ISTITUTO UNIVERSITARIO AVVENTISTA

FACOLTÀ AVVENTISTA DI TEOLOGIA

LAUREA IN TEOLOGIA

Dove il mondo scorge follia, la Croce rivela la potenza di Dio.
Esegesi e teologia di 1 Corinzi 1:18-25

Ambito disciplinare:
Scienze Bibliche del Nuovo Testamento

Candidata:
Clara Ponticella

Relatore:
Prof. Filippo Alma

Anno accademico 2025/2026

A Dio, innanzitutto.
Grazie per avermi chiamata, per avermi accompagnata lungo questo percorso e per avermi aiutata, anche nei momenti più difficili, a non perdere la bussola.
Se oggi sono arrivata fin qui, è perché Tu mi hai preceduto in ogni passo.

Alla mia famiglia, che nonostante la distanza non mi ha mai fatto sentire sola. Ai miei genitori, che per me e per la nostra famiglia hanno fatto e continuano a fare sacrifici che forse non riuscirò mai a ricambiare davvero. Grazie per avermi sostenuta anche quando questo percorso significava avermi lontana, per aver gioito dei miei passi avanti e per esserci stati anche nei momenti in cui avrei voluto avervi accanto. Se oggi sono qui, una parte di questo traguardo appartiene a voi. E spero che, guardando queste pagine, possiate riconoscere anche un po' di tutto ciò che avete seminato in me.

Alla mia chiesa di Gaeta, quella da cui sono partita e che, in questi anni, ha continuato a credere in me, a sostenermi e ad aspettare con fiducia il giorno in cui potrò tornare e servirla come pastora. Grazie per aver continuato a farmi sentire parte della comunità anche da lontano.

Al mio relatore, che in questi anni è stato per me molto più di un professore. È stato un pastore, un punto di riferimento e naturalmente un relatore (piuttosto) esigente. Grazie per avermi insegnato a non accontentarmi della prima risposta, a guardare con maggiore attenzione ciò che scrivevo e a cercare di fare un passo in più.

A Villa Aurora, per tutto ciò che mi ha trasmesso. E a ogni persona che ha incrociato il mio cammino: a chi è rimasto, a chi ha preso strade differenti. Ognuno, in modo diverso, ha lasciato qualcosa che ha contribuito a rendere questi anni ciò che sono stati.

E infine, a Claretta.
A quella bambina che, un giorno, per sentirsi grande, parlava sul pulpito senza sapere ancora dove l'avrebbe portata quella voce. A lei vorrei dire di continuare a sognare: il traguardo che allora sembrava così lontano oggi è un po' più vicino.

Indice

INTRODUZIONE **1**

1. LA PRIMA LETTERA DI PAOLO ALLA CHIESA DI CORINTO NEL SUO CONTESTO **3**

1.1. PANORAMICA INTRODUTTIVA 3

1.1.1. Data e luogo di redazione *3*

1.1.2. Questioni letterarie e composizione *3*

1.1.3. Destinatari e profilo della comunità *6*

1.1.4. Intenzioni teologiche e occasione della lettera *8*

1.1.5. La struttura letteraria della Prima Lettera ai Corinzi *9*

1.1.6. Temi teologici portanti *10*

1.1.1.1. Divisioni nella chiesa e critica delle fazioni 11

1.1.1.2. La croce come criterio teologico fondamentale 11

1.1.1.3. Etica cristiana e santità del corpo 12

1.1.1.4. Le carni sacrificate agli idoli e la coscienza individuale 12

1.1.1.5. Il corpo di Cristo e l'identità comunitaria 13

1.1.1.6. La centralità dell'agape nella vita comunitaria 13

1.1.1.7. La risurrezione come compimento del kerygma cristiano 14

1.2. LA CHIESA DI CORINTO NEL SUO CONTESTO STORICO-SOCIALE 14

1.2.1. Pluralismo culturale-filosofico e religioso della città di Corinto *14*

1.2.2. La fondazione della comunità a Corinto *16*

1.3. LA QUESTIONE DEI PARTITI 18

1.3.1. Origine delle «divisioni» nella comunità di Corinto *18*

1.3.2. Ipotesi sull'identità dei partiti *19*

1.3.3. La sapienza della croce come risposta alle divisioni di Corinto *20*

2. LA LOGICA PARADOSSALE DELLA CROCE (1 COR. 1:18-25) **23**

2.1. LA "PAROLA DELLA CROCE" NEL SUO CONTESTO 23

2.1.1. 1 Cor. 1:18-25 come nucleo teologico dell'argomentazione paolina *23*

2.1.2. Le divisioni nella chiesa di Corinto (1 Cor. 1:10-17) *25*

2.1.3. La comunità dei "chiamati" come concretizzazione della logica della croce (1 Cor. 1:26-31) *26*

2.2. FOLLIA DELLA CROCE: UNA LETTURA DI 1 CORINZI 1:18-25 29

2.2.1. La croce come pazzia o potenza di Dio? *29*

2.2.2. La sapienza di questo mondo e quella di Dio (1 Cor. 1:19-21) *33*
2.2.3. Cristo crocifisso tra attese e rivelazione paradossale (1 Cor. 1:22-24) *38*
2.2.4. La sapienza della "pazzia" di Dio (1 Cor. 1:25) *45*

3. LA PAROLA DELLA CROCE: SVILUPPI TEOLOGICI E ATTUALIZZAZIONE 48

3.1. LA PAROLA DELLA CROCE E IL SUPERAMENTO DEL VANTO UMANO 48
3.1.1. Il vanto come radice delle divisioni *48*
3.1.2. La ridefinizione del vanto alla luce della croce *49*
3.1.3. L'unico vanto che conta nel Signore *50*
3.2. IL FONDAMENTO SCRITTURALE DELLA PAROLA DELLA CROCE 51
3.3. LA PAROLA DELLA CROCE NELLA PROSPETTIVA PASQUALE 53
3.4. LA PAROLA DELLA CROCE COME PARADIGMA PER LA CHIESA DI OGNI TEMPO 55
3.4.1. La Chiesa come comunità che rinuncia al vanto *55*
3.4.2. La sequela del Crocifisso *56*
3.4.3. L'attualità della parola della croce *57*
3.4.4. La parola della croce davanti al dolore innocente *58*
3.4.5. La speranza che nasce dalla croce *60*

CONCLUSIONE 62

BIBLIOGRAFIA 65

FONTI 65
COMMENTARI, MONOGRAFIE E ALTRI STRUMENTI 65
ARTICOLI E CONTRIBUTI IN OPERE COLLETTIVE 66
SITOGRAFIA 68

Introduzione

«Ma noi predichiamo Cristo crocifisso, che per i Giudei è scandalo e per gli stranieri pazzia» (1 Cor. 1:23).

Il cristianesimo afferma qualcosa che, agli occhi del mondo antico, appariva come una follia: Dio sceglie di rivelarsi pienamente nella morte di un uomo condannato alla croce.

Per il contesto giudaico, la crocifissione richiamava la maledizione (cfr. Dt. 21:23); mentre per quello greco-romano, rappresentava il fallimento, la vergogna e l'umiliazione riservata agli schiavi e ai criminali. Eppure, proprio questo evento paradossale costituisce il cuore del *kerygma* cristiano.

Dal testo di 1 Cor. 1:18-25 emerge uno dei paradossi più profondi della teologia paolina: l'onnipotenza di Dio non si manifesta attraverso il dominio o il successo, ma attraverso l'assunzione della debolezza umana fino alle sue estreme conseguenze. La vittoria di Cristo coincide con ciò che gli occhi del mondo interpretano come una perdita, mentre ciò che appare privo di valore si rivela il luogo nel quale la sapienza divina supera ogni criterio umano. La croce, originariamente simbolo di sconfitta, diviene così la chiave interpretativa attraverso cui Paolo invita i fedeli a comprendere il volto di Dio, il significato della salvezza e l'identità stessa della comunità.

La scelta di dedicare questa ricerca a 1 Cor. 1:18-25 nasce dalla convinzione che proprio nel paradosso del Cristo crocifisso emerga uno degli aspetti più originali della rivelazione cristiana: un Dio che non si mostra attraverso ciò che il mondo percepisce come eroico, ma tramite un amore che vince sulla croce proprio perdendo.

Tra i testi paolini, 1 Cor. 1:18-25 rappresenta una delle pericopi più significative. L'apostolo afferma che la «parola della croce» è «scandalo» per i Giudei e «stoltezza» per i pagani, ma proprio in questo apparente insuccesso si esprime la sapienza divina. Queste affermazioni non nascono da una riflessione astratta, ma prendono forma all'interno di una situazione che toccava concretamente la comunità di Corinto, segnata da divisioni, rivalità e da un modo di valutare la realtà influenzato dai criteri della cultura circostante.

Richiamando la comunità alla centralità della croce, Paolo offre una riflessione cristologica, basata su un criterio innovativo tramite cui leggere la fede, la vita della Chiesa e le relazioni tra i membri.

La rilevanza della «parola della croce» si manifesta anche nella sua capacità di porre la fede di fronte a una scelta che non può essere definita una volta per tutte. Credere nella croce significa, infatti, rimanere affidati a una Parola la cui verità non dipende né dalla sua immediata evidenza né dalla possibilità di verificarne gli effetti secondo criteri umani. La

croce non offre una risposta semplice alla complessità dell'esistenza, ma mantiene aperta la domanda su come riconoscere e accogliere l'agire di Dio anche quando non appare immediatamente riconoscibile.

Come per ogni indagine di titolo esegetico-teologico, per comprendere adeguatamente la pericope oggetto di studio, si partirà da una considerazione più ampia della prima lettera ai Corinzi, per poi restringere l'attenzione al contesto immediato e successivamente alla pericope in questione.

La tesi si articola in tre capitoli: il primo ricostruisce il contesto storico, sociale e religioso della chiesa di Corinto, mostrando gli elementi indispensabili per comprendere il contesto vitale (*Sitz im Leben*) della comunità a cui Paolo si rivolge. Il secondo propone l'analisi esegetica di 1 Cor. 1:18-25, approfondendone la struttura, il lessico e il significato teologico. Il terzo, infine, approfondisce le principali applicazioni teologiche della «parola della croce» che emergono dall'analisi esegetica.

Le pagine che seguono non intendono semplicemente analizzare un passo paolino, ma metterne in luce la logica paradossale che esso propone: una logica in cui ciò che appare debole diviene forte, ciò che sembra stolto si rivela sapienza e ciò che il mondo considera una sconfitta manifesta, in realtà, la pienezza dell'agire salvifico divino.

1. La Prima Lettera di Paolo alla Chiesa di Corinto nel suo contesto

In questo primo capitolo intendiamo collocare la Prima lettera ai Corinzi nel suo contesto storico, letterario e teologico, al fine di comprendere le dinamiche che stanno alla base delle tensioni comunitarie affrontate da Paolo. Dopo aver delineato il quadro introduttivo della lettera, analizzeremo il contesto culturale e religioso di Corinto. Infine, prenderemo in esame la nascita dei partiti e le divisioni interne alla comunità, mostrando come esse costituiscano il presupposto imprescindibile per la comprensione della risposta teologica dell'apostolo.

1.1. Panoramica introduttiva

1.1.1. Data e luogo di redazione

L'epistola paolina alla comunità di Corinto fu redatta ad Efeso, come lo stesso apostolo attesta in 1 Cor. 16:8: «Rimarrò a Efeso fino alla Pentecoste»[1]. Poiché Paolo aveva soggiornato a Corinto in una prima visita tra il 50 e il 52 d.C. (At. 18:1-18), possiamo collocare la composizione della lettera verosimilmente nella metà degli anni Cinquanta, più precisamente tra il 54 e il 55 d.C., durante il suo ministero efesino[2].

La lettera fu inviata alla comunità tramite il συνεργός (cfr. 1Tess. 3:2; Rm. 16:21) Timoteo, che Paolo raccomanda esplicitamente ai Corinzi, invitandoli ad accoglierlo senza timore e a riconoscerne l'autorità spirituale (1 Cor. 4:17; 16:10-11).

Un elemento significativo per la nostra ricostruzione del contesto epistolare emerge da 1 Cor. 5:9, dove Paolo afferma: «Vi ho scritto nella mia lettera». Tale riferimento lascia intendere l'esistenza di una precedente comunicazione scritta, oggi perduta, suggerendoci di non considerare l'attuale Prima lettera ai Corinzi come rappresentante dell'inizio del dialogo epistolare tra l'apostolo e la comunità[3].

Ne consegue che Paolo aveva già affrontato in precedenza alcune questioni particolarmente delicate della vita ecclesiale corinzia, inserendo così la lettera in un processo comunicativo più ampio e articolato volto all'esortazione e alla costruzione della comunità.

1.1.2. Questioni letterarie e composizione

Riconosciamo ampiamente l'autenticità paolina della Prima lettera ai Corinzi, sostenuta anche dalla ricerca esegetica, non essendo oggetto di contestazione significativa. Diversa è

[1] Tutte le citazioni bibliche, se non diversamente specificato, sono tratte dalla versione Nuova Riveduta 2006.
[2] Cfr. D. Marguerat (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, Torino, Claudiana, 2004, p. 209.
[3] Cfr. R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano, Figlie di San Paolo, 1999, p. 29.

invece la questione della sua unità letteraria, che nel corso del Novecento ha dato origine ad un dibattito articolato. Già Johannes Weiss, nel 1910, individuò nel testo alcune caratteristiche di tipo compilatorio, aprendo la strada a successive ipotesi di frammentarietà dell'epistola[4].

Per Giuseppe Barbaglio, la questione relativa al carattere composito della lettera costituisce una vera e propria «*vexata quaestio*»[5], poiché ha diviso gli studiosi in numerose proposte circa il numero e la natura delle lettere che sarebbero confluite nell'attuale 1 Corinzi, con il rischio di compromettere il carattere unitario dello scritto.

Tra gli argomenti che vengono frequentemente citati, riguardo all'ipotetico carattere composito di 1 Corinzi, ci sono, alcuni elementi interni al testo: in primo luogo, la presenza di bruschi cambiamenti tematici, come il passaggio dai problemi di immoralità sessuale (capp. 5-6) alle controversie giudiziarie tra fratelli (1 Cor. 6:1-8); in secondo luogo, la struttura digressiva di alcune sezioni, come nel caso del tema delle carni sacrificate agli idoli, affrontato in 1 Cor. 8, interrotto nel cap. 9 dalla riflessione sui diritti dell'apostolo, e ripreso nuovamente in 1 Cor. 10[6]. A ciò aggiungiamo apparenti incoerenze nei piani di viaggio: in 1 Cor. 4:19, Paolo afferma: «… se il Signore vorrà, *mi recherò presto da voi*», mentre in 1 Cor. 16:7-9: «Non voglio vedervi solo di passaggio; anzi, spero di fermarmi qualche tempo da voi, se il Signore lo permette. *Rimarrò a Efeso fino alla Pentecoste*, perché qui una larga porta mi si è aperta a un lavoro efficace, e vi sono molti avversari», da cui emerge una progettualità ancora in fase di definizione, legata alla sua permanenza prolungata a Efeso, rispetto a un imminente ritorno a Corinto.

Seguendo Barbaglio, si può definire la lettera di Paolo un «mosaico di lettere[7]»; François Vouga ne esplicita le principali ragioni a sostegno[8], tra cui:

I. 1 Cor. 1:1 - 4:21 costituirebbe una sezione autonoma, la cui conclusione (4:14-21) presenta caratteristiche tipiche di una chiusura epistolare, senza raccordarsi in modo lineare con il cap. 5;
II. In 1 Cor. 5:9, Paolo fa riferimento a una lettera precedentemente indirizzata alla comunità, oggi non conservata;

[4] Cfr. L. Morris, *La prima epistola di Paolo ai Corinzi*, Roma, GBU, 1999, p. 36.
[5] Cfr. G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, Bologna, EDB, 1995, p. 45.
[6] *Ibidem.*
[7] Cfr. E. De la Serna, «Los origenes de 1 Corintios», in *Biblica*, 72, 1991, p. 192, citato da G. Barbaglio, *op. cit*., p. 45.
[8] Cfr. F. Vouga, «La prima Epistola ai Corinzi», in D. Marguerat (a cura di), *op. cit.*, p. 200.

III. L'atteggiamento dell'apostolo riguardo le carni sacrificate agli idoli appare oscillante, severo in 1 Cor. 10:1-22, e più permissivo, seppur limitato dall'amore per il primo in 1 Cor. 8:1-13; 10:23 - 11:1;

IV. Infine, il tema delle divisioni comunitarie, affrontato con decisione in 1 Cor. 1:10-17, sembra attenuarsi nei capitoli successivi, dove l'apostolo dichiara di averne soltanto sentito parlare (1 Cor. 11:18).

D'altra parte, secondo Eduardo De la Serna e Martin De Boer, la Prima lettera ai Corinzi sarebbe effettivamente il risultato di una composizione, non però realizzata da redattori successivi, bensì dallo stesso Paolo, in seguito alle informazioni ricevute da alcuni membri della chiesa.

> Di fronte ai Corinzi che lo interrogano, Paolo risponde per iscritto alle loro domande (criterio del *peri de*); se non sbaglio, prima di spedire le sue risposte, riceve oralmente l'informazione (con altro punto di vista?) che la situazione o si è aggravata o è più critica di quanto Paolo suppone. Ciò ha portato l'apostolo a interpolare, lui stesso, una serie di elementi nella sua lettera originale[9].

De Boer, in particolare, ipotizza una redazione in due momenti distinti, prima i capp. 1 - 4, e poi i capp. 5 - 16, concepiti come lettere autonome e complete, come di due diversi epiloghi (4:17ss.; 16:5ss.)[10].

La ricerca neotestamentaria ha tuttavia individuato diversi elementi a favore dell'unità letteraria dell'epistola[11]:

I. Non esistono testimonianze testuali alternative o frammentarie: tutte le tradizioni manoscritte di 1 Cor. attestano unicamente la forma canonica della lettera;

II. Il genere epistolare era molto diffuso nel mondo antico, esistevano lettere di Platone, di Epicuro, di Cicerone, di Seneca, ma non si conoscono esempi di raccolte di lettere diverse confluite intenzionalmente in un'unica lettera;

III. Le ipotesi di frammentarietà spesso si fondano su criteri tematici o stilistici non sufficientemente dimostrabili dal punto di vista metodologico. La presenza di cambiamenti improvvisi di argomento, infatti, non costituisce di per sé una prova decisiva di composizione redazionale di più lettere;

[9] Cfr. E. De la Serna, *art. cit*., p. 192, in G. Barbaglio, *op. cit*., p. 47.
[10] Cfr. M.C. De Boer, «The Composition of 1 Corinthians» in *NTS,* 40, 1994, pp. 230,231, in G. Barbaglio, *op. cit*., p. 47. Per altre ipotesi si veda, F. Vouga, *art. cit*., p. 201.
[11] Cfr. F. Vouga, *art. cit.*, p. 202.

IV. L'unità letteraria e la coesione teologica della Prima lettera ai Corinzi possono essere comprese alla luce della «coscienza apocalittica, escatologica e missionaria dell'apostolo», che orienta l'intero scritto. La lettera non presenta uno sviluppo sistematico, ma una riflessione teologica coerente, elaborata a partire dalle concrete problematiche della comunità corinzia, affrontate alla luce dell'evento cristologico.

1.1.3. Destinatari e profilo della comunità

Inserita in una città economicamente dinamica e culturalmente pluralista, la chiesa di Corinto risente profondamente dei valori competitivi e retorici propri dell'ambiente greco-romano.
La comunità appare infatti segnata da una forte instabilità identitaria: molti credenti, provenienti da contesti differenti, cercano nella chiesa una nuova forma di riconoscimento sociale e religioso, trasferendo però all'interno dell'esperienza di fede criteri di prestigio e di competizione tipici dell'ambiente urbano circostante.
Si tratta di una comunità vivace e complessa, con la quale Paolo intrattiene un rapporto costante attraverso visite e corrispondenze epistolari. Della produzione paolina rivolta a Corinto ci sono pervenute due lettere, note come Prima e Seconda ai Corinzi, che ci consentono di ricostruire il contesto ecclesiale e le tensioni interne della comunità, inserite in un ambiente segnato da un forte pluralismo culturale e religioso[12].
Fin dall'apertura della Prima lettera, Paolo si rivolge alla comunità come «alla chiesa di Dio che è in Corinto» (1 Cor. 1:2), esprimendo un ringraziamento per la grazia ricevuta in Cristo Gesù e per i doni spirituali che caratterizzano la vita ecclesiale. Il riferimento ai *charìsmata* (1 Cor. 1:4-7) non indica capacità religiose private, ma segni concreti della presenza di Dio nella comunità. Paolo riconosce il valore di tali doni, ma ne precisa il senso autentico: essi non devono diventare strumenti di competizione o di prestigio personale, bensì segni di comunione e di edificazione reciproca[13].
In entrambe le lettere emerge chiaramente la coscienza che l'apostolo ha del proprio ruolo fondativo. Pur riconoscendo l'opera dei suoi collaboratori (cfr. 2 Cor. 1:19), egli si presenta come colui che ha posto il fondamento della comunità, che è Gesù Cristo (cfr. 1 Cor. 3:10-11).
Paolo si percepisce come padre spirituale della chiesa corinzia, capace di adattare l'annuncio alla maturità spirituale dei suoi destinatari, «nutrendoli di latte e non di cibo solido» (1 Cor.

[12] Cfr. R. Fabris, *Paolo. L'apostolo delle genti*, Milano, Figlie di San Paolo, 1997, p. 288.
[13] *Ibidem.*

3:2). A questo proposito afferma: «Poiché anche se aveste diecimila precettori in Cristo, non avete però molti padri; perché sono io che vi ho generati in Cristo Gesù mediante il vangelo» (1 Cor. 4:15).

Dal punto di vista sociale, possiamo osservare che la comunità era composta prevalentemente da membri appartenenti al ceto medio-basso della società corinzia. Paolo stesso ricorda che tra loro non vi erano «molti sapienti secondo la carne, né molti potenti, né molti nobili» (1 Cor. 1:26). La maggioranza era costituita da schiavi e liberti, impegnati in attività comuni quali il commercio, l'artigianato e l'amministrazione. Accanto a questa componente, era presente anche una minoranza di fedeli appartenenti a famiglie benestanti e di origine libera[14].

È significativo che, tra i nomi menzionati dall'apostolo all'interno del corpus paolino, 9 su 17 appartengano a questa élite sociale, come Gaio ed Erasto. Proprio Gaio metteva a disposizione la propria abitazione per le riunioni comunitarie. Le assemblee si svolgevano infatti nelle case private, dove tuttavia si producevano disuguaglianze tipiche della società romana: nel triclinio[15] prendevano posto i padroni di casa e gli ospiti di rango elevato, mentre nell'atrio si radunavano schiavi e liberti. Questa separazione si manifestava in modo particolarmente evidente durante il pasto comunitario, quando alcuni mangiavano e bevevano in anticipo in abbondanza, altri restavano privi di cibo.

Tale situazione spiega in parte la dura ammonizione di Paolo in 1 Cor. 11:17-22, dove l'apostolo denuncia una celebrazione che, invece di esprimere la comunione in Cristo, finiva per accentuare le divisioni. Proprio a partire da questo contesto, l'apostolo trasmette l'istruzione della Cena del Signore (1 Cor. 11:23-26), richiamando la comunità al significato autentico del gesto e alla necessità di riconoscere nel fratello il «corpo di Cristo»[16].

In questo quadro segnato da disuguaglianze, rivalità e ricerca di prestigio, la proclamazione di «Cristo crocifisso» (1 Cor. 1:23), che costituisce tra l'altro il tema centrale di questa tesi, si presenta come una parola radicalmente controculturale, capace di smascherare i criteri mondani e di fondare una nuova forma di comunione.

---

[14] *Idem*, p. 289.

[15] Chiamata così, nella casa romana, la sala da pranzo: essa trae il nome dall'uso di tre letti, detti appunto tricliniari, i quali venivano situati su tre lati della mensa, lasciando libero il quarto per il servizio. I convitati si sdraiavano su di essi, tre persone per ogni letto. Cfr. G. Patroni, Enciclopedia Italiana, 1937, cfr. https://www.treccani.it/enciclopedia/triclinio_(Enciclopedia-Italiana)/, consultato il 16 gennaio 2026.

[16] Cfr. R. Fabris, *Paolo*, cit., pp. 290,291.

1.1.4. Intenzioni teologiche e occasione della lettera

L'occasione immediata della Prima lettera ai Corinzi è costituita dalle diverse notizie e richieste che la comunità aveva fatto pervenire all'apostolo. In alcuni casi Paolo indica esplicitamente la fonte delle informazioni ricevute, come in 1 Cor. 1:11; 7:1, mentre in altri si limita a menzionare quanto gli è stato riferito (1 Cor. 11:18; 15:12)[17].

L'apostolo appare profondamente preoccupato per la condotta di alcuni membri, i quali manifestano una persistente attrazione verso modelli culturali e comportamentali di matrice pagana. La chiesa di Corinto, pur essendo chiamata a vivere nel mondo, rischia di lasciarsi plasmare dai criteri del mondo stesso. Paolo considera tale questione così fondamentale da dedicarvi l'intera prima parte della lettera (capp. 1 - 6), riservando ai capitoli successivi la risposta alle domande esplicite della comunità[18].

Tra i problemi più urgenti affrontati da Paolo, possiamo ritenere le divisioni interne, che avevano dato origine a gruppi contrapposti identificati con diversi leader, Paolo, Cefa, Apollo e Cristo, inoltre si era aggiunto anche il grave caso di incesto tollerato senza alcuna reazione disciplinare da parte della chiesa.

Come osserva Leighton Pullan: «Per loro era difficile odiare la sensualità che un tempo avevano considerato come qualcosa di divino»[19], motivo per cui il cambiamento richiesto da Paolo non poteva essere immediato.

Accanto a queste tensioni morali ed ecclesiali, riscontriamo anche conflitti di natura civile: alcuni credenti ricorrevano ai tribunali pagani per dirimere le controversie, invece di cercare una soluzione all'interno della comunità (1 Cor. 6:1-8). A ciò si aggiunge il problema, più ampio, dell'immoralità sessuale (1 Cor. 5:1-13; 6:9-11; 6:13; 7:1-9), particolarmente radicato nel contesto culturale corinzio. Come sottolinea Leon Morris, uno degli scopi principali della lettera è quello di intervenire sulle difficoltà e sui disordini presenti nella comunità di Corinto, promuovendo un cambiamento nella condotta dei credenti[20].

Dopo aver affrontato le situazioni più critiche presenti nella comunità, Paolo si dedica alle questioni poste direttamente dai Corinzi, affrontando temi quali il matrimonio e il celibato (cap. 7), il consumo delle carni sacrificate agli idoli (capp. 8 - 10) e il comportamento nelle assemblee comunitarie (capp. 11 - 14). In questa parte della lettera assumono particolare rilievo i capitoli 12 - 15, nei quali Paolo sviluppa il tema della Chiesa come «corpo di Cristo»

[17] Cfr. F. Vouga, *art. cit.*, p. 204.
[18] Cfr. L. Morris, *op. cit.*, p. 32.
[19] Cfr. L. Pullan, *The Books of the New Testament*, London, Rivingtons, 1926, p. 135, in L. Morris, *op. cit*., p. 33.
[20] Cfr. L. Morris, *op. cit*., p. 33.

e quello dei doni spirituali (capp. 12 - 14), all'interno di questa sezione si colloca anche il celebre capitolo sull'amore (cap. 13); per giungere infine alla trattazione della risurrezione dei morti (cap. 15).

Secondo Archibald T. Robertson «in nessun'altra parte del Nuovo Testamento troviamo così raccolti i vari aspetti degli imperituri principi e istinti che dovrebbero in ogni epoca ispirare ogni membro del corpo di Cristo»[21].

L'intenzione teologica di Paolo è infatti quella di purificare la comunità da pratiche incompatibili con la vita nuova in Cristo e di orientarla verso una forma di esistenza conforme all'*imitatio Christi*.

La varietà degli argomenti trattati ci impedisce di individuare un unico tema dominante, come avviene, ad esempio, nella lettera ai Romani[22]. 1 Corinzi si configura piuttosto come una risposta pastorale a problemi concreti, nella quale Paolo integra l'esortazione pratica con approfondimenti dottrinali.

Come osserva ancora Morris, si tratta di una lettera occasionale, rivolta originariamente ai credenti di Corinto, ma capace di parlare anche alle chiese di ogni tempo, offrendo criteri teologici e pastorali per affrontare le sfide della vita comunitaria[23].

1.1.5. La struttura letteraria della Prima Lettera ai Corinzi

Nella ricerca esegetica contemporanea sulla Prima lettera ai Corinzi incontriamo diversi tentativi di descriverne la struttura complessiva. Nel presente lavoro ci limiteremo a prendere in esame due modelli particolarmente rappresentativi: quello proposto da Vouga e quello elaborato da Raymond E. Brown.

Secondo l'impostazione tematico-pastorale di Vouga, la lettera si articola in una serie di unità definite, che riflettono le principali aree problematiche della comunità[24]:

Indirizzo e rendimento di grazie (1:1-9)
Il vangelo della croce (1:10 - 4:21)
Manuale d'etica cristiana (5:1 - 11:1)
Il culto (11:2 - 14:40)
Il vangelo della risurrezione (15:1-58)
Conclusione dell'epistola (16:1-24)

Questo schema si caratterizza per un'attenzione dettagliata alla distribuzione delle pericopi e alla loro funzione tematica.

[21] A.T. Robertson, *HDB*, vol. I, pp. 489,490, in L. Morris, *op. cit*., p. 33.
[22] Cfr. F. Lang, *Le lettere ai Corinti*, Brescia, Paideia, 2004, p. 15.
[23] Cfr. L. Morris, *op. cit*., p. 35.
[24] Cfr. F. Vouga, *art. cit.*, pp. 198,199.

Nel delineare la struttura di 1 Corinzi, Brown propone una suddivisione che in linea di massima, segue l'andamento tematico e pastorale del testo: dopo l'indirizzo iniziale (1:1-9), egli individua una prima grande sezione (1:10 - 4:21) dedicata alle suddivisioni interne alla comunità, segue poi una parte (5:1 - 11:34) relativa a problemi di comportamento e disciplina, una terza (12:1 - 14:40) incentrata sui carismi, una quarta (15:1-58) sulla risurrezione, e infine le conclusioni pratiche e i saluti (16).

Tuttavia, questa impostazione tende a privilegiare una lettura funzionale e comunitaria dei problemi di Corinto, senza attribuire un ruolo strutturante al tema della croce, fondamentale per la nostra analisi. In particolare, nella sezione 1:10 - 4:21, Brown riassume il contenuto sotto la categoria dei «partiti nella comunità», senza mettere in rilievo il discorso paolino sulla croce, che invece attraversa in profondità questi capitoli[25]. Diversamente, Vouga sottolinea proprio la centralità della «sapienza di Dio» (1:18 - 4:21) rivelata nella croce, riconoscendola come chiave teologica fondamentale per comprendere l'argomentazione di Paolo. In questa prospettiva, la croce non rappresenta un elemento secondario, ma uno dei criteri attraverso cui vengono giudicate le divisioni, la sapienza umana e l'identità stessa della comunità cristiana.

Particolarmente rilevanti per la nostra ricerca sono le proposte di H. Dietrich Wendland e di Friedrich Lang, che attribuiscono a 1 Cor. 1:18-25 una funzione strutturale autonoma all'interno della sezione iniziale. Wendland distingue tra 1:18 - 3:23, intitolato «L'antitesi tra evangelo e sapienza del mondo»[26], e poi 4:1-21, dedicato al rapporto tra «comunità e apostoli»[27].

In modo analogo, Lang interpreta 1:18 - 3:23 come una contrapposizione teologica tra la parola della croce e la sapienza mondana[28].

In tutti questi modelli, 1 Cor. 1:18-25 emerge come una pericope strutturalmente decisiva, poiché introduce il principio teologico della «parola della croce», che orienta sia la critica alle divisioni sia l'intero sviluppo successivo alla lettera.

1.1.6. Temi teologici portanti

La Prima lettera ai Corinzi presenta una notevole ricchezza tematica, che riflette la complessità della comunità di Corinto e delle tensioni che la attraversano. I diversi argomenti affrontati da Paolo, dalle divisioni interne alle questioni etiche, dai carismi alla risurrezione,

[25] Cfr. R.E. Brown, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia, Queriniana, 2001, p. 681.
[26] Cfr. H.D. Wendland, *Le Lettere ai Corinti*, Brescia, Paideia, 1976, p. 48.
[27] *Idem*, p. 77.
[28] Cfr. F. Lang, *op. cit*., p. 15.

mostrano tuttavia significativi punti di convergenza teologica. Tra questi, un ruolo particolarmente rilevante è svolto dal passo di 1 Cor. 1:18-25, in cui l'apostolo sviluppa il tema della croce come manifestazione della sapienza e della potenza di Dio. Alla luce di questo testo, è possibile cogliere come la riflessione paolina mantenga un orientamento coerente, che attraversa e illumina, in modi diversi, l'insieme della lettera.

1.1.1.1. *Divisioni nella chiesa e critica delle fazioni*

Un elemento fondamentale che caratterizza l'intera sezione dei capp. 1 - 4 della lettera, è la problematica delle divisioni nella comunità di Corinto. Essa costituisce il punto di partenza concreto dell'intervento paolino e non un semplice problema di natura organizzativa.
La formazione di partiti attorno a figure carismatiche rivela infatti l'assimilazione dei criteri mondani di autorevolezza e competizione, incompatibili con la logica della croce.
Paolo insiste sul fatto che la chiesa appartiene a Cristo «crocifisso» e non ai suoi ministri. L'unità ecclesiale non nasce da un consenso sociologico, ma dalla comune partecipazione alla morte e alla risurrezione di Cristo. Di conseguenza, ogni forma di superiorità spirituale viene relativizzata.
In questo contesto segnato da divisioni e rivalità, Paolo non si limita a una correzione disciplinare, ma interviene con una riflessione teologica di fondo.

1.1.1.2. *La croce come criterio teologico fondamentale*

Il tema della croce emerge, all'interno della lettera, come risposta teologica alla crisi della comunità di Corinto. Nei primi capitoli dell'epistola, infatti, emergono chiaramente le divisioni interne alla comunità, alimentate da criteri di valutazione legati alla sapienza umana, al prestigio e all'appartenenza a determinati leader. In questo contesto, la riflessione sulla croce si presenta come la risposta teologica di Paolo a tali dinamiche: essa interviene a ridefinire radicalmente i criteri di giudizio della comunità.
In 1 Cor. 1:18-25 Paolo afferma che la predicazione del Cristo crocifisso appare come follia agli occhi del mondo, ma costituisce per i credenti la manifestazione della potenza e della sapienza di Dio.
Come osserva Vouga, la teologia paolina si fonda sull'idea che Dio, rifiutato dal mondo nella sua sapienza, abbia scelto di rivelarsi attraverso il paradosso della croce, assumendo ciò che agli occhi umani appare come debolezza e follia[29].

[29] Cfr. F. Vouga, *art. cit.*, p. 196.

Corinto, città profondamente segnata dalla cultura greca, era un contesto in cui il valore sociale era legato alla retorica, alla filosofia e alla propria reputazione. La comunità sembra aver interiorizzato tali criteri, dando origine a rivalità e a una concezione elitaria della fede. Paolo reagisce contrapponendo alla sapienza mondana la rivelazione paradossale di Dio nel Crocifisso. La vera conoscenza di Dio non è il frutto di una costruzione intellettuale, ma di una rivelazione che si impone proprio attraverso ciò che appare debole e scandaloso. In questo senso, la croce si configura come una critica radicale a ogni forma di autosufficienza religiosa o culturale.

1.1.1.3.*Etica cristiana e santità del corpo*

Persino le sezioni dedicate all'immoralità sessuale, ai tribunali pagani e all'uso del corpo (capp. 5 - 6), anziché esprimere un moralismo astratto, derivano dalla nuova identità fondata sulla croce. Il corpo del credente è «tempio dello Spirito Santo», perché appartiene a Cristo crocifisso e risorto (cfr. 1 Cor. 6:19-20; 7:23)

La libertà cristiana, sintetizzata in 1 Cor. 6:12: «Ogni cosa mi è lecita, ma non ogni cosa è utile. Ogni cosa mi è lecita, ma io non mi lascerò dominare da nulla», non consiste nell'autonomia assoluta, ma nella capacità di vivere secondo la logica del dono e della responsabilità altruista[30].

1.1.1.4.*Le carni sacrificate agli idoli e la coscienza individuale*

Un'altra questione delicata affrontata da Paolo nella Prima lettera ai Corinzi riguarda il consumo delle carni sacrificate agli idoli, tema sviluppato in 1 Cor. 8:1 - 11:1. Il quesito nasce in un contesto fortemente segnato dai culti pagani: a Corinto, la carne disponibile sul mercato, quella a basso costo, spesso proveniva dai sacrifici nei templi e dai relativi banchetti cultuali.

Alcuni membri della comunità, provenendo da un passato pagano e idolatrico (dalla prospettiva giudaica e cristiana), continuano a percepire il consumo di tali carni come una partecipazione reale al culto degli dèi pagani, e quindi come un tradimento della propria fede.

Mentre altri, forti della loro conoscenza, ritenevano legittimo consumarle senza scrupoli; altri ne restavano scandalizzati. Anche in questo, la comunità appare divisa tra forti e deboli, così Paolo si impegna per trovare una soluzione che tenga conto della libertà ma anche della responsabilità verso l'altro[31].

[30] *Idem*, p. 211.
[31] Cfr. G. Barbaglio, *op. cit*., p. 31.

Per questo Paolo introduce il criterio della «coscienza»: «ma badate che questo vostro diritto non diventi un inciampo per i deboli» (1 Cor. 8:9). La libertà cristiana, pur fondata su una corretta conoscenza teologica, deve essere subordinata all'edificazione della comunità. In questo senso, Paolo arriva a formulare una posizione radicale: «Perciò, se un cibo scandalizza mio fratello, non mangerò mai più carne, per non scandalizzare mio fratello» (1 Cor. 8:13)[32].

La libertà cristiana paolina non è dunque né relativismo né legalismo, ma una libertà responsabile che si lascia orientare dall'amore e dalla fedeltà esclusiva al Signore.

1.1.1.5. *Il corpo di Cristo e l'identità comunitaria*

Il principio di unità della comunità ecclesiale si esprime in modo particolarmente chiaro nella metafora del corpo di Cristo (1 Cor. 12), dove Paolo sviluppa l'idea dell'unità nella diversità. I doni dello Spirito, infatti, pur essendo diversi, provengono dall'unico Spirito e sono affidati ai singoli membri non come criteri di confronto o di superiorità, ma in vista dell'edificazione dell'intero corpo. La comunità non è quindi una realtà uniforme, ma un organismo unitario proprio perché articolato nella pluralità dei doni ricevuti. La riflessione sui carismi prosegue nei capitoli 13-14: Paolo presenta l'amore come criterio per il loro esercizio e richiama la necessità che essi siano orientati all'edificazione della comunità.

In questa prospettiva si comprende anche la riflessione sulla Cena del Signore (1 Cor. 11:17-34), dove Paolo denuncia una frattura concreta nella comunione ecclesiale. La mancanza di condivisione tra i membri contraddice infatti il significato stesso del corpo di Cristo, reso presente nel gesto eucaristico, che fonda e richiama una comunione reale e inclusiva.

1.1.1.6.*La centralità dell'agape nella vita comunitaria*

Nel contesto della riflessione sui carismi, Paolo non contrappone semplicemente l'amore ai doni spirituali, ma mostra come l'*agape* costituisca la qualità relazionale che deve animare ogni manifestazione carismatica. Per questo motivo, il capitolo 13 è strettamente collegato ai capitoli 12 e 14, nei quali i doni dello Spirito vengono ordinati alla crescita della comunità. Senza l'amore, i carismi perdono la loro finalità ecclesiale e si trasformano in strumenti di autoreferenzialità spirituale.

Paolo descrive l'*agape* attraverso atteggiamenti concreti (1 Cor. 13:4-7), delineando una vera e propria etica relazionale che corregge le dinamiche di competizione e rivalità presenti

[32] Cfr. F. Vouga, *art. cit.*, p. 197.

a Corinto. In questo senso, l'amore non è una realtà isolata o autonoma, ma il principio che rende possibile l'autentica comunione ecclesiale.

1.1.1.7. *La risurrezione come compimento del kerygma cristiano*

Il capitolo 15 costituisce invece il vertice conclusivo della riflessione paolina nella lettera, in quanto affronta il tema della risurrezione dei morti. Paolo parte dal *kerygma* fondamentale della tradizione cristiana: Cristo è morto per i peccati, è stato sepolto ed è risorto il terzo giorno, secondo le Scritture, apparendo a numerosi testimoni (cfr. 1 Cor. 15:3-8). Su questa base egli risponde a coloro che, all'interno della comunità, mettevano in dubbio la risurrezione dei morti (cfr. 1 Cor. 15:12).

Paolo mostra che la negazione della risurrezione comporterebbe la vanificazione stessa della fede cristiana, poiché verrebbe meno il fondamento dell'annuncio apostolico (1 Cor. 15:14)[33]. La risurrezione di Cristo non è quindi soltanto un evento passato, ma il principio che garantisce la speranza futura dei fedeli e la trasformazione escatologica della creazione. In questo modo, la riflessione paolina si chiude non con un richiamo etico, ma con una prospettiva escatologica: la risurrezione rappresenta il compimento della storia della salvezza e il fondamento della speranza cristiana.

1.2. La Chiesa di Corinto nel suo contesto storico-sociale

1.2.1. Pluralismo culturale-filosofico e religioso della città di Corinto

Nel I secolo, Corinto non era una città qualsiasi, ma uno dei principali nodi commerciali e culturali dell'impero romano. Situata sull'Istmo, che collegava la Grecia settentrionale al Peloponneso, essa controllava due porti strategici, Lecheo e Cencre, che permettevano il traffico tra Oriente e Occidente, rendendola un vero e proprio crocevia del mondo antico[34].

Questa posizione privilegiata favorì un flusso continuo di mercanti, marinai, schiavi e filosofi itineranti, producendo un intenso scambio tra culture, religioni e stili di vita differenti.

La popolazione risultava estremamente eterogenea, composta da Romani, Greci, Orientali ed Ebrei, attratti dalle nuove possibilità economiche offerte dalla città. In questo senso, possiamo definire Corinto come un ambiente globalizzato *ante litteram*.

Il successo economico e sociale della città contribuì anche alla sua fama ambivalente. Gli autori antichi associavano frequentemente Corinto a una moralità dissoluta: Aristofane coniò

[33] *Idem*, p. 198.
[34] Cfr. J.M. O'Connor, «Corinth, Geografic Setting», in *The Anchor Bible Dictionary*, D.N. Freedman (a cura di), New York (NY), Doubleday, 1992, p. 1135.

il verbo κορινθιάζομαι, (vivere alla maniera dei Corinzi), con il significato di «fornicare», mentre Platone utilizzava l'espressione κορινθία κόρη, (ragazza corinzia), come sinonimo di prostituta. Tuttavia, come osserva Jerome M. O'Connor, tale reputazione non deve essere assolutizzata, poiché Corinto non era più immorale di altre grandi città pagane dell'epoca, ma semplicemente più esposta, più ricca e più visibile[35].

Un proverbio citato da Strabone: «Non è da tutti il viaggio a Corinto» (Geografia, VIII, 6, 20), è stato spesso interpretato in senso sessuale; tuttavia, Orazio lo collega alle difficoltà economiche e sociali della città. Corinto era dunque percepita come un luogo in cui solo i più forti e intraprendenti riuscivano ad affermarsi[36]. In questo contesto, la scelta di Paolo di stabilirvi uno dei suoi principali centri missionari appare significativa: egli entra in una città che celebra il successo, la forza e la competizione, mentre proclama un Vangelo segnato dalla debolezza e dalla croce.

Dal punto di vista missionario, tuttavia, Corinto offriva vantaggi che superavano i suoi pericoli. Le eccellenti vie di comunicazione e l'alto numero di visitatori rendevano la città un punto strategico per la diffusione della fede in Cristo: i convertiti potevano facilmente portare il messaggio del Vangelo nelle loro terre d'origine. Inoltre, a differenza della «chiusa compiacenza» di Atene, Corinto appare come una città aperta e desiderosa di nuove idee, come dimostra il rapporto spesso intenso e conflittuale di Paolo con la comunità cristiana locale[37].

Il pluralismo religioso della città è ampiamente attestato dalle evidenze archeologiche. Il culto imperiale è documentato da un tempio nei pressi del foro e da inserimenti rituali nei giochi istmici. Accanto ad esso esistevano numerosi santuari, gli archeologi ne hanno individuati circa 30, dedicati a divinità come Apollo, Atena, Afrodite, Asclepio e Demetra. L'influenza orientale ed egizia viene confermata dalla presenza dei culti di Iside e Serapide, con templi costruiti appositamente in loro onore[38]. A ciò si aggiunge una significativa presenza ebraica, attestata sia da Filone, che parla di una colonia giudaica a Corinto, sia dal libro degli Atti, che riferisce della frequentazione da parte di Paolo della sinagoga locale (cfr. At. 18:4). In questo contesto Barbaglio può parlare a ragione di «uno spiccato sincretismo religioso» caratteristico della città dell'Istmo[39].

Anche sul piano culturale e linguistico, Corinto riflette questa complessità. Sebbene durante il periodo imperiale la lingua ufficiale fosse il latino, come attestano le iscrizioni (104 sotto

[35] *Ibidem.*
[36] *Idem*, p. 1138.
[37] *Idem*, p. 1139.
[38] Cfr. D. Marguerat, *Paolo di Tarso. L'enfant terrible del cristianesimo*, Torino, Claudiana, 2023, p. 99.
[39] Cfr. G. Barbaglio, *op. cit.,* p. 21.

Adriano, di cui 101 in latino e solo 3 in greco), il greco rimaneva la lingua della comunicazione quotidiana, come dimostra il fatto che Paolo scrive alla comunità in greco[40]. Questo dato ci conferma l'inserimento della chiesa corinzia all'interno della più ampia cultura ellenistica, dominata dai valori della retorica, della sapienza e della notorietà intellettuale.

In tale contesto pluralista, segnato da una molteplicità di culti, filosofie e modelli di vita, il messaggio cristiano non poteva che apparire come una voce in competizione con molte altre. È proprio contro questo sfondo che va compresa la forza polemica dell'annuncio paolino di «Cristo crocifisso» (1 Cor. 1:23), che non si propone come un'opzione religiosa tra le altre, ma come una radicale messa in discussione delle categorie dominanti di sapienza, potere e successo che strutturavano la cultura corinzia.

1.2.2. La fondazione della comunità a Corinto

La comunità di Corinto riflette in modo significativo la composizione sociale, economica e religiosa della città. Secondo quanto emerge dalle lettere paoline, essa era caratterizzata da una forte eterogeneità: pochi membri appartenevano agli strati più elevati della società, mentre la maggioranza proveniva da contesti umili, come si è già accennato (cfr. 1 Cor. 1:26). Questa varietà è resa visibile anche nell'onomastica dei credenti: alcuni portano nomi di origine latina come Fortunato (cfr. 1 Cor. 16:17), Quarto (cfr. Rm. 16:23) e Gaio (cfr. 1 Cor. 1:14), probabilmente di discendenza romana; altri hanno nomi greci come Stefana (cfr. 1 Cor. 1:16), Acaico (cfr. 1 Cor. 16:17) ed Erasto (cfr. 2 Tim. 4:20). Quest'ultimo, menzionato anche in Rm. 16:23 come «tesoriere della città», indica la presenza nella comunità anche di persone socialmente rilevanti. Accanto a questi vi erano inoltre membri di origine giudaica, come Aquila e Priscilla (cfr. At. 18:2; 18:18; 18:26; Rm. 16:3-5; 1 Cor. 16:19; 2 Tim. 4:19)[41].

Secondo il racconto di Atti 18, Aquila e Priscilla erano giunti a Corinto dopo essere stati estromessi da Roma in seguito all'editto di espulsione dell'imperatore Claudio (49 d.C.), emanato a causa di subbugli interni alla comunità ebraica, che Svetonio (*Vita dei Cesari. Claudio* XXV), collega ai disordini istigati da un certo «Chresto», cioè Cristo. Paolo si stabilì presso di loro e lavorò come fabbricante di tende, inserendosi così nel tessuto sociale della

[40] J.M. O'Connor, *St. Paul Corinth. Texts and Archaeology,* Collegeville (MN), The Liturgical Press, 2002, p. 5.

[41] Cfr. J.P. Sampley, «The First Letter to the Corinthians», in *The New Interpreter's Bible*, Nashville (TN), Abingdon Press, 2002, vol. X, p. 777.

città. In questa prima fase, la sua attività missionaria si svolse principalmente all'interno della sinagoga, dove egli annunciava che Gesù era il Cristo, ovvero il Messia.

Con l'arrivo di Sila e Timoteo dalla Macedonia, portatori di notizie incoraggianti dalle comunità di Tessalonica e Filippi[42], Paolo poté dedicarsi più intensamente alla predicazione. Tuttavia, l'annuncio di un Messia «crocifisso» suscitò una forte opposizione nei confronti di una parte della comunità giudaica, per la quale l'idea di un liberatore che muore in modo vergognoso era teologicamente inaccettabile. Di fronte a tale rifiuto, Paolo decise di rivolgersi in modo prioritario ai pagani (cfr. At. 18:6).

Possiamo osservare che un ruolo decisivo in questa fase, fu svolto da Tizio Giusto, un pagano timorato di Dio, che mise a disposizione una sala della propria casa, situata vicino alla sinagoga. Questo spazio divenne uno dei primi luoghi di riunione della comunità dei credenti in Cristo, che progressivamente assunse una composizione prevalentemente «gentile» o pagana[43]. Le abitazioni dei membri più benestanti, infatti, offrivano ambienti adatti a ospitare assemblee di circa 30-50 persone, rendendo possibile la vita comunitaria[44].

La vicinanza della casa di Tizio Giusto alla sinagoga favorì anche l'adesione di Crispo (cfr. At. 18:8), capo della sinagoga, il cui sostegno alla fede cristiana, insieme a tutta la sua famiglia, conferì ulteriore legittimità e visibilità al movimento[45]. Analogamente, la famiglia di Stefana, definita da Paolo «primizia dell'Acaia» (1 Cor. 16:15), e da lui stesso battezzata (1 Cor. 1:16), rappresentò uno dei primi nuclei stabili della chiesa locale.

Fin dalle origini, tuttavia, la comunità di Corinto dovette confrontarsi con forti tensioni interne. Inseriti in un contesto urbano fortemente segnato da pratiche pagane e da una morale sessuale permissiva, alcuni credenti tendevano a reinterpretare la libertà cristiana in termini di libertà etica, giustificando comportamenti disordinati. Altri, al contrario, sostenevano posizioni ascetiche radicali, arrivando a scoraggiare il matrimonio e l'unione coniugale (cfr. 1 Cor. 7:1; 7:6-7)[46]. Questo quadro di pluralità e conflitto costituì uno dei principali motivi dell'intervento epistolare di Paolo.

Nonostante l'appoggio logistico ed economico di famiglie benestanti, come Aquila e Priscilla o Tizio Giusto, Paolo rifiutò di dipendere stabilmente da esse. Come osserva O'Connor, egli mantenne sempre una certa autonomia economica, sostenuta talvolta anche

[42] Cfr. R. Fabris, *Paolo*, cit., p. 274.
[43] *Idem*, pp. 275,276.
[44] Cfr. J.M. O'Connor, *Corinthe au temps de saint Paul* d'aprés les textes et l'archéologie, Paris, Cerf, 1986, in R. Fabris, *Paolo*, cit., p. 290.
[45] Cfr. J.M. O'Connor, *Vita di Paolo*, Brescia, Paideia, 2003, p. 297.
[46] Cfr. R. Fabris, *Paolo*, cit., p. 293.

da contributi provenienti da altre chiese, per salvaguardare la libertà e la credibilità del suo ministero apostolico[47].

1.3. La questione dei partiti

1.3.1. Origine delle «divisioni» nella comunità di Corinto

Secondo Alfred Schreiber, la comunità di Corinto può essere interpretata come un modello socio-psicologico di gruppo[48], nel quale i processi di coesione e di conflitto seguono dinamiche tipiche delle comunità in fase di crescita.

Finché l'apostolo rimase fisicamente presente nella città, la chiesa visse una fase di relativa stabilità: la leadership era unitaria, il gruppo ancora numericamente contenuto e, di conseguenza, più facilmente gestibile.

Con la partenza di Paolo, tuttavia, questa situazione mutò sensibilmente. La comunità entrò in una fase di transizione, caratterizzata da tensioni interne, competizione tra leader e progressiva erosione dell'autorità apostolica.

È in questo contesto che emergono le «divisioni» menzionate in 1 Cor. 1:10-12, dove alcuni membri della comunità si dichiarano «di Paolo», altri «di Apollo», altri «di Cefa» e altri ancora «di Cristo». Tali appartenenze non riflettono l'esistenza di veri e propri partiti organizzati, ma piuttosto la tendenza dei Corinzi a identificarsi con determinati leader sulla base di criteri umani.

In particolare, la contrapposizione tra Paolo e Apollo sembra essere legata soprattutto alla differenza di stile e di approccio: Apollo, descritto come persona eloquente e competente nelle Scritture (cfr. At. 18:24), poteva essere percepito come portatore di una forma di sapienza più affine ai criteri culturali greci, mentre Paolo stesso riconosce una certa debolezza nella sua parola e nella sua παρουσία (cfr. 1 Cor. 2:1-5; 2 Cor. 10:10). Tuttavia, l'apostolo rifiuta decisamente ogni lettura competitiva di questa diversità, sottolineando che lui e Apollo non sono rivali, ma collaboratori al servizio di Dio: «Che cos'è dunque Apollo? E che cos'è Paolo? Servitori mediante i quali siete venuti alla fede» (1 Cor. 3:5); «Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma è Dio che ha fatto crescere» (1 Cor. 3:6).

In questo modo, l'apostolo smaschera l'errore commesso dai Corinzi, mostrando che le divisioni non nascono da reali opposizioni tra i ministri, ma da un'errata comprensione da parte dei membri.

---

[47] Cfr. J.M. O'Connor, *Vita,* cit., p. 301.

[48] Cfr. A. Schreiber, *Die Gemeinde in Korinth*, Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des 1 Korintherbriefes, Münster, Aschendorff, 1977, in G. Barbaglio, *op. cit*., p. 29.

Come sostiene Andrew D. Clarke, «Nella chiesa corinzia era in atto un processo di culto della personalità religiosa dei leaders a scapito della centralità di Cristo, cui si deve la salvezza, per grazia, dei credenti»[49]. Questo spostamento dell'attenzione da Cristo ai suoi mediatori umani contribuì in modo decisivo alla frammentazione della comunità.

Le «divisioni» non si manifestavano soltanto sul piano dell'autorità e della predicazione, ma anche su quello sociale e liturgico. In 1 Cor. 11:17-34, come abbiamo già segnalato, Paolo denuncia le disuguaglianze tra membri abbienti e poveri durante la celebrazione della Cena del Signore: alcuni partecipavano ad un vero e proprio banchetto, mentre altri rimanevano affamati, ridotti a nutrirsi soltanto del pane e del vino rituale. La celebrazione, anziché esprimere la comunione del corpo di Cristo, finiva così per riprodurre e amplificare le fratture sociali.

Nel loro insieme, questi e altri fenomeni ci mostrano come la chiesa di Corinto non fosse soltanto teologicamente problematica, ma profondamente segnata da dinamiche di competizione identitaria, di disuguaglianza sociale e di frammentazione comunitaria.

1.3.2. Ipotesi sull'identità dei partiti

Come osserva Daniel Marguerat, se si dovesse riassumere la comunità di Corinto in una sola parola, questa sarebbe «conflitto»: dall'inizio alla fine della Prima lettera ai Corinzi, Paolo affronta una pluralità di temi teologici e pastorali, sullo sfondo di una comunità attraversata da tensioni e contrapposizioni[50].

Il testo di 1 Cor. 1:12 presenta quattro formule di appartenenza («io sono di Paolo», «di Apollo», «di Cefa», «di Cristo»), tuttavia, in 1 Cor. 3:4 risultano già ridotte a tre, mentre altrove l'apostolo tende a concentrare l'attenzione sui soli nomi di Paolo e Apollo (cfr. 1 Cor. 3:5-10; 4:6). Questo suggerisce che le appartenenze non vadano intese come gruppi rigidamente strutturati, ma come slogan rappresentativi di diverse modalità di valutazione all'interno della comunità. L'apostolo utilizza tali formule per smascherare la logica e per ricondurre i Corinzi alla consapevolezza che ogni ministero è funzionale all'unica opera di Dio (cfr. 1 Cor. 3:6-7).

La storia dell'interpretazione ha proposto diverse ricostruzioni dei cosiddetti «partiti» di Corinto. Ferdinand C. Baur ha ridotto lo scenario a due fronti contrapposti, leggendo le

[49] Clarke interpreta le divisioni della comunità di Corinto alla luce del contesto socio-culturale cittadino, caratterizzato da relazioni di *amicitia* tra *patroni* e *clientes*, all'interno delle quali era consueto esibire la propria appartenenza a un determinato *patronus*. A.D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth: A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1 - 6*, New York (NY), Leiden, 1993, in G. Barbaglio, *op. cit*., p. 30.

[50] Cfr. D. Marguerat, *Paolo di Tarso,* cit., p. 104.

divisioni come espressione di tensioni tra una tendenza giudaizzante (Cefa e Cristo) e una linea paolina di libertà dalla legge (Paolo e Apollo)[51].

Una posizione più radicale è stata proposta da Munck, il quale ha negato l'esistenza di veri e propri partiti a Corinto, interpretando le tensioni come semplici conflitti interpersonali privi di contenuto dottrinale. Tuttavia, tale lettura è stata criticata, poiché gli slogan riportati da Paolo in 1 Cor. 1:12; 3:4 hanno una funzione teologica e non possono essere ridotti a meri incidenti relazionali[52].

Successivamente, Wilhelm Lütgert ha proposto ancora una bipartizione, ma diversa, identificando nel partito di Cristo, una forma di entusiasmo libertario contrapposta al gruppo paolino[53].

Su questa linea si collocano anche interpretazioni successive che hanno visto nella comunità corinzia una forma di «protognosi» o di spiritualità carismatica in fase iniziale, spesso descritta con categorie attenuate rispetto allo gnosticismo pienamente sviluppato.

Inoltre, sempre Lütgert, ha introdotto il concetto di «ultrapaolinismo», nella quale egli indica l'atteggiamento di alcuni fedeli corinzi che avevano radicalizzato il messaggio paolino della libertà, trasformandolo in una giustificazione dei comportamenti libertini[54]. Paolo, si trova così costretto a correggere l'interpretazione delle sue posizioni, come mostra 1 Cor. 6:12: «Ogni cosa mi è lecita, ma non ogni cosa è utile […]». La prima parte dello slogan veniva infatti ripetuta da alcuni credenti, mentre la seconda rappresenta la riformulazione critica dell'apostolo.

In tal senso, possiamo dire che Paolo adotta una strategia retorica raffinata: egli riprende le parole dei suoi interlocutori per rovesciarne il significato e ricondurle all'edificazione della comunità. Il conflitto non nasce dunque solo da divergenze dottrinali, ma da una distorsione pratica della libertà cristiana, che mette a rischio l'unità del corpo di Cristo.

1.3.3. La sapienza della croce come risposta alle divisioni di Corinto

Alla luce delle divisioni che lacerano la comunità di Corinto, Paolo interviene richiamando il nucleo teologico fondamentale della sua predicazione, espresso in 1 Cor. 1:18-25. Qui l'apostolo chiarisce che alla base dei conflitti ecclesiali vi è una profonda incomprensione della sapienza di Dio, che si manifesta in modo paradossale nella croce di Cristo. I Corinzi,

[51] Cfr. F.C. Baur, «Die Chrisstuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des paulinischen und petrinischen Christentum in der ältesen Kirche, der Apostel Petrus in Rom», in *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 4, 1831, in G. Barbaglio, *op. cit*., p. 108.
[52] Cfr. G. Barbaglio, *op. cit*., p. 109.
[53] Cfr. W. Lütgert, *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth*, Gütersloh, Bertelsmann, 1908, in G. Barbaglio, *op. cit*., p. 108.
[54] Cfr. W. Lütgert, *op. cit.*, in D. Marguerat, *Paolo di Tarso*, cit., p. 105.

affascinati dalla retorica, dalla filosofia e dall'autorità carismatica dei leader, continuano infatti a valutare il messaggio cristiano secondo i criteri della sapienza umana, mentre il Vangelo sovverte radicalmente tali categorie.

La croce rappresenta, per Paolo, il luogo in cui Dio smaschera l'insufficienza di ogni pretesa di grandezza umana: ciò che agli occhi del mondo appare come follia e debolezza è, in realtà, la rivelazione della potenza salvifica di Dio. È precisamente questo scandalo che la comunità di Corinto fatica ad accogliere, preferendo rifugiarsi in modelli di prestigio, eloquenza e appartenenza partitica.

Questa incomprensione emerge con chiarezza in 1 Cor. 3:1-4, dove Paolo rimprovera i credenti di non poter essere trattati come πνευματικοί, (spirituali), ma come σαρκικόί, (carnali), cioè come persone ancora immature nella fede. L'apostolo utilizza l'immagine pedagogica del nutrimento: la comunità è stata alimentata con latte e non con cibo solido, perché non era in grado di sostenere una comprensione pienamente adulta del Vangelo (cfr. 1 Cor. 3:2). Le gelosie, le rivalità e le identificazioni con Paolo o con Apollo ci dimostrano che i Corinzi continuano a ragionare secondo logiche puramente umane, incapaci di interiorizzare la logica paradossale della croce.

In questo quadro, la distinzione tra «spirituali» e «carnali» non indica due categorie sociologiche di credenti, ma due modalità opposte di rapportarsi al Vangelo: da un lato, una fede plasmata dalla croce; dall'altro, una fede ancora prigioniera dei criteri di successo, di vanto e potere. Per questo Paolo relativizza radicalmente il ruolo dei leader: Paolo, Apollo e Cefa non sono padroni della comunità, ma semplici servitori e amministratori al servizio dell'opera di Dio[55].

La conclusione teologica di questo percorso si trova in 1 Cor. 3:21-23, dove Paolo smonta alla radice ogni millanteria o pretesa di appartenenza esclusiva: «Nessuno, dunque, si vanti degli uomini, perché tutto vi appartiene. Paolo, Apollo, Cefa, il mondo, la vita, la morte, le cose presenti, le cose future, tutto è vostro! E voi siete di Cristo, e Cristo è di Dio». In questa affermazione l'apostolo rovescia la logica dei partiti: non sono i credenti ad appartenere a Paolo o Apollo, ma sono i ministri a essere donati alla comunità da Dio; e la comunità stessa non appartiene a nessun leader, ma a Cristo.

In tal modo, Paolo non solo mette fine alle rivendicazioni faziose, ma ricolloca l'intera vita ecclesiale all'interno di una visione teocentrica e cristologica: l'unica appartenenza legittima è quella a Cristo, e questa appartenenza si comprende solo alla luce della croce.

[55] Cfr. R. Fabris, *Paolo*, cit., p. 353.

Nel corso di questo capitolo abbiamo mostrato come la Prima lettera ai Corinzi nasca all'interno di una comunità segnata da forti tensioni teologiche, sociali e identitarie. L'analisi del contesto storico di Corinto e del profilo dei destinatari ha evidenziato un ambiente pluralistico, competitivo e culturalmente sofisticato, che ha influito sulla vita ecclesiale. Questo passaggio costituisce quindi la soglia teologica che introduce la riflessione paolina sulla sapienza di Dio, manifestata nel paradosso della croce e resa accessibile mediante l'azione dello Spirito, sviluppata nei capitoli successivi.

2. La logica paradossale della croce (1 Cor. 1:18-25)

In questo secondo capitolo ci concentriamo sulla logica paradossale della croce in 1 Cor. 1:18-25, cuore teologico dell'argomentazione paolina contro le divisioni nella chiesa di Corinto. Analizzeremo la pericope nel suo contesto immediato e in relazione all'intera comunità dei «chiamati», evidenziando come la croce riveli la contrapposizione tra sapienza e follia umana. Particolare attenzione sarà dedicata alle categorie di giudei e greci, alla dimensione comunitaria del discorso paolino e alle implicazioni teologiche che emergono dal testo.

2.1. La "parola della croce" nel suo contesto

2.1.1. 1 Cor. 1:18-25 come nucleo teologico dell'argomentazione paolina

Si può considerare 1 Cor. 1:18-25, come il nucleo teologico dell'argomentazione paolina all'interno della prima sezione della lettera. Tale delimitazione non è arbitraria, ma si fonda su criteri letterari, retorici e tematici che evidenziano l'unità interna del brano. A partire da 1:18 e fino a 2:5, l'apostolo riporta i destinatari della lettera al fondamento del Vangelo che egli stesso ha annunciato loro. I vv. 18-25 costituiscono una sezione coerente e autonoma, in cui emerge con particolare chiarezza il cuore teologico del discorso paolino: la «parola della croce» (v. 18)[56].

Il testo si presenta infatti come un complesso sistema di contrasti, attraverso il quale Paolo costruisce una netta distinzione tra prospettive opposte, ricorrendo a un linguaggio fortemente antitetico e talvolta iperbolico.

Dopo aver affrontato il problema delle divisioni nella comunità (1:10-17), Paolo prosegue la sua argomentazione denunciando la sopravvalutazione della sapienza umana e l'incapacità dei credenti di comprendere il Vangelo nella sua autenticità[57]. In continuità con 1:17, dove viene menzionata la «sapienza di parola», l'apostolo introduce una contrapposizione radicale: da un lato il linguaggio colto e i valori mondani, dall'altro la croce, scandalo e follia. Alla «sapienza di parola» Paolo oppone dunque una parola alternativa, quella della croce, dando origine a una tensione che attraversa l'intera pericope.

[56] Si precisa che l'analisi esegetica sviluppata nel presente lavoro si concentra su 1 Cor. 1:18-25, individuato come nucleo centrale dell'argomentazione paolina sulla parola della croce. Pur riconoscendo la stretta unità letteraria della pericope fino al v. 31, i limiti propri di un elaborato triennale hanno reso necessario circoscrivere l'indagine esegetica, riservando ai vv. 26-31 alcuni richiami nel corso della riflessione teologica del capitolo successivo, nella misura in cui risultano indispensabili per comprendere il compimento dell'argomentazione di Paolo.

[57] Cfr. C.K. Barrett, *La prima lettera ai Corinti*, Bologna, EDB, 1979, p. 70.

La croce rappresenta qui, come anche altrove nel corpus paolino (cfr. Gal. 5:11), uno dei temi centrali della sua riflessione teologica, insieme alla resurrezione di Cristo[58].

Parlare di «teologia della croce», non significa inoltre riferirsi esclusivamente alla morte di Gesù, ma ad un paradigma interpretativo più ampio, secondo cui la croce diventa la chiave per comprendere Dio e l'essere umano, come scrive Marguerat: «la croce è la chiave di ogni discorso su Dio e sull'essere umano»[59]. In questa prospettiva, è stato osservato come 1 Cor. 1:18-25 costituisca il primo enunciato fondante di tale teologia.

Il pensiero paolino espresso in questo passo presenta tratti innovativi. Proveniente dal giudaismo e formato all'interno delle categorie delle Sacre Scritture, Paolo si trova a tradurre il proprio linguaggio spirituale per comunicarlo in un contesto culturale greco-romano. In questo quadro si inserisce la tipologia di giudei e greci, che riflette non solo una distinzione etnica, ma anche due diversi orizzonti religiosi e culturali. Se da un lato il mondo giudaico rivendicava una conoscenza privilegiata di Dio, dall'altro il mondo pagano si caratterizzava per una ricerca sapienziale autonoma. Tuttavia, entrambe le prospettive risultano incapaci di riconoscere il significato della croce: i Giudei non vi scorgono l'innalzamento del Messia, mentre i Greci la percepiscono come una pazzia. Paolo si oppone così a entrambe le visioni, proponendo un messaggio che sovverte i criteri di giudizio umani[60].

Questo tema attraversa anche altri testi paolini (cfr. Rm. 1:18 - 3:20), dove emerge il percorso dell'apostolo da una prospettiva farisaica a una comprensione della fede segnata dalla debolezza (cfr. 1 Cor. 2:3; 2 Cor. 12:9).

In tale ottica, ciò che appare debole e negativo si rivela invece come «potenza di Dio e sapienza di Dio» (1 Cor. 1:24). La croce, pertanto, decostruisce l'idea di un Dio conforme alle aspettative di forza umana, rivelando una potenza divina paradossale[61].

Alla luce di questi elementi, è possibile riconoscere nei vv. 18-25 un'unità tematica e teologica coerente. La pericope presenta inoltre una struttura di tipo circolare: l'apostolo introduce i concetti chiave di sapienza e stoltezza nella loro relazione con Dio e con gli uomini, per poi svilupparli attraverso una serie di contrapposizioni che culminano nell'affermazione del paradosso fondamentale: ciò che il mondo considera pazzia è, in realtà, la sapienza di Dio[62].

[58] Cfr. J.P. Sampley, *op. cit.*, pp. 810,811.
[59] D. Marguerat, *Paolo di Tarso*, cit., p. 117.
[60] Cfr. L. Morris, *op. cit*., p. 54.
[61] Cfr. D. Marguerat, *Paolo di Tarso,* cit., pp. 115,116.
[62] Cfr. F. Lang, *op. cit*., pp. 45,46.

2.1.2. Le divisioni nella chiesa di Corinto (1 Cor. 1:10-17)

La pericope di 1 Cor. 1:18-25 si colloca in stretta continuità con l'esortazione all'unità sviluppata in 1:10-17, dove Paolo affronta esplicitamente il problema delle divisioni all'interno della comunità di Corinto.

Se nei vv. 10-17 l'apostolo denuncia tali divisioni sul piano concreto e relazionale, nei vv. 18-25 egli indaga sul messaggio della croce, spostando il discorso su un piano teologico.

L'insistenza paolina sul tema dell'unità emerge già a livello lessicale. Il termine ἀδελφοί particolarmente frequente in 1 Cor., evidenzia la volontà dell'apostolo di richiamare i credenti alla loro identità comune di membri della stessa famiglia di Dio.

Tale designazione non esprime soltanto un legame affettivo, ma implica una vera e propria «risocializzazione» dei credenti, provenienti da contesti diversi, chiamati ora a riconoscersi reciprocamente come fratelli e sorelle in Cristo. L'unità auspicata da Paolo non coincide tuttavia con un'uniformità indistinta: egli valorizza le differenze tra i credenti e riconosce la pluralità dei doni, pur esortando la comunità a condividere un medesimo orientamento fondamentale[63]. Le tensioni, le gelosie e le contese che emergono nella comunità (cfr. 1 Cor. 3) mostrano tuttavia la difficoltà concreta di realizzare tale unità.

In questo contesto, il v. 17 svolge una funzione decisiva di transizione. Paolo vi afferma di essere stato mandato «non con sapienza di parola, perché la croce di Cristo non sia resa vana», introducendo così il tema che verrà sviluppato nei versetti successivi. La contrapposizione tra «sapienza di parola» e «croce di Cristo» non riguarda soltanto il contenuto del messaggio, ma anche il modo della sua comunicazione. Attraverso una formulazione, che può essere letta come una *propositio* retorica, l'apostolo oppone due logiche incompatibili: da un lato una modalità comunicativa fondata sui criteri umani della retorica e del prestigio, dall'altro l'annuncio della croce, che rifiuta tali categorie[64].

In questa prospettiva, la croce funziona come una sintesi simbolica dell'intero evento cristologico. Essa non indica soltanto la morte di Gesù, ma concentra in sé un insieme più ampio di significati teologici, diventando il punto focale della rivelazione divina.

Proprio per questo, il rischio denunciato da Paolo è particolarmente grave: adottare criteri di valutazione mondani, significa, di fatto, svuotare la croce dal suo significato e dalla sua potenza[65].

[63] Cfr. J.P. Sampley, *op. cit.*, p. 807.
[64] Cfr. G. Barbaglio, *op. cit*., pp. 99,100.
[65] Cfr. J.P. Sampley, *op. cit.*, p. 808.

È in risposta a questa situazione che Paolo introduce, a partire da 1:18, la «parola della croce», attraverso la quale dimostra che Dio ha scelto di operare la salvezza mediante ciò che il mondo considera stoltezza e debolezza, rovesciando così i criteri umani di valutazione. Ciò che appare debolezza e follia secondo le categorie del mondo si rivela invece come autentica potenza e sapienza divina. La croce, umiliando ogni forma di orgoglio umano, elimina ogni motivo di vanto e pone le basi per una reale unità comunitaria[66].

In questo senso, 1 Cor. 1:18-25 non rappresenta una digressione rispetto al tema delle divisioni, ma ne costituisce la base del discorso da cui l'apostolo inizia la riflessione sulla croce. Il passaggio dalla denuncia delle divisioni (1:10-17) alla teologia della croce (1:18-25) mostra come Paolo non si limiti a correggere comportamenti esteriori, ma intenda trasformare i parametri di pensiero della comunità. Solo alla luce della croce è infatti possibile comprendere e superare le fratture che minacciano l'unità della chiesa di Corinto.

2.1.3. La comunità dei "chiamati" come concretizzazione della logica della croce (1 Cor. 1:26-31)

Il passo di 1 Cor. 1:26-31 rappresenta una prosecuzione argomentativa fondamentale rispetto ai vv. 18-25. Dopo aver delineato la contrapposizione tra la sapienza del mondo e la pazzia della croce, Paolo mostra come questa logica paradossale trovi una concreta realizzazione nella comunità dei credenti.

L'apostolo invita i destinatari a considerare la propria chiamata: «guardate la vostra vocazione», sottolineando come essa non corrisponda ai criteri di valore riconosciuti dalla società, infatti: «non ci sono tra di voi molti sapienti secondo la carne, né molti potenti, né molti nobili» (1 Cor. 1:26).

In questo senso, la comunità dei «chiamati» diventa la concretizzazione storica della parola della croce. Ciò che nel *kerygma* appare scandalo e pazzia, viene reso visibile nella composizione stessa della chiesa: una comunità formata in gran parte da coloro che, secondo i parametri mondani, non avrebbero motivo di vantarsi.

Sebbene alcuni credenti appartenessero a classi sociali elevate, la maggioranza proveniva da contesti umili, rispecchiando la struttura gerarchica della società greco-romana, caratterizzata da una netta polarizzazione tra una ristretta élite dominante e una vasta massa priva di potere e *status*[67]. In tale contesto, la comunità cristiana si configura come una realtà paradossale: pur nella sua eterogeneità interna, essa diventa una dimostrazione vivente della logica della grazia divina.

[66] Cfr. L. Morris, *op. cit*., p. 54.
[67] Cfr. J.P. Sampley, *op. cit.*, p. 814.

Paolo articola quest'idea attraverso una triplice antitesi: Dio ha scelto ciò che è stolto per confondere i sapienti, ciò che è debole per confondere i forti e ciò che è ignobile e disprezzato per annientare ciò che è[68]. La triplice ripetizione del verbo «scegliere» evidenzia l'iniziativa sovrana di Dio e il carattere intenzionalmente sovversivo della sua azione (1 Cor. 1:27-28). Non si tratta di una scelta casuale, ma di una precisa strategia teologica, volta a rovesciare i criteri umani di valutazione e a smascherare l'inconsistenza dei valori dominanti.

Questa logica appare profondamente paradossale agli occhi dei Corinzi: proprio coloro che non sono sapienti, né potenti né nobili sono stati scelti da Dio. Egli ha deliberatamente eletto ciò che, secondo il mondo, è privo di valore, per manifestare che la salvezza non dipende da qualità umane, ma esclusivamente dalla sua grazia[69]. Il Signore sceglie volutamente persone considerate marginali o poco promettenti, al fine di mostrare come l'agire miracoloso di Dio non dipenda da caratteristiche riconosciute, ma possa emergere anche in contesti segnati da fragilità e dalla scarsa considerazione sociale[70].

Lo scopo ultimo di questa elezione è esplicitato in 1 Cor. 1:29: «affinché nessuno si vanti di fronte a Dio». Il tema del vanto, che emergerà con forza nel corso della lettera, è qui introdotto in relazione alla falsa concezione di sapienza diffusa nella comunità. Paolo aveva già associato la sapienza al potere (v. 24), rivelando come la ricerca della sapienza da parte dei Corinzi nascondesse in realtà un'aspirazione al prestigio e allo *status*[71].

A tale prospettiva, l'apostolo oppone una radicale ridefinizione: la vera sapienza non è un possesso umano, ma una persona, Cristo stesso (v. 24). Identificando Gesù con la sapienza, Paolo intende trasformare l'interesse dei Corinzi in un discorso sulla salvezza. Ciò che salva non è ciò che si possiede o si raggiunge, ma Colui al quale si appartiene. Cristo è diventato per i credenti «sapienza, giustizia, santificazione e redenzione» (1 Cor. 1:30)[72].

Di conseguenza, ogni forma di vanto umano risulta esclusa. Le eventuali vanterie dei cristiani sono sempre derivate: essi possono vantarsi solo perché Dio ha agito in loro e per loro attraverso Cristo (1 Cor. 3:21-23). Per questo motivo, come si afferma in 1 Cor. 1:31, l'unico vanto legittimo è quello «nel Signore», in continuità con il pensiero di Ger. 9:24.

---

[68] Attraverso quest'elezione, Dio elimina qualsiasi privilegio, o esaltazione mondana, poiché sceglie proprio le persone meno adatte, questo concetto verrà affrontato anche nei Vangeli da Gesù. Il suo ostinato comportamento a confrontarsi con i poveri, con i pubblicani, con i samaritani, con i peccatori e con le donne, contraddistingue la caratteristica dell'elezione divina senza alcun pregiudizio umano. Cfr. H.D. Wendland, *op. cit.,* p. 53.

[69] Cfr. G. Barbaglio, *op. cit*., p. 102.

[70] Cfr. L. Morris, *op. cit*., p. 60.

[71] Cfr. J.P. Sampley, *op. cit.*, p. 814.

[72] *Idem*, p. 815.

Nel testo emergono dunque due forme di vanto: una illegittima, centrata sull'autosufficienza umana, e una legittima, radicata nell'azione salvifica di Dio. Tale dinamica riflette una tipica strategia paolina, che distingue costantemente tra modalità di vita autentiche e inautentiche (1 Cor. 3:3; 2 Cor. 7:8-11; Rm. 4:18)[73].

In questa prospettiva, constatiamo che, vantarsi nel Signore non significa esaltare sé stessi, ma riconoscere con gratitudine l'opera di Dio.

Come osserva G. Barbaglio, i credenti:

> devono a Dio il fatto di essere nella sfera d'influsso di Cristo, da cui hanno ricevuto sapienza, giustizia, santificazione e redenzione; pertanto, possono vantarsi soltanto dell'iniziativa di grazia divina, non di proprie prestazioni d'illusoria valenza autosalvante[74].

Analogamente, Lang sottolinea come Paolo intenda condurre i Corinzi a comprendere che la vita cristiana non può fondarsi sulla propria gloria, ma sulla totale appartenenza a Dio; la fede, infatti, annulla ogni pretesa di vanto (Rm. 3:27)[75].

In definitiva, 1 Cor. 1:26-31 esplicita il principio teologico secondo cui Dio sovverte la logica dominante di ricchezza, potere e prestigio. Tale rovesciamento non solo ridefinisce i criteri di valore, ma fonda una nuova identità comunitaria. In Cristo, infatti, ogni distinzione sociale e religiosa perde la sua rilevanza ultima: tutti sono resi partecipi della stessa realtà salvifica e costruiti come un unico corpo, animato da un solo Spirito (1 Cor. 12:13)[76]. La comunità dei credenti diventa così il luogo in cui la logica della croce non è solo proclamata, ma è anche visibilmente incarnata.

Per concludere, riguardo ai confini letterari di 1 Cor. 1:18-25 nel suo contesto, gli studiosi non sono unanimi sulla definizione degli stessi, poiché adottano criteri differenti di natura retorica, tematica e lessicale.

Su questo punto, noi seguiamo J. Paul Sampley, il quale propone una suddivisione articolata della sezione compresa tra 1 Cor. 1:10 e 4:21, distinguendo al suo interno diverse unità minori: 1:10-17; 1:18-25; 1:26-31 e così via. In questa prospettiva, il passo 1:18-25 viene considerato come una pericope autonoma, dotata di una propria coerenza interna e distinta sia dal contesto precedente sia da quello successivo[77].

---

[73] *Ibidem.*
[74] G. Barbaglio, *op. cit*., p. 103.
[75] Cfr. F. Lang, *op. cit*., p. 53.
[76] Cfr. D. Marguerat, *Paolo di Tarso*, cit., p. 119.
[77] Cfr. J.P. Sampley, *op. cit.*, p. 792.

Diversamente, Hans Conzelmann propone una delimitazione più ampia, estendendo l'unità da 1:18 fino a 3:23[78].

Una posizione ampiamente condivisa nella ricerca esegetica individua una grande unità letteraria in 1 Corinzi 1:10 - 4:21, riconoscendo in questa sezione una sostanziale coerenza tematica e compositiva[79]. A questa linea interpretativa si associano inoltre Rinaldo Fabris, Morris[80] e Vouga, i quali riconoscono in 1:10 - 4:21 un'unità conforme centrata sull'appello all'unione ecclesiale[81].

2.2. Follia della croce: una lettura di 1 Corinzi 1:18-25

Al fine di favorire una lettura ordinata del testo, la pericope di 1 Cor. 1:18-25 sarà suddivisa in unità argomentative, che consentiranno di seguire progressivamente lo sviluppo dell'argomentazione dell'apostolo e di coglierne la coerenza interna.

2.2.1. La croce come pazzia o potenza di Dio?

> Poiché la predicazione della croce (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ) è pazzia (μωρία) per quelli che periscono (ἀπολλυμένοις), ma per noi, che veniamo salvati (σῳζομένοις), è la potenza di Dio (δύναμις θεοῦ);

Il versetto 18 costituisce l'enunciato programmatico dell'intera pericope, come riconosciuto da diversi studiosi, tra cui Conzelmann e Theis[82]. L'espressione ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ rappresenta una sintesi teologica dell'annuncio paolino e anticipa il contenuto dei versetti successivi, configurandosi come una vera e propria tesi dell'argomentazione. In continuità con 1 Cor. 1:17, dove Paolo aveva già introdotto il tema dell'evangelizzazione, il riferimento alla parola della croce indica il contenuto stesso della proclamazione cristiana.

La struttura del versetto si articola attorno ad una contrapposizione radicale tra due categorie: «coloro che periscono» (ἀπολλυμένοις) e «coloro che si salvano» (σῳζομένοις). Tali espressioni, formulate mediante participi presenti, indicano una realtà dinamica e in divenire, sottolineando come la salvezza e la perdizione non siano momenti statici, ma processi che si

[78] Hans Conzelmann interpreta 1 Cor. 1:18 - 3:23 come un'unità letteraria costruita secondo una struttura «ad anello» (*ringförmig*), nella quale i temi della sapienza e della stoltezza si richiamano reciprocamente. In questa prospettiva, 1:18-25 enuncia il principio fondamentale della «parola della croce», 1:26-31 ne mostra l'applicazione alla comunità dei fedeli e 2:1-5 si riferisce all'esperienza personale di Paolo nella predicazione. Cfr. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969, p. 53.

[79] Tra i principali sostenitori di questa delimitazione si annovera anche Barbaglio, il quale evidenzia come la sezione sia racchiusa tra l'esortazione di 1:10 e quella conclusiva di 4:16-21, formando una cornice retorica unitaria; Lang, anche riconosce nelle due esortazioni gli elementi delimitanti dell'intera argomentazione paolina. Cfr. F. Lang, *op. cit*., p. 37.

[80] Cfr. L. Morris, *op. cit*., p. 39.

[81] Cfr. R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi,* cit., p. 40.

[82] Cfr. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* e J. Theis, *Paulus als Weisheitslehrer, Der Gekreuzitge und die Weisheit Gottes in 1 Kor 1-4*, in G. Barbaglio, *op. cit*., p. 133.

realizzano nel rapporto con l'annuncio evangelico. Non si tratta, dunque, di una distinzione sociologica o culturale, ma di una differenziazione teologica fondata sulla risposta alla parola proclamata.

Il participio presente, che definisce la situazione di coloro che accolgono o non accolgono il messaggio della croce, sta ad indicare che la chiesa non è composta da quelli che sono già stati salvati, ma da quelli che sono sulla via della salvezza. Espressa come una salvezza che non si è ancora pienamente realizzata, portandoci alla teologia del «già e non ancora», divulgata da George E. Ladd, nella quale il Regno di Dio ha iniziato il suo percorso attraverso la morte di Gesù e la sua ascesa al cielo, quindi è già, ma non si è ancora del tutto realizzato. I credenti di Corinto, si consideravano persone arrivate al massimo della loro conoscenza, erano sapienti e convinti di esserlo su ogni fronte, per questo poi saranno considerati perduti, perché anche a conoscenza di questa realtà della croce, continuavano a ignorarla e reputarla come una stoltezza.

Mentre coloro che si trovano sulla via della salvezza riconoscono alla croce tutta la sua importanza[83].

È significativo che Paolo non opponga direttamente «stoltezza» (μωρία)[84] e «sapienza» (σοφία), ma «stoltezza» e «potenza di Dio» (δύναμις θεοῦ). Tale scelta lessicale evidenzia uno spostamento rispetto alle aspettative: non si tratta di un confronto teorico tra sistemi di pensiero, ma della rivelazione concreta dell'agire salvifico di Dio (cfr. Rm. 1:16). La croce non è semplicemente un contenuto da comprendere, ma un evento nel quale si manifesta la potenza divina.

Come sottolinea Barbaglio, il genitivo «τοῦ σταυροῦ» può essere interpretato in senso oggettivo, facendo riferimento all'annuncio che ha come contenuto la croce di Cristo; tuttavia, esso può essere compreso anche in una prospettiva più profonda, ossia come una parola qualificata dall'evento stesso della crocifissione, e quindi intrinsecamente segnata dalla sua dimensione storica e teologica[85].

La predicazione del Vangelo, dunque, non si limita a parlare della croce, ma ne assume la logica e il contenuto.

Nel contesto storico del mondo antico, la crocifissione rappresentava una delle forme di esecuzione più infamanti. Di origine persiana e adottata dai Romani, né erano esenti i

[83] Cfr. R.B. Hays, *I Corinzi*, Torino, Claudiana, 2013, p. 47.

[84] Il sostantivo greco μωρία può essere tradotto sia con «pazzia» sia con «stoltezza». La Nuova Riveduta rende il termine con «pazzia», mentre altre traduzioni (Cei 1974 - 2008, La Bibbia di Gerusalemme) preferiscono «stoltezza», mettendo maggiormente in risalto il riferimento alla mancanza di sapienza piuttosto che a una condizione di follia in senso psicologico.

[85] Cfr. G. Barbaglio, *op. cit*., p. 134.

cittadini romani; dunque, essa era riservata agli schiavi e ai criminali, e costituiva uno strumento di deterrenza sociale. Cicerone la definisce «il più crudele e orrido supplizio», (*Contro Verre* 2,5,165), mentre Giuseppe Flavio (*Guerra giudaica* 7,203) ne evidenzia il carattere estremamente degradante[86]. Anche il solo riferimento alla croce evocava paura e disonore. Questo contesto consente di comprendere perché l'annuncio di un Messia crocifisso potesse essere percepito come scandaloso e insensato.

Secondo Gerhard Schneider non esisteva un diritto penale giudaico riguardo alla crocifissione, spesso era una pena imposta ai ladri, ai bestemmiatori, ma avveniva solo dopo la loro morte, costituendo un prolungamento della loro umiliazione piuttosto che una forma di supplizio fisico[87].

Nel mondo giudaico, inoltre, la croce era associata alla maledizione (Dt. 21:23), rafforzando ulteriormente il carattere problematico di tale annuncio. Tuttavia, proprio in questo elemento di scandalo si manifesta il paradosso centrale del messaggio paolino: Dio sceglie ciò che è debole e disprezzato per rivelare la propria potenza.

Il biblista Barbaglio afferma che la crocifissione[88] non costituisce soltanto un evento storico-religioso, ma assume un significato eminentemente teologico: essa rivela che Dio sceglie di manifestarsi non attraverso i criteri della sapienza e della potenza umane, bensì nella debolezza e nell'apparente insensatezza della crocifissione di Cristo[89].

La ricezione della parola della croce è dunque duplice: per coloro che si trovano sulla via della perdizione essa appare come μωρία, ossia follia e assurdità; per coloro che sono sulla via della salvezza essa si rivela invece come δύναμις θεοῦ «potenza di Dio»[90]. Paolo introduce qui una distinzione che non si basa più su categorie etniche (Giudei/Greci), ma su una risposta esistenziale all'annuncio evangelico[91]. L'incontro con la croce esige una presa di posizione: non esiste una via intermedia[92].

---

[86] Cfr. D. Marguerat, *Paolo di Tarso*, cit., p. 113.

[87] Cfr. H.W. Kuhn, «σταυρός», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi, 15, Brescia, Paideia, 2004, vol. II, coll. 1397, 1398.

[88] La morte per crocifissione era particolarmente crudele. Le violenze inflitte prima dell'esecuzione facevano parte del processo di umiliazione e contribuivano a indebolire ulteriormente il condannato. Una volta crocifisso, la morte sopraggiungeva lentamente, generalmente per asfissia o collasso circolatorio. La posizione con le braccia distese rendeva infatti difficile la respirazione, che poteva essere alleviata solo mediante lo sforzo di sollevarsi sulle gambe, fino allo sfinimento. In alcuni casi, per accelerare il decesso, veniva praticato il *crucifragium* (la rottura delle gambe), che impediva ulteriori sollevamenti e portava rapidamente alla morte. Cfr. E. Noffke, «La visione della croce nel cristianesimo delle origini», in AA.VV., *La parola della croce. Interrogativi e speranze per l'ecumenismo e il dialogo*, Milano, Ancora, 2010, pp. 44, 45.

[89] Cfr. G. Barbaglio, *op. cit*., p. 135.

[90] Cfr. L. Morris, *op. cit*., p. 54.

[91] Cfr. J.A. Filho, «The Word of the Cross. Power and Wisdom of God, a Study of 1 Corinthians 1 - 4», in *Reflexus*, 9, 14, 2015, p. 440.

[92] Cfr. F. Lang, *op. cit*., pp. 47, 48.

Inoltre, anche se Paolo comprende che questa parola della croce è follia per coloro che periscono, esorta coloro che vengono salvati a predicare solo Cristo crocifisso. Per esperienza, sapeva quanto fosse difficile affrontare questo discorso per le persone orgogliose ed intelligenti; anche per lui, un tempo, la croce era stata uno scandalo. Prima della sua personale conoscenza di Cristo, gli era impensabile accantonare la Legge come mezzo di giustizia di Dio. Ora, convinto della potenza del Vangelo, lo proclama in tutta la sua crudezza[93].

Il termine μωρία esprime una forma di stoltezza che implica il rifiuto di riconoscere il senso profondo dell'agire divino. A Roma, è stato rinvenuto un graffito risalente al III secolo che riflette proprio questa percezione della pazzia della croce agli occhi dei non cristiani, testimoniando anche una forma di ironia che conferma come l'idea paolina fosse già percepita e derisa in ambiente pagano[94]. Al contrario, per i credenti esso diventa il luogo in cui si manifesta la potenza salvifica di Dio, come Paolo afferma anche in Rm. 1:16[95].

La predicazione della croce che annuncia Paolo in questa lettera viene considerata come una debolezza, e l'esegeta Ulrich Wilckens (*Weisheit und Torheit* 218) la esprime attraverso queste parole[96]: «Cristo crocifisso è radicalmente debole, per cui anche il cristiano, che vive in lui, deve necessariamente essere debole… la croce è anche per Cristo la crisi radicale».

Dire che Cristo è «radicalmente debole» significa che sulla croce sceglie di assumere fino in fondo la condizione umana e la logica dell'impotenza, che però diventa manifestazione dell'amore e della salvezza. Per il credente, questo non implica una debolezza passiva, ma la partecipazione a questa logica: non affidarsi alla forza o al potere, ma vivere nella dipendenza da Dio.

La parola della croce non realizza una vittoria divina in senso apocalittico, come effettiva cessazione del male e della debolezza, ma un trionfo paradossale dell'amore misericordioso divino per l'umanità che unisce i credenti a Cristo. Il carattere performativo della

---

[93] Cfr. M.M. Green, «1 Corinthians 1:18-31», in *Rewiew and Expositor*, 85, 4, 1988, p. 683.

[94] Intorno al 1857 fu scoperto sul Palatino, a Roma, un graffito risalente probabilmente al III secolo, noto come graffito di Alessameno. L'iscrizione, accompagnata da un disegno, rappresenta una figura crocifissa con la testa d'asino e un uomo in atteggiamento di adorazione. Il testo greco cita: «Αλεξαμενος σέβεται θεόν», ossia «Alessameno adora il suo Dio». La scritta presenta una grafia irregolare, con alternanza di lettere maiuscole e minuscole e alcune imprecisioni ortografiche, elementi che suggeriscono un'origine non colta o volutamente caricaturale. Il graffito è generalmente interpretato come una satira di ambiente pagano nei confronti dei cristiani, accusati di pratiche empie o incomprese e derise attraverso la rappresentazione dell'onolatria, cioè il culto di un asino, stereotipo diffuso nell'antichità. Il documento costituisce una testimonianza indiretta delle prime percezioni esterne del cristianesimo e della fede in Cristo crocifisso già nei primi secoli, ben prima della definizione dottrinale del IV secolo. Cfr. https://it.wikipedia.org/wiki/Graffito_di_Alessameno, consultato il 02 marzo 2026.

[95] Cfr. L. Morris, *op. cit*., p. 55.

[96] Citato da J. Goetzmann, «μωρία», in L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna, EDB, 1976, p. 1668.

proclamazione apostolica della parola della croce non si basa tanto sull'argomentazione retorica quanto sull'azione specifica dello Spirito, un dono divino che trascende l'iniziativa umana, nell'intimo del credente[97].

2.2.2. La sapienza di questo mondo e quella di Dio (1 Cor. 1:19-21)

> Infatti, sta scritto: «Io farò perire la sapienza (σοφία) dei saggi e annienterò l'intelligenza (σύνεσις) degli intelligenti». Dov'è il sapiente (σοφός)? Dov'è lo scriba (γραμματεύς)? Dov'è il contestatore (συζητητὴς) di questo secolo? Non ha forse Dio reso pazza la sapienza del mondo? Poiché il mondo non ha conosciuto Dio mediante la propria sapienza, è piaciuto a Dio, nella sua sapienza, di salvare i credenti con la pazzia della predicazione (διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος).

Il versetto 19 costituisce la prova scritturistica dell'argomentazione paolina ed è introdotto mediante una citazione di Is. 29:14b: «la saggezza dei suoi saggi perirà e l'intelligenza dei suoi intelligenti sparirà». Attraverso questo richiamo, Paolo radica il proprio discorso nella tradizione veterotestamentaria, mostrando come il rifiuto della sapienza umana non rappresenti una novità, ma sia già attestato nell'agire di Dio nella storia[98].

La citazione di Isaia non svolge soltanto una funzione di conferma scritturistica, ma riveste anche un ruolo retorico all'interno dell'argomentazione paolina. Essa, infatti, inaugura il rovesciamento paradossale che Paolo svilupperà nei versetti successivi, in cui la «sapienza» umana viene contrapposta alla «follia» della croce. In questo senso, il richiamo profetico non è un semplice supporto autoritativo, ma introduce una chiave interpretativa fondamentale: Dio agisce nella storia secondo logiche che sovvertono le categorie umane di giudizio. Come già attestato in altri testi sapienziali (cfr. Pr. 14:12; 16:25)[99], l'essere umano tende a ritenere giusta la propria via, ma Dio ne smaschera l'inconsistenza, vanificando i progetti umani (cfr. Sal. 33:10)[100].

Nel contesto originario, il testo del profeta si configura come un oracolo di giudizio contro Giuda, in cui capi politici e religiosi confidavano nella propria capacità strategica, arrivando a stringere alleanze (come quella con l'Egitto) senza consultare il piano divino[101].

Tale atteggiamento rivela una fiducia autosufficiente nella sapienza umana, che si traduce non solo in una conoscenza teorica, ma anche in una prassi concreta deviata. In questo senso,

---

[97] Cfr. J.P. Heil, «La parola della croce: l'itinerario paradossale della sapienza divina in 1 Cor. 1:18 - 3:4», in *The Catholic Biblical Quarterly*, 75, 1, 2013, p. 150.
[98] Cfr. G. Barbaglio, *op. cit*., p. 137.
[99] Cfr. L. Morris, *op. cit*., p. 55.
[100] Cfr. R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi,* cit., p. 45.
[101] Cfr. R.B. Hays, *op. cit.*, p. 48.

i termini greci σοφία e σύνεσις[102] non indicano semplicemente un sapere intellettuale, ma un modo di pensare e di agire che pretende autonomia da Dio[103].

Riprendendo questa tradizione, Paolo applica la critica profetica alla situazione dei Corinzi. Le figure del «sapiente», dello «scriba» e del «contestatore» (v. 20) rappresentano categorie che si affidano alla propria capacità razionale e retorica, ponendosi in una posizione di autosufficienza rispetto alla rivelazione divina.

Tuttavia, secondo l'apostolo, tale sapienza è stata resa come «assurdità»[104] da Dio: non perché il pensiero umano sia in sé negativo, ma perché, quando si pone come criterio ultimo, perde la capacità di riconoscere la verità salvifica della croce.

Come osserva Charles K. Barrett, il termine «sapienza» in questo contesto non indica semplicemente una modalità espressiva (cfr. v. 17), ma un orientamento fondamentale del pensiero umano, centrato sull'individuo piuttosto che su Dio, di conseguenza, essa risulta incapace di cogliere il significato dell'azione salvifica divina[105].

In questa prospettiva, la critica della sapienza umana non rappresenta un fine in sé, ma prepara il terreno per la rivelazione del vero criterio di conoscenza: la croce di Cristo. È proprio attraverso ciò che appare «stolto» agli occhi del mondo che Dio manifesta la sua sapienza salvifica. Pertanto, la critica paolina alla sapienza umana deve essere letta in chiave cristologica, come apertura al paradosso della croce che costituisce il centro del messaggio evangelico.

Infine, tale prospettiva si inserisce nella più ampia visione paolina della salvezza come processo. I credenti sono descritti come «coloro che credono» (v. 21), indicando una realtà dinamica e non ancora compiuta. Essi, pur essendo già giustificati e riconciliati (cfr. Rm. 5:9-10), sono in cammino verso la salvezza finale, così come i non credenti si trovano in un processo che conduce alla perdizione. In questo contesto, la contrapposizione tra sapienza umana e parola della croce diventa il criterio decisivo che orienta tale processo[106].

In tale contesto, il richiamo alla distruzione della sapienza umana assume anche una valenza pastorale nei confronti della comunità di Corinto, segnata da divisioni e da una valorizzazione eccessiva delle capacità retoriche e intellettuali. Paolo intende così ricondurre

---

[102] Questi due termini, σοφία e σύνεσις, («sapienza» e «intelligenza»), non si limitano a indicare una dimensione puramente intellettuale, ma rimandano a un modo concreto di agire. Il primo esprime un'eccellenza del pensiero estesa a diversi ambiti, mentre il secondo indica la capacità di discernere e valutare criticamente le situazioni. Cfr. H. Conzelmann, *op. cit*., p. 57.

[103] *Ibidem.*

[104] Nel corso della trattazione saranno impiegati, oltre alle traduzioni «pazzia», «stoltezza» e «follia», anche termini o espressioni affini. Tale varietà lessicale risponde esclusivamente a esigenze di scorrevolezza espositiva: nel testo greco, infatti, Paolo utilizza sempre il medesimo sostantivo, μωρία.

[105] Cfr. C.K. Barrett, *op. cit*., p. 72.

[106] Cfr. J.P. Sampley, *op. cit.*, p. 811.

i credenti al fondamento autentico della loro fede, che non risiede nelle competenze umane, ma nell'azione salvifica di Dio manifestata nella croce.

Il versetto 20 si presenta come uno sviluppo argomentativo del versetto precedente, assumendo la forma di una serie di interrogativi retorici. Come osserva Barbaglio, tali domande non richiedono una risposta esplicita, poiché questa è già implicita: le figure menzionate non si trovano «in alcun luogo» rilevante davanti a Dio, in quanto la loro pretesa sapienza è stata svuotata di valore[107].

In questo senso, il v. 20 non introduce un nuovo tema, ma approfondisce e rende esplicite le implicazioni della tesi enunciata nel v. 19: se Dio ha distrutto la sapienza dei sapienti, allora nessuna delle figure che la rappresentano può più rivendicare un ruolo significativo nel suo progetto salvifico.

Paolo articola tre domande iniziali facendo riferimento a diverse categorie rappresentative del sapere umano: il «sapiente» (σοφός), lo «scriba» (γραμματεύς) e il «contestatore» (συζητητής). Attraverso questa triplice enumerazione, l'apostolo sembra voler abbracciare l'intero spettro della cultura del suo tempo. Il termine σοφός può essere inteso in senso generale, come colui che possiede conoscenza e competenza; il γραμματεύς richiama invece il contesto giudaico, quale esperto della Torah; infine, il συζητητής può essere identificato con il dibattitore o il retore del mondo greco, impegnato nella ricerca e nell'argomentazione razionale[108].

Sebbene non sia possibile stabilire con certezza se Paolo intenda consapevolmente includere sia il mondo giudaico sia quello greco-romano, appare evidente che il suo obiettivo è universale, nessuna forma di sapere umano, indipendentemente dal contesto culturale di appartenenza, è in grado di comprendere pienamente l'agire salvifico di Dio.

Un elemento significativo è rappresentato dall'espressione «di questo secolo», che qualifica tutte e tre le figure. Essa introduce una prospettiva tipicamente apocalittica, in cui «questo secolo» si contrappone a quello futuro. In tal modo, Paolo sottolinea il carattere limitato e transitorio della sapienza umana, destinata a venir meno di fronte all'intervento definitivo di Dio[109].

La quarta domanda («Non ha forse Dio reso pazza la sapienza del mondo?») funge da conclusione e da chiave interpretativa dell'intero versetto. In essa è già implicita una risposta affermativa, che richiama il linguaggio e la teologia profetica dell'Antico Testamento (cfr.

[107] Cfr. G. Barbaglio, *op. cit*., pp. 137,138.
[108] Cfr. C. Cardona, «Pauline Epistemology: a Sketch of Divine Knowledge in 1 Corinthians 1:18-2:16», in *Perspectives in Religious Studies*, 49, 3, 2022, p. 276.
[109] Cfr. L. Morris, *op. cit*., p. 56.

Is. 44:25)[110]. Il verbo μωραίνω, derivato da μωρία, indica l'azione divina di rendere stolto ciò che appare sapiente: non si tratta semplicemente di una svalutazione, ma di uno smascheramento radicale dell'inconsistenza della sapienza umana quando si pone come criterio autonomo[111].

In questo senso, l'affermazione paolina assume una portata teologica ed epistemologica: Dio non solo giudica la sapienza del mondo, ma ne rivela l'incapacità di giungere alla verità. Ciò che il mondo considera razionale e fondato viene così «reso folle», cioè privato della sua pretesa validità.

L'espressione «sapienza del mondo» si colloca inoltre all'interno della visione dualistica propria del pensiero apocalittico, in cui il presente ordine delle cose è contrapposto alla realtà futura inaugurata da Dio. Paolo, pur riconoscendo l'irruzione già avvenuta dell'evento cristologico, mantiene questa tensione escatologica, vivendo nell'attesa del compimento finale[112].

Infine, tale critica non è rivolta unicamente a un contesto esterno, ma coinvolge indirettamente anche la comunità di Corinto. Alcuni credenti, infatti, continuavano a comportarsi secondo criteri «carnali» (cfr. 1 Cor. 3:1-3), mostrando di essere ancora influenzati dalla logica della sapienza mondana. In questo modo, Paolo intende richiamare la comunità a un cambiamento di prospettiva, invitandola ad abbandonare ogni forma di autosufficienza intellettuale[113].

Il versetto si conclude dunque con una forte affermazione polemica e teologica: attraverso una serie di domande retoriche, Paolo conduce il lettore a riconoscere l'inadeguatezza di ogni pretesa umana, di conoscenza[114], preparando così il terreno per l'annuncio paradossale della croce sviluppato nei versetti successivi.

Il versetto 21 si presenta come una spiegazione teologica dell'affermazione precedente (v. 20), chiarendo le modalità attraverso cui Dio ha reso «stolta» la sapienza del mondo.

Come riscontra Conzelmann, l'agire divino non si limita a un giudizio negativo, ma si configura come una risposta al comportamento dell'umanità: il mancato riconoscimento di Dio non è un fatto neutro, bensì il risultato di un rifiuto attivo, che richiama la prospettiva delineata in Rm. 1:18[115].

---

[110] Cfr. R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi,* cit., p. 46.
[111] Cfr. https://www.laparola.net/vocab/parole.php?parola=mwra%85nw, consultato il 31 marzo 2026.
[112] Cfr. F. Lang, *op. cit*., p. 48.
[113] Cfr. J.A. Filho, *art. cit*., p. 440.
[114] Cfr. R.B. Hays, *op. cit*., p. 49.
[115] Cfr. H. Conzelmann, *op. cit*., pp. 59, 60.

In questo contesto, Paolo afferma che «il mondo non ha conosciuto Dio mediante la propria sapienza». Tale espressione non implica una negazione assoluta di ogni forma di conoscenza, ma indica il fallimento della sapienza umana come via di accesso autentica a Dio. Come sottolinea Barbaglio, l'apostolo non intende respingere ogni tipo di sapere (tecnico, scientifico o filosofico), bensì una particolare forma di sapienza religiosa che, pretendendo di conoscere Dio autonomamente, finisce per travisarne la realtà[116].

Il confronto con Rm. 1:18-23 evidenzia una tensione significativa: mentre in quel contesto Paolo afferma che l'umanità ha in qualche modo «conosciuto» Dio attraverso la creazione, qui egli insiste sul fatto che il mondo non è giunto a riconoscerlo. Tale differenza prospettica mette in luce non tanto una contraddizione, quanto il fallimento concreto dell'essere umano nel tradurre, in autentica relazione con Dio, quella conoscenza potenziale. Come suggeriscono gli studi richiamati da Barbaglio, rimane aperta anche la questione se la «sapienza di Dio» indichi una qualità propria di Dio o una modalità conoscitiva che l'individuo avrebbe dovuto assumere[117].

In effetti, Dio si è reso conoscibile attraverso le sue opere, analogamente a un artigiano che si manifesta nelle proprie creazioni; tuttavia, l'umanità non è stata in grado di cogliere tale rivelazione, poiché la sapienza umana tende costantemente a deformare e reinterpretare l'iniziativa divina secondo i propri criteri[118].

Di fronte a questo fallimento, l'azione di Dio assume un carattere sorprendente e paradossale: «è piaciuto a Dio […] di salvare i credenti con la pazzia della predicazione (διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος)». La salvezza non avviene dunque attraverso un incremento della sapienza umana, ma mediante un messaggio che appare privo di senso secondo i criteri del mondo[119].

Come analizza Wendland, la croce di Cristo costituisce la rivelazione della volontà salvifica di Dio, ma si presenta all'umanità come follia, richiedendo una decisione di fede. In questo senso, la predicazione della croce non è semplicemente percepita come stolta, ma è tale nel suo intrinseco paradosso[120].

Ne deriva una chiara distinzione tra due atteggiamenti: da un lato, i credenti, che accolgono con fede la parola della croce e partecipano alla sapienza di Dio; dall'altro, i non credenti, che la rifiutano considerandola follia. Tale contrapposizione non ha solo una funzione

[116] Cfr. G. Barbaglio, *op. cit*., p. 139.
[117] *Ibidem.*
[118] Cfr. C.K. Barrett, *op. cit*., p. 74.
[119] Cfr. G. Barbaglio, *op. cit*., p. 140.
[120] Cfr. H.D. Wendland, *op. cit*., pp. 50,51.

descrittiva, ma mira a orientare la comunità di Corinto verso il riconoscimento della vera via di salvezza, distogliendola da ogni fiducia nella sapienza mondana[121].

Si delinea così anche un paradosso salvifico: coloro che rinunciano a fondarsi sulla propria sapienza accolgono la salvezza, mentre coloro che confidano nella propria capacità di comprendere Dio ne rimangono esclusi.

L'espressione «nella sapienza di Dio» può essere interpretata anche in senso causale («a motivo della sapienza di Dio»), indicando che è proprio nel disegno sapiente di Dio che si colloca il paradosso per cui il mondo, pur immerso nella sapienza, rimane incapace di conoscere Dio attraverso i propri mezzi[122]. In tal modo, il versetto accentua ulteriormente il rovesciamento delle categorie umane: la vera conoscenza di Dio non è il risultato di uno sforzo intellettuale, ma un dono che si riceve nella fede[123].

Il teologo Georg Eicholz sostiene che: «Nella fede noi capiamo che Dio non ci poteva essere più vicino di come lo sia nella croce di Gesù Cristo»[124].

Tale dinamica trova la sua esplicitazione piena nei versetti successivi, dove Paolo identificherà concretamente questa «stoltezza» con Cristo crocifisso, centro paradossale ma decisivo della rivelazione divina.

2.2.3. Cristo crocifisso tra attese e rivelazione paradossale (1 Cor. 1:22-24)

> I Giudei, infatti, chiedono segni (σημεῖα) miracolosi e i Greci cercano sapienza (σοφίαν). Ma (δὲ) noi predichiamo (κηρύσσομεν) Cristo crocifisso (Χριστὸν ἐσταυρωμένον), che per i Giudei è scandalo (σκάνδαλον), e per gli stranieri (ἔθνεσιν) pazzia (μωρίαν); ma per quelli che sono chiamati (κλητοί), tanto Giudei quanto Greci, predichiamo Cristo, potenza di Dio e sapienza di Dio;

Il versetto 22 introduce una distinzione fondamentale all'interno dell'umanità, identificando due gruppi rappresentativi: i Giudei e i Greci. Tale bipartizione, che richiama in forma semplificata le categorie culturali del mondo antico, non ha qui una funzione storico-salvifica in senso stretto, ma serve a delineare due modalità paradigmatiche di approccio alla conoscenza di Dio[125].

---

[121] Cfr. A.H. Snyman, «1 Corinthians 1:18-31 from a Rhetorical Perspective», in *Acta Theologica*, 29, 1, 2009, p. 136.

[122] Cfr. G.P. Corrington, «Paul and the two Wisdoms: 1 Corinthians 1:18-31 and the Hellenistic Mission», in *Proceedings*, 6, 1986, p. 72.

[123] Cfr. H. Conzelmann, *op. cit*., p. 61.

[124] G. Eicholz, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1972, p. 61, in G. Rossé, *Maledetto l'appeso al legno. Lo scandalo della croce in Paolo e in Marco*, Roma, Città Nuova, 2006, p. 20.

[125] Cfr. L. Morris, *op. cit*., p. 57.

In tal modo, il versetto si collega strettamente al precedente, mostrando come il fallimento della sapienza umana si manifesti concretamente nei diversi atteggiamenti assunti dall'umanità nei confronti della rivelazione.

Paolo non si concentra sugli elementi distintivi tradizionali (quali la Legge o l'alleanza), bensì sull'atteggiamento assunto da questi gruppi nei confronti della rivelazione. In questo senso, la distinzione non è di natura etnica o religiosa, ma epistemologica: ciò che caratterizza Giudei e Greci è il modo in cui essi cercano di accedere alla verità divina[126].

I Giudei, infatti, «chiedono segni» (σημεῖα), esprimendo un'attesa radicata nella loro tradizione religiosa, in cui l'agire di Dio si manifesta attraverso interventi concreti e visibili nella storia. Tale richiesta trova riscontro anche nei racconti evangelici, dove Gesù si confronta con la richiesta di «segni» da parte del suo uditorio (cfr. Mc. 8:12; Lc. 11:29; Gv. 2:18). Tuttavia, questa attesa, pur avendo radici legittime nella storia d'Israele, si trasforma in un ostacolo quando pretende di subordinare l'azione divina a criteri verificabili dall'essere umano[127].

I Greci, al contrario, «cercano sapienza» (σοφίαν), riflettendo l'orizzonte culturale della filosofia ellenistica, in cui la conoscenza razionale rappresenta il fine ultimo dell'esistenza umana[128]. Come già evidenziato nella tradizione filosofica (ad esempio in Aristotele), la sapienza è intesa come la forma più alta di conoscenza, capace di cogliere i principi fondamentali della realtà (*Etica nicomachea* 6,7,2). Anche in questo caso, tuttavia, la ricerca della sapienza diventa problematica quando si configura come criterio autonomo per giudicare la rivelazione divina[129].

Nonostante le differenze, Paolo accomuna entrambe le categorie sotto un medesimo giudizio: sia la richiesta di segni sia la ricerca di sapienza rappresentano tentativi umani di stabilire le condizioni attraverso cui Dio dovrebbe manifestarsi. Come suppone Barbaglio, il criterio distintivo non è quindi di tipo rituale o identitario (come la circoncisione)[130], ma riguarda le aspettative che ciascun gruppo proietta su Dio (cfr. Gal. 5:6; Gal. 6:15; 1 Cor. 7:19)[131].

---

[126] Cfr. H. Conzelmann, *op. cit*., p. 62.
[127] Cfr. G. Barbaglio, *op. cit*., p. 142.
[128] Cfr. H. Hegermann, «σοφία», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario Esegetico*, cit., vol. II, col. 1373.
[129] Cfr. D. Marguerat, *Paolo di Tarso,* cit., p. 115.
[130] Comunemente, per motivi religiosi, si distingueva il popolo giudaico dal resto dell'umanità, designato come «nazioni» o «gentili». La contrapposizione tra Giudei e Greci indicava dunque la distinzione tra coloro che praticavano la circoncisione come segno di appartenenza al popolo dell'alleanza e coloro che ne erano privi. Cfr. M.C. De Boer, *Galatians*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2011, p. 243.
[131] Cfr. G. Barbaglio, *op. cit*., p. 142.

In tal modo, Giudei e Greci, secondo Anthony C. Thiselton, pur partendo da presupposti diversi, risultano accomunati da un atteggiamento fondamentalmente simile[132]: entrambi si pongono come giudici dell'agire divino, pretendendo che esso si conformi ai propri criteri culturali. Tale pretesa rivela il carattere mondano della loro sapienza, in quanto espressione di un ordine di pensiero che non riconosce la libertà e la trascendenza di Dio[133].

In particolare, per il mondo giudaico, la difficoltà nei confronti della croce[134] è accentuata dal fatto che essa contraddice le aspettative di una manifestazione potente e visibile di Dio[135]. Inoltre, la tradizione biblica associa la morte «appeso al legno» a una condizione di maledizione (cfr. Dt. 21:23; Gal. 3:13) [136], come se Cristo stesso diventi la «pietra d'inciampo» posta davanti a Israele (cfr. Rm. 9:33) [137], rendendo ancora più scandaloso il messaggio cristiano[138]. Per il mondo greco, invece, la croce appare come un evento privo di senso, incapace di soddisfare le esigenze di razionalità e coerenza proprie della ricerca filosofica.

Il termine σημεῖον, utilizzato per indicare i segni, rimanda, nel linguaggio paolino, agli interventi divini che attestano la sua potenza; tuttavia, la loro richiesta diventa problematica quando si trasforma in una condizione per la fede. Analogamente, la ricerca della sapienza, pur essendo un elemento nobile della cultura greca, si rivela insufficiente quando pretende di esaurire il mistero di Dio entro categorie puramente umane.

Come sottolinea Ben Witherington, il miracolo, inteso come prova del potere divino, risponde a una logica dimostrativa che Paolo mette in discussione: la salvezza, infatti, non si fonda su evidenze empiriche, ma sulla fede nella «stoltezza» del messaggio proclamato (cfr. v. 21). In questo senso, l'apostolo prepara il passaggio decisivo del discorso, mostrando come entrambe le prospettive risultino incapaci di accogliere la rivelazione divina nella sua forma paradossale[139].

In conclusione, il versetto 22 non si limita a descrivere due atteggiamenti culturali distinti, ma rivela la condizione universale dell'umanità: sia attraverso la richiesta di segni sia

---

[132] Cfr. C. Cardona, *art. cit*., p. 277.
[133] Cfr. F. Lang, *op. cit*., p. 50.
[134] Per un approfondimento sul tema, si veda: É. Puech, «La crucifixion comme peine capitale dans le judaïsme ancien», in S.C. Mimouni, F. Stanley Jones (a cura di), *Le Judéo-christianisme dans tous ses états, Actes du colloque de Jérusalem 6-10 juillet, 1998*, Paris, Cerf, 2001.
[135] Cfr. L. Morris, *op. cit*., p. 57.
[136] Cfr. G. Rossé, *op. cit.,* p. 9.
[137] Cfr. H. Giesen, «σκάνδαλον», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario Esegetico*, cit., vol. II, col. 1349.
[138] Cfr. D. Marguerat, *Paolo di Tarso,* cit., p. 114.
[139] Cfr. C. Cardona, *art. cit*., p. 277.

mediante la ricerca di sapienza, l'essere umano tenta di appropriarsi della conoscenza di Dio secondo le proprie conoscenze[140].

Questo tentativo, tuttavia, è destinato al fallimento, aprendo così la strada all'annuncio della croce come unica via autentica di rivelazione.

Nel versetto 23 Paolo introduce un deciso contrasto rispetto alle aspettative delineate nel versetto precedente, attraverso l'uso della congiunzione avversativa δὲ («ma», «invece»). Con il passaggio alla prima persona plurale («noi predichiamo»), il discorso assume una dimensione confessionale ed ecclesiale, indicando non solo l'annuncio apostolico, ma anche l'identità stessa della comunità credente.

In tal modo, Paolo risponde direttamente alle attese di Giudei e Greci (v. 22), contrapponendo alla richiesta di segni e alla ricerca di sapienza un annuncio che sovverte entrambe le prospettive.

Il contenuto di tale proclamazione è sintetizzato nell'espressione Χριστὸν ἐσταυρωμένον («Cristo crocifisso»). Il termine Χριστός non va inteso semplicemente in senso messianico, ma come designazione personale di Gesù, ormai riconosciuto nella sua identità piena[141]. Il participio perfetto ἐσταυρωμένον sottolinea inoltre il carattere permanente dell'evento della croce: non si tratta di un fatto relegato al passato, ma di una realtà che continua a determinare il presente della fede[142].

Il binomio di questi due termini, «Cristo crocifisso», appare antitetico, quasi inconciliabile, evocando delle immagini di opposizione radicale, quali la luce e le tenebre o il cielo e l'inferno. In tale prospettiva, la croce si configura come uno dei molteplici paradossi che attraversano il Nuovo Testamento. Questo dinamismo paradossale emerge in particolare nelle beatitudini, dove si afferma che i poveri erediteranno il Regno, gli affamati saranno saziati, i piangenti rideranno e gli esclusi esulteranno (cfr. Lc. 6:20-22). All'interno di questa logica rovesciata, Dio opera la salvezza mediante un evento apparentemente contraddittorio: la morte di Suo Figlio. Proprio attraverso questo paradosso si realizza il disegno salvifico, per cui, mediante l'immolazione di Cristo, l'umanità è resa partecipe della vita eterna (cfr. Gv. 3:16)[143].

L'annuncio espresso mediante il verbo κηρύσσομεν («annunciare»), che richiama l'azione dell'araldo: Paolo non comunica un messaggio proprio, ma proclama un contenuto ricevuto,

[140] Cfr. J.A. Filho, *art. cit*., p. 440.
[141] Cfr. E. Best, «The Power and the Wisdom of God, 1 Corinthians 1:18-25», in L. De Lorenzi (a cura di), *Paolo a una chiesa divisa*, Roma, Abbazia di S. Paolo, 1980, p. 31, in G. Barbaglio, *op. cit*., p. 142.
[142] Cfr. G. Barbaglio, *op. cit*., p. 142.
[143] Cfr. J. Günther, «1 Cor. 1:18», in F.W. Bautz (a cura di), *La parola della croce, teologi evangelici e cattolici annunciano Cristo il crocifisso*, Assisi, Cittadella, 1969, p. 126.

che appartiene a Dio stesso. In questo senso, il *kerygma* non è una costruzione umana, ma l'evento attraverso cui Dio si rivela[144].

Tuttavia, proprio questo annuncio produce effetti opposti nei destinatari. Per i Giudei esso costituisce uno σκάνδαλον («scandalo»), termine che letteralmente indica un ostacolo, riferito alla croce, esprime la difficoltà di accogliere un Messia crocifisso. Mentre per i pagani appare come μωρία («pazzia»). Tali reazioni non sono accidentali, ma rivelano la distanza tra le aspettative umane e la modalità concreta dell'agire divino[145].

> Ciò che per l'ebreo è scandalo, per la fede cristiana diventa rivelazione suprema di chi è Dio. È nel Crocifisso, considerato come respinto da Dio, che si manifesta paradossalmente la verità ultima su Dio e sul suo agire a favore dell'umanità. Il Crocifisso è il volto teologico del Risorto[146].

La citazione di Gérard Rossé evidenzia con particolare efficacia il nucleo paradossale della croce. Particolarmente significativa è l'affermazione secondo cui, proprio Colui che appare come «respinto da Dio» diviene il punto in cui si dischiude la verità ultima su Dio stesso. Tale formulazione richiama implicitamente la tensione tra apparenza e realtà: ciò che agli occhi umani sembra sconfitta e abbandono costituisce, in realtà, l'atto decisivo dell'agire salvifico divino. La croce, dunque, non è soltanto un evento storico, ma un evento teologico, in cui Dio si auto-rivela in modo definitivo. L'ultima espressione: «il Crocifisso è il volto teologico del Risorto», introduce un elemento cristologico di grande rilievo, sottolineando l'unità inscindibile tra croce e risurrezione. Non si tratta di due momenti contrapposti, bensì di un unico mistero, il Risorto non cancella la croce, ma la assume e la trasfigura. Di conseguenza, la comprensione autentica della risurrezione passa necessariamente attraverso la croce, la quale rimane il criterio ermeneutico fondamentale per comprendere l'identità di Dio e la natura della sua azione salvifica.

Nel versetto 23 emerge inoltre una differenza significativa nella resa del termine μωρία: la Nuova Riveduta utilizza «pazzia», mentre altre versioni preferiscono «stoltezza». A nostro avviso, entrambe le traduzioni risultano legittime, poiché mettono in luce sfumature diverse del medesimo termine greco. La resa «stoltezza» mantiene un registro più teologico e sapienziale, evidenziando il contrasto tra la sapienza umana e quella divina, mentre «pazzia» accentua maggiormente la dimensione paradossale e provocatoria dell'annuncio.

Il termine σκάνδαλον la cui radice rimanda originariamente al meccanismo della «trappola», indica ciò che provoca la caduta o conduce alla rovina. In questo contesto, esso esprime

[144] Cfr. L. Morris, *op. cit*., p. 58.
[145] Cfr. H. Conzelmann, *op. cit*., pp. 62, 63.
[146] G. Rossé, *op. cit*., p. 17.

l'impossibilità, per il mondo giudaico, di accettare un Messia crocifisso[147]. Nell'uso della LXX esso traduce termini ebraici legati all'idea di ostacolo o occasione di peccato (cfr. Sal 140:6; Gs 23:13), assumendo progressivamente il significato di «pietra d'inciampo»[148].

Nel Nuovo Testamento, tale immagine viene ripresa per descrivere la difficoltà di accogliere l'agire di Dio, fino a identificarsi, nel pensiero paolino, con la figura stessa di Cristo crocifisso.

Per i pagani, invece, la croce si configura come μωρία, ossia come qualcosa di irrazionale e privo di senso. La mentalità greca, orientata alla ricerca della sapienza e della coerenza razionale, non può accettare un annuncio in cui la salvezza si realizza attraverso la debolezza e la morte. Ciò che appare inaccettabile è soprattutto il rovesciamento implicito: non è l'individuo che raggiunge Dio mediante la propria conoscenza, ma è Dio che si abbassa fino all'umanità nella croce[149].

In questo modo, Paolo non propone una nuova visione del mondo accanto ad altre, ma mette in crisi ogni pretesa umana di accedere a Dio secondo i propri criteri. La proclamazione del crocifisso non si colloca sullo stesso piano delle costruzioni culturali e religiose, ma le smaschera, mostrando la loro incapacità di condurre alla salvezza.

In tal senso, il versetto prepara la successiva distinzione tra coloro che sono chiamati e coloro che rifiutano, sviluppata nei versetti seguenti.

Il versetto 24 rappresenta il punto di svolta dell'argomentazione paolina, introducendo una nuova prospettiva rispetto al rifiuto descritto nel versetto precedente. Dopo aver evidenziato come Cristo crocifisso sia «scandalo» per i Giudei e «stoltezza» per i pagani, Paolo identifica ora una terza categoria: «coloro che sono chiamati» (κλητοί), ai quali l'annuncio si rivela nella sua vera natura[150].

Il termine κλητοί sottolinea l'iniziativa divina della salvezza: l'appartenenza alla comunità dei credenti non dipende da criteri umani o culturali, ma dalla chiamata efficace di Dio[151]. In tal senso, sia Giudei sia Greci sono inclusi in questa nuova realtà, superando le distinzioni precedenti e indicando l'orizzonte universale dell'opera salvifica (cfr. Rm. 11:24)[152].

---

[147] Cfr. J. Guhrt, «σκάνδαλον», in L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici*, cit., p. 1686.
[148] Cfr. R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi,* cit., pp. 46, 47.
[149] Cfr. C.K. Barrett, *op. cit*., p. 76.
[150] Cfr. R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi,* cit., p. 47.
[151] Cfr. L. Coenen, «κλητοί», in L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici,* cit., p. 255.
[152] Cfr. J. Eckert, «καλέω», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario Esegetico*, cit., vol. I, col. 1891.

Tale chiamata non ha un carattere meramente esterno, ma indica un'azione efficace di Dio che rende possibile la fede, distinguendo coloro che accolgono l'annuncio da coloro che lo rifiutano.

Per questi «chiamati», ciò che appariva scandalo o follia si manifesta invece come «potenza di Dio e sapienza di Dio». L'accostamento di questi due termini non è casuale, ma risponde direttamente alle attese espresse nel versetto 22: alla richiesta giudaica di segni Paolo contrappone la potenza divina, mentre alla ricerca greca di sapienza risponde con una sapienza che non è frutto di speculazione umana, ma rivelazione di Dio[153].

In questo contesto, Cristo non è presentato come una semplice incarnazione astratta della sapienza, ma come il luogo concreto in cui la potenza e la sapienza di Dio si manifestano nella storia, cioè nella sua morte e risurrezione. Come suggerisce anche il parallelismo con Rm. 1:16, la potenza di Dio si rende operante nella salvezza proprio attraverso l'evento della croce, che costituisce il contenuto centrale del *kerygma* paolino.

Ne consegue un rovesciamento radicale dei criteri umani: ciò che il mondo rifiuta come debole e insensato si rivela, per coloro che sono chiamati, come l'unica vera via di accesso a Dio. La croce diventa così il punto in cui si manifestano simultaneamente la potenza salvifica e la sapienza divina, superando ogni pretesa umana di comprendere o controllare l'agire di Dio[154].

La crocifissione sovverte radicalmente le rappresentazioni tradizionali di Dio elaborate dall'individuo, spesso improntate a categorie di potenza, gloria e invincibilità. La rivelazione divina si manifesta invece in un luogo inatteso e scandaloso: la croce, spazio in cui Dio si lascia riconoscere al di fuori di ogni previsione umana[155].

La proclamazione di «Cristo crocifisso» non si limita dunque a denunciare l'insufficienza della sapienza mondana, ma rivela positivamente il punto in cui Dio ha scelto di manifestare la propria potenza e sapienza per la salvezza dell'umanità[156].

In tal modo, Cristo crocifisso si rivela non solo come contenuto della predicazione, ma come criterio decisivo per comprendere l'agire di Dio, nel quale potenza e sapienza coincidono in modo paradossale.

[153] Cfr. A.H. Snyman, *art. cit*., p. 137.
[154] Cfr. J.P. Sampley, *op. cit*., pp. 811,812.
[155] Cfr. G. Rossé, *op. cit*., p. 18.
[156] Cfr. L. Morris, *op. cit*., p. 59.

2.2.4. La sapienza della "pazzia" di Dio (1 Cor. 1:25)

> Poiché la pazzia di Dio è più saggia degli uomini e la debolezza di Dio è più forte degli uomini.

Il versetto 25 rappresenta il punto culminante nell'argomentazione paolina iniziata al v. 18, sia dal punto di vista retorico sia da quello teologico. La sua formulazione, costruita mediante un parallelismo antitetico, riprende e sviluppa in forma concentrata i temi già introdotti nei versetti precedenti. In particolare, si può osservare un intreccio chiastico con il v. 24: ciò che è definito «stoltezza» (τὸ μωρόν) corrisponde alla «sapienza» (σοφία), mentre ciò che è «debolezza» (τὸ ἀσθενές) si collega alla «potenza» (δύναμις). Questa struttura non è meramente stilistica, ma veicola un contenuto teologico preciso: la ridefinizione radicale delle categorie umane alla luce dell'agire di Dio.

La proposizione paolina assume la forma di una massima generale, apparentemente atemporale, che stabilisce un principio fondamentale: ciò che appare come follia e debolezza in Dio supera qualitativamente ogni forma di sapienza e forza umana[157].

Tuttavia, questa affermazione non può essere compresa in senso astratto o filosofico; essa acquista il suo significato pieno solo nel contesto storico-salvifico della croce. È infatti nella rivelazione del Cristo crocifisso (cfr. v. 23) che questa regola si concretizza e diventa criterio interpretativo della realtà.

In questo senso, come sottolinea Barbaglio, non si tratta di un semplice confronto tra due sapienze, quella divina e quella umana, in cui la prima risulta superiore alla seconda. Paolo mantiene piuttosto una tensione paradossale: ciò che viene percepito dagli uomini come insensatezza e debolezza, vale a dire la croce e la predicazione a essa connessa, è in realtà manifestazione di una sapienza e di una potenza divine che trascendono radicalmente le categorie umane, la «stoltezza» di Dio non è una forma inferiore di sapienza, bensì una realtà qualitativamente altra[158].

L'uso dei neutri τὸ μωρόν e τὸ ἀσθενές rafforza ulteriormente questa interpretazione. Paolo non parla semplicemente di qualità astratte, ma rimanda a una realtà concreta: «la cosa stolta» e «la cosa debole», ossia la croce stessa[159]. In essa si manifesta un agire divino che supera ogni aspettativa religiosa e culturale. La scelta della croce non rappresenta un compromesso o una soluzione secondaria, ma il modo attraverso cui Dio realizza il suo progetto salvifico penetrando fino in fondo nella condizione umana. In tal modo, Dio si rende

[157] Cfr. H. Conzelmann, *op. cit*., p. 64.
[158] Cfr. G. Barbaglio, *op. cit*., p. 143.
[159] Cfr. L. Morris, *op. cit*., p. 59.

presente proprio nel luogo della massima lontananza, trasformando dall'interno la realtà dell'individuo e orientandola al suo compimento escatologico[160].

Questa prospettiva implica una profonda revisione dei criteri di valutazione umani. La sapienza di cui Paolo parla non appartiene «a questo mondo» (cfr. 1 Cor. 2:6) né si conforma ai canoni di perfezione riconosciuti dalle culture del tempo (cfr. 2 Cor. 12:9).

Allo stesso modo, la potenza divina non si esprime in termini di dominio o di imposizione, ma attraverso una debolezza che si rivela paradossalmente efficace. La «debolezza di Dio» non consiste in una mancanza, ma in una scelta: essa rappresenta l'audacia di un amore che rinuncia alla forza coercitiva per operare una salvezza dall'interno[161].

Dal punto di vista retorico, l'espressione ossimorica «Cristo crocifisso» (v. 23) costituisce già di per sé una formulazione paradossale: il titolo Cristo, che richiama il Messia atteso, si unisce a una morte riservata ai criminali e percepita come segno di infamia e maledizione. A questo si aggiungono le espressioni «stoltezza» e «debolezza» applicate a Dio (v. 25), le quali svolgono una funzione strategica: catturare l'attenzione dell'uditorio e destabilizzare le sue categorie interpretative[162].

Le espressioni «stoltezza» e «debolezza di Dio» non descrivono l'essenza divina, ma il modo in cui l'agire di Dio appare agli occhi umani.

Paolo utilizza il contrasto tra sapienza e follia, forza e debolezza, per smascherare la pretesa autosufficienza umana e per mostrare l'inadeguatezza dei criteri mondani nel comprendere l'opera di Dio[163].

Inoltre, il versetto 25 sintetizza e rilancia le implicazioni ecclesiali del discorso. I termini generici «gli uomini» sostituiscono le categorie precedenti («il mondo», «Giudei», «Greci»), indicando che l'intera umanità è posta di fronte alla rivelazione della croce. La densità teologica del passo è ulteriormente evidenziata dalla frequenza del termine θεός (9 volte nella pericope 1:18-31), che sottolinea come l'iniziativa e il contenuto dell'azione salvifica appartengano interamente a Dio[164].

Infine, la logica paradossale della croce ha conseguenze dirette per la vita della comunità. Essa smaschera i criteri di prestigio e di potere che generano divisioni, come nel caso della comunità di Corinto, e fonda una nuova identità basata non sull'autoglorificazione, ma sulla dipendenza da Dio. In questa prospettiva si comprendono le affermazioni successive

[160] Cfr. G. Rossé, *op. cit*., p. 19.
[161] Cfr. J.P. Sampley, *op. cit*., p. 812.
[162] Cfr. A.H. Snyman, *art. cit.*, p. 138.
[163] Cfr. G. Rossé, *op. cit*., p. 18.
[164] Cfr. R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi,* cit., p. 47.

dell'apostolo: «affinché nessuno si vanti davanti a Dio» (v. 29) e «chi si vanta, si vanti nel Signore» (v. 31)[165].

La teologia della croce si oppone radicalmente all'arroganza umana, sostituendo i valori dominanti con una logica centrata sulla debolezza redentrice[166].

La stoltezza di Dio è in diretto contrasto con la saggezza degli uomini ed è molto più saggia di essa. La debolezza di Dio è più forte della forza degli uomini. Perché ha realizzato ciò che la saggezza e il potere umani non sono riusciti a realizzare; ha liberato l'essere umano dalla distruzione eterna. Questa è la parola della croce che Paolo fu chiamato a proclamare[167].

In conclusione, 1 Cor. 1:25 non si limita a ribadire la superiorità della sapienza divina su quella umana, ma introduce un vero e proprio rovesciamento di prospettiva: ciò che è debole e stolto secondo i criteri del mondo diventa il luogo privilegiato della rivelazione di Dio. La croce, simbolo di vergogna e impotenza, si rivela così come il punto in cui si manifestano in modo definitivo la sapienza e la potenza divina, inaugurando una nuova comprensione della realtà e dell'agire salvifico di Dio[168].

[165] Cfr. J.A. Filho, *art. cit*., p. 442.

[166] Cfr. J.D. Caputo, «L'audace de Dieu: prolégomènes à une théologie faible», in *Ètudes théologiques et religieuses*, 90, 2015, p. 331, in D. Marguerat, *Paolo di Tarso*, cit., p. 118. Rispetto ad una teologia trinitaria, che associa sempre la morte di Gesù ad una decisione del Padre, Caputo sostiene che attraverso la croce, Dio rivela la sua rinuncia completa nei confronti della forza e della violenza. Per un approfondimento sul tema si veda: J.D. Caputo, *La faiblesse de Dieu. Une théologie de l'événement*, coll. Lieux théologiques, 51, Genève, Labor et Fides, 2016.

[167] Cfr. A.H. Snyman, *art. cit*., p. 137.

[168] Cfr. J.A. Filho, *art. cit*., p. 441.

3. La parola della croce: sviluppi teologici e attualizzazione

Il percorso svolto nei capitoli precedenti ha consentito di esaminare 1 Cor. 1:18-25 nel suo contesto storico e letterario, mettendo in luce la centralità della parola della croce nell'argomentazione paolina. A partire dai risultati emersi dall'analisi del testo, il presente capitolo intende approfondirne le principali implicazioni teologiche. La parola della croce non costituisce soltanto il contenuto dell'annuncio cristiano, ma introduce una logica nuova, capace di ridefinire la sapienza, il vanto e l'identità stessa del credente. In questa prospettiva, la riflessione teologica mostrerà come il paradosso del Cristo crocifisso diviene il criterio attraverso cui Paolo interpreta la vita della comunità e il rapporto dell'essere umano con Dio.

3.1. La parola della croce e il superamento del vanto umano

3.1.1. Il vanto come radice delle divisioni

L'argomentazione sviluppata da Paolo nei primi quattro capitoli di 1 Cor. prende avvio dall'esortazione rivolta alla comunità: «Ora, fratelli, vi esorto, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, ad avere tutti un medesimo parlare e a non avere divisioni tra di voi, ma a stare perfettamente uniti nel medesimo modo di pensare e di sentire» (1 Cor. 1:10). Questa richiesta di unità costituisce il filo conduttore dell'intera sezione compresa tra 1 Cor. 1:10 e 4:21, nella quale l'apostolo affronta il problema delle tensioni che stavano compromettendo la comunione ecclesiale.

La risposta dell'apostolo lascia intendere che alcuni fedeli avevano instaurato un rapporto improprio tra il battesimo e la persona che lo aveva amministrato, come se il ministro divenisse il fondamento della propria identità ecclesiale. Per questo Paolo richiama con forza il significato autentico del battesimo, ricordando che esso non crea un vincolo di appartenenza nei confronti di chi lo celebra, ma incorpora il credente unicamente a Cristo (cfr. 1 Cor. 1:13-17)[169].

Alla luce di questa prospettiva, emerge come il vero problema non risieda nell'esistenza di Paolo, Apollo o Cefa, bensì nell'atteggiamento dei credenti, che ricercano nelle appartenenze umane un motivo di prestigio e di affermazione personale. Le divisioni costituiscono quindi il sintomo di una realtà più profonda: il bisogno di fondare la propria identità su criteri di carattere umano. Tale dinamica risulta comprensibile anche dal contesto culturale di Corinto, città nella quale il prestigio sociale, la competizione e la ricerca

[169] Cfr. R.B. Hays, *op. cit*., p. 41.

dell'onore rappresentavano valori ampiamente condivisi[170]. In un simile ambiente, il rischio di trasferire tali categorie anche all'interno della comunità cristiana era particolarmente elevato. L'intervento di Paolo, pertanto, non si limita a denunciare le divisioni, ma ne individua la radice teologica. Il problema fondamentale non è la presenza di diversi predicatori, bensì il fatto che i credenti continuano a valutare sé stessi e gli altri secondo criteri mondani, ritrovando nelle appartenenze umane un motivo di vanto. È proprio su questo punto che si innesta l'argomentazione dell'apostolo, destinata a trovare il suo sviluppo nella riflessione sul tema del vanto e nella logica paradossale della croce.

3.1.2. La ridefinizione del vanto alla luce della croce

Dopo aver individuato nel vanto la radice delle divisioni presenti nella comunità di Corinto, Paolo sviluppa ulteriormente la propria argomentazione mostrando come la parola della croce ridefinisca radicalmente il significato stesso del «gloriarsi». Nei primi quattro capitoli della lettera, infatti, il tema del vanto (καυκάομαι) costituisce uno dei principali fili conduttori dell'intero discorso. L'apostolo dimostra che il problema non consiste semplicemente nell'esistenza di diverse appartenenze all'interno della comunità, ma nel fatto che esse divengono motivo di prestigio personale e di autocompiacimento, secondo criteri propri della sapienza umana.

Nell'unità iniziale della lettera (1 Cor. 1 - 4) il verbo καυκάομαι ricorre quattro volte (1 Cor. 1:29; 1:31; 3:21; 4:7), scandendo progressivamente lo sviluppo dell'argomentazione. Particolarmente significative risultano le occorrenze di 1 Cor. 1:29 e 1:31, perché racchiudono la conclusione del discorso sulla parola della croce. Nel v. 29 la proposizione finale introdotta da ὅπως (affinché) esplicita lo scopo dell'agire salvifico di Dio: «affinché nessuno si vanti davanti a Dio»[171]. Il v. 31 riprende e porta a compimento questa prospettiva mediante l'imperativo: «Chi si vanta, si vanti nel Signore», citando Ger. 9:23-24. L'inclusione formata da questi due versetti mostra come l'intera argomentazione conduca a un unico esito: escludere ogni forma di vanto umano per ricondurre ogni motivo di gloria all'opera di Dio.

La riflessione di Paolo, tuttavia, non mira a eliminare il vanto in quanto tale. L'apostolo non proibisce di gloriarsi, ma ne trasforma radicalmente il fondamento. L'individuo continua inevitabilmente a ricercare un criterio sul quale fondare la propria identità e il proprio valore;

[170] Per un approfondimento sul contesto sociale e culturale della città di Corinto e sulla centralità dei valori dell'onore, del prestigio e della competizione del mondo greco-romano, si rimanda a quanto esposto nel cap. I del presente lavoro, con la relativa bibliografia.

[171] Cfr. J. Zmijewski, «καυκάομαι», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario Esegetico*, cit., vol. I, col. 1983.

ciò che cambia, alla luce della parola della croce, è l'oggetto del vanto. Esso non trova più origine nella sapienza, nella posizione sociale o nell'appartenenza a determinati leader, ma esclusivamente nell'iniziativa salvifica di Dio manifestata in Cristo. In questo senso, la parola della croce non sopprime il vanto, ma lo converte, orientandolo interamente verso il Signore.

La conseguenza teologica di tale prospettiva è particolarmente evidente nel v. 30, dove Paolo afferma che Cristo Gesù «è stato fatto per noi sapienza, giustizia, santificazione e redenzione». L'intento dell'apostolo non è quello di offrire una trattazione sistematica di queste categorie teologiche, bensì di affermare che tutto ciò che fonda l'identità del credente proviene esclusivamente dall'iniziativa divina. Se ogni realtà salvifica ha origine in Cristo, viene meno qualsiasi possibilità di attribuire a sé stessi il merito della salvezza o di fondare il proprio valore sulla sapienza umana. Il v. 30 costituisce così il fondamento della dichiarazione conclusiva del v. 31: proprio perché tutto è dono di Dio in Cristo, l'unico vanto legittimo è quello che trova il proprio fondamento nel Signore.

La parola della croce, pertanto, non si limita a correggere alcuni comportamenti della comunità, ma propone una nuova comprensione dell'identità cristiana. Essa decostruisce i criteri di valore propri del mondo antico, li sostituisce con una logica nella quale ogni motivo di gloria deriva unicamente dall'opera salvifica di Dio. In questa prospettiva il credente è chiamato a riconoscere nel Signore l'unica fonte della propria esistenza e della propria unità ecclesiale.

3.1.3. L'unico vanto che conta nel Signore

L'intera argomentazione di 1 Cor. 1 - 4 è attraversata da un significativo dinamismo. In un primo momento alcuni membri della comunità dichiarano la propria appartenenza a Paolo, Apollo, Cefa o Cristo (cfr. 1 Cor. 1:12), facendo di tali appartenenze un motivo di distinzione reciproca. Successivamente, però, Paolo relativizza il ruolo dei singoli predicatori, affermando: «Io ho piantato, Apollo ha annaffiato, ma Dio ha fatto crescere; quindi colui che pianta e colui che annaffia non sono nulla: Dio fa crescere!» (1 Cor. 3:6-7).

In questo modo l'attenzione viene progressivamente spostata dagli strumenti dell'annuncio all'unico protagonista dell'opera salvifica: Dio.

Il movimento dell'argomentazione è particolarmente rilevante. All'inizio della lettera l'identità dei credenti sembra essere definita dall'appartenenza a determinati leader; al termine del ragionamento, invece, Paolo ricolloca ogni appartenenza nella sua giusta prospettiva, mostrando che la comunità appartiene unicamente a Cristo.

Il valore dei ministri non viene negato, ma ridimensionato: essi sono collaboratori (συνεργοί) dell'opera di Dio e non il fondamento dell'identità ecclesiale.

In questa prospettiva acquistano particolare rilievo le parole di 1 Cor. 3:21-23: «Nessuno dunque si vanti degli uomini, … tutto è vostro! E voi siete di Cristo; e Cristo è di Dio».

L'esortazione paolina non invita semplicemente ad abbandonare le divisioni, ma conduce la comunità a riconoscere che non esiste alcun motivo per fondare la propria identità su appartenenze umane. Se tutto proviene da Dio, anche i diversi ministeri sono doni destinati all'edificazione della Chiesa e non strumenti di comparazione.

L'itinerario raggiunge il proprio culmine in 1 Cor. 4:6-7, dove Paolo pone una domanda destinata a smascherare definitivamente ogni forma di orgoglio: «E che cosa possiedi che tu non abbia ricevuto?». Attraverso questo interrogativo l'apostolo ricorda che ogni dono ha la propria origine in Dio e che, di conseguenza, ogni pretesa di autosufficienza risulta priva di fondamento. Il contrario del vanto non è l'umiliazione della persona, ma il riconoscimento che tutto è stato ricevuto come dono.

In definitiva, il percorso argomentativo di 1 Cor. 1 - 4 mostra come la parola della croce non costituisca soltanto il contenuto dell'annuncio cristiano, ma anche il criterio attraverso il quale Paolo ridefinisce il rapporto del credente con Dio, con la comunità e con sé stesso. Là dove ogni motivo di vanto umano viene relativizzato dall'iniziativa salvifica di Dio, diviene possibile una comunione fondata non sulle appartenenze, ma sull'unico Signore crocifisso e risorto.

3.2. Il fondamento scritturale della parola della croce

Come emerso dall'analisi esegetica del capitolo precedente, l'argomentazione di Paolo in 1 Cor. 1:18-31 non si sviluppa in modo isolato, ma si fonda costantemente sulla testimonianza delle Scritture. L'apostolo, infatti, costruisce il proprio discorso attraverso un attento richiamo ad alcune scritture antiche, che assume la forma di una vera e propria inclusione letteraria[172]. Le citazioni dell'Antico Testamento richiamate sono: Is. 29:14 nel v. 19 e Ger. 9:23-24 nel v. 31. Tali citazioni non rappresentano semplici prove scritturistiche, ma costituiscono gli elementi che aprono e chiudono l'intera riflessione sulla parola della croce, conferendole unità e coerenza.

[172] Con il termine «cornice letteraria» o «inclusione», si indica un procedimento retorico mediante il quale un'unità letteraria viene delimitata da elementi corrispondenti posti all'inizio e alla fine del testo.

Richiamando autorevolmente le Scritture d'Israele, Paolo dimostra che il messaggio della croce non rappresenta una novità estranea alla rivelazione biblica, ma trova in essa il proprio fondamento più autorevole.

Inoltre, il ricorso alle Scritture appare coerente con i destinatari della lettera. Se Paolo afferma che i Giudei ricercano segni (1 Cor. 1:22), egli risponde richiamando l'autorità della rivelazione veterotestamentaria, mostrando che la croce non contraddice le promesse di Dio, ma ne costituisce il compimento.

La prima citazione, tratta da Is. 29:14 («la saggezza dei suoi saggi perirà e l'intelligenza dei suoi intelligenti sparirà») introduce il tema della crisi della sapienza umana. Attraverso questo richiamo Paolo mostra che il capovolgimento operato dalla croce non costituisce una novità improvvisa, ma si inserisce nel più ampio disegno salvifico di Dio già annunciato nelle Scritture. La contestazione della sapienza fondata sull'autosufficienza umana non nasce con l'annuncio cristiano, ma appartiene già alla rivelazione veterotestamentaria, nella quale Dio manifesta la propria libertà di agire secondo criteri differenti da quelli elaborati dall'essere umano.

Su questo fondamento si sviluppa l'intera argomentazione della pericope. La parola della croce diviene il punto nel quale si manifesta concretamente quanto Isaia aveva profeticamente annunciato: la sapienza umana, ritenuta criterio ultimo di giudizio, viene relativizzata dall'iniziativa salvifica di Dio, che sceglie ciò che il mondo considera debole e stolto per rivelare la propria potenza. In tal modo Paolo non contrappone semplicemente due diverse forme di sapienza, ma mette in discussione il criterio stesso attraverso il quale l'essere umano pretende di valutare l'agire di Dio.

L'argomentazione raggiunge il proprio compimento nel v. 31 mediante la citazione di Ger. 9:23-24: «Così parla il Signore: "Il saggio non si glori della sua saggezza, il forte non si glori della sua forza, il ricco non si glori della sua ricchezza; ma chi si gloria si glori di questo: che ha intelligenza e conosce me, che sono il Signore. Io pratico la bontà, il diritto e la giustizia sulla terra, perché di queste cose mi compiaccio", dice il Signore». Se Isaia apre il discorso mostrando il fallimento della sapienza umana, Geremia ne indica l'esito positivo, orientando il credente verso l'unico autentico motivo di vanto. L'apostolo non si limita dunque a demolire un sistema di valori fondato sull'autosufficienza e sul prestigio personale, ma propone un nuovo fondamento sul quale costruire l'identità della comunità. Il passaggio dalla sapienza umana al vanto nel Signore rappresenta il naturale sviluppo dell'intera argomentazione: una volta riconosciuto che ogni iniziativa salvifica appartiene a Dio, viene meno qualsiasi motivo di gloria personale.

La presenza di queste due citazioni alle estremità della pericope evidenzia come Paolo interpreti il senso della croce non in discontinuità con l'Antico Testamento, ma nel suo pieno compimento. L'evento di Cristo crocifisso non interrompe la storia della rivelazione, bensì ne manifesta il significato più profondo, mostrando come il progetto salvifico di Dio sia sempre stato orientato a smascherare ogni pretesa di autosufficienza umana e a ricondurre ogni motivo di gloria al Signore. La parola della croce si colloca così nel cuore della continuità tra Antico e Nuovo Testamento poiché ciò che i profeti avevano annunciato trova nell'evento di Cristo il proprio compimento definitivo.

Detto altrimenti la croce non è un episodio isolato della storia della salvezza. La parola della croce diviene così la chiave ermeneutica attraverso la quale rileggere tanto le Scritture quanto l'identità della comunità credente, chiamata ad abbandonare ogni forma di autosufficienza per riconoscere nel Signore l'unico fondamento della propria fede e del proprio vanto.

3.3. La parola della croce nella prospettiva pasquale

Sebbene la risurrezione non venga esplicitamente menzionata in 1 Cor. 1:18-25, la proclamazione del Cristo crocifisso non può essere separata dall'evento pasquale nel suo insieme. L'interesse di Paolo, in questa pericope, non consiste infatti nel presentare una sintesi completa dell'annuncio cristiano, bensì nel porre l'attenzione su quell'aspetto del Vangelo che risponde in modo più diretto alla situazione della comunità di Corinto. Di fronte a una Chiesa segnata da divisioni e dalla ricerca della sapienza umana, l'apostolo pone al centro la croce, luogo nel quale si manifesta il modo sorprendente con cui Dio opera la salvezza. Tale scelta, tuttavia, non implica alcuna separazione tra la croce e la risurrezione, poiché entrambe costituiscono i due momenti inseparabili dell'unico evento salvifico.

È lo stesso Paolo a confermare questa prospettiva nella tradizione che trasmette ai Corinzi: «Cristo morì per i nostri peccati, secondo le Scritture; che fu seppellito; che è stato risuscitato il terzo giorno, secondo le Scritture» (1 Cor. 15:3-4). La morte e la risurrezione non rappresentano due eventi autonomi, ma i due aspetti complementari dell'unico annuncio evangelico. Se nel primo capitolo l'apostolo insiste sulla parola della croce, è perché intende mostrare come proprio ciò che il mondo considera fallimento costituisca, agli occhi di Dio, la manifestazione della sua sapienza e della sua potenza. La risurrezione, pertanto, non corregge né sostituisce la logica della croce, ma ne conferma definitivamente l'autenticità.

L'annuncio della risurrezione costituisce il punto di partenza della fede cristiana e della predicazione apostolica. Proclamare che Dio ha risuscitato Gesù significa infatti riconoscere

l'inizio del tempo della salvezza e l'inaugurazione della nuova storia avviata dall'evento pasquale. Tuttavia, tale proclamazione non può mai prescindere dalla croce. Annunciare il Risorto significa inevitabilmente annunciare colui che è stato crocifisso, poiché il Messia glorificato è il medesimo che ha subito la morte più infamante. Per questo motivo, l'annuncio pasquale conserva sempre, al proprio interno, lo scandalo della croce: il Crocifisso non rappresenta un elemento secondario del Vangelo, ma appartiene alla sua identità più profonda (cfr. Mc. 16:6)[173].

Attraverso questa prospettiva, la croce non rappresenta una sconfitta definitiva. Ciò che agli occhi della cultura greca appariva come stoltezza e ciò che, per il mondo giudaico, costituiva uno scandalo si rivolgono, alla luce della risurrezione, come manifestazione della sapienza e della potenza di Dio. Il Crocifisso è il Risorto: proprio questo evento manifesta che la sapienza di Dio supera i criteri con i quali l'essere umano giudica il successo e il potere. La vittoria di Dio non si realizza attraverso la logica del dominio, ma mediante l'umiliazione volontaria del Figlio, che viene poi esaltato dal Padre nella risurrezione.

Il credente non contempla la croce come il simbolo di una sofferenza priva di senso, ma come il momento nel quale Dio ha inaugurato una nuova possibilità di vita. La speranza cristiana non nasce dalla rimozione del dolore né dall'illusione che la sofferenza costituisca un bene in sé stessa; essa scaturisce piuttosto dalla certezza che il Crocifisso è stato risuscitato e che la morte non rappresenta l'ultima parola della storia. Per questo motivo la parola della croce non conduce alla disperazione, ma apre all'attesa della risurrezione promessa a tutti coloro che appartengono a Cristo.

La stretta unità tra croce e risurrezione, insieme alla logica paradossale attraverso cui Dio realizza la salvezza, ha esercitato una profonda influenza sulla riflessione teologica nel corso dei secoli. Tra le interpretazioni che hanno maggiormente valorizzato questa prospettiva si distingue la *theologia crucis* elaborata da Martin Lutero. Pur appartenendo a un contesto storico ed ecclesiale profondamente diverso rispetto a quello paolino, essa offre una significativa chiave ermeneutica per comprendere la centralità della croce.

Nella disputa di Heidelberg (1518), il riformatore contrappone infatti la *theologia gloriae* alla *theologia crucis*. La prima pretende di conoscere Dio attraverso la sua potenza, la sua gloria e le opere che la ragione umana è in grado di contemplare; la seconda, invece, afferma che Dio si lascia conoscere precisamente là dove sceglie di rivelarsi; ossia nella debolezza, nella sofferenza e nella croce di Cristo. La vera conoscenza di Dio non nasce quindi dalla speculazione filosofica né dalla ricerca della gloria, ma dall'incontro con il Cristo crocifisso,

[173] Cfr. G. Rossé, *op. cit*., p. 17.

nel quale la sapienza divina si manifesta secondo modalità opposte alle attese dell'essere umano[174].

La *theologia crucis* afferma così che la rivelazione divina si realizza nel paradosso: ciò che appare debolezza diviene forza, ciò che sembra follia si rivela autentica sapienza, e ciò che il mondo considera fallimento costituisce il luogo privilegiato dell'agire divino.

Pur sviluppando la propria riflessione in un contesto profondamente diverso da quello dell'apostolo, Lutero riprende e approfondisce quella medesima logica paradossale che Paolo aveva posto al centro dell'annuncio del Cristo crocifisso.

Pur senza identificare il pensiero paolino con quello luterano, la *theologia crucis* consente di mettere in evidenza come la rivelazione di Dio non si lasci comprendere secondo le categorie del prestigio, del successo o della forza, ma trovi il proprio compimento nella logica paradossale della croce.

Proprio questa unità inscindibile tra croce e risurrezione costituisce il fondamento della speranza cristiana e permette di comprendere come la parola della croce non annunci semplicemente una morte, ma la vittoria definitiva di Dio su essa stessa.

3.4. La parola della croce come paradigma per la Chiesa di ogni tempo

L'analisi svolta finora ha mostrato come la parola della croce costituisca il centro dell'argomentazione paolina in risposta alla crisi della comunità di Corinto. L'apostolo non offre una riflessione astratta sulla croce, ma interpreta un problema concreto della vita ecclesiale alla luce dell'evento di Cristo crocifisso. Proprio per questo motivo, la parola della croce non esaurisce il proprio significato nel contesto storico della comunità corinzia, ma si configura come un criterio permanente attraverso il quale la Chiesa è chiamata a comprendere la propria identità, la propria missione e il proprio modo di abitare il mondo. L'attualità del messaggio paolino non consiste dunque nella semplice ripetizione delle sue affermazioni, bensì nella capacità della logica della croce di continuare a interrogare ogni epoca e ogni comunità di credenti.

3.4.1. La Chiesa come comunità che rinuncia al vanto

L'analisi di 1 Cor. 1:18-25 ha mostrato come la parola della croce costituisca la risposta di Paolo alla crisi vissuta dalla comunità di Corinto. Le divisioni presenti nella Chiesa non rappresentano infatti un semplice problema organizzativo o disciplinare, ma rivelano una più

[174] Cfr. A. Lippi, «Lutero e la Theologia Crucis, "In Christo Crucifixo est vera theologia"», in *La sapienza della croce*, 4, 1995, p. 344.

profonda incomprensione del significato dell'evangelo. Alla radice dei dissensi vi è la tendenza a costruire la propria identità sulla sapienza umana, sul prestigio e sull'appartenenza a determinati predicatori, anziché sull'unica opera salvifica di Cristo.

Proprio per questo motivo, la riflessione paolina conserva una certa attualità. Sebbene il contesto ecclesiale contemporaneo sia profondamente diverso da quello di Corinto del I secolo, la comunità cristiana continua a confrontarsi con il rischio di assumere criteri di valutazione ispirati alla logica del successo, del consenso e del prestigio personale. Ogni volta che l'identità ecclesiale viene costruita attorno alla figura di singole persone, all'efficacia delle strategie pastorali o alla ricerca del riconoscimento umano, riemerge quella medesima dinamica che Paolo aveva individuato nella comunità corinzia.

La parola della croce invita invece la Chiesa a riconoscere che il proprio fondamento non risiede nelle capacità dei suoi membri, nel carisma dei suoi responsabili o nell'efficienza delle sue strutture, ma esclusivamente nell'iniziativa salvifica di Dio manifestata in Cristo crocifisso. Ne consegue che ogni forma di protagonismo personale, di autoreferenzialità o di competizione risulta incompatibile con la logica della croce, poiché rischia di ricondurre al centro ciò che Paolo aveva invece decentrato.

Attraverso questa prospettiva, la comunità ecclesiale è chiamata a configurarsi come uno spazio nel quale il criterio fondamentale non è la ricerca della superiorità, ma la comunione generata dall'unico Signore. La rinuncia al vanto non comporta l'annullamento dei diversi ministeri o dei differenti carismi presenti nella Chiesa; al contrario, ne permette una più autentica valorizzazione, poiché essi vengono riconosciuti come doni ricevuti da Dio e ordinati all'edificazione dell'intera comunità, non all'affermazione del singolo.

L'attualità della riflessione di Paolo consiste dunque nel ricordare che la credibilità della Chiesa non dipende dalla forza delle sue strutture né dal prestigio dei suoi membri, ma dalla fedeltà alla logica della croce. Soltanto una comunità che rinuncia a ogni motivo di vanto umano può testimoniare con coerenza il Vangelo del Cristo crocifisso, riconoscendo in Lui l'unico fondamento della propria unità e della propria missione nel mondo.

3.4.2. La sequela del Crocifisso

La parola della croce non interpella soltanto la vita della comunità ecclesiale, ma coinvolge direttamente anche l'esistenza del singolo credente. Se, come Paolo ha mostrato, la croce costituisce il luogo nel quale Dio rivela la propria sapienza, allora essa diventa anche il criterio attraverso il quale il discepolo è chiamato a comprendere la propria vocazione. La sequela di Cristo non consiste semplicemente nell'adesione intellettuale a un insieme di

dottrine, ma nell'accoglienza di una logica nuova che trasforma il modo di vivere, di relazionarsi agli altri e di comprendere la propria esistenza.

Seguire il Crocifisso non significa ricercare la sofferenza come valore in sé, né interpretare il dolore come un fine da perseguire. La croce, infatti, non viene proposta da Paolo come modello di sofferenza, ma come manifestazione dell'agire salvifico divino. La sequela consiste dunque nell'assumere questa stessa logica, rinunciando ai criteri dell'autosufficienza e dell'affermazione personale che caratterizzano la sapienza umana.

Il credente è così chiamato a configurare la propria vita secondo il dinamismo dell'amore che si dona. La logica della croce conduce a superare ogni forma di autoreferenzialità per riconoscere nell'altro non un concorrente, ma un fratello. In questo senso, la sequela del Crocifisso si traduce concretamente in uno stile di vita fondato sul servizio, sull'umiltà e sulla disponibilità a porre il bene dell'altro al di sopra del proprio interesse. Non si tratta di un semplice ideale etico, ma della conseguenza dell'incontro con Cristo crocifisso, nel quale il credente scopre una nuova modalità di comprendere Dio, sé stesso e le relazioni con gli altri.

Questa riflessione trova un significato anche nell'inno cristologico di Fil. 2:5-11, dove Paolo invita i credenti della Chiesa di Filippi ad avere «lo stesso sentimento che è stato anche in Cristo Gesù». Pur appartenendo a un contesto differente rispetto a 1 Cor., tale richiamo mostra come l'appartenenza a Cristo passi attraverso il suo abbassamento volontario e il suo servizio, culminato nella morte in croce e seguito dall'esaltazione operata da Dio.

Il credente, quindi, non è chiamato a ricercare il dolore, ma a lasciarsi trasformare dalla sapienza di Dio manifestata in Cristo, affinché anche la propria vita divenga testimonianza di quell'amore che rinuncia al potere per affidarsi al Signore.

3.4.3. L'attualità della parola della croce

Di fronte ai criteri di giudizio propri della sapienza umana, l'apostolo afferma che Dio ha scelto di rivelarsi nel Cristo crocifisso, manifestando una logica che sovverte le attese religiose e culturali del suo tempo. La croce diviene così il luogo nel quale si rivela la vera sapienza di Dio e nello stesso tempo, il criterio attraverso cui valutare ogni comprensione della fede.

Proprio questa intuizione paolina ha esercitato una profonda influenza sulla riflessione teologica successiva. Tra gli autori che hanno maggiormente sviluppato tale prospettiva si colloca Jürgen Moltmann, il quale individua nel Crocifisso il centro della rivelazione cristiana. Secondo il teologo tedesco, la conoscenza di Dio non può fondarsi esclusivamente

su categorie speculative o filosofiche, ma trova il proprio fondamento nell'evento della croce, nel quale Dio manifesta pienamente la propria identità. In questa prospettiva, la riflessione teologica non parte da un'idea astratta di Dio, ma dal Dio che sceglie di entrare nella storia umana condividendone la debolezza e la sofferenza[175].

La «parola della croce» (1 Cor. 1:18) costituisce dunque il fondamento dell'identità cristiana[176]. Il Crocifisso diviene così il criterio attraverso cui rileggere non soltanto la rivelazione di Dio, ma anche la vita della comunità credente.

Alla luce di questa logica, la croce assume anche una funzione critica. Rivolgendosi ai Corinzi, Paolo denuncia la tendenza a ricercare prestigio, appartenenze e motivi di vanto, mostrando come tali atteggiamenti siano incompatibili con il Vangelo del Crocifisso. La riflessione teologica successiva ha riconosciuto in questa prospettiva un criterio permanente di discernimento: la croce smaschera ogni tentativo di costruire un'immagine di Dio conforme alle aspettative umane e richiama continuamente la Chiesa a verificare la propria fedeltà al Vangelo.

Moltmann osserva, infatti, che una teologia autenticamente cristiana non può limitarsi a parlare della croce, ma deve lasciarsi costantemente giudicare e correggere da essa. La croce diviene così un principio critico nei confronti di ogni forma di autosufficienza religiosa, di ricerca del potere o di identificazione della fede con il successo umano (cfr. 1 Cor. 1:27-29). L'attualità della parola della croce consiste proprio nella sua capacità di interrogare continuamente la Chiesa di ogni tempo. Come la comunità di Corinto era chiamata a lasciarsi convertire dalla logica del Crocifisso, così anche oggi la fede è invitata a verificare se i propri criteri di giudizio coincidano realmente con quelli del Vangelo oppure continuino a essere modellati dalla ricerca del prestigio, del successo e dell'autosufficienza. La parola della croce conserva così tutta la sua forza provocatoria, richiamando la comunità cristiana a fondare la propria identità non sulle capacità umane, ma sull'iniziativa gratuita di Dio manifestata nel Cristo crocifisso.

3.4.4. La parola della croce davanti al dolore innocente

Tra le implicazioni più profonde della parola della croce vi è anche il modo in cui essa permette di affrontare il tema del dolore innocente. Sebbene in 1 Cor. 1:18-25 Paolo non sviluppi una riflessione specifica sulla sofferenza umana, la sua argomentazione offre una prospettiva teologica capace di orientare anche questa fondamentale questione. Se Dio ha

[175] J. Moltmann, *Il Dio Crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia, Queriniana, 2002[2] , p. 83.
[176] *Idem*, p. 85.

scelto di rivelare la propria sapienza e la propria potenza nel Cristo crocifisso, allora la debolezza, la sconfitta e il dolore non possono più essere considerati semplicemente come luoghi dell'assenza di Dio. Al contrario, proprio la croce manifesta che l'agire salvifico di Dio si rende presente là dove l'essere umano fatica maggiormente a riconoscerlo.

La logica paolina non elimina lo scandalo della sofferenza né pretende di offrirne una spiegazione razionale. La croce non giustifica il male e non attribuisce un valore positivo al dolore in quanto tale; essa mostra piuttosto che Dio ha scelto di assumere fino in fondo la condizione umana, entrando personalmente nell'esperienza della sofferenza e della morte. In questo senso, il Crocifisso costituisce la risposta di Dio non a livello teorico, ma esistenziale: Egli non rimane estraneo al dramma umano, bensì lo attraversa e lo trasforma dall'interno, mediante l'evento pasquale.

Questa prospettiva consente di rileggere anche dolorose vicende contemporanee nelle quali il mistero della sofferenza continua a interrogare profondamente la fede cristiana. A tale riguardo risulta significativa la testimonianza della docente Erica Correnti, maturata durante un'esperienza educativa nello stato di Bahia, in Brasile. Nel corso della sua permanenza presso una scuola del Sertão brasiliano, Correnti entra in contatto con una realtà segnata da estrema povertà, nella quale l'istituzione scolastica non rappresentava soltanto un luogo di istruzione, ma garantiva ai bambini anche il nutrimento necessario alla sopravvivenza. In quel contesto, conosce una bambina gravemente malnutrita che, pochi giorni dopo il loro incontro, morì di fame. Ripensando a quell'esperienza, Correnti scrive con perspicacia:

> Proprio la sofferenza, la croce di quella bambina mi ha fatto provare l'urgenza di ricevere la buona notizia, «non con sapienza di parola», perché nessuna parola umana poteva dare un senso a quel dramma, ma con la consapevolezza che dovevo prendere in carico questa buona notizia. Avevo bisogno di «pazzia» sufficiente per credere ancora che ci fosse una qualsiasi speranza[177].

Questa testimonianza non intende spiegare il mistero del dolore innocente né attribuire alla sofferenza della bambina un significato redentivo. Al contrario, essa rende evidente quanto il male continui a rappresentare una sfida radicale per la fede. Di fronte a un simile evento, ogni tentativo di offrire una giustificazione razionale appare insufficiente. È proprio in questa impossibilità di spiegare il dolore che la parola della croce manifesta la propria originalità: non eliminando lo scandalo della sofferenza, ma rivelando un Dio che ha scelto di condividere fino in fondo la condizione dell'umanità ferita.

[177] E. Correnti, «Ma se saremo "pazzi" saremo anche potenti», in AA.VV., *La parola della croce,* op.cit., p. 271.

Quando Correnti afferma di aver avuto bisogno di una «pazzia» sufficiente per continuare a sperare. Il suo linguaggio richiama, in un contesto differente, la «follia» della quale parla Paolo. Non si tratta dell'abbandono della ragione, bensì dell'accoglienza di una logica che supera i criteri attraverso i quali l'essere umano valuta il successo, la forza e perfino il senso di sofferenza. La speranza cristiana non nasce dalla capacità di spiegare il male, ma dalla fede nel Dio che, nel Cristo crocifisso e risorto, ha scelto di entrare nella storia del dolore umano senza sottrarsi ad essa.

In questa prospettiva, la parola della croce conserva tutta la propria attualità. Essa non offre una soluzione teorica al problema del dolore innocente, ma invita a guardare la realtà alla luce del Crocifisso, nel quale Dio manifesta definitivamente la propria solidarietà con l'umanità sofferente. La riflessione di Paolo continua così a offrire una chiave ermeneutica capace di illuminare anche le domande dell'essere umano contemporaneo: la croce non elimina lo scandalo del male, ma impedisce di considerarlo come un luogo estraneo alla presenza di Dio, aprendo invece lo spazio della speranza fondata nella risurrezione di Cristo[178].

3.4.5. La speranza che nasce dalla croce

L'itinerario sviluppato in questo capitolo mostra come la parola della croce, pur rimanendo scandalo e stoltezza secondo i criteri umani, costituisca il fondamento della speranza cristiana. Tale speranza non nasce dalla rimozione della sofferenza né dalla negazione del limite umano, ma dall'evento pasquale nel quale Dio ha confermato, mediante la risurrezione di Cristo, la verità della logica della croce. Per questo motivo, la croce non rappresenta l'ultima parola della storia della salvezza, bensì il passaggio attraverso il quale si manifesta definitivamente la vittoria della vita sulla morte.

Perciò, il messaggio della croce appare insensato a chi rimane chiuso nella propria certezza, poiché richiede un cambiamento radicale del modo di pensare per essere compreso. Solo chi accoglie questa trasformazione interiore può riconoscerlo come manifestazione della sapienza e della potenza di Dio, secondo la sua libertà e responsabilità (cfr. 1 Cor. 1:18) [179]. L'umanità non viene più valutata in base alla sua capacità di elevarsi verso Dio, ma alla disponibilità ad accettare ciò che Dio compie gratuitamente in Cristo.

[178] *Idem*, p. 273.
[179] Cfr. F. Vouga, «La croce come rifondazione della logica», in L. Tomassone, F. Vouga, *Per amore del mondo. La teologia della croce e la violenza ingiustificabile*, Torino, Claudiana, 2013, pp. 40-44.

In questo senso, la croce comincia una nuova antropologia, fondata sull'accoglienza della grazia, sulla fede e sulla trasformazione dell'esistenza, anche quando questa logica appare incomprensibile o persino folle, agli occhi del mondo[180].

Sebbene in 1 Cor. 1:18-25 Paolo concentri l'attenzione sul Cristo crocifisso, tale proclamazione rimane inseparabile dalla fede nella risurrezione, esplicitata più avanti nella medesima lettera (cfr. 1 Cor. 15:3-8). Il Crocifisso annunciato dall'apostolo è infatti il Risorto, e proprio questa unità permette di comprendere perché la croce possa essere definita «potenza di Dio» (1 Cor. 1:18). Ciò che agli occhi del mondo appare come sconfitta viene riconosciuto, alla luce della Pasqua, come il luogo nel quale Dio realizza la propria opera di salvezza.

Da qui deriva anche la speranza della comunità credente. La Chiesa non fonda la propria identità sul successo, ma sulla certezza che Dio continua ad agire secondo la medesima logica rivelata nel Cristo crocifisso e risorto. Per questo motivo essa è chiamata a vivere nella fiducia, anche quando sperimenta la fragilità, il conflitto o il fallimento. La speranza cristiana della risurrezione non consiste nell'attesa di una realtà estranea alla storia, ma nella convinzione che Dio operi già nel presente attraverso ciò che appare debole agli occhi del mondo.

La parola della croce assume così un valore permanente per la vita della Chiesa. Continua a orientare il discernimento ecclesiale, a correggere ogni ricerca di autosufficienza e a richiamare costantemente la comunità al fondamento della propria fede. Come per i Corinzi, anche per la Chiesa di ogni tempo il criterio ultimo non è il consenso umano né l'efficacia secondo le logiche mondane, ma la fedeltà al Vangelo del Cristo crocifisso.

L'intero percorso di 1 Cor. mostra infatti che la croce non costituisce soltanto il contenuto dell'annuncio apostolico, ma il principio dal quale deriva una nuova comprensione di Dio, della comunità e dell'esistenza del credente. In essa vengono relativizzati i criteri della sapienza umana, del potere e del vanto personale, mentre trova fondamento una speranza che nasce esclusivamente dall'iniziativa salvifica di Dio.

Dunque, la parola della croce non conduce alla rassegnazione, ma apre continuamente alla speranza: una speranza che sostiene il cammino della comunità credente e orienta il suo sguardo verso il compimento definitivo della salvezza promessa da Dio.

[180] Cfr. E. Bianchi, *I paradossi della croce*, Brescia, Morcelliana, 1999, p. 72.

Conclusione

Il percorso di ricerca intrapreso ha avuto inizio con un semplice ma fondamentale interrogativo: come può Paolo affermare che un uomo crocifisso, condannato a una delle morti più infamanti del mondo antico, rappresenti la sapienza e la potenza di Dio?

L'analisi di 1 Cor. 1:18-25 ha mostrato che questa affermazione non è soltanto un paradosso retorico, ma il cuore dell'annuncio cristiano e il principio interpretativo dell'intera riflessione paolina. Esaminando il contesto storico e culturale della chiesa di Corinto, si è compreso come le tensioni nella comunità riflettessero giudizi radicati nella mentalità dell'epoca. In questa situazione, Paolo invita i credenti a basarsi su un unico fondamento: Cristo crocifisso. Da questa scelta deriva anche una nuova comprensione del vanto. Se il mondo fonda il proprio prestigio sulla sapienza umana, Paolo invece conduce la comunità a riconoscere che ogni motivo di gloria trova il suo unico fondamento nell'opera di Dio manifestata nella croce. Per questo può concludere: «Chi si vanta, si vanti nel Signore» (1 Cor. 1:31).

Tale prospettiva ha trovato una particolare enfasi nella tradizione cristiana attraverso Martin Lutero, che sintetizzò efficacemente questa intuizione con la sua espressione «*Crux sola est nostra theologia*» (*Operationes in Psalmos*, WA 5,176,32): la croce sola è la nostra teologia. La croce è «teologica», perché continua a rivelare chi è Dio e impedisce di ridurlo alle aspettative umane[181].

Di conseguenza, quando il pensiero cristiano dimentica il Crocifisso, rischia di costruire un Dio secondo la forza, il successo o il valore umano. Paolo ricorda che Dio si manifesta proprio laddove il credente ha più difficoltà a trovarlo.

Nel contesto contemporaneo, segnato dalla ricerca dell'efficienza, del successo e dell'autorealizzazione, il messaggio della croce continua a rappresentare una sfida per le categorie con cui l'essere umano interpreta la realtà. Proprio per questo, l'analisi svolta ha cercato di mostrare come la logica del Crocifisso non appartenga soltanto al passato, ma continui a interrogare il credente e la riflessione teologica, invitando a riconoscere nella debolezza il punto in cui si manifesta la potenza di Dio.

La riflessione sulla croce porta anche a una comprensione più profonda della condizione umana: dire che Cristo è morto per noi significa riconoscere nella sua morte la manifestazione della gravità del peccato, ma anche della gratuità dell'amore di Dio. Davanti al Crocifisso, l'essere umano riconosce la propria fragilità e comprende che la salvezza non

[181] Cfr. R. Falconer, «Crux Sola est Nostra Theologia: Luther's Theology of Atonement and its Development in Recent Theology on the Cross of Christ», in *Conspectus*, 24, 2017, p. 278.

è il risultato delle proprie possibilità, ma un dono che precede ogni pretesa umana. Cristo assume liberamente la condizione dell'umanità e attraverso la sua morte, trasforma il luogo della condanna in quello della riconciliazione.

Per questo, la croce suscita non la colpa, ma la gratitudine: svela un amore che si prende cura della condizione umana fino alle sue estreme conseguenze, invitando il credente a riconoscere che la salvezza è un dono, prima ancora che un risultato. La croce non parla solo del peccato, ma soprattutto della vicinanza di Dio. In Cristo crocifisso, Dio non rimane spettatore della sofferenza umana, ma entra nella storia assumendone il dolore. Testimonia di un Dio che condivide la sofferenza, si lascia toccare dalle ferite umane e le assume fino in fondo.

Dal Golgota trasfigurato, Gesù continua a guardare il mondo con gli occhi di chi soffre, di emarginati, umiliati, dimenticati o privati della dignità. In Lui, ogni dolore umano trova un luogo per essere accolto e trasformato dalla speranza della resurrezione.

Questa prospettiva si manifesta ancora oggi in molte esperienze di prossimità e di servizio. Tra queste, la mia esperienza a CasAurora[182] rappresenta un esempio concreto di quella logica della croce che questa ricerca ha cercato di evidenziare: l'accoglienza dei familiari delle persone ospedalizzate mostra una presenza che non cerca di eliminare il dolore, ma di condividerlo. In quei volti segnati dall'attesa, dalla paura e dall'incertezza di rivedere i propri cari ammalati, la teologia si unisce alla vita reale e rende visibile la logica della croce ogni volta che si sceglie di farsi vicina alla sofferenza altrui. La logica del Crocifisso si concretizza così non in gesti straordinari oppure plateali, ma in una presenza discreta che accompagna, sostiene e dà speranza.

Anche attraverso questo studio, abbiamo potuto notare che il mandato della Chiesa resta pienamente attuale: annunciare il Vangelo equivale a proclamare ciò che è accaduto in quel lontano venerdì di Pasqua, dove una croce ha simbolicamente unito terra e cielo, aprendo una nuova via di riconciliazione con Dio[183]. L'annuncio cristiano non consiste nel proporre dottrine o sistemi morali, ma nel testimoniare che Dio ha scelto di manifestare il suo amore nel Figlio crocifisso e risorto, questo è il cuore del *kerygma* e la responsabilità della comunità dei credenti ancora oggi.

---

[182] CasAurora è una struttura di accoglienza extra-alberghiera gestita dall'Istituto Universitario Avventista di Firenze. Il servizio è rivolto principalmente alle famiglie che devono allontanarsi dalla propria abitazione per assistere un familiare ricoverato presso il polo ospedaliero fiorentino, offrendo loro una soluzione abitativa a condizioni agevolate. Cfr. https://casaurora.it/ consultato il 20 agosto 2026.

[183] Cfr. A.G. Pellegrini, *Perché Gesù è morto. L'inaccettabile sostenibilità della teoria della espiazione vicaria*, s.l., pubblicato in proprio per la Commissione Teologica della Chiesa Cristiana Avventista del 7° Giorno, s.d., pp. 134,135.

In conclusione, la ricerca ha mostrato come quella croce, che agli occhi del mondo, sia antico che contemporaneo, appare ancora follia, rappresenti secondo Paolo il luogo nel quale Dio ha rivelato definitivamente la sua sapienza e il suo amore. Se il Crocifisso continua a sfidare il pensiero umano, è perché rivela un Dio diverso da quello che l'umanità tenderebbe a immaginare: un Dio che salva donandosi, che manifesta la sua gloria condividendo la sofferenza e che vince attraversando la morte.

In questa prospettiva, anche il vanto del credente viene radicalmente trasformato. Non vi è più spazio per una gloria fondata sui meriti, sulla sapienza o sulla forza umana, poiché tutto trova il proprio fondamento nell'agire gratuito di Dio.

È in questa sorprendente logica che risiede ancora oggi la forza dell'annuncio paolino: «Ma noi predichiamo Cristo crocifisso, che per i Giudei è scandalo e per gli stranieri pazzia» (1 Cor. 1:23).

BIBLIOGRAFIA

Fonti

Aland B., Aland K., *et* al. (a cura di), *The Greek New Testament. A Reader's Edition*, 5ª ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

Elliger K., Rudolph W., (a cura di), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Commentari, monografie e altri strumenti

Barbaglio G., *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, Bologna, EDB, 1995.

Barrett C.K., *La prima lettera ai Corinti*, Bologna, EDB, 1979.

Bianchi E., *I paradossi della croce*, Brescia, Morcelliana, 1999.

Bible de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, Bibli'O – Société biblique française, 2016.

Brown R.E., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia, Queriniana, 2001.

Conzelmann H., *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.

De Boer M.C., *Galatians*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2011.

Fabris R., *Paolo. L'apostolo delle genti*, Milano, Figlie di San Paolo, 1997.

Fabris R., *Prima Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano, Figlie di San Paolo, 1999.

Hays R.B., *I Corinzi*, Torino, Claudiana, 2013.

La Sacra Bibbia. Versione Nuova Riveduta, Torino, Società Biblica di Ginevra, 2006.

La Sacra Bibbia. Versione ufficiale della CEI-UELCI, Città del Vaticano, LEV, 2008.

Lang F., *Le lettere ai Corinti*, Brescia, Paideia, 2004.

Marguerat D. (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, Torino, Claudiana, 2004.

Marguerat D., *Paolo di Tarso. L'enfant terrible del cristianesimo*, Torino, Claudiana, 2023.

Moltmann J., *Il Dio Crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia, Queriniana, 2002[2].

Morris L., *La prima epistola di Paolo ai Corinzi*, Roma, GBU, 1999.

O'Connor J.M., *St. Paul Corinth. Texts and Archaeology,* Collegeville (MN), The Liturgical Press, 2002.

O'Connor J.M., *Vita di Paolo*, Brescia, Paideia, 2003.

Pellegrini A.G., *Perché Gesù è morto. L'inaccettabile sostenibilità della teoria della espiazione vicaria*, s.l., pubblicato in proprio per la Commissione Teologica della Chiesa Cristiana Avventista del 7° Giorno, s.d.

Rossé G., *Maledetto l'appeso al legno. Lo scandalo della croce in Paolo e in Marco*, Roma, Città Nuova, 2006.

Wendland H.D., *Le Lettere ai Corinti*, Brescia, Paideia, 1976.

Articoli e contributi in opere collettive

Cardona C., «Pauline Epistemology: a Sketch of Divine Knowledge in 1 Corinthians 1:18-2:16», in *Perspectives in Religious Studies*, 49, 3, 2022, pp. 271-286.

Coenen L., «κλητοί», in Coenen L., Beyreuther E., Bietenhard H. (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna, EDB, 1976, pp. 250-256.

Correnti E., «Ma se saremo "pazzi" saremo anche potenti», in AA.VV., *La parola della croce. Interrogativi e speranze per l'ecumenismo e il dialogo*, Milano, Ancora, 2010, pp. 270-273.

Corrington G.P., «Paul and the two Wisdoms: 1 Corinthians 1:18-31 and the Hellenistic Mission», in *Proceedings*, 6, 1986, pp. 72-84.

Eckert J., «καλέω», in Balz H., Schneider G. (a cura di), *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi, 15, Brescia, Paideia, 2004, vol. II, coll. 1883-1893.

Falconer R., «Crux Sola est Nostra Theologia: Luther's Theology of Atonement and its Development in Recent Theology on the Cross of Christ», in *Conspectus*, 24, 2017, pp. 277-306.

Filho J.A., «The Word of the Cross. Power and Wisdom of God, a Study of 1 Corinthians 1 - 4», in *Reflexus*, 9, 14, 2015, pp. 433-448.

Giesen H., «σκάνδαλον», in Balz H., Schneider G. (a cura di), *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi, 15, Brescia, Paideia, 2004, vol. II, coll. 1348-1350.

Goetzmann J., «μωρία», in Coenen L., Beyreuther E., Bietenhard H. (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna, EDB, 1976, pp. 1666-1668.

Green M.M., «1 Corinthians 1:18-31», in *Rewiew and Expositor*, 85, 4, 1988, pp. 683-686.

Guhrt J., «σκάνδαλον», in Coenen L., Beyreuther E., Bietenhard H. (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna, EDB, 1976, pp. 1684-1690.

Günther J., «1 Cor. 1:18», in Bautz F.W. (a cura di), *La parola della croce, teologi evangelici e cattolici annunciano Cristo il crocifisso*, Assisi, Cittadella, 1969, pp. 125-130.

Hegermann H., «σοφία», in Balz H., Schneider G. (a cura di), *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi, 15, Brescia, Paideia, 2004, vol. II, coll. 1371-1379.

Heil J.P., «La parola della croce: l'itinerario paradossale della sapienza divina in 1 Cor. 1:18 - 3:4», in *The Catholic Biblical Quarterly*, 75, 1, 2013, pp. 149, 150.

Kuhn H.W., «σταυρός», in Balz H., Schneider G. (a cura di), *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi, 15, Brescia, Paideia, 2004, vol. II, coll. 1395-1403.

Lippi A., «Lutero e la Theologia Crucis, "In Christo Crucifixo est vera theologia"», in *La sapienza della croce*, 4, 1995, pp. 339-357.

Noffke E., «La visione della croce nel cristianesimo delle origini», in AA.VV., *La parola della croce. Interrogativi e speranze per l'ecumenismo e il dialogo*, Milano, Ancora, 2010, pp. 44-66.

O'Connor J.M., «Corinth, Geografic Setting», in *The Anchor Bible Dictionary*, Freedman D.N. (a cura di), New York (NY), Doubleday, 1992, vol. 1, pp. 1134, 1135.

Puech É., «La crucifixion comme peine capitale dans le judaïsme ancien», in Mimouni S.C., Stanley Jones F. (a cura di), *Le Judéo-christianisme dans tous ses états, Actes du colloque de Jérusalem 6-10 juillet, 1998*, Paris, Cerf, 2001, pp. 48-60.

Sampley J.P., «The First Letter to the Corinthians», in *The New Interpreter's Bible*, Nashville (TN), Abingdon Press, 2002, vol. X, pp. 773-1003.

Snyman A.H., «1 Corinthians 1:18-31 from a Rhetorical Perspective», in *Acta Theologica*, 29, 1, 2009, pp. 130-144.

Vouga F., «La croce come rifondazione della logica», in Tomassone L., Vouga F., *Per amore del mondo. La teologia della croce e la violenza ingiustificabile*, Torino, Claudiana, 2013, pp. 39-44.

Vouga F., «La prima Epistola ai Corinzi», pp. 195-215, in Marguerat D. (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, Torino, Claudiana, 2004, pp. 195-215.

Zmijewski J., «καυκάομαι», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi, 15, Brescia, Paideia, 2004, vol. I, coll. 1981-1991.

Sitografia

«Graffito di Alessameno», in *Wikipedia. L'enciclopedia libera*, https://it.wikipedia.org/wiki/Graffito_di_Alessameno.

«μωραίνω», in *LaParola.net*, https://www.laparola.net/vocab/parole.php?parola=mwra%85nw.

https://casaurora.it/.

Patroni G., «triclinio», in *Enciclopedia Italiana*, 1937, https://www.treccani.it/enciclopedia/triclinio_(Enciclopedia-Italiana)/.