

im NT: *ibid.* 179-200; Idem, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg i.Br. 1978, 97-106. 194-200; R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser* (EKK), Neukirchen-Vluyn 1982, specialm. 306-9; E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser* (EKK), Neukirchen-Vluyn 1976, 125 s. 138-140. 194 s.; Idem, *Die Leiblichkeit des Menschen. Leben-Tod-Auferstehung*, in Idem, *Beiträge zur Theologie des NT*, Zürich 1970, 165-182; Idem, $\sigma\omega\mu\alpha\ \chi\tau\lambda.$: ThWNT VII 1024-1091 = GLNT XIII 609-790; H.-F. Weiß, «Volk Gottes» und «Leib Christi»: ThLZ 102 (1977) 411-420; U. Wilckens, *Eucharistie und Einheit der Kirche*: KuD 25 (1979) 73-77; G.S. Worgul, *People of God, Body of Christ: Pauline Ecclesiological Contrasts*: Biblical Theology Bulletin (Albany, New York) 12 (1982) 24-28. – Altra bibl. in ThWNT X 1276-1278.*

1. $\sigma\omega\mu\alpha$ è un vocabolo spiccatamente greco. In Omero esso designa soltanto il «cadavere». I greci non hanno linguisticamente distinto tra corpo in senso generale e corpo come organismo costituente la struttura fisica dell'uomo e degli animali; così $\sigma\omega\mu\alpha$ può designare anche un corpo celeste o un qualunque oggetto inerte, più tardi anche uno schiavo, non soltanto il corpo animato di un animale o di una persona. Perciò Platone e la sua scuola possono intendere il corpo come ciò che viene meno con la morte e libera l'anima, come la sua tomba (*Gorg.* 493a), il suo carcere (*Crat.* 400b.c), il suo inerte guscio (*Phaedr.* 250c; *Phaed.* 66b). Aristotele vide nel corpo la materia con cui l'anima forma il capolavoro uomo (*An.* 2,1f [412a,19 ss.]), e gli stoici, sulle sue orme, hanno inteso molto modernamente l'anima come corporea e l'uomo come unità di corpo e anima (Zeno *frgm.* 135 e *passim*).

Una «buona e bella» vita e – come suo culmine – un'altrettanta morte portano a compimento questo capolavoro divino. Qui l'uomo è anzitutto individuo, e si parla di 10000 «corpi» di una città come noi parliamo di «anime».

Ma corpo può però anche designare il tutto ordinato, ad es. di un popolo, di un esercito, di un gregge. In questo senso il cosmo è un corpo divinamente ordinato e governato, il cui capo è Zeus, il cielo, lo spirito, forse anche il logos (Cornut. *Theol. Graec.* 20; *Orph. Fr.* 21a; Diod. Sic. I, 11,5 s.; Philo *Som.* I, 144; *Quaest. Ex.* 2, 117, a). Vi-meno che non sia un'integrazione cristiana). Vi-meno è allora unità con la natura e la morte un termine naturale. Anche questo è stato ripreso nella Stoa. Già Democrito (*frgm.* 34) ha corrispondentemente visto il corpo umano come un microcosmo; i medesimi vocaboli greci designano il vento e il respiro, la sfera celeste e il cranio, il supporto del cielo e la vertebra cervicale, la volta celeste e il palato.

2. Completamente diversa è la concezione dell'A.T., che non ha nessun vocabolo per «corpo». L'uomo non *ha* carne e anima, è entrambe le cose, effimero ma vivente (cfr. anche E. Jacob: ThWNT IX 619-629 = GLNT XV 1200-1225). Solo come tale unità egli esiste; non si ha quindi una divisione tra corpo e anima come in Platone (→ 1). Ha altrettanto poco senso separare il singolo, con il proprio corpo individuale, dalla totalità del popolo (come in Aristotele [→ 1]). Quando viene messa in risalto una persona, ciò avviene per la chiamata di Dio a servire nel popolo e mai per la sua peculiarità corporea. Tanto meno qui l'uomo può concepire se stesso come fa Democrito (→ 1), cioè come un capolavoro in sé conchiuso, come un mondo a sé stante. Quindi la morte non può essere intesa come liberazione dell'anima né come compimento di una vita bella né come una fine meramente naturale, eludendone così la crudele durezza. Solo Dio è più forte di essa, senza che si sappia di una vita dopo la morte: «possono venir meno la mia carne e il mio cuore; mia roccia per sempre è Dio» (*Sal.* 73,26). L'aramaico, lingua volgare al tempo di Gesù, riprende il vocabolo *gûpā* (nell'A.T. usato solo una volta per «cadavere»: *1 Cron.* 10,12), forse sotto l'influsso greco, per «corpo», nel senso dell'io, della persona (cfr. Billerbeck II 492), del tutto o del tronco rispetto a membri o alla testa (*ibid.* IV 63 [*Pes.* 10,3]; III 446 s. [*tTa'an.* 2,5]), anzi della forma materiale a differenza dell'anima (*ibid.* I 654 s. [*Lev. r.* 34] e *passim*), cfr. anche *gešem* in *Dan.* 4,30.

3. Il N.T. è un libro scritto da israeliti o almeno da persone a cui era familiare la Bibbia d'Israele. Al di fuori delle lettere di Paolo si parla spesso del corpo morto (destinato alla morte: *Mc.* 14,8). Esso può però essere risuscitato (*Mt.* 27,52; *Atti* 9,40; *Gv.* 2,21), è quindi incarnazione dell'io, non la materia da esso staccata. Come in greco e in aramaico, rappresenta la totalità rispetto ai membri (*Mt.* 5,29 s.; 6,22 s.; *Giac.* 3,2 s.6), e corpo e anima (= forza vitale che si mantiene mangiando e bevendo!) sono i due aspetti inseparabili dell'uomo (*Mt.* 6,25). Il corpo è il vero e proprio io, da cui può essere reciso un membro, il quale però può a sua volta influire sul corpo. Nel dire che gli uomini possono uccidere soltanto il corpo (terreno) si presuppone non un'anima che sopravvive priva del corpo, ma Dio, che dispone del corpo e dell'anima anche oltre la morte (*Mt.* 10,28).

Nella cena l'espressione «questo è il mio corpo» in origine era separata dal logion del

calice, che veniva dopo tutto il pasto (così nel convito o banchetto pasquale giudaico e ancora in 1 Cor. 11,25a). Si intendeva probabilmente nel senso di «questo è il mio io – pegno della mia reale presenza» (→ 2). Il logion del calice, in origine: «Questo è la (nuova?) alleanza nel mio sangue» (1 Cor. 11,25), venne gradualmente conformato al primo logion («Questo è il mio sangue»: Mc. 14,24). Altrimenti accanto a «sangue» dovrebbe comparire «carne», non «corpo» (mai insieme con «sangue»); anche uno sviluppo liturgico porta a un parallelismo sempre maggiore, e non viceversa – i testi odierni sono assai più armonizzati che non qualsiasi testo neotestamentario. La forma di Mc. 14,24 mise allora al centro l'idea, altrimenti rara, del sacrificio del corpo (e del sangue) (Ebr. 10,5.10; 1 Pt. 2,24). A differenza dei greci (4 Macc. 10,4; 13,13; Hen. aeth. 108,8 s.; Ios. Bell. 7,352-355, cfr. Sap. 9, 15) ciò significa sacrificio totale di sé, non semplicemente di un involucro esteriore che opprime l'anima.

4. Anche Paolo può parlare del sacrificio del corpo, ma pensa (tranne che in 1 Cor. 13,3) non alla morte, bensì al fatto che il corpo viene messo a disposizione del Signore sulla terra. Questo è il vero culto di Dio, comprensibile a tutti (Rom. 12,1), come è radicalmente praticato da Paolo stesso (1 Cor. 9,27). Non l'anima, bensì il corpo è tempio dello Spirito santo (1 Cor. 6,19 s.). In esso, «carne mortale», si manifesta la croce di Gesù, e in modo così concreto, che si possono vedere le cicatrici (derivate probabilmente da flagellazioni (2 Cor. 4,10 s.; Gal. 6,17). Di fronte ai corinzi Paolo sottolinea la corporeità della vita nella fede. Di essa un giorno si dovrà rendere conto (2 Cor. 5,10). Il corpo, infatti, è più di un neutrale organo digerente o genitale (1 Cor. 6, 13). Sempre appartiene a questo o a quello, è «membro di Cristo» o «di una prostituta» (6,15), si fa proprio di qualcuno, del peccato e della morte o di Cristo (Rom. 6,6; 7,24; anche 8,13 senza particolare aggiunta). Ciò mostra che il corpo è il luogo in cui, più che in ogni altro, avviene il passaggio dall'indicativo all'imperativo. Poiché Cristo lo ha redento (1 Cor. 6,20), esso non può più appartenere alla prostituta. Poiché è oggetto della misericordia di Dio, esso deve esser

posto al servizio di lui (Rom. 12,1). Poiché mediante il battesimo siamo morti al peccato e viviamo per Dio, esso non deve più regnare nel nostro «corpo mortale» (Rom. 6,11 s. = in «noi stessi»: v. 13). Questa omogeneità del corpo con Cristo è sentita con tanta forza, che non solo «il corpo appartiene al Signore», ma anche «il Signore al corpo» (1 Cor. 6,13).

5. Così diventa comprensibile l'importanza della risurrezione del «corpo» (1 Cor. 15, 35-44). Il corpo, dalla testa ai piedi, da un lato delimita il mio io e lo distingue da altri. In esso è incluso ciò che Lc. 10,20 (cfr. Is. 43,1) indica con il «nome»: la risurrezione riguarda «me», non è il dissolversi dell'io in una generalità. Siamo «noi», «i nostri corpi mortali» ad essere risuscitati (1 Cor. 6,14; Rom. 8,11). Ma decisivo è l'altro lato. Il corpo è, insieme con gli occhi, gli orecchi, le mani e i piedi, uno strumento di comunicazione che mi apre ad altri. Come corpo io sono quindi indissolubilmente legato a Cristo. Perciò è proprio il corpo che viene risuscitato, nel senso che è trasformato e non è più «carne e sangue». Tutte le immagini non sono sufficienti ad esprimere questa totale diversità. Paolo quindi non solo distingue seme e pianta, uomo e animale, terreno e cosmico, ma accenna anche alle infinite differenziazioni fra tutte le piante, gli animali e i corpi celesti, di modo che solo l'affermazione che non più l'«anima» ma lo «spirito» di Dio crea, impronta e determina il nuovo corpo avvicina alla realtà (1 Cor. 15,35-44.50 s.; Fil. 3,21). Paolo quindi può anche dire che ci siamo spogliati del corpo (terreno); ma per passare non a uno stato di «nudità», di anime liberate dall'elemento materiale, bensì a un nuovo «sopravvestimento» di una dimora pur sempre corporea (2 Cor. 5,1-3.8). In 2 Cor. 12,2 s. egli considera la possibilità di un abbandono del corpo in occasione di un rapimento «fino al terzo cielo»; ma se sia o non stato così è per lui del tutto indifferente. In ogni caso è corporea la vita della risurrezione, la vita della comunione col Signore e col prossimo, che si costituisce già prima della morte, e che trova il suo compimento in un'inimmaginabile apertura al Signore (e agli altri risuscitati?).

6. Ciò chiarisce il concetto di «corpo di

Cristo». Esso è (a) il corpo di Gesù sacrificato sulla croce per la comunità (*Rom.* 7,4; *Col.* 1,22). Nella cena del Signore (b) questo «corpo per voi» perviene alla comunità; l'accento è posto (come anche nel caso del sangue, che non è equiparato al vino) su questo agire di Gesù «per voi», non sulla sostanza (*1 Cor.* 11,24 s.). Esso si fa presente nella conseguente benedizione che dona la comunione con Cristo e con la sua opera (10,16). Qui Paolo traspone gli enunciati liturgici per inserire l'interpretazione evidentemente da lui coniata in modo originale: se il pane unisce la comunità con il corpo di Cristo dato per essa, con ciò essa stessa diventa (c) *un solo* corpo, appunto il corpo di Cristo. Come mostrano 10,1-13 e 15,29, i corinzi, essendo sacramentalisti, hanno senz'altro creduto a ciò che egli diceva. Hanno però dimenticato che qui si tratta della realtà di un avvenimento non di una sostanza, anzi di una relazione, non di una materia, in breve della vita, non del carattere immobile; di una realtà che perciò intende anche plasmare la comunità e fondare una rivendicazione di potere del Cristo. Perciò secondo 11,27 colui che celebra la cena del Signore «in modo indegno» (cioè mangiando e bevendo sottrae tutto proprio ai membri più poveri della comunità, sicché essi vengono cibati con il semplice sacramento: vv. 21,33), essendo debitore dei fratelli, diventa debitore di colui che ha donato per essi «il corpo e il sangue». Ciò è detto anche dalla frase, costruita in modo esattamente parallelo, di 8,11 s.

7. In che senso la comunità è corpo di Cristo? Diverse possibilità linguistiche hanno agevolato a Paolo la nuova formulazione. La concezione greca del corpo come un tutto unitario (→ 1) ha creato quella favola, spesso ripetuta, che una volta avrebbe impedito la rivoluzione dei lavoratori contro il ceto superiore: le membra del corpo si ribellarono contro lo stomaco inoperoso, ma si accorsero che senza di esso non sarebbero riuscite a sopravvivere. In modo analogo Paolo può usare il corpo come similitudine (*1 Cor.* 12,14-26). Ma per lui esso è più che un'immagine. È il corpo di Cristo, anzi, Cristo stesso è il corpo in cui le membra vengono battezzate (vv. 27,12 s.). Anche la concezione greca di un corpo cosmico, che

rappresenta l'unità di Dio e mondo e non la loro separazione gnostico-dualistica, ha certamente una sua parte (→ 1.9). Essa dà la possibilità di pensare un'unità organica non solo come «corpo», ma anche come un mondo governato da Dio. Tuttavia riferimenti cosmici compaiono soltanto in *Col.* ed *Ef.*, e il corpo di Cristo è sempre la comunità, mai il mondo. *Gv.* 15,1 afferma che Cristo è la vite, in cui i credenti vivono come suoi tralci. Veterotestamentaria è la vite d'Israele, rappresentata nel giudaismo contemporaneo come un'entità cosmica, che si estende dal cielo fino agli inferi (*Ant. Bibl.* 12,8 s., pensata al tempo stesso come struttura del tempio). Premesse di ciò si trovano già in *Sal.* 79,12 LXX, dove il testo greco del v. 16 equipara vigna d'Israele e Figlio dell'uomo. Dietro *Gv.* 15,1 sta una tradizione che vede il Figlio dell'uomo come nuovo Giacobbe-Israele. Così l'idea di Giacobbe-Israele, che racchiude in sé il destino di tutto il popolo (*Iub.* 2,23 s.; 19,27-29; similmente di Adamo: *Sap.* 10,1.4; 4 *Esd.* 7,118; *Apoc. Bar. syr.* 54,15.19; come entità cosmica: Billerbeck IV 946 s.), potrebbe in epoca pre-giovannea essere stata applicata al Figlio dell'uomo, che determina la vita della comunità. Peraltro in *Gv.* 15 la dimensione storico-temporale è già diventata spaziale, come secondo *Gv.* in generale il tempo futuro è già spazialmente presente in Cristo, anzi nel credente. Allo stesso modo Paolo contrappone al concetto temporale della Gerusalemme «attuale» quello spaziale della Gerusalemme «di lassù» (*Gal.* 4,25 s.). La frase dei tralci che vivono nella vite di Cristo è del tutto parallela a quella delle membra che vivono nel corpo di Cristo, con la differenza che al posto di un Israele escatologico subentra l'Adamo escatologico (ebr. «primo uomo» e «umanità») (*1 Cor.* 15, 22.45). Questo è l'ampliamento universale compiuto dall'apostolo delle genti. Una rispondenza a ciò si ha nella fede del gruppo di Qumran, secondo la quale in esso viene escatologicamente ripristinata la gloria di Adamo (*1 QS* 4,23; *CD* 3,20; *1 QH* 17,15; 4 *QpPs* 37,3,1 s.).

8. La trasposizione nella categoria spaziale è l'espressione linguistica del fatto che sia per Paolo sia per Giovanni l'unione presente con Cristo risulta determinante per ope-

ra dello Spirito. La comunità è in Cristo *un* uomo (*Gal.* 3,28), corpo di Cristo, e solo secondariamente anche un insieme di membra (*1 Cor.* 12,27). 12,12 si avvicina a una equiparazione della comunità al Cristo che continua a vivere (cfr. 1,13); il corpo non è quindi formato solo dalle membra che vi si uniscono; i credenti vengono battezzati in esso. La traduzione, linguisticamente possibile, «affinché esso si costituisca» o «battezzati per esso» è impedita dal v. 12. Perciò non si parla mai neppure della comunione del singolo con Dio o con Cristo, ma sempre di quella della comunità. Dove Paolo deve parlare del singolo (che si unisce alla prostituta), rifiuta palesemente la forma «*un solo* corpo» (6,16 s.). Vale tuttavia quanto si è detto (→ 6): il corpo di Cristo rimane sempre fondato nell'unico evento storico della croce. In *Ef.* 2,16 non si può neppure stabilire se sia il corpo della croce, quindi il «sangue» e la «carne» di Gesù (vv. 13 s.), o il corpo dell'Innalzato che unisce la comunità e che la riconcilia. Le due interpretazioni sono difficilmente separabili. Così Paolo può parlare anche, in un linguaggio storico-temporale, del popolo di Dio (peraltro unicamente in citazioni: *Rom.* 9,25 s.; cfr. 15,10) o addirittura d'Israele (soltanto in *Gal.* 6,16 della comunità di Gesù, se non s'intende un particolare gruppo giudeo-cristiano), di coloro che «camminano sulle orme di Abramo» e sono suoi figli, che non sono mai mancati in tutto il corso della storia (*Rom.* 4,9-25; 9,7-13; 11,1-5; *Gal.* 3,6-29).

9. *Col.* 1,18 parlava, nella forma originaria dell'inno, di Cristo come capo del corpo cosmico (solo qui «del», non «del suo» corpo, cfr. → 1). L'autore della lettera lo riferisce però alla comunità (così pure in 1,24; 3,15). Secondo 2,10 (cfr. v. 15); *Ef.* 1,22 s. (cfr. v. 10) Cristo è certamente capo *su* tutto, ma *per* la comunità, la quale sola è «il suo corpo». Ma con la posizione di Cristo come capo (diversamente in *1 Cor.* 12,21) si sottolinea inequivocabilmente anche il suo stare a fronte della comunità, quindi anche la responsabilità di questa. Essa mediante l'annuncio suo e dell'apostolo deve crescere nel mondo (*Col.* 1,23; 2,19; *Ef.* 3,10; 4,12. 16). Il Cristo da essa predicato non è una misteriosa forza cosmica, ma la forza dello Spirito nella parola dei suoi, nella quale egli

vuole «dare compimento a tutto» (*Ef.* 1,23; 4,10), ad es. anche i loro matrimoni. Certo, si parla del marito come capo della moglie (*Ef.* 5,23 come *1 Cor.* 11,3), ma c'è un altro capo, Cristo, che dimostra di esser tale nell'amore per il suo «corpo» e impronta quello dei mariti verso le loro mogli, le quali sono «i loro propri corpi», anzi «loro stessi» (*Ef.* 5,28). Ciò quindi esprime non più il vincolo di sangue o addirittura il diritto di possesso, come avviene nella formula tradizionale che designa la moglie come la «carne propria» del marito (*Sir.* 25,26; *Vit. Ad.* 3), bensì una completa unità.

10. Nella gnosi il «corpo» nel senso di un tutto che abbraccia i redenti è assente prima di Mani (metà del III sec. d.C.); si trova invece in certi scritti chiaramente dipendenti da Paolo (*1 Clem.* 37,5; 38,1; 46,7; *Polyc.* 11,4; 2 *Clem.* 14,2-4; *Ign. Sm.* 1,2; 11,2; cfr. *Eph.* 4,2; 20,1; *Trall.* 11,2; *Iust. Dial.* 42,3). La formula greca del corpo cosmico ricorre in *Corp. Herm.* 4,1 s.; cfr. 2,2-6; 8,3 (11,19); similmente in *Hypp. Ref.* 7,23,3; 24,1 s. a proposito di Basilide. Con esso in *Tat. Or. Graec.* 12,2; *Athenag. Suppl.* 8,1 è espressa l'unità del cosmo o di Dio. Le uniche testimonianze gnostiche pre-manichee sembrano essere *Cl. Al. Exc. Theod.* 42,2 ss. e *Inter.* (NHC XI/1). La prima parla del «corpo di Gesù», e forse intende soltanto il corpo terreno di Gesù, forse quello circondato dagli «angeli» dei credenti, che perciò è «essenzialmente identico» alla comunità. La seconda parla in modo stereotipo della comunità come di «un corpo» (17,15); ma si parla pure del capo che sulla croce attira a sé le sue (= del Logos) membra. In entrambi i casi il linguaggio palesa un indubbio influsso cristiano. Altrimenti si trovano soltanto esposizioni riguardanti le «membra», che sono ora le potenze malvagie, ora i credenti (*Pist. Soph.* 98,242 s.; 101,254; *Nebr.* 17,18 s.22 [NHC VI/2]; *Od. Sal.* 17,15, dove il Redentore è capo delle sue membra). Anche questo è relativamente raro e quasi certamente dovuto a un influsso cristiano. Tutto ciò rende assai improbabile che si possa ricondurre il discorso paolino del «corpo di Cristo» a un modello gnostico.

E. Schweizer