono innescare una potente manifestazione delle loro inesprese virtualità.

Concretamente, ci proponiamo di esplorare come Paolo, alle origini del cristianesimo, ha considerato la problematica delle «differenze nell'uguaglianza», sia in termini generali (è l'oggetto del presente articolo), sia in termini specificamente connotati dalla questione della differenza sessuale (sarà l'oggetto del prossimo articolo²). Le problematiche moderne e attuali erano evidentemente estranee alle comunità paoline di prima e seconda generazione, ma stimiamo che l'asse teologico dell'Apostolo – la prospettiva escatologica dei rapporti, in cui il battesimo introduce – sia ancor oggi semplicemente ineludibile e vincente per pensare la nostra questione.

Ci muoveremo, in questo primo contributo, dall'analisi di una formula provocatoria, decisiva e sintetica della teologia paolina, Gal 3,26-28, che delinea la novità escatologica delle relazioni vissute dai battezzati, segno per il mondo intero (§ I). Interpretiamo tale passaggio nel suo contesto, precisando la lettura politico-sociale che è possibile effettuarne. Inoltre, a partire dalle metafore impiegate nella lettera ai Galati, approfondiremo la comprensione paolina della realtà battesimale, in particolare della conversione che essa al tempo stesso richiede e rende praticabile. In un secondo passaggio, chiariremo come la novità battesimale permette di concepire

¹ Mi permetto in tal senso di rinviare al testo in corso di pubblicazione (gennaio 2020) nella collana «Cogitatio Fidei» (Édition du Cerf), dal titolo *Filles et fils de Dieu. Égalité baptismale et différence sexuelle*, che è l'adattamento editoriale della mia tesi di dottorato, sostenuta a Parigi (Centre Sèvres) nel gennaio 2019.

² «Uguaglianza battesimale e differenze carismatiche. Il pensiero della differenza sessuale nella tradizione paolina (II)». Sarà pubblicato sul prossimo numero de *La Scuola Cattolica*.

l'uguaglianza fra i soggetti, a partire dall'unità del corpo ecclesiale, sulla base di quanto attinto dall'analisi della formula di Gal 3,26-28 (§ II.1). In un ulteriore passaggio (§ II.2), raccoglieremo dalla prima lettera ai Corinzi (7,17-24 e 12,1-31) la visione e le pratiche concrete che permettono ai cristiani di essere «differenti in modo altro», mettendo il loro carisma singolare a servizio dell'edificazione della Chiesa.

I. LA FORMULA PROVOCATORIA DI GAL 3,26-28

- ²⁶ Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù,
^{27ab} poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo.
^{28a} Non c'è più giudeo né greco;
^{28b} non c'è più schiavo né libero;
^{28c} non c'è più l'uomo e la donna,
^{28d} poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù.

1. Interpretazione del passaggio nel contesto

Questo passaggio della lettera ai Galati – ed in particolare la triade antitetica del versetto 28abc, che compare nell'argomentazione in modo brusco – ha attirato l'attenzione dei commentatori sin dall'inizio del cristianesimo³ e fa tuttora scorrere molto inchiostro⁴, specialmente nell'ambito della teologia femminista⁵. L'esegesi attesta la difficoltà di comprendere precisamente queste parole, ma il senso globale di ciò che Paolo vuole esprimere è senza ambiguità. Lungo tutta la lettera ai Galati, l'Apostolo mostra che le promesse divine fatte ad Abramo valgono per tutti i battezzati, ai quali è accordato il titolo di «figli di Dio» indipendentemente dalla legge mosaica. Per comprendere i tre esempi del v. 28, in particolare il famoso «non c'è più uomo né donna» (così nella Bibbia di Gerusalemme),

³ Cf G. NNEKA UZUKWU, «The Church Fathers' interpretation and Modern Exegesis of Gal 3,28c: A Comparative Analysis», *Annali di storia dell'Esegesi* 27/2 (2010) 109-131.

⁴ Cf D. FRANCOIS TOLMIE, «Tendencies in the interpretation of Galatians 3: 28 since 1990», *Acta Theologica* 33/2 (2014) 105-129.

⁵ Fondamentale al riguardo è l'opera di É. SCHÜSSLER-FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990 [tr. it.; or. ingl. 1983].

ricostruiamo brevemente il senso globale di *questo passaggio alla luce dell'insieme* della lettera.

Lungo tutta l'epistola – qui siamo nella sua parte centrale, luogo di un'argomentazione dottrinale che precede le esortazioni etiche – Paolo fa valere la qualità di «figli di Dio» accordata ai cristiani mediante diverse argomentazioni, nel nostro caso quella del ruolo essenziale della fede in ordine alla salvezza. Nel denso passaggio è possibile rinvenire una tesi (3,26) accompagnata dalla sua giustificazione (3,27) e le conseguenze sociologiche che ne derivano (3,28abc); il versetto 28d è una sorta di riassunto che ritorna alla tesi iniziale⁶. Ora, la tesi paolina, contenuta nel versetto 26, può essere così spiegata: «Popolo di Dio, la società dei cristiani si ritrova gratificata di quello che era il privilegio di Israele. Essa lo è attraverso la fede [...] che si ha vivendo “in Cristo”, uniti a lui, beneficiando dei doni che Dio accorda in risposta alla sua offerta redentrice»⁷. Il versetto seguente (v. 27) *giustifica la tesi* appena esposta: «Alla totalità (*pantes*) di coloro che sono dichiarati “figli di Dio” corrispondono qui tutti coloro (*hosoi*) che sono stati battezzati “in Cristo”: sono gli stessi e sono “figli di Dio”, poiché essendo stati battezzati “in Cristo”, si sono “rivestiti di Cristo”»⁸. Ritorneremo su queste metafore pregnanti, ma è chiaro fin d'ora che esse segnalano la radicalità del cambiamento spirituale vissuto dai battezzati, di certo non privo di conseguenze sul piano dei rapporti comunitari e sociali. In effetti, il v. 28 illustra tre di queste *conseguenze decisive, anzi rivoluzionarie*.

La prima (v. 28a) riguarda l'abolizione di una differenza che rimanda all'economia della salvezza: in Cristo *non c'è più giudeo né greco*. Paolo non sta proclamando l'indistinzione delle identità nazionali né la perdita dell'identità ebraica, bensì il fatto che questa non è più segno di un privilegio davanti a Dio nel piano della salvezza. Le due realtà segnalate, infatti, non sono destinate a sparire, ma a riconciliarsi. Nel contesto della lettera, questo primo slogan è centrale: gli altri due fungono da supporto alla tesi

⁶ Si include spesso nella pericope anche il v. 29, che è di transizione. Esso ricorda il legame con l'argomentazione generale, richiamandosi alla fede di Abramo, e prepara la parte seguente introducendo il tema dell'eredità.

⁷ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Galates*, Éd. du Cerf, Paris 2000, 274-275. Quando, come in questo caso, riprendiamo testi in lingua originale, ne proponiamo una nostra traduzione.

⁸ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Galates*, 275.

dell'insignificanza della distinzione etnica rispetto alla salvezza offerta al credente. Resta però il fatto che «facendo intervenire l'assenza di distinzione fra schiavo e uomo libero, fra uomo e donna, Paolo non procede a caso né in modo meramente teorico. Ad ispirarlo sono precisamente l'osservazione e l'esperienza vissuta delle comunità cristiane»⁹.

La seconda conseguenza (v. 28b) concerne una differenza dolorosa che la storia dell'umanità ha fatto emergere, ossia il dominio degli uni sugli altri, che purtroppo ha dilagato. In Cristo, però, esso viene abolito, poiché in lui *non c'è più schiavo né (uomo) libero*: i battezzati rinascono quali figli del medesimo Padre, tutti liberi e fra di loro uguali. Tuttavia non si trova alcuna parola dell'apostolo che condanni direttamente la schiavitù: nulla nel *corpus* paolino indica l'intenzione di abolirla (cf 1Cor 7,21-24 e Fm). Però le raccomandazioni di Paolo circa tale realtà segnalano un profondo cambiamento nella mentalità, che non è rimasto senza conseguenze nella storia.

La terza conseguenza concerne la *differenza fra maschio e femmina*. Le ipotesi interpretative del v. 28c sono varie¹⁰. Esso sarebbe il capovolgimento della triplice benedizione con la quale il pio israelita ringrazia Dio di non averlo creato né pagano, né incolto, né donna (poco probabile per motivi cronologici¹¹). Per altri, questo versetto conterrebbe un riferimento alla creazione androgina dell'umanità¹², idea molto diffusa nell'ellenismo e nello gnosticismo (anche nel giudaismo, che la utilizzava per comprendere Gn 1,27). Ancora, questo passaggio sancirebbe l'uscita dal matrimonio patriarcale. Un'altra ipotesi, fortemente diffusa ma contestata, vede in Gal 3,26-28 un passo della tradizione, una formula battesimale preesistente a Paolo, che questi avrebbe citata includendola nella sua argomentazione. Légasse segnala a tal proposito la difficoltà ad inserire Gal 3,26-28 nella tradizione pre-paolina, e preferisce pensare che si tratti «d'un *topos* che

⁹ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Galates*, 284.

¹⁰ Un loro inventario dettagliato è offerto da M. RASTOIN, *Tarse et Jérusalem. La double culture de l'apôtre Paul en Galates 3,6 - 4,7*, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma 2003, 216-234.258-286.

¹¹ Cf R. MEYNET, «Composition et genre littéraire de la première section de l'épître aux Galates», in J. SCHLOSSER (ed.), *Paul de Tarse. Congrès de l'Acfeb*, Éd. du Cerf, Paris 1996, 51-64.

¹² Cf W.A. MEEKS, «The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity», *History of Religion*, 13/3 (1974) 165-208.

Paolo avrebbe adattato a contesti diversi»¹³. Da parte sua, Rastoin evidenzia che le interpretazioni che leggono in questi versetti la citazione di una formula battesimale non sono convincenti e pensa che Paolo stesso sia il creatore della formula, precisando che si potrebbe trattare «di un'espressione forgiata da lungo tempo e impiegata nelle sue catechesi»¹⁴. Non si deve dimenticare, infatti, che Paolo ha raggiunto una comunità cristiana che già praticava il rito del battesimo avendone colto il valore fondamentale. Paolo ha integrato tale pratica nella sua teologia, qui in modo iniziale e nella lettera ai Romani in modo più esplicito ed approfondito. Tale idea di un *topos* preesistente ma rimaneggiato dall'Apostolo non è per altro incompatibile con la posizione di Schüssler-Fiorenza, che coglie in Gal 3,28 «un'espressione chiave [...] dell'auto-comprensione del movimento missionario cristiano che ebbe un impatto storico di vasta portata»¹⁵.

Andando alla lettera del versetto 28c, notiamo che è con «maschio e femmina» e non «uomo e donna» che occorre tradurre le parole *arsen* e *thēly*, che Paolo riprende facendo allusione al vocabolario di Gn 1,27 nella Settanta: «maschio e femmina li creò» (*arsen kai thēly epoisen autous*). Rastoin evidenzia – lamentando come troppi commentari teologici trascurino la differenza di rilievo fra le due coppie di termini – che tale implicito riferimento di Paolo alla Genesi «non poteva mancare di essere colto dai suoi ascoltatori»¹⁶, anche perché sottolineato da un netto cambiamento di stile rispetto agli elementi precedenti. Mentre infatti i termini giudeo-greco e schiavo-libero erano stati messi in relazione attraverso la congiunzione negativa (*oude*), qui la negazione non compare. Il testo non dice che non c'è più «né maschio né femmina», ma che non c'è più «il maschio e la femmina». Questa formula *non ha altre corrispondenze nel NT*: i passaggi di 1Cor 12,13 e di Col 3,11 – che esprimono la stessa logica di Gal 3,28 – omettono infatti di citare la coppia maschio-femmina. Tale aggiunta in Gal 3,28c «non può essere spiegata se non come preoccupazione di completare una triade e di coronarla attraverso l'elemento che risulta come il meno evidente, quindi il più provocatorio per lo spirito profano. [...] La forma meno stilizzata degli slogans di 1Cor 12,13 e Col 3,11 (stem-

¹³ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Galates*, 273.

¹⁴ M. RASTOIN, *Tarse et Jérusalem*, 218s.

¹⁵ É. SCHÜSSLER-FIORENZA, *In memoria di lei*, 223.

¹⁶ M. RASTOIN, *Tarse et Jérusalem*, 219.

perati in una fraseologia che li priva del rilievo che Paolo dona loro in Gal 3,28) aiuta a comprendere l'abbreviazione della triade»¹⁷.

Il senso di questa formula, di cui abbiamo rilevato la ricchezza, domanda in ogni caso di essere compreso all'interno del contesto della lettera ai Galati: le interpretazioni che prescindono da questo radicamento non mancano di essere fuorvianti, se non strampalate. Paolo vuole qui dire che *la differenza fra maschio e femmina* – proprio come quella fra giudeo e greco e quella fra schiavo e libero – *non comporta alcun privilegio rispetto alla salvezza*. Con l'espressione «non c'è più il maschio e la femmina», l'Apostolo non intende certo eliminare la distinzione fra i sessi, bensì l'ineguaglianza che si è insinuata nel loro rapporto. Il suo problema non è affatto la differenza sessuale in quanto tale, ma la violenza che la strumentalizza per i propri scopi. Su questo punto, le opinioni degli esegeti convergono.

Proclamare la fine dell'ineguaglianza animale fra maschio e femmina non è la stessa cosa che proclamare la fine della differenza fra uomo e donna. [...]. Ciò che Paolo rifiuta radicalmente, sono le diseguaglianze legate al peccato che si esprimono nel rapporto uomo/donna per come è vissuto nel mondo. [...]. La distinzione uomo/donna non è più significativa dal punto di vista religioso, senza venir per questo abolita. [...] Una nuova creazione non è l'annullamento della prima, ma l'eliminazione di ciò che nella prima era dell'ordine del peccato, per ritornare al disegno originario di Dio, l'unità di Giudei e Greci, schiavi e liberi, uomini e donne¹⁸.

Per concludere la nostra spiegazione di questo passaggio della lettera ai Galati, sottolineiamo il parallelismo fra il v. 26 e il v. 28d che riassume l'argomentazione e ritorna alla tesi iniziale. Le differenze di cui Paolo ha appena parlato non vengono abolite, ma integrate nell'unità che «tutti» (*pantes*) costituiscono «in Cristo Gesù». Al v. 26 è detto ai credenti: per la vostra fede in Cristo «tutti voi infatti siete figli di Dio (*pantes [gar] hyioi theou este*)»; al v. 28 si dice «poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù (*pantes gar hymeis eis este en Christō Iēsou*)». Ciò crea un parallelismo fra il fatto di essere membri della famiglia di Dio e il fatto di essere uno

¹⁷ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Galates*, 282.

¹⁸ M. RASTOIN, *Tarse et Jérusalem*, 223s. La chiarificante affermazione dell'autore si fonda, fra le altre, sulle ricerche di Paul Lamarche, Judith Gundry-Volf e Brigitte Kahl.

in Cristo, un solo corpo con lui¹⁹. Tutti figli e figlie di Dio, tutti uno: ecco ciò che operano la fede ed il battesimo. Le due formule, in effetti, concorrono alla piena comprensione del mistero battesimale. La prima sottolinea la dimensione individuale che si apre alla dimensione collettiva: tutti voi siete figli di Dio, ossia ciascuno di voi è figlio o figlia, nessuno è escluso da questa famiglia, che è dunque unita. La seconda procede nel senso opposto, sottolineando dapprima la realtà collettiva, sulla base dell'affermazione appena fatta dell'identità singolare di ciascuno in quanto figlio o figlia: tutti voi siete uno in Cristo Gesù, ossia tutti voi insieme – e ciascuno di voi è figlio o figlia di Dio – formate un'unità in Cristo.

2. *Lettura politico-sociale della formula*

Avendo chiarito il senso di questo passaggio decisivo della riflessione paolina, ci è ora possibile considerarne più direttamente le effettive conseguenze politico-sociali. La novità battesimale, in effetti, non è una realtà che i credenti sperano di vedere realizzata solamente in un futuro escatologico. Essa possiede, al contrario, la forza per cambiare la configurazione attuale del rapporto fra soggetti diversi, sormontando violenza e divisioni, in particolare fra uomini e donne. Seguendo l'esempio di C. Theobald, facciamo nostra la «*lettura politico-sociale*» della formula avanzata da É. Schüsser-Fiorenza, «che tiene conto al tempo stesso del principio battesimale e dell'esistenza cristiana e della configurazione complessa delle prime comunità»²⁰. Questa lettura compone dunque *l'affermazione della novità* battesimale, ovvero una nuova parentela in Cristo che abolisce le discriminazioni, e *la considerazione realista* delle tensioni e dei conflitti che un simile cambiamento inevitabilmente genera, vista la sua distanza dal sistema nel quale si inserisce.

Da una parte, si coglie la forza inaudita del principio battesimale, la *potenza creatrice che struttura il movimento cristiano*. Quest'ultimo, in effetti

¹⁹ Se si considera che l'immagine del corpo era normalmente utilizzata per descrivere la famiglia patriarcale – di tale corpo il marito rappresentava evidentemente il capo – l'immagine che descrive la comunità dei battezzati come un corpo di cui il solo e unico capo è il Cristo mostra ancora di più la sua forza rivoluzionaria.

²⁰ C. THEOBALD, «Per una antropologia teologica della differenza», in *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica*, EDB, Bologna 2017, 378.

non era fondato sull'eredità razziale e nazionale e su linee di parentela, ma su un nuovo vincolo familiare con Gesù Cristo: con il battesimo i cristiani entravano in un nuovo rapporto di parentela con gente che veniva da ambienti razziali, culturali e nazionali molto diversi. Queste differenze non dovevano determinare le strutture sociali della comunità cristiana e non dovevano farlo neppure quelle della famiglia e del clan d'origine. Perciò la condizione e il ruolo delle donne d'origine ebraica e pagana venivano modificati drasticamente, dato che la famiglia e la parentela non determinavano le strutture sociali del movimento cristiano²¹.

Dall'altra parte, risulta evidente che *il tentativo di introduzione* di tale principio battesimale nella società e nelle stesse comunità cristiane non poteva che essere *dirompente*.

Come associazione alternativa che concedeva alle donne e agli schiavi iniziati piena uguaglianza di stato e di funzione, il movimento missionario cristiano era un movimento conflittuale in forte tensione con le istituzioni della schiavitù e della famiglia patriarcale. Questo conflitto poteva sorgere non solo *all'interno* della comunità, ma ancor più nella società più ampia, dato che i cristiani ammettevano come membri donne e schiavi che continuavano a vivere in case e matrimoni pagani²².

Se, infatti, la nuova condizione di fraternità si mostrava estremamente vantaggiosa per quanti vivevano in condizione di soggezione, essa non lo era (apparentemente) per gli uomini provenienti dal giudaismo, poiché annullava non solo i privilegi religiosi legati a ruoli maschili, ma anche tutti i privilegi sociali, che non avevano alcun peso nella comunità cristiana. Insomma, per chiunque detenesse una posizione privilegiata, l'adesione alla fede cristiana implicava *una rinuncia tutt'altro che ovvia*. Si trattava di abbandonare una condizione di potere personale e di prendere le distanze, anzi contestare il sistema socio-politico che lo attribuiva. La formula di Gal 3,26-28 esprime dunque al tempo stesso la logica nuova portata da Cristo e la critica della mancata conversione a tale logica.

3. La conversione battesimale secondo Paolo

Per comprendere la portata della formula che abbiamo studiata e della conversione che essa implica, risulta assai istruttivo considerare la plu-

²¹ É. SCHÜSSLER-FIORENZA, *In memoria di lei*, 235s.

²² É. SCHÜSSLER-FIORENZA, *In memoria di lei*, 242.

ralità delle immagini paoline attraverso le quali è esplorato il senso del battesimo, cioè del segno di cui il NT parla più frequentemente e, appunto, attraverso linguaggi variegati²³. Ci concentriamo sulle quattro immagini presentate o evocate in Gal 3,26-28, da cogliere nelle loro reciproche implicazioni e collegando il versante cristologico a quello ecclesiologico.

(a) «*Vi siete rivestiti di Cristo*» (Gal 3,27). Il mondo greco conosce l'utilizzo della metafora del vestito per indicare l'adozione di un'attitudine particolare, di un sentimento, di uno stato d'animo. Anche la Bibbia utilizza tale metafora con una certa frequenza, senza lasciare dubbi sul suo significato fondamentale. Il fatto di rivestirsi di un sentimento, di un attributo e persino dello Spirito di Dio non può essere inteso in senso esteriore: esso esprime invece l'idea che l'intera personalità è implicata e *penetrata dalla realtà che la riveste*. In Paolo e nella letteratura paolina, l'uso di questa immagine per esprimere l'unione profonda del battezzato con Cristo è ampiamente attestato. L'espressione «rivestirsi di Cristo» è presente nel nostro passaggio e in Rm 13,14; 1Cor 15,53-54 invita a «vestirsi di immortalità»; Col 3,1 e Ef 4,24 utilizzano l'immagine del «rivestire l'uomo nuovo» e Col 3,12 il «rivestirsi di sentimenti di misericordia». Quando dunque il Cristo, attraverso il battesimo, unisce a sé il credente, questi è «rivestito, cioè penetrato dal Cristo, nel senso: dallo Spirito da lui trasmesso (4,6) e che trasforma l'essere profondo di colui nel quale abita, rinnovandone la personalità, facendone una “nuova creatura” (6,15), in vista di una condotta stabilmente degna di Cristo (Rm 13,14), in attesa della sua venuta»²⁴. La metafora del vestito dice che la conversione del battezzato è soprattutto un'assimilazione alla morte e alla resurrezione di Cristo, che vive ormai nel credente, secondo una relazione d'immanenza. Il sublime «e non vivo più io, ma Cristo vive in me» di Gal 2,20 lo esprime alla perfezione. Inoltre, la metafora del vestito non dice soltanto che il cristiano è «un essere umano ricreato davanti a Dio, di cui Gesù Cristo è il modello e l'autore»²⁵. Essa indica anche la sorgente dell'unità dei Galati e di tutti i credenti, che «assimilati a Cristo, sono uniti gli uni agli altri; le loro differenze non sono più delle separazioni. Avendo rivestito il Cristo,

²³ Cf S. CIPRIANI, «Battesimo», in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005⁵, 149-155.

²⁴ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Galates*, 278.

²⁵ S. LÉMONON, *L'épître au Galates*, Éd. du Cerf, Paris 2008, 206.

i cristiani sono a loro turno discendenza d'Abramo, eredi secondo la promessa che era loro destinata mediante Cristo»²⁶.

(b) *Essere «figli di Dio» (Gal 3,26)*. Nel battesimo, grazie al dono dello Spirito, Dio offre ad ogni uomo (donna) di diventare suo figlio (figlia) in Gesù, il Figlio del Padre. Ogni essere umano ha dunque la libertà di scegliere la ridefinizione della sua identità relazionale nei termini di questa filiazione divina. Ora, la realtà della filiazione è centrale già nell'AT, e vari autori neotestamentari, ciascuno con un proprio accento, le attribuiscono un posto ragguardevole²⁷. Da parte sua, Paolo la sviluppa ampiamente soprattutto nella lettera ai Galati, che offre una sintesi efficace del pensiero dell'apostolo (cf Gal 4,4-7). Possiamo addentrarci in questo vasto campo di riflessione concentrandoci su due elementi del nodo nascita-battesimo, colti uno al livello dell'esperienza antropologica, l'altro al livello dell'evento cristologico²⁸. L'esperienza della nascita è decisiva per capire la condizione umana, poiché essa attesta *la dipendenza radicale e la completa precarietà* di ogni essere umano, che non ha scelto di nascere alla vita – vi è stato chiamato da altri – e che non può sopravvivere da solo. Ecco perché «ogni uomo è costitutivamente “figlio” e permane per sempre nella condizione di un essere “generato”»²⁹. La verità prima dell'umano non è dunque quella di essere un soggetto autonomo, bensì un «soggetto affidato alla cura di altri»³⁰. Ora, questa condizione di bisogno totale di ogni bambino indica perfettamente il luogo dell'uguaglianza fondamentale di ogni creatura, uomo o donna. Nell'affermare la loro uguale dignità, sarà dunque decisivo non dimenticare la *povertà che li accumuna* e l'ignoranza che essi condividono circa l'origine dell'altro. Inoltre – passiamo così al versante

²⁶ S. LÉMONON, *L'épître au Galates*, 206.

²⁷ Ritroviamo i principali testi del NT su questo tema nella letteratura giovannea (la «nascita dall'alto», nel dialogo fra Gesù e Nicodemo in Gv 3,1-21, da leggere in parallelo a Gv 1,12; 1Gv 3,6-9 e 5,18-19), nella letteratura paolina, che parla di una «nuova creazione» in Cristo (Gal 6,15 e 2 Cor 5,17) e nella letteratura deuteropaolina (Tt 3,4-5 annuncia una «rigenerazione e un rinnovamento nello Spirito Santo»). Cf M. SINIOR, «Naissance (nouvelle)», in G. JACQUEMENT (éd.), *Catholicisme: hier, aujourd'hui, demain: encyclopédie en sept volumes*, Letouzey et Ané, Paris 1982, vol. IX, 991-997: 994-995.

²⁸ Ci riferiamo a A. BOZZOLO, *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria*, Las, Roma 2013, 137-150.

²⁹ A. BOZZOLO, *Il rito di Gesù*, 141.

³⁰ A. BOZZOLO, *Il rito di Gesù*, 142.

cristologico – *Dio si comunica agli uomini precisamente attraverso la nascita di un bambino*: il Figlio assume la carne umana della sua generazione attraverso una donna, permettendo così agli uomini di ricevere l'adozione da parte di Dio. «Nella nascita del Figlio di Dio fatto uomo, dunque, il senso del nascere umano definitivamente si chiarisce: l'uomo nasce per ricevere da Dio la grazia di partecipare alla stessa figliolanza di Gesù»³¹. La solidarietà del Figlio con coloro che sono chiamati a diventare figli in lui si manifesta fino all'estremo nel mistero pasquale, che passiamo subito ad approfondire.

(c) «*Battezzati in Cristo Gesù*» (Rm 6,3). Nel passaggio di Gal 3,26-28 il legame fra il battesimo nel nome di Gesù e la partecipazione integrale al mistero pasquale che questo rito significa è presente solo in modo implicito, ma senza dubbio esso «deve essere implicato, perché Cristo, per il credente, è inseparabile dalla sua azione e dai suoi doni [...]. Attraverso il battesimo, il credente è unito al Cristo morto e risorto»³². L'esplicitazione di questo rapporto dipende dalla presa di coscienza progressiva del ruolo unico della persona di Gesù nell'opera di salvezza. Nella lettera ai Romani infatti «Paolo completa la formula [battesimale] collegandola esplicitamente all'azione redentrice di Gesù: “quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte” (Rm 6,3)»³³. Il fatto di essere battezzati nella morte di Gesù, di essere con lui seppelliti attraverso il battesimo (cf Rm 6,4), di essere con-crocifissi, cosicché il corpo del peccato dell'uomo vecchio venga ridotto all'impotenza (cf Rm 6,6), ha un unico scopo: vivere con Cristo la vita nuova, partecipare alla sua resurrezione. «Se infatti siamo stati completamente uniti a lui con una morte simile alla sua, lo saremo anche con la sua risurrezione» (Rm 6,5). Il credente è dunque *un solo essere con Cristo, unito alla sua morte e perciò alla sua vittoria*, che è una vittoria assoluta, senza che ciò leda la libertà dell'uomo di aderirvi o meno.

(d) *Circoncisione (Gal e Col 2)*. Al cap. 5 della lettera ai Galati, Paolo afferma che «in Cristo Gesù non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della carità» (v. 6). Nella medesima logica, l'apostolo aveva aggiunto in Gal 3,28c la coppia maschio-femmina, contestando la volontà di taluni d'imporre la circoncisione ai

³¹ A. BOZZOLO, *Il rito di Gesù*, 145.

³² S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Galates*, 276.

³³ S. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Galates*, 276.

convertiti dal paganesimo. Ora, la scelta di perpetuare tale gesto quale segno di appartenenza alla fede cristiana sarebbe stata inevitabilmente discriminante, per l'ovvio fatto che solo gli uomini avrebbero potuto praticarlo e perché ciò avrebbe confermato l'idea dell'inferiorità delle donne, considerate incapaci di adempiere la totalità dei comandamenti della legge mosaica e per questo dispensate dal farlo. L'Apostolo dunque, aggiungendo che «in Cristo non c'è più il maschio e la femmina», vuole escludere dalla Chiesa tutte le discriminazioni legate al sesso. Vi è allora tensione fra la lettera ai Galati e Col 2,11-13, che parla del battesimo proprio come di una nuova forma di circoncisione? La risposta è negativa, dal momento che questa circoncisione spirituale, non proveniente da mano d'uomo, è *segno dell'aggregazione ecclesiale e della consacrazione al bene*, operata da chi sceglie di tagliare il male alla sua radice. La lettera ai Colossesi semplicemente indica, in un altro modo, la necessità di partecipare alla morte di Gesù e alla sua sepoltura. Senza dunque contraddire la lettera ai Galati, essa permette di comprendere il senso figurato della circoncisione: lo stile battesimale implica la *scelta volontaria di una perdita*, di un taglio radicale, di una spoliazione, tanto per gli uomini quanto per le donne.

II. UGUAGLIANZA E DIFFERENZE SECONDO LA LOGICA NUOVA

1. Uguaglianza nell'unità

Siamo ora in grado di cogliere appieno la logica della vita nuova in Cristo: la vera ricchezza dei credenti è di essere uniti a Lui, di essere in Lui figli e figlie di Dio. Questo dona una luce del tutto nuova al modo di intendere e vivere le relazioni.

– L'unità in Cristo, la vera ricchezza

L'analisi delle metafore paoline che esprimono la conversione battesimale non lascia dubbi: la spoliazione necessaria per accedere alla nuova dimensione è *lungi dall'essere spontanea*. Dunque, per non cadere in una visione irenica dell'unità dei fedeli in Cristo, occorre rispondere a questa domanda: che cosa può persuadere qualcuno che ha il potere di disfarsene, a rinunciare alla sua ricchezza, a spogliarsi? E come annunciare questo rovesciamento di valori quale buona notizia a chi ritiene che la felicità sia

altrove, in particolare nella gloria che dà il mondo, nel godimento di privilegi, nel dominio sugli altri?

Per rispondere, parrebbe anzitutto necessario mostrare che un potere e una ricchezza stabiliti sull'affermazione della propria differenza, intesa come il fatto di valere più degli altri, sono, in realtà, delle *prerogative miserabili*. In effetti, la ricerca di riconoscimento tramite questi mezzi non solo è faticosa, ma anche ultimamente inefficace. Chi sottomette l'altro affinché questi lo riconosca come superiore non giungerà che a una pallida e distorta idea del proprio valore, dato che il fatto di «valere più di qualcuno» non è certo sufficiente per fondare l'identità personale: il riconoscimento indispensabile per ciascuno è quello dell'amore³⁴. Eppure Cristo non è venuto con una forza devastatrice a smantellare questa corazzata – che palesa, in fondo, la fragilità umana – bensì ha scelto di *spogliare se stesso, lui che solo è veramente superiore*. Il suo modo di vivere la spoliazione delle prerogative umane e divine è l'insuperabile soluzione dell'enigma della mortalità, poiché essa mostra che nell'amore nulla di ciò che è donato si perde e che, se si dona tutto, si riceve tutto, finanche una vita nuova.

L'inno cristologico che Paolo introduce nella lettera ai Filippesi (2,5-11) esprime perfettamente questa realtà, esplicitando il legame fra la *kenosi* di Cristo e la sua sovrana elevazione. Con il suo abbassamento Cristo *mostra la vera dignità degli uomini e delle donne*, morendo per loro quando erano ancora peccatori (cf Rm 5,8). Egli rivela ad ogni creatura il valore incommensurabile che essa detiene agli occhi del Padre. Gesù si spoglia della sua condizione divina affinché tutti la possano riconoscere e anche affinché ciascuno – scegliendo di imitare tale spoliazione – possa rivestirsi di lui, diventare a lui conforme nella sua morte e partecipare alla sua gloria. A questo scopo, Paolo offre ai Filippesi una testimonianza appassionata della sua personale partecipazione alla logica nuova, davanti alla quale le antiche prerogative – il suo orgoglio di un tempo – impallidiscono inesorabilmente, rivelando la loro inconsistenza (cf Fil 3,7-11).

³⁴ Cf l'articolazione della dialettica padrone-schiavo e della dialettica uomo-donna: solamente quest'ultima – dice É. Pousset, riprendendo e sviluppando la riflessione di G. Fessard – può realizzare «la conversione e la messa in interazione degli elementi di cui la dialettica schiavo-padrone produce la dissociazione». É. POUSSET, «Réflexions actuelles sur l'homme», in A. DERVILLE - P. LAMARCHE - A. SOLIGNAC (edd.), *Dictionnaire de Spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris 1969, 637-650: 640.

La ricchezza inesauribile è dunque Cristo stesso e coloro che hanno parte con lui non cercheranno più la loro ricchezza altrove, anche se ciò avrà sempre luogo nella forma di una conversione della cupidigia e della paura di mancare, figlie di un'interpretazione errata della finitezza e della povertà radicale di ogni creatura. In tal senso, possiamo dire che Cristo *si è spogliato affinché coloro che credono in lui non abbiano più paura di essere nudi*. Si è abbassato e il Padre l'ha elevato; si è spogliato e il Padre lo ha rivestito della dignità più grande, e chi con lui si abbassa, di lui si riveste. Ecco ciò che opera lo Spirito di Cristo nel battesimo, simbolo reale della partecipazione del credente al mistero pasquale e della sua appartenenza alla comunità dei figli nel Figlio, ovvero della famiglia di Dio, in un legame d'amore che non può subire né separazione né rottura (cf Rm 8,31-39). Questa base solidissima ci permette ora di approfondire la logica delle relazioni comunitarie dei figli di Dio in Cristo.

– Il rapporto fra unità e uguaglianza

Nella lettera ai Galati la parola “uguaglianza” non compare: l'insistenza di Paolo è piuttosto sull'unità del corpo di Cristo che è la Chiesa. Come comprendere allora *il rapporto esistente tra questa unità*, bene fondamentale, e *l'uguaglianza* dei membri della comunità, in particolare degli uomini e delle donne? Nella fede, la realtà originaria è che tutti i battezzati sono figlie o figli di Dio in Cristo, e questo li rende «uno in lui». “Uno” dice il legame comunitario, che – a monte di ogni altra determinazione – è dono del Risorto. All'origine della comunità cristiana non vi è dunque, a rigore, l'affermazione dell'uguaglianza fra i suoi membri, perché prima di tutto vi è l'unità in Cristo, alla quale i credenti sono incorporati attraverso il battesimo. Questa *unità*, dono da custodire responsabilmente, impegna a riconoscere il valore di ciascuno, nella sua unicità singolare di figlia o figlio di Dio per cui Cristo ha donato la sua vita (cf Gal 2,20). Ciò si salda, evidentemente, con l'impossibilità di calpestare la dignità di qualsivoglia membro della comunità, per es. assegnandogli una posizione subordinata. L'uguaglianza dei membri della Chiesa non è pertanto definita sulla base di un concetto astratto o esterno della fede (come la partecipazione democratica, la parità o le «quote rosa»), ma si manifesta quale *conseguenza dell'identità primordiale della Chiesa*, anche se troppo spesso il peccato ha sfigurato e sfigura tale identità. Proprio per indicare questa maniera d'intendere l'uguaglianza – concetto non scevro da ambiguità – utilizza-

mo la formula *uguaglianza battesimale*. Aggiungiamo che l'importanza di non discriminare non deve far dimenticare che il Padre pensa a ciascuno dei suoi figli e figlie come ad un essere unico, dotato di una sua incomparabile singolarità. Alla luce di quest'attitudine divina, che tutti gratifica senza escludere nessuno, la comunità ecclesiale porrà la più grande attenzione affinché l'unicità di ciascuno sia riconosciuta, in seno al legame comunitario.

Ora, se l'uguaglianza non è che una conseguenza dell'unità dei credenti in Cristo, l'ineguaglianza resta tuttavia il segnale allarmante che tale unità non è vissuta, che essa non è percepita di fatto come la vera ricchezza, e che la logica antica riguadagna terreno. Il fatto di non onorare l'uguaglianza nelle differenze dei membri della Chiesa rivela che altre priorità si sono insinuate nella famiglia dei figli di Dio liberi, mettendo in pericolo la sua identità *ad intra* e oscurando la sua credibilità *ad extra*. Occorrere riconoscere, in effetti, l'oscura forza d'attrazione e un certo potere – incomparabile con la forza e il potere di Dio – di questa antica logica, contro la quale Paolo mette in guardia i Galati, intimando loro di non lasciarsi ammalare, a rischio di riprendere il giogo della schiavitù dopo esser stati liberati da Cristo (cf Gal 3,1-5 e 5,1-11). I credenti sono «in Cristo», quindi nulla può separarli dal suo amore, ma essi devono scegliere di rimanere liberi (cf Gal 5,1). L'unità, bene fondamentale, frutto della Pasqua di Cristo, non è al riparo da ogni minaccia: per proteggerla bisogna accoglierla instancabilmente quale opera previa di Dio. L'appello più insistente di Paolo, in effetti, è che i credenti scelgano l'unità, ancorandosi allo stile con cui Cristo ha attraversato la vita terrena e dunque la morte, per accedere così alla beatitudine, dove non vi sarà più minaccia di morte. Si può anche precisare che Paolo non ha chiesto ai credenti di *costruire* l'unità, ma di *aderirvi*. Ciò non è senza analogie con il fatto che i genitori non chiedono ai bambini di essere una famiglia, ma li sollecitano a prendervi parte, accettando di essere figli e figlie, accogliendo le loro cure, riconoscendo la loro dipendenza da un'origine.

Grazie a Rm 6,1-6 abbiamo compreso che, per partecipare alla Pasqua di Cristo, occorre accettare di essere spogliati con lui, di morire con lui, di essere seppelliti con lui. Alla logica della croce non si accede con sforzi titanici, bensì mediante *l'adesione fiduciosa al mistero della paternità providente di Dio*. Questa soltanto permetterà ai figli e alle figlie di contribuire all'edificazione della famiglia di Dio, attraverso i loro carismi e le responsabilità assunte in quanto adulti nella fede. Insomma, l'unità

che fonda l'uguaglianza si realizza nella partecipazione di ciascuno alla Pasqua di Cristo. Coloro che assumono la logica dell'unità, infatti, riconoscono il Cristo vivente nei loro fratelli e sorelle, figli dello stesso Padre, e in loro stessi. Non riescono più a concepire la loro identità in modo solipsistico, ma solamente quali membra di un unico corpo. Di conseguenza essi realizzano che il bene più grande è di rimanere in questo corpo, di essere «uno» in Cristo, e che il peggiore dramma sono le divisioni.

2. *Differenti in modo altro, per edificare*

Dopo aver considerato l'uguaglianza dei membri della comunità, frutto dell'unità nel Cristo che essi vivono in quanto battezzati, è possibile interpellare Paolo più direttamente sulla sua comprensione delle differenze nella Chiesa. Scopriremo in tal senso il cammino di conversione sul quale l'apostolo invita i credenti a perseverare. Ci introduciamo attraverso un passaggio sintetico, che chiarisce il rapporto fra l'unità dei membri della comunità – fondamento della loro uguaglianza – ed il riconoscimento delle loro differenze.

Il concetto che occorre introdurre qui è quello dell'«unità» (Ga 3,28) o del «legame» comunitario, poiché il «ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» è precisamente questo «legame» *irrevocabile* che ormai *precede* le differenze, le sorregge e le riposiziona: l'uguaglianza si *riceve* soltanto in questo «legame» tra gli uomini e le donne che diventano così *altrimenti* differenti o distinti. Questa risistemazione escatologica delle nostre differenze è vissuta concretamente come una *traversata* della nostra corporeità, che esige un *percorso di conversione o di liberazione*³⁵.

Illustreremo tale percorso attraverso la lettura di due passaggi della lettera ai Corinzi: il primo (1 Cor 7,17-24) concerne la relativizzazione radicale delle differenze, ossia la trasposizione di ogni differenza in forza della chiamata che raggiunge ciascuno nella sua condizione singolare; il secondo (1 Cor 12,1-14) permette d'intendere l'unicità incomparabile di ciascuno secondo una logica carismatica, orientata verso l'edificazione della comunità³⁶.

³⁵ C. THEOBALD, «Per una antropologia teologica della differenza», 380.

³⁶ «Mentre la formula “come se non...” indica il *versante sospensivo* di questa mutazione, la nozione complementare di “carisma” [...] dovrebbe esprimere l'*effetto positivo* e graziosamente liberante del riferimento escatologico sul gioco stesso delle differenze

– Lo «spostamento» di ogni differenza attraverso la chiamata: 1Cor 7,17-24

Lungo il settimo capitolo della prima lettera ai Corinzi³⁷, Paolo risponde a una serie di questioni sul matrimonio e sulla verginità che gli erano state sottoposte dai membri di quella comunità. Non si tratta di un'esposizione generale su questi temi, ma della proposta di qualche direttiva per gli sposi (vv. 1-7), dell'analisi di diversi casi particolari (vv. 8-16), di varie risposte a proposito delle vergini (vv. 25-28) e della possibilità per le vedove di risposarsi (vv. 39-40). Ma, fra questi pronunciamenti di natura pastorale, Paolo consegna anche la sua riflessione teologica sul senso della vocazione cristiana e della libertà che essa comporta (vv. 17-24). Tale riflessione non solo fonda e rinforza le risposte concrete che egli offre, ma chiarisce anche il senso delle differenze che definiscono la condizione particolare di ciascuno. Nel nostro passaggio, tre versetti paralleli (vv. 17.20.24) ritornano sul medesimo soggetto, ovvero la «chiamata» (*klēsis*), insistendo con sfumature lievemente differenti sulla stessa regola, cioè sulla necessità per il credente di «rimanere» (o di «camminare») nella condizione in cui la chiamata l'ha raggiunto. Per la loro collocazione nel testo, questi versetti inquadrano due esempi, che illustrano e giustificano la regola. Paolo prende in considerazione, di proposito, alcune condizioni umane molto distanti, se non le più opposte – quella del giudeo circonciso e del pagano incirconciso (vv. 18-19), e quella dell'uomo libero e dello schiavo (vv. 21-23) – affermando che in alcun modo esse intralciano o favoriscono la chiamata di Dio e dunque la vita al seguito di Cristo. Il punto centrale di questo passaggio è proprio *il valore della chiamata messianica*, la cui mancata comprensione ha prodotto, fra i Corinzi, il malinteso che è all'origine del loro disquisire. Per Paolo «queste persone vogliono evadere dalla loro condizione umana; esse, pare, non hanno compreso il come e il perché della vocazione che Dio ha rivolto loro. Egli [Paolo] spiegherà loro che questa vocazione, che li ha raggiunti nelle condizioni concrete

in seno alla comunità cristiana», C. THEOBALD, «Per un'antropologia teologica della differenza», 382.

³⁷ Dopo aver considerato e riflettuto sulle divisioni e gli scandali nella Chiesa di Corinto (*prima parte*: cap. 1-6), Paolo affronta diversi problemi, offrendo la sua parola per risolverli (*seconda parte*: cap. 7-14). Questi problemi riguardano la condizione degli sposi e dei celibi (cap. 7), le carni immolate agli idoli (cap. 8-10), il buon ordine nelle assemblee (cap. 11-14). Il cap. 15 (*terza parte*) affronta la resurrezione dei morti. Il cap. 16 è l'epilogo della lettera.

e particolari della loro umanità, li chiama ad appartenere a Dio precisamente in queste condizioni»³⁸. Questo è il senso globale della riflessione. Le precisazioni esegetiche che seguono, ci permettono di approfondire la riflessione a proposito delle differenze.

«*Altrimenti, a ciascuno come ha ripartito il Signore, ciascun uomo come Dio (l')ha chiamato (keklēken), così egli cammini*» (v. 17). Con il vocabolario dell'eredità, non lontano da quello dei carismi, questo versetto insiste sul fatto che la chiamata di Dio si rivolge sempre ad una persona concreta, storicamente situata e che si differenzia dalle altre. La diversità dei doni non è dunque un ostacolo sul cammino della fede, al contrario: essa definisce l'«andatura» di ogni credente su tale cammino. Pertanto la volontà di modificare la propria condizione (la propria parte di eredità) indica un grave fraintendimento della grazia della chiamata. «Le parti sono diverse perché siamo tutti diversi. La parte data dal Signore è la forma particolare sotto la quale la grazia è donata a ciascuno e che darà alla vita cristiana di ciascuno il suo contenuto e il suo stile. Questa parte – Paolo avrebbe potuto dire “carisma” – non è un regalo confezionato e arbitrariamente attribuito. Si potrebbe forse dire che la parte che una persona ha ricevuto in fondo non è altro che quella stessa persona, il suo essere storico e sociale, con le sue facoltà e i suoi limiti, che Dio ha chiamato e che, così com'è, è accolto e instradato, attraverso la chiamata, verso la vita nuova»³⁹.

«*Ciascuno nel(la) chiamata (klēsis) in cui (he) fu chiamato (eklēthē), in questa egli rimanga*» (v. 20). La stessa ingiunzione viene ripetuta in una forma differente, attraverso una costruzione grammaticale difficile da tradurre, ma che esprime esattamente il modo in cui Paolo concepisce l'appello messianico. Infatti, nella teologia paolina, *klēsis* diviene termine tecnico⁴⁰ poiché, certo, esso indica la situazione in cui si riceve la chiama-

³⁸ C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Labor et Fides, Genève 1990², 96.

³⁹ C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, 96.

⁴⁰ «Il pronome anaforico *he* (lat. *qua*) esprime perfettamente il senso della formula, il suo peculiare movimento tautegorico, che viene dalla chiamata e fa ritorno ad essa. Secondo il senso proprio di ogni anafora, *he* indica infatti una ripresa del termine – *klēsis* – che è stato appena menzionato. È questo movimento anaforico che costituisce il senso della *klēsis* paolina e ne fa un termine tecnico del suo vocabolario messianico», G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, 28.

ta, ma indica anche che questa condizione «una volta che la chiamata è risuonata, diviene essa stessa chiamata, perché essa definisce per il chiamato le modalità concrete del suo impegno nella vita cristiana»⁴¹.

«*Ciascuno in ciò (in cui) fu chiamato, fratelli, in questo egli rimanga davanti a Dio*» (v. 24). La chiamata permette di «rimanere davanti a Dio», ubbidendo a lui, in qualunque configurazione dell'ordine stabilito. Questo però non significa che il cristiano ceda alla rassegnazione o al conformismo. Al contrario, egli (ella) sa di poter attingere alla *sorgente vera di ogni possibile trasformazione*. In effetti, «la libertà dell'uomo libero o dello schiavo affrancato è una libertà serva [...] fintanto che l'uomo non è liberato dal suo assoggettamento al peccato». Il Vangelo agisce precisamente alla radice di tale perversione, creando «una libertà che ha realmente luogo in ogni condizione o situazione umana». Quando poi ogni membro della comunità sceglie di impegnarsi in questa direzione, «le relazioni e i rapporti sociali vanno modificandosi in linea di principio e si modificano di fatto»⁴².

Paolo invita dunque ogni fedele a vivere in pace nella condizione in cui la chiamata del Signore l'ha raggiunto. Secondo alcuni esegeti, la preoccupazione che anima l'apostolo è duplice: «invitare i cristiani a santificarsi nella condizione che è la loro e far loro comprendere che, in confronto alla novità della vita in Cristo, le altre realtà hanno un'importanza molto relativa»⁴³. In effetti, queste altre realtà – di cui le differenze personali fanno parte – non possono competere con il valore assoluto della nuova creazione. Per Paolo, però, il punto centrale del discorso non è la relativizzazione delle condizioni e delle differenze sulla base della nuova realtà, che diventa la sola urgenza e l'orizzonte definitivo. L'apostolo si spinge più in là, proclamando che precisamente *queste differenze e queste condizioni antiche* – liberate attraverso la chiamata che le raggiunge – *sono lavorate dall'interno dall'urgenza escatologica*. Dunque, più che di una relativizzazione che porta all'indifferenza, si tratta di una metamorfosi radicale.

Klēsis indica la particolare trasformazione che ogni stato giuridico e ogni condizione mondana subiscono per il fatto di essere posti in relazione con l'evento messianico. Non di indifferenza escatologica si tratta quindi, ma della

⁴¹ C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, 97.

⁴² Le tre citazioni si trovano in C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, 100.

⁴³ P. DE SURGY - M. CARREZ, *Les épîtres de Paul. I Corinthien*, Bayard, Paris 1996, 52.

mutazione, quasi dell'intimo spostamento di ogni singola condizione messianica in virtù del suo essere "chiamata"⁴⁴.

In cosa consiste questo spostamento? Cosa comporta concretamente? Perché sembra che la vocazione messianica non implichi cambiamenti diretti, al punto che Paolo ne descrive gli effetti anzitutto come annientamento (riduzione a nulla) del valore delle realtà del mondo⁴⁵. Ma allora, se queste condizioni non sono nulla, perché non cercare di tendere verso quelle che si credono più favorevoli? Perché rimanere in questo nulla? Agamben risponde insistendo sul fatto che la formula paolina «non esprime indifferenza, ma l'immobile gesto anaforico della chiamata messianica, il suo essere, essenzialmente e innanzi tutto, una *chiamata della chiamata*»⁴⁶. Ciò permette di comprendere che lo spostamento non attua soltanto una sospensione, bensì attiva una maniera differente di agire, come Paolo sorprendentemente suggerisce a chi ha ricevuto la chiamata mentre era schiavo: «profitta piuttosto della tua condizione» (v. 21). Un'esistenza liberata dalla chiamata si relaziona in modo nuovo alle realtà di questo mondo, secondo il criterio del «come... se non» (cf 1 Cor 7,29-31). Quest'ultimo, infatti, non ha soltanto un contenuto negativo: esso esprime positivamente la maniera escatologica di fare uso di ogni condizione mondana.

La vocazione messianica non è un diritto né costituisce un'identità: è una potenza generica di cui si usa senza mai esserne titolari. Essere messianici, vivere nel messia significa la depropriazione [sic], nella forma del *come non*, di ogni proprietà giuridico-fattizia (circonciso/non circonciso; libero/schiavo; uomo/donna) – ma questa depropriazione non fonda una nuova identità, la "nuova creatura" non è che l'uso e la vocazione messianica della vecchia (2Co 5,17)⁴⁷.

Theobald articola in modo preciso la dimensione dell'annullamento con la liberazione dell'agire: secondo lui, la regola che Paolo dà al v. 20 serve «a *annullare* ciò che è meramente fattuale o dell'ordine del destino *nella* nostra "condizione" e nel *liberare* così l'unica chiamata che coglie

⁴⁴ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, 28.

⁴⁵ L'idea di 1 Cor 7,19 è presente allo stesso modo in Gal 6,5 ed è sviluppata in Rm 2,25-29.

⁴⁶ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, 28.

⁴⁷ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, 31.

un'esistenza *nella sua totalità*⁴⁸. Lo «spostamento» consente dunque di passare dalla logica del mondo a quella escatologica per quanto concerne la comprensione delle differenze, anche della differenza sessuale. Mentre la logica del mondo concepisce le differenze in termini o gerarchici o conflittuali, la logica battesimale permette di comprenderle in quanto *modalità uniche con cui la chiamata di Dio raggiunge la libertà di ciascuno*, al di là dei giudizi di valore, delle classificazioni o delle gerarchie di potere. Per i cristiani, le differenze – anche la differenza sessuale – non sono dunque *indifferenti, ma piuttosto liberate*. Le convenzioni sociali associate all'uno o all'altro modo di intendere i ruoli (sessuali) non definiscono più l'identità né il ruolo dell'uomo e della donna. Tale cambiamento, come nei casi degli schiavi e degli uomini liberi, è gravido di conseguenze, poiché coloro che erano in una condizione inferiore dal punto di vista sociale (anzitutto le donne), nella comunità escatologica sono elevati, mentre coloro che traevano profitto da prerogative umane vengono spodestati. Insomma, il fatto di essere uomo o donna – indifferente rispetto alla possibilità di ricevere la chiamata di Dio – non è privato del suo valore in ordine al modo di vivere tale chiamata. Infatti la nuova creazione, liberata dal peccato, fa risplendere *il valore intatto della prima creazione dell'umano, maschio e femmina*.

Passiamo ora a considerare più direttamente gli effetti positivi della logica battesimale nel gioco delle differenze, grazie alla riflessione che Paolo conduce nel corso del cap. 12 della lettera ai Corinzi.

– Origine e finalità comuni delle differenze: 1 Cor 12,1-31

Nella seconda parte della lettera ai Corinzi – dove Paolo affronta alcuni problemi comunitari, tra cui il buon ordine delle assemblee – i capitoli 12, 13 e 14 trattano delle diverse manifestazioni dello Spirito e del loro giudizioso utilizzo. La giovane comunità di Corinto, in effetti, si era lasciata affascinare da certi doni/carismi⁴⁹ spettacolari e dalle loro manifestazioni

⁴⁸ C. THEOBALD, «Per un'antropologia teologica della differenza», 381.

⁴⁹ In Paolo, il senso del termine “carisma” (imparentato con *charis*, grazia) non si lascia definire facilmente, poiché al senso generico del dono personale (cf Rm 5,15ss.; 6,23), che esprime l'efficacia per ciascuno della grazia unica dello Spirito, si aggiunge un senso più specifico (cf 1Cor 12,4.31 e Rm 12,6), che si riferisce a certe manifestazioni speciali, a capacità particolari di servizio alla comunità. Cf H.-H. ESSER, «Grazia», in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo testamento*, EDB, Bologna 2000⁶, 814-823; A. VANHOYE, «Carisma», in P. ROS-

estatiche, che ricordavano taluni gesti della religiosità pagana, della quale molti neobattezzati erano intrisi. Ora, non è l'entusiasmo che pone problema, ma la visione equivoca che considera questi doni sensazionali come un pretesto per prevalere sugli altri. I Corinzi sono tentati di apprezzare ed esaltare i doni più spettacolari, introducendo così divisioni e un clima anarchico. Paolo si trova a dover arginare una situazione di competitività egocentrica, vanità sterile, infatuazione che distrae dall'essenziale, cose tutte che nuocciono all'unità. Egli reagisce precisando che *tutti i doni hanno una medesima origine in Dio e anche una medesima finalità nell'edificazione della comunità* (cap. 12), e mostrando la carità quale «via più sublime» (cap. 13). Sulla base di questi criteri, Paolo può prendere in considerazione due carismi particolari (la profezia e la glossolalia), la cui ineguale utilità è stabilita precisamente in base al contributo che esse apportano all'edificazione della comunità (cap. 14). Rifacendoci alle analisi degli esegeti⁵⁰, segnaliamo alcuni elementi salienti della riflessione teologica e pastorale di Paolo, cercando di cogliere ove egli focalizza l'attenzione quando si confronta con i disordini che le differenze carismatiche possono generare. Nel contesto del cap. 12 della Prima Corinzi ritroviamo almeno questi sei elementi salienti; altri se ne troveranno al cap. 14, che sarà oggetto della nostra attenzione nel prossimo articolo.

1. L'intervento di Paolo permette d'intuire che nella comunità di Corinto la diversità (*diaireseis*⁵¹) dei carismi, dei ministeri e delle operazioni aveva generato disordini, gelosie e conflitti. Ora, l'apostolo non si stupisce di queste manifestazioni esuberanti e ripartite in modo differenziato fra i membri: sono il segno della ricchezza della vita nuova. Eppure, egli tiene a mostrare che ciò che davvero è primario – anche se invisibile (o meglio,

SANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005⁵, 245-250. Nel nostro passaggio, bisogna notare che il termine *charismatōn* del v. 4 si collega a *pneumatikōn* del v. 1 (letteralmente: le cose spirituali).

⁵⁰ Oltre alle opera già segnalate, ci basiamo su D. GERBER, «Première épître aux Corinthiens», in C. FOCANT - D. MARGUERAT (edd.), *Le Nouveau Testament commenté*, Bayard - Labor et Fides, Montrouge - Genève 2012, e su G. BARGELLINI, «Prima lettera ai Corinzi», in B. MAGGIONI - F. MANZI (edd.), *Lettere di Paolo*, Cittadella, Assisi 2005.

⁵¹ *Diairein* si traduce nel NT con *condividere, ripartire*. 1Cor 12,4.5.6.11 parla della ripartizione dei carismi che lo Spirito attribuisce come vuole ai diversi membri della comunità, cf G. NORDHOLT, «Elezione, eresia», in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 547. Alcuni termini che si utilizzano per tradurre questa parola (diversità, varietà) non sottolineano sufficientemente il senso di distribuzione, ripartizione.

non visibile allo stesso modo) – è *la comune origine di tutte queste realtà*. L'Apostolo rammenta l'esistenza di questa unica sorgente associando i vari doni, mediante tre termini leggermente differenti, a ciascuna delle persone divine. Il concetto è chiaro: le differenze carismatiche non devono causare delle divisioni dal momento che la loro unica fonte è Dio stesso.

2. Sebbene le rivalità che agitano la comunità siano macroscopiche, Paolo cerca di aprire gli occhi dei Corinzi sul valore e sull'utilità della diversificazione dei carismi, che va compresa considerando la loro *finalità comune, ovvero il bene di tutta la comunità* dei battezzati (e, potenzialmente, di tutti). Ora, l'unità non viene indicata anzitutto come uno scopo a cui tendere, poiché essa è dono preliminare di Dio, opera potente del suo Spirito (cf v. 13 e anche il commento a Galati di cui sopra). Non spetta dunque ai cristiani di stabilire l'unità, ma piuttosto di prendersene cura, di custodirla lavorando nella concordia affinché il corpo ecclesiale cresca armoniosamente.

3. Non solo Paolo segnala che Dio è la sorgente di ogni dono: egli sottolinea anche, a più riprese, che soltanto Lui ne ordina e regola l'utilizzo. Vi è una *libera iniziativa divina* all'origine della distribuzione dei carismi, che semplicemente *deve essere accettata*. Questo stronca ogni disputa inutile: «la diversità dei membri e la diversità delle funzioni è in qualche sorta una istituzione divina: non si discute; comparazioni e rivalità sono fuori posto»⁵².

4. Per articolare unità e differenze, Paolo utilizza la metafora del corpo umano, ripresa dall'apologo della rivolta delle membra contro lo stomaco⁵³. Essa è di grande efficacia, poiché l'organismo umano sussiste unicamente in forza della diversificazione dei suoi organi: *la sua unità è possibile in forza di questa stessa molteplicità*. Tuttavia, Paolo trasforma e supera il paragone: l'unità dei cristiani non si limita all'armonia sociologica dei diversi membri che compongono la comunità ecclesiale, poiché essa è di un ordine inedito. Introducendo Cristo come secondo termine di paragone (v. 12), l'Apostolo ricorda la precedenza di Cristo rispetto alla Chiesa, ovvero il fatto che la Chiesa trova fuori da se stessa – in Cristo, appunto – il suo essere e la sua sussistenza. Paolo parla dunque dell'unione mistica, cioè

⁵² C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, 162.

⁵³ Si tratta della favola attribuita a Menenio Agrippa, che l'avrebbe raccontata alla plebe scontenta in rivolta sul Monte Sacro. Cf TITO LIVIO, *Ab urbe condita*, vol. 2, 32, 9-11, a cura di E. De Carli, Carlo Signorelli Editore, Milano 1997.

dell'*unità vitale e vivente* dei cristiani nella persona di Cristo⁵⁴. Successivamente, egli sottolinea che *la diversità è necessaria* non soltanto per le funzioni che ciascun membro svolge nell'insieme, ma proprio *affinché il corpo sia corpo*. Ciascun membro deve essere del corpo, ovvero deve essere sé stesso (e non altro da questo), nel corpo (senza mai pensare ad una sussistenza esteriore e autonoma, cf vv. 15-16), costituendo così, in unione con le altre membra, la totalità del corpo. E il fatto che ogni membro sia ciò che è deriva direttamente da Dio e corrisponde alla sua divina volontà, che colloca ogni membro nel corpo in maniera diversificata: ogni differenziazione – escluse le divisioni che provengono dal peccato – viene dallo Spirito di Dio.

5. Paolo nota anche che ci sono delle membra più deboli e meno onorevoli di altre, o meglio – la precisazione è decisiva – delle membra che «sembrano più deboli» e che «riteniamo meno onorevoli». Anche queste sono necessarie, e Dio «dispone» anche che sia conferito maggior onore alle membra che ne mancano, con il preciso scopo di evitare la separazione (*schisma*⁵⁵, cf v. 25). Questi versetti esprimono chiaramente la *necessità della solidarietà, nel senso che essa è strutturale*: non ci si può isolare, poiché il destino di un membro è il destino di tutti. Sarebbe dunque insensato e controproducente mantenere le rivalità, opporsi agli altri, voler primeggiare (cf v. 16), ecco perché Paolo introduce «nell'immaginario sociale ed ecclesiale l'inversione *cristica*, o "kenotica", che volge lo sguardo sul carisma dell'*ultimo* e decentra i suoi lettori verso "coloro che sembrano più deboli" (12,22-26)»⁵⁶.

6. Nel *corpus* paolino si trovano diversi elenchi di carismi: due in 1Cor 12 e uno in Rm 12,6-8; a questi si può aggiungere l'elenco di Ef 4,11-13,

⁵⁴ L'esegesi aiuta a ben comprendere l'operazione linguistica e teologica di Paolo: «Alla fine del v. 12 si produce un curioso spostamento dei termini del paragone: non è la Chiesa, come ci si attenderebbe, bensì il *Cristo* che è comparato al corpo. L'unità dell'immagine è rotta: all'immagine della comunità, organismo unito e differenziato, si sovrappone inopinatamente il concetto ecclesiologico della Chiesa corpo di Cristo [...]. La Chiesa, in effetti, non è una (semplicemente e fundamentalmente alla maniera del corpo umano) in ragione del gioco armonioso delle sue diverse funzioni, bensì a motivo del Cristo, che è il suo Signore e del quale essa è il corpo», C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, 160.

⁵⁵ È la divisione che dilania che bisogna evitare, intervenendo con sollecitudine, poiché le suddivisioni (la *Vulgata* traduce i vv. 4.5.6.11 con *divisiones*) in quanto varietà e differenziazione sono volute da Dio stesso.

⁵⁶ C. THEOBALD, «Per un'antropologia teologica della differenza», 382.

che tuttavia non utilizza il termine “carisma”⁵⁷. Tali elenchi non sono omogenei e non pretendono di essere esaustivi, ma la loro diversificazione e fluidità sono estremamente importanti, poiché indicano che non vi è alcuna rigidità nel modo in cui Paolo intende i carismi e che *ogni condizione, in quanto chiamata, può diventare carisma*. «Ogni ministero mediante il quale Cristo edifica la Chiesa e che è manifestazione della Chiesa, ogni servizio che assicura e mantiene la vita del corpo di Cristo, ogni attitudine, anche meramente umana, che il Signore della Chiesa mobilita e che rende quest’ultima capace di compiere la sua missione, è carisma, “manifestazione dello Spirito” (v. 7)»⁵⁸. In effetti, la triade numerata di 1 Cor 12,28 – verosimilmente un abbozzo di teologia dei ministeri – non esprime affatto una classificazione valoriale delle persone che detengono quei carismi. Essa indica piuttosto quali *determinate funzioni* sono alla base dell’edificazione della comunità; l’elenco più dettagliato di Ef 4,11-13 riflette uno stato più avanzato di elaborazione. Allo stesso modo, non si interpreterà il «poi» (*epeita*) che introduce la seconda rubrica del v. 28 come segno che gli altri doni citati sono secondari, ma come indice del fatto che essi non possono manifestarsi se non sulla base di ciò che permette alla comunità di esistere. Di più: l’impossibilità di definire questo elenco (cf la differenza fra il v. 28 e i vv. 8-10, e anche fra questi e la lettera ai Romani) indica che esistono dei carismi indeterminabili, meno stabili di altri o addirittura provvisori: ciò dice della *possibilità di una originalità* e di una creatività dello Spirito legata alla condizione storica concreta delle comunità ecclesiali.

⁵⁷ Nella lettera ai Corinzi, l’elenco del v. 28 può essere suddiviso in due rubriche. La prima indica tre tipi di persone in un ordine preciso («in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri»), la seconda indica una serie di doni, fra cui alcuni già segnalati nella lista più lunga dei vv. 8-10 (cf i miracoli, i doni di guarigione, la diversità delle lingue...). La lettera ai Romani, invece, propone una sola rubrica di carismi, che Paolo qui identifica con delle funzioni (*praxeis*: termine tecnico introdotto al v. 4), fra cui la profezia, il servizio, l’insegnamento, l’esortazione. Anche la lettera agli Efesini presenta una sola lista di doni che Cristo elargisce ad alcuni credenti: l’epistola indica cinque tipi di persone aventi funzioni ecclesiali precise (apostoli, profeti, evangelisti, pastori, dottori), il cui scopo è mettere tutti i cristiani nella condizione di vivere la loro vocazione.

⁵⁸ C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, 164.

CONCLUSIONE

Per Paolo, l'uguaglianza fra i credenti (e, potenzialmente, fra tutti) deriva dall'unità dei figli e delle figlie di Dio in Cristo. L'apostolo non definisce l'uguaglianza sulla base di un concetto astratto o proveniente dall'esterno della fede, ma la considera quale conseguenza dell'identità primordiale della Chiesa: la formula «*uguaglianza battesimale*» lo esprime perfettamente. Inoltre, Paolo considera le *differenze* fra i credenti in termini *carismatici*, perché esse hanno la stessa origine, ovvero lo Spirito di Dio, e perché anche la loro finalità è identica: l'edificazione della Chiesa. I credenti ricevono attraverso il battesimo il dono di diventare membra del corpo di Cristo e di essere così riconosciuti nella loro unicità di figli e di figlie. Di conseguenza, essi sono liberi di mettere la loro differenza personale (e dunque anche sessuale) – che è carismatica, perché attivata dalla chiamata di Dio – al servizio dell'unità, donandosi ai loro fratelli e sorelle.

L'apostolo afferma contemporaneamente l'*unicità* incomparabile di ciascuno e la necessità strutturale della *diversità*, un tratto costitutivo della Chiesa di Dio. Pertanto i battezzati possono dire: «collettivamente noi siamo un corpo, individualmente ciascuno di noi ne è un membro, e tutti noi abbiamo bisogno gli uni degli altri». Attraverso il peculiare adattamento della metafora organologica, Paolo esalta l'idea dell'*unità* organica di coloro che sono differenti, riferendola proprio alla realtà *mistica* del corpo di Cristo: l'immagine non deve essere letta semplicemente a livello sociologico. Paolo indica anche il cammino di *conversione* necessario per oltrepassare una logica che ritorna inesorabilmente, cioè quella del dominio, dell'egoismo che brama, ecco perché egli invita i cristiani a imitare la *kenosi* di Cristo, per opporsi a tale distorsione, e a prestare invece attenzione al carisma di colui che appare come il più debole.

Sulla base di questa comprensione del rapporto fra unità-uguaglianza e differenze personali (carismatiche) – elemento strutturante per l'identità cristiana – sarà possibile, nel prossimo contributo, focalizzare l'attenzione sulla differenza sessuale nel NT, riflettendo sull'evoluzione non scevra di difficoltà circa il modo d'intenderla e tradurla nelle pratiche comunitarie e nelle relazioni personali.