

L'ESOTERISMO IN PAOLO:
LA SAPIENZA NASCOSTA DI ICOR. 2:6-3:4
Parte prima
Scott G. Brown¹

Per quanto riguarda lo stesso Paolo, egli non ha alcun segreto. I “misteri” che egli trasmette alle sue congregazioni sono trasmessi apertamente a tutti. Nelle congregazioni di Paolo, compresa quella corinzia, non esiste un gruppo speciale di persone “mature” in grado di ricevere una sapienza superiore.

(Pearson 2012: 300)

Poiché Paolo dice di parlare di questa “sapienza” tra “i maturi” e di non potersi rivolgere a loro [ai corinzi] in tal modo, si suppone spesso che ci siano profondità nascoste della verità cristiana che egli ha in effetti posseduto, ma che a Corinto ha tenuto per sé a causa della loro mancanza di maturità. Ma il resto del paragrafo chiarisce che questa sarebbe una lettura terribilmente infelice di Paolo.

(Fee 2014: 109)

Abstract: Although it might seem strange to speak of esotericism in connection with the apostles, the most straightforward reading of I Cor 2:6-3:4 suggests that Paul laid claim to advanced esoteric teachings that he would offer in private to those individuals whom he considered fully complete in their spiritual development. Like the wisdom of the ancient Greek sages, this “hidden wisdom” concerned realities beyond the grasp of the human mind and senses, which could be intuited through divine assistance.

Keywords: St. Paul the Apostle, Esotericism, Wisdom, *Teleioi*, *Psychikos*, *Pneumatikos*.

Se c'è un aspetto che caratterizza gli studiosi contemporanei di ICOR 2:6-3:4, è la grande preoccupazione che essi mostrano nel delineare come e perché Paolo non ha voluto dire ciò che que-

¹ Scott G. Brown ha conseguito il dottorato in Study of Religion presso l'Università di Toronto. Traduzione dall'inglese di G. Borbone e F. Coniglione.

sti versetti sembrano esprimere. Al suo centro vi sta il problema dell'insegnamento esoterico. Paolo ha appena riconosciuto in 2:1-5 che quando ha fondato la chiesa di Corinto la sua predica mancava di "eloquenza" e di "parole di sapienza [*wisdom* - σοφίας] capaci di persuadere"². Poi, cominciando da 2:6, egli precisa che, ciononostante, parla di sapienza, sebbene si tratti di una sapienza divina e nascosta della quale "noi" (apostoli) parliamo "in modo misterico [*in a mystery* - ἐν μυστηρίῳ]" "tra i perfetti [*mature* - ἐν τοῖς τελείοις]"³. Questa sapienza trascendente non ha alcuna relazione con la sapienza umana, ma viene direttamente dallo Spirito di Dio, che "cerca" la mente di Dio e ci rivela (apostoli) "anche le profondità divine". Paolo paragona questa perfetta conoscenza "delle cose di Dio" – che solamente lo Spirito possiede – alle "cose di un uomo" che sono note solo allo spirito interno alla persona, vale a dire le cose che gli altri non potrebbero imparare dall'osservazione e dall'ascolto di quella persona – i pensieri privati che essa non rivela apertamente. Di conseguenza, questa conoscenza non è la pubblica "testimonianza di Dio" che Paolo ha già predicato alla congregazione, ma una "sapienza nascosta" così privata e profonda che lo stesso Spirito di Dio ha bisogno di cercare nella mente di Dio per scoprirla. Paolo spiega che egli trasmette queste "cose spirituali alle persone spirituali" in un modo particolare insegnato dallo Spirito stesso, che anche rende possibile la comprensione della persona spirituale, perché "le cose dello Spirito di Dio" devono essere "indagate spiritualmente". Infatti, per coloro che non hanno ricevuto lo Spirito, questi insegnamenti spirituali sono incomprensibili e possono essere vissuti soltanto come follia. Questo, ancora una volta, si differenzia dall'annuncio pubblico di Paolo, che solo alcuni *outsider* vivono come "follia", mentre "i chiamati" percepiscono la "potenza e sapienza di Dio" (1:18, 23-24). Per non lasciare alcun dubbio che Paolo si sta riferendo a un insegnamento esoterico superiore che lui e altri apostoli offrono solo ai maturi spiritualmente, egli

² Ad eccezione di dove è stato indicato, le citazioni bibliche in questo articolo sono tratte dalla versione NET [New English Translation], che ho occasionalmente modificato. [Per la traduzione italiana di tutti i brani tratti dalle lettere di Paolo ci siamo avvalsi, a meno che non sia diversamente indicato, della seguente edizione: San Paolo, *Lettere*, vol. I: *Lettere autentiche*, a cura di G. Barboglio, BUR Rizzoli, Milano, 1997, p. 135].

³ Sull'utilizzo che Paolo fa del "noi" (*we*) e del "ci" (*us*), si veda la sezione "Noi (*we*), nostri (*our*) e ci (*us*) in 1Cor 2:6-16", qui sotto.

continua con lo spiegare ai membri della chiesa di Corinto che essi erano semplici “bambini in Cristo” quando era con loro, ai quali non poteva rivolgersi come a “persone spirituali”. In quelle condizioni egli ha dato loro soltanto il suo “latte” elementare, e anche adesso non sono ancora pronti a ricevere il “cibo solido” di cui parla tra i maturi, perché il loro disaccordo dimostra che sono rimasti nella loro iniziale condizione “carnale” [cf. 3:1-3].

Molto in questo passo è difficile da capire, ma il fatto fondamentale che Paolo possedesse una sapienza nascosta che i Corinzi non avevano ancora sentito perché la esprimeva soltanto a coloro che sono spiritualmente maturi è tanto chiaro e diretto quanto ogni cosa negli scritti di Paolo. Eppure, per la teologia contemporanea, ciò crea una serie di problemi. Se Paolo in effetti articolava il suo insegnamento in due fasi e insisteva sul fatto che i Corinzi non erano ancora in grado di ricevere il suo “cibo solido”, ciò implicherebbe che la sua prima predica fatta loro su “Gesù Cristo e questi crocifisso” (2:2) e il contenuto (aperto) delle sue lettere conservate a questa chiesa si caratterizzano come il latte che offriva alle persone carnali, mentre la sua sapienza nascosta era qualcos’altro – qualcosa di cui forse non sappiamo affatto se fosse riservata a un gruppo speciale. Ancora più problematico è lo spazio che lascia per gli scrittori successivi di ogni epoca per rivendicare i veri insegnamenti esoterici della chiesa. I cristiani che hanno familiarità con le stravaganti fantasie teologiche emerse nel secondo secolo hanno motivo di preoccuparsi per la premessa che lo Spirito di Dio rivela “le profondità divine” direttamente a un sottoinsieme di “persone spirituali” che “tutto scrutano” e “hanno la mente di Cristo” (2:10, 15-16), poiché queste nozioni costituiscono una ricetta per lo gnosticismo.

La dottrina su 1Cor 2:6-3:4 riflette una consapevolezza di questi problemi teologici, al punto che è difficile trovare discussioni che non siano implicitamente o esplicitamente in contrasto con il tema fondamentale da me descritto⁴. L’articolo di William Baird del 1959 su 1Cor 2:6 è un esempio interessante, perché, a differenza della maggior parte degli esegeti, Baird cerca di rimanere aperto ad una lettura esoterica fino alle ultime tre pagine del suo

⁴ Tra le rare eccezioni vedi Kennedy 1913: 129-139; Héring 1962: 15-16; Scroggs 1967; Conzelmann 1975: 57-63; Theissen 1987: 347, 349-350, 352, 378, 385-386; Stowers 1990: 261-262; Amis 1995: 69; Stroumsa 2005: 1, 161; Dunderberg 2012: 222-223, 240-241.

articolo, dove per ragioni teologiche decide che la distinzione di Paolo tra le sue due diete non può essere reale:

La distinzione non sta nella sapienza, ma nei suoi destinatari. ... Indubbiamente Paolo ha offerto loro “cibo solido” fin dall’inizio. Sarebbe mai possibile riferirsi al suo messaggio del Cristo crocifisso come al “latte”? ... Anche se in 3,2 dice che non sono ancora in grado di ricevere la dieta spirituale, non è ovvio che questa epistola, che tratta questioni così profonde come il significato della Cena del Signore e della risurrezione, non può essere validamente descritta come “latte”? Certamente la distinzione risiede negli ascoltatori; c’è una sola sapienza di Dio – Gesù Cristo proclamato come crocifisso. (Baird 1959: 431)

La soluzione di Baird è tipica. I commentatori spesso la associano alla premessa che per tutto il 2:6-3:4 Paolo sta adottando il linguaggio problematico degli stessi Corinzi e lo sta abilmente rivolutando contro di loro per sovvertire il loro pensiero elitario, come vediamo in questa classica affermazione di Morna D. Hooker:

6

Nella sua originaria annunciazione del Vangelo ai Corinzi, Paolo ha offerto loro soltanto il Cristo crocifisso; ora, in questa discussione della sapienza, offre loro un’esposizione dello stesso tema! La sua “carne”, quindi, si differenzia molto poco, in fondo, dal “latte” che ha già dato loro da mangiare. Ma non c’è da stupirsi; egli ha già predicato loro il Cristo crocifisso – che altro può offrire loro? Perché Cristo è la sapienza di Dio, e non serve nient’altro. Perché, allora, il contrasto in 3:3 [tra latte e cibo solido]? La risposta deve essere che Paolo fa eco a una distinzione che è stata fatta dai Corinzi. Eppure, pur usando il loro linguaggio, il contrasto fondamentale nella mente di Paolo non è tra due diete ben diverse che egli ha da offrire, ma tra il vero cibo del Vangelo con cui li ha nutriti (sia latte che carne) e i sostituti sintetici che i Corinzi hanno preferito. ... È in gran parte l’atteggiamento e la comprensione dei Corinzi stessi che ha fatto apparire l’insegnamento di Paolo come latte, e non come carne. Chi disprezza la sapienza e la forza di Dio, perché sembra sciocco e debole, disprezzerà anche l’insegnamento che gli sembra elementare, ma che in realtà è profondo⁵.

⁵ Hooker 1966: 21. Per simili argomenti cfr. Francis 1980: 55–56; Litfin 1994: 222–223; Thiselton 2000: 291–292; Fitzmyer 2008: 187; Gladd 2008: 117–119, 126; Fee 2014: 133–134.

Il problema di queste esposizioni di ciò che Paolo sicuramente voleva dire è che contraddicono ciò che egli scrisse: “Latte vi diedi da bere, non cibo solido, non essendone ancora capaci; anzi neanche ora lo siete. Infatti siete ancora carnali” (3:2-3). A mio modo di vedere, nessuna lettura coerente di 1Cor 2:6-3:4 va ad accordarsi con la teologia contemporanea e con la sua radicata certezza che la buona novella, così come è stata data per la prima volta dagli apostoli, non conteneva nulla di esoterico. Ciò che intendo sostenere in questo saggio in due parti è che la sapienza nascosta di Paolo costituiva in effetti un insegnamento esoterico di livello avanzato che lui e altri apostoli offrivano in privato per selezionare i cristiani che ritenevano completi nel loro sviluppo spirituale. La prima parte cerca di chiarire le distinzioni che caratterizzano le due “diete” e le platee di Paolo, esaminando la funzione di questo passo all’interno dei capitoli 1-4 e i termini specifici che Paolo ha scelto per descrivere gli oratori di questa sapienza nascosta e degli uditori cui intendeva riferirsi. La seconda parte si concentra sulla stessa sapienza nascosta, sostenendo che essa aveva sia un aspetto essoterico, che Paolo elabora come “la sapienza di Dio” in 1:18-31, sia un aspetto esoterico, l’essenza della quale viene accennata in 2:6-9, 14-15 e poi elaborata in due capitoli notoriamente astrusi di 2Corinzi per il successivo giovamento dei corinzi maturi.

7

Il primo esoterismo cristiano

Prima di iniziare, però, devo chiarire cosa intendo con il termine esoterismo. A parte i suoi aspetti culturali e rituali, che non sono la mia preoccupazione in questo lavoro, la forma prevalente di esoterismo nel mondo di Paolo riguardava la scoperta e la trasmissione di conoscenze nascoste che pretendevano di andare oltre gli insegnamenti religiosi o filosofici convenzionali di un popolo o di una comunità. Queste verità nascoste erano in linea di principio accessibili solo ai pochi in grado di subire un processo trasformativo di purificazione interiore (sia etica che intellettuale) sotto forma di un “itinerario iniziatico” diretto da un maestro spirituale (Coniglione 2018: 11-12), che si perpetuava nel tempo attraverso “una catena di ‘iniziati’ e di saggi” (Stuckrad 2005: 10). Non si tratta quindi tanto di dottrine segrete che, in linea di principio, potrebbero essere rivelate a chiunque sotto forma di

asserti proposizionali, quanto di intuizioni acquisite su realtà trascendenti noetiche o spirituali inaccessibili alla ragione e ai sensi fisici. Conoscenze di questo tipo non potevano essere raggiunte attraverso l'indagine razionale (ad esempio, la filosofia) o comunicate razionalmente attraverso il ragionamento discorsivo, anche se era opinione diffusa che tali pratiche potessero portare una persona alla soglia di tali intuizioni (Coniglione 2018: 37-38 e *passim*). Il termine preferito nel mondo antico per questa intuizione sovrarazionale era quello di *sapienza* (Coniglione 2018: 26-28). Come una sorta di “conoscenza del *nous*” indipendente che si focalizzava su “certi tipi di esperienza non-sensoriale” (Amis 1995: 106; corsivo rimosso), queste intuizioni coinvolgevano spesso uno stato di coscienza alterato (ad esempio, contemplazione meditativa, esperienza mistica, trance, estasi, frenesia divina; Haneegraaff 2012: 372) e sarebbero state sperimentate soggettivamente come rivelazioni divine o come una unificazione della mente umana con il divino.

8

Nel contesto della religione, l'esoterismo si proponeva di offrire una comprensione più profonda o più completa dei miti o delle scritture attestate, la velata essenza interiore (esoterica) della tradizione esterna (essoterica), che poteva essere scoperta attraverso modalità di lettura non proprio letterali. “L'immaginazione e l'allegoria [erano] una porta, un dispositivo ermeneutico che apriva la strada a verità eterne nascoste con Dio nei cieli” (Rowland e Morray-Jones 2009: 150). L'intelligenza di questi significati nascosti attraverso la lettura contemplativa era essa stessa un esercizio di percezione noetica, come si vede negli scritti del contemporaneo di Paolo, l'ebreo Filone di Alessandria. Filone descriveva, per esempio, come i membri anziani di una comunità ebraica isolata chiamata Therapeutae e Therapeutrides trascorrevano le loro giornate in esercizio spirituale, leggendo la Torah allegoricamente in base alla convinzione che “le parole del testo letterale sono simboli di natura nascosta, rivelati attraverso i loro significati sottotraccia” (*Contempl.* 28). Attraverso questo processo contemplativo di scoperta dei significati nascosti della Torah, “essi [furono] iniziati ai misteri della vita santa” (τὰ τοῦ σεμνοῦ βίου μυστήρια τελοῦνται) (*Contempl.* 25; trans. Winston 1981: 46):

L'esposizione delle Sacre Scritture tratta il significato interiore trasmesso in allegoria (δι' ὑπονοιών ἐν ἀλληγορίαις). A queste persone, infatti, l'intero libro della legge sembra assomigliare a

una creatura vivente con la disposizione letterale per il suo corpo, invece per la sua anima la mente invisibile che si nasconde nella sua espressione. È soprattutto in questa mente che l'anima razionale (ἡ λογικὴ ψυχὴ) comincia a contemplare le cose affini a se stessa (τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν) e guardando attraverso le parole come attraverso uno specchio (ὥσπερ διὰ κατόπτρου) osserva le meravigliose bellezze dei concetti, dispiega e rimuove le coperture simboliche e fa emergere i pensieri e li mette a nudo alla luce del giorno per chi ha bisogno solo di un piccolo promemoria (ὑπόμνησις) per consentire loro di discernere l'interno e il nascosto attraverso l'esterno e il visibile. (*Contempl.* 78; come tradotto in Standhartinger 2017: 148-149)

Anche Filone stesso leggeva la Torah allegoricamente, trattando gli elementi noetici delle sue verità nascoste come profondi misteri paragonabili alle più sacre rivelazioni di Eleusi. Ha usato la terminologia della religione misterica per segnalare ai suoi lettori dove la sua esegesi ha affrontato questi misteri esoterici e per sottolineare l'importanza di escludere i "non iniziati" da questa conoscenza (per esempio, *Cher.* 12.40-42; 14.48-50, su cui, vedi Tóth 2017).

La concezione di Origene del linguaggio della letteratura profetica della Bibbia riflette una simile concezione esoterica tra i cristiani proto-ortodossi:

I profeti, secondo la volontà di Dio, dicevano senza alcuna oscurità tutto ciò che poteva essere subito inteso come benefico per i loro ascoltatori e utile per raggiungere la riforma morale. Ma tutte le più misteriose ed esoteriche verità, che contenevano idee che andavano oltre la comprensione di ciascuno, essi le esprimevano "per enigmi" (δι' αἰνιγμάτων) [Num 12:8], allegorie e quelli che si chiamano detti oscuri, e con ciò che è chiamato parabole e proverbi. Il loro scopo era che coloro che non temono il duro lavoro, ma accettano qualsiasi fatica per raggiungere la virtù e la verità, possano trovare il loro significato attraverso lo studio, e dopo averlo trovato possano usarlo come la ragione lo richiede. (*Contro Celso* 7.10; trans. Chadwick 1953: 403, come citato in Brakke 2012: 214)

In questa citazione, le parole tradotte "più misteriose ed esoteriche verità" (μυστικώτερα ... καὶ ἐποπτικώτερα) alludono alla *epopteia*, l'apice dei misteri di Eleusi.

Gli scrittori cristiani ed ebrei si dilettaavano a rivelare le loro

scoperte esegetiche nelle loro opere, ma erano attenti a custodire quelle che riguardavano la divinità e il mondo noetico, regolando l'accesso a tali verità in un modo che concettualmente assomigliava alla maniera in cui l'accesso alla presenza di Dio era stato regolato nel tempio di Gerusalemme. Uno degli obiettivi di alcuni percorsi iniziatici ebraici e cristiani era quindi quello di trasformare l'iniziato sì da essere adatto a lacerare il velo, per così dire, del cielo o del *Sancta Sanctorum* ed essere ammessi alla presenza della divinità, e così essere paragonabile in perfezione a un angelo o al sommo sacerdote⁶. In qualche misura la segretezza dell'esoterismo ebraico e cristiano primitivo può essere intesa in questo modo come un mezzo per custodire le realtà più sacre dalla dissacrazione da parte dei profani.

Questo fascino verso i significati velati come mezzo per custodire e rivelare le realtà celesti o noetiche altrimenti incomunicabili conferisce all'esoterismo antico il suo carattere distintivo. Come dice Guy Stroumsa (2005: 7),

IO

L'esoterismo ha un linguaggio proprio, che coltiva il paradossale, le allusioni, le immagini, le metafore. Questo linguaggio ha lo scopo di rivelare senza rivelare, di nascondere e allo stesso tempo di accennare o insinuare. L'esoterismo stesso è paradossale: il modo migliore per mantenere un segreto è evitare di farne allusioni, o almeno non moltiplicarle.

1Cor 2:6-3:4

Quella che segue è la mia traduzione di *1Cor 2:6-3:4*:

2:6 Di sapienza invece parliamo tra i perfetti [*mature*], di una sapienza però non di questo mondo né dei capi di questo mondo destinati alla rovina. **7** Piuttosto parliamo in modo misterico della sapienza nascosta di Dio, che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria, **8** che nessuno dei capi di questo mondo ha compreso, perché, se l'avessero riconosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria. **9** Ma come sta scritto, "Ciò che occhio non vide e orecchio non udì e non è entrato nel cuore dell'uomo, ciò che Dio preparò a quelli che lo amano..."

⁶ Per questo tema nel Vangelo di Filippo, vedi Twigg 2015; per esso in Clemente di Alessandria, vedi Brown 2013.

10 a noi Dio lo ha rivelato mediante lo Spirito. Perché lo Spirito tutto scruta, anche le profondità divine. 11 In effetti chi degli uomini conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio, nessuno li ha conosciuti se non lo Spirito di Dio. 12 Ora noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, bensì lo Spirito che viene da Dio, perché conoscessimo cose che ci sono state benignamente elargite da Dio. 13 E di queste cose parliamo non con parole insegnate dalla sapienza umana, bensì con (le parole) insegnate dallo Spirito, interpretando ciò che è spirituale per le persone spirituali. 14 La persona naturale non riceve le cose dello Spirito di Dio, essendo per lui insensatezza, e non è in grado di comprendere, perché sono indagate in maniera spirituale. 15 La persona spirituale, invece, comprende tutte le cose, mentre non è compreso da nessuno. 16 Infatti, "Chi ha conosciuto la mente del Signore? Chi lo istruirà?" Ma noi abbiamo la mente di Cristo.

3:1 E così, fratelli, non ero in grado di parlarvi come a persone spirituali, ma come a persone carnali, come a bambini in Cristo. 2 Latte vi diedi da bere, non cibo solido, non essendone ancora capaci; anzi neanche ora lo siete. 3 Infatti siete ancora carnali. Per cui, dato che tra voi c'è gelosia e dissenso, non è forse vero che siete carnali e vi comportate alla maniera umana? 4 Quando uno dice: "Io sono di Paolo" e un altro esclama: "Io di Apollo", non è forse vero che siete semplicemente uomini?

II

La funzione di 1Cor 2:6-3:4 entro 1:10-4:21

Gli studiosi concordano sul fatto che i quattro capitoli iniziali della prima lettera ai Corinzi rappresentano la risposta di Paolo al problema delle fazioni nella comunità, che egli ha appreso dai membri della famiglia di Chloe (1:10-12). Paolo nota che "ognuno di voi sta dicendo: 'Io sono con Paolo', o 'Io invece di Apollo', e 'io sono di Cefa', ma 'io sono di Cristo'" e poi chiede: "è stato diviso Cristo?" e si fa beffe dell'idea che il Vangelo riguardi colui che lo proclama, come se Paolo fosse stato crocifisso per loro e loro fossero stati battezzati nel suo nome (1:13-15). I Corinzi si attaccano a particolari capi cristiani, "vantandosi degli uomini", e rispetto a se stesso e ad Apollo si "gonfiano d'orgoglio

⁷ Si è ritradotto il brano dall'inglese nei luoghi in cui esso maggiormente differiva dalla traduzione italiana delle lettere di San Paolo utilizzata sinora. (NdT)

schierandosi a favore dell'uno contro l'altro" (1:29-31; 3:21; 4:6-8). Ciò che non è così chiaro è perché Paolo affronti questo problema con un attacco alla sapienza umana (1:18-2:5) seguito da una spiegazione della sapienza divina (2:6-16). Quegli studiosi che interpretano la faziosità come fondamentalmente dottrinale hanno cercato di isolare un particolare sistema di credenze che Paolo potrebbe contrastare attraverso la sua difesa della saggezza di Dio rispetto alla saggezza umana (per esempio, gnosticismo, gnosticismo incipiente, escatologia troppo realistica, tradizione della saggezza ebreo-ellenistica, un partito pietrino, un'interpretazione stoica del messaggio di Paolo)⁸, ma questi sforzi hanno fatto poco per chiarire l'argomento di Paolo in 1Corinzi 1-4 e non hanno raggiunto alcun consenso (Finney 2010: 28). Il problema nel considerare la risposta di Paolo al frazionismo della comunità come una reazione contro dottrine o filosofie erranee è che Paolo stesso né rimprovera alcuna specifica opinione filosofico-religiosa, né critica le persone intorno alle quali la comunità si sta dividendo, né offre alcun indizio che lui e Apollo proclamino un vangelo che è in qualche modo diverso. Al contrario, Paolo rimprovera specifici valori mondani (vanto, rivalità, gelosia) e prende di mira *la sapienza umana in generale* e il valore del discorso persuasivo e retorico.

Riconoscendo questi problemi, nell'ultimo quarto di secolo la discussione si è spostata di nuovo sulla questione di quale legame Paolo stesso percepisce tra la sapienza umana, l'orgoglio e lo spirito di fazione. La rinnovata attenzione per la filosofia e la retorica greco-romana si è rivelata illuminante. Lo studio di Duane Litfin del 1994 sul posto della retorica greco-romana nella società ellenistica ne sottolinea il legame con l'onore e l'alta posizione sociale. Come dice Litfin, "Fama, ammirazione, onore, gloria, ricchezza, prestigio, potere, avanzamento, - tali erano le ricompense offerte dall'oratoria, un punto mai ribadito con più forza di quanto fatto da Apro nel *Dialogo* di Tacito" (Litfin 1994: 128). Paolo ricorda alla congregazione che Dio li ha scelti proprio perché *non* erano tra i forti, i potenti e i privilegiati del mondo (1Cor 1:26-31), e li deride perché si vantano del fatto che sono già ricchi e che sono diventati re (4:6-8); quindi è forse preoccupato che i fedeli si siano innamorati di "una sorta di re-

⁸ Per una rassegna e valutazione delle teorie in competizione, cfr. Lamp 1995: 134-168; Kwon 2010. Per la tesi stoica, cfr. Brookins 2014.

torica che avrebbe dovuto permettere loro di eccellere a livello personale, a scapito degli altri” (Grindheim 2002: 709). La sua ulteriore preoccupazione che essi si vantino di essere leader degli umani (3:21) avrebbe senso se essi cercassero anche di acquisire onore e status attraverso il loro rapporto con oratori di grande effetto, spacciando il proprio maestro come il migliore. Paolo sembra sollevare questa possibilità con riferimento a se stesso e ad Apollo quando esprime il suo desiderio che “nessuno di voi si gonfierà d’orgoglio schierandosi a favore dell’uno contro l’altro” (4:6). Mark T. Finney ne spiega la logica:

Welborn ([1987:] 89-92) ha notato che gli slogan partigiani di 1 Corinzi 1:12-13 riflettono i principi all’opera nella costituzione degli antichi partiti politici e che nell’antichità un modo di condividere l’onore in un gruppo era quello di identificarsi con una figura considerata dal gruppo come potente. In effetti, gli antichi partiti politici si sono formati in base ad alleanze personali piuttosto che a politiche specifiche. La fedeltà personale a un uomo di superiore rango e onore divenne il rapporto di base da cui si sviluppò l’identificazione col partito, e l’inimicizia personale tra tali uomini divenne la realtà sociale dietro il concetto di spirito di fazione. I partiti furono denominati in base agli individui di cui servivano gli interessi (le frasi “fazione di ...” e “partito di ...” sono evidenti nell’antichità; Welborn 90-91). (Finney 2010: 29)

13

Il quadro emergente, quindi, è quello in cui “la chiesa di Corinto era chiaramente in balia della retorica umana, con la sua esaltazione della brillantezza umana e la sua tendenza ad alimentare la competizione e l’orgoglio” (Ciampa e Rosner 2010: 70).

Per quanto queste intuizioni siano utili per rendere conto della critica di Paolo alla sapienza e all’eloquenza umana, il tono difensivo della prima lettera ai Corinzi 1-4 suggerisce che personalmente per Paolo c’è qualcosa in ballo nell’entusiasmo della comunità per i brillanti oratori (Dahl 1967: 319-335; Smit 2002; Fee 2014: 49). Ciò non può sorprendere, considerando che tre dei quattro slogan di fedeltà dei Corinzi significano: “Non mi allineo con Paolo” (Dahl 1967: 322). In 4:3, Paolo esprime la consapevolezza di essere stato al vaglio della comunità: “A me però poco importa di essere inquisito da voi o da un tribunale umano”, e ritorna su questo tema nel capitolo 9, dove offre una breve “difesa per quelli che mi mettono sotto processo” (v. 3) in cui afferma il suo apostolato e richiama l’attenzione sui diritti

particolari dovuti a un apostolo che sceglie di non esercitare (Lopes 1995: 105-110). Più importante, però, è l'autoconsapevolezza che egli mostra riguardo alle proprie evidenti carenze come oratore pubblico, che esprime immediatamente prima della sua affermazione circa la sua saggezza nascosta:

Anch'io, fratelli, alla mia venuta da voi non venni ad annunciare la testimonianza⁹ di Dio con sovrabbondanza di parola o di sapienza. Non ritenni, in effetti, di sapere altro tra voi che non fosse Gesù Cristo e questi crocifisso. E io mi presentai a voi in stato di debolezza e timore e tremore. Inoltre la mia parola e il mio annuncio non fecero ricorso a parole di sapienza capaci di persuadere, bensì alla dimostrazione resa dallo Spirito, cioè dalla potenza divina. E mi comportai a questo modo, perché la vostra fede non poggiasse sulla sapienza umana, bensì sulla potenza di Dio. (2:1-5)

14 Queste parole spiegano molto bene l'atteggiamento di difesa di Paolo. Se gli Atti sono corretti, Paolo è rimasto con i credenti a Corinto per un anno e mezzo prima di passare a Efeso (18:1, 11, 18-19), quindi è straordinario che in base alla sua stessa valutazione Paolo non solo sia apparso debole e timoroso per tutto questo periodo, ma anche privo di eloquenza e di un discorso persuasivo. Tra i Corinzi, l'uomo Paolo era molto diverso dal suo personaggio letterario, come altri "apostoli superlativi" sottolineeranno più tardi: "Perché si va dicendo: «Le lettere hanno peso e forza, ma la sua presenza fisica è debole e il suo parlare spregevole»" (2Cor 10:1, 9; 11:5-6). Per questi aspetti non si sarebbe paragonato vantaggiosamente con Apollo, la persona che ha supervisionato la comunità dopo la sua partenza (Litfin 1994: 153-163, 228-233; Smit 2002: 241-251; Finney 2010: 30, 34; Ciampa e Rosner 2010: 78-79). "Nativo di Alessandria", Apollo è ricordato principalmente come "un oratore eloquente, ben versato nelle Scritture" che "confutava gli ebrei con vigore nel dibattito pubblico" (Atti 18:24, 28; 19:1a)¹⁰. Quindi, dato il sempre presente desiderio di Paolo di mantenere la sua autorità sulle comunità da lui fondate – una

⁹ Concordo con Fee (2014: 96) che il contesto immediato nel quale Paolo ricorda la sua inelegante e disadorna predicazione della croce, favorisce μαρτύριον come lettura originale invece di μυστήριον. Per ulteriori argomentazioni vedi Bitner 2015: 189-196. In senso contrario invece Gladd 2008: 123-126.

¹⁰ Per una completa demolizione della figura di Paolo come retore potente e sofisticato, vedi Schellenberg 2013.

preoccupazione che emerge quando la sua autorità è apertamente messa in discussione (2Corinzi 10-13) – è comprensibile che la sua risposta allo spirito di fazione della comunità abbia un duplice scopo, servendo sia a correggere una propensione per il ragionamento filosofico e la persuasività che sta minando l'unità della comunità, sia a spiegare e difendere la relativamente insignificante prestazione come predicatore.

Con questo obiettivo più personale in mente, consideriamo come l'argomentazione teologica di Paolo possa servire da scusa per giustificare la sua posizione preminente all'interno di questa comunità. La risposta di Paolo alla ossessione della comunità per la filosofia e la retorica persuasiva rientra principalmente in due sezioni distinte: 1:18-2:5 e il passo che più ci riguarda, 2:6-3:4, che possono essere considerate insieme come un'unità più grande messa come in una parentesi tra gli slogan "Io sono di Paolo" e "Io sono di Apollo" (1:12; 3:4). In questa sezione più ampia Paolo contrappone due tipi di saggezza, una fondata sul ragionamento umano razionale e sulla persuasività retorica (cioè la filosofia), l'altra fondata sulla rivelazione e persuasione divina (chiamata "dimostrazione resa dallo Spirito, cioè dalla potenza divina" in 2:4 e "miracoli, prodigi e portenti" in 2Cor 12:12). In 1Cor 1:18-2:5 Paolo afferma che la sapienza umana e l'ethos elitario che essa sostiene sono stati resi irrilevanti dalla predicazione di un Cristo crocifisso, e poi in 2:6-16 spiega le basi per conoscere la vera sapienza di Dio in termini della capacità dello Spirito di cercare la mente di Dio e di trasmetterne i pensieri più intimi agli apostoli come lui. Considerato come un insegnamento correttivo, 1:18-3:4 spiega i valori e la sapienza implicita del vangelo di Paolo in un modo che delegittima l'ossessione divisiva della comunità per un discorso razionalmente persuasivo. Considerati come una difesa personale, tuttavia, questi stessi insegnamenti minano le norme secondo le quali Paolo si valuta di poco conto come comunicatore, poiché le qualità che Paolo raccomanda in questa sezione corrispondono ai suoi punti di forza e debolezze come evangelista, e le qualità che egli denigra sono quelle socialmente più desiderabili, indicative di una sapienza umana rispetto alla quale non si è misurato (cioè il potere, il prestigio, l'ingegno, l'intelligenza, la razionale ed eloquente persuasività). Così, concentrandosi sulla stoltezza della sapienza di Dio implicita nel paradosso del Cristo crocifisso, egli riesce a giustificare l'apparente stoltezza della sua stessa predicazione come la sola ad avere il potere di salvare

(1:18, 21) e a spiegare la debolezza della sua presenza fisica e la squallore della sua condizione (“siamo la sporcizia e la feccia del mondo”) come coerente con la sapienza di Cristo crocifisso; in quanto “pazzo di Cristo” egli esemplifica “la debolezza di Dio”, che è “più forte della forza umana” e una qualità che Dio sceglie intenzionalmente per umiliare i forti e i saggi (1:25, 27; 4:10-13; cf. Smit 2002: 248)¹¹. Inoltre, ponendo artatamente la sapienza umana e divina in radicale opposizione, egli è in grado di presentare la propria mancanza di persuasività razionale come necessaria se non addirittura intenzionale, “perché la vostra fede non poggiasse sulla sapienza umana, bensì sulla potenza di Dio” (1Cor 2:5), e per affermare senza dare alcuna spiegazione che il discorso persuasivo in realtà svuoterebbe la croce della sua potenza (1:17). Queste due affermazioni inquadrano la sezione iniziale della sua argomentazione (1:18-2:5) e l’argomentazione di apertura nel suo insieme (cfr. 4:18-20) in termini che rendono la sua stessa abilità nel provocare “drammatiche manifestazioni dello Spirito” (Horsley 1998: 54) indispensabile per la salvezza dei Corinzi.

16 Il sottotesto apologetico può non essere esplicito nei capitoli iniziali della lettera, ma è ben lungi dall’essere recondito: le debolezze di Paolo sono in realtà punti di forza, la sua stoltezza è sapienza, e coloro la cui importanza deriva dalla capacità di persuasione razionale (il sapiente, lo scriba, il sottile ragionatore di questo mondo) sono essi stessi stolti e irrilevanti (1:19-20). Attaccando la filosofia e associando la vera sapienza ai pensieri imperscrutabili di Dio, Paolo sta minando le basi che alcuni nella comunità hanno per difendere Apollo o qualsiasi altro oratore sofisticato a preferenza di lui stesso, con l’obiettivo di ristabilire il suo status preminente come padre della comunità e come sua autorità in merito a ciò che significa essere in Cristo (4:14-17). È in relazione a questo sottotesto apologetico che 2:6-3:4 rientra nell’argomento, poiché questa sezione serve come affermazione di Paolo che, nonostante le sue *opportune* mancanze rispetto alla sapienza *umana*, egli possiede in realtà una sapienza di gran lunga superiore che trascende il ragiona-

¹¹ Il brano nella sua interezza è il seguente: “I giudei chiedono segni e i greci cercano sapienza. Noi invece proclamiamo Cristo crocifisso, per i giudei pietra d’inciampo e per i gentili insensatezza, ma per i chiamati, giudei e greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio. Perché l’insensatezza di Dio è più sapiente degli uomini e la debolezza di Dio più forte degli uomini” (1Cor 1:22-25). (NdT)

mento umano. In virtù dell'essere apostolo egli possiede una conoscenza divina che una mente umana non può nemmeno iniziare a immaginare ("Quali cose l'occhio non ha visto, e l'orecchio non ha udito, e nel cuore dell'uomo non sono entrate"), poiché attraverso l'azione dello Spirito egli può imparare "le cose profonde di Dio" e possedere la mente di Cristo. I Corinzi non hanno ancora sperimentato la sua vera sapienza perché non erano in grado di riceverla quando lui era con loro. Ne consegue che non possono correttamente giudicarlo a tal riguardo.

Il flusso di idee nei capitoli iniziali della prima lettera ai Corinzi ha più senso quando riconosciamo che Paolo si rivolge alle percepite critiche della sua conoscenza e della sua eloquenza, prima screditando le norme mondane in base alle quali alcuni dei Corinzi lo avrebbero considerato (1:17-31), e poi spiegando il suo approccio all'insegnamento (2:1-3:4) e come esso si rapporta al ministero (filosoficamente più efficace) di Apollo (3:5-15). Descriverei così il succo della difesa di Paolo: la croce ha reso stolta la saggezza di questo mondo (1:18-31). Ho quindi evitato deliberatamente i mezzi di persuasione razionali e retorici quando ero con voi, e ho scelto di non conoscere altro che Gesù Cristo e lui crocifisso (2:1-5). Eppure, in realtà possiedo la sapienza, una sapienza divina che è di gran lunga superiore alla sapienza di questo mondo (2:6-12). La espongo tra coloro che sono maturi e spirituali (2:6, 13), perché solo loro possiedono il discernimento necessario per comprenderla (2:14-16). Eravate ancora carnali, non spirituali, quando ero tra di voi (3:1). Perciò non potevo offrirvi questo "solido cibo" (3:2). Inoltre, il mio lavoro con voi era necessariamente preliminare a quello di Apollo (3:5-9). Ciononostante, ho fatto un buon lavoro. Come un saggio costruttore ho posto l'unico fondamento possibile (Gesù Cristo), su cui gli altri costruiscono, e queste persone dovrebbero fare più attenzione a come vi costruisce sopra (3:10-15).

Quando gli studiosi negano l'affermazione chiara e inequivocabile di Paolo secondo cui egli non ha ancora offerto ai Corinzi il suo cibo solido e suggeriscono invece che questo cibo è equivalente alla sua manifesta predica della croce, essi fraintendono la natura dell'insegnamento descritto in 1Cor 2:6-3:4 e la funzione di questa richiesta di sapienza all'interno della sua argomentazione. Per quanto gli studiosi vorrebbero attribuire queste distinzioni di dieta e d'uditori agli elitisti tra i Corinzi, è *Paolo stesso* che fa riferimento al suo messaggio di "Gesù Cristo,

e lui crocifisso” come al suo latte. È Paolo a spiegare che il suo cibo solido è diverso da quello che i Corinzi hanno sperimentato. Ed è lui che distingue i suoi due tipi di uditori. La sua affermazione: “Di sapienza invece parliamo tra i perfetti” (ἐν τοῖς τελείοις) richiama la sua precedente affermazione: “Non riteni, in effetti, di sapere altro tra voi (ἐν ὑμῖν) che non fosse Gesù Cristo e questi crocifisso”, indicando che parte di ciò che ha deliberatamente escluso dalla sua mente quando era con loro è ciò di cui parla in modo misterico a coloro che sono pronti a ciò. Infatti, la formulazione di questa decisione di “non *sapere* nulla tra di voi” (οὐ ... τι εἰδέναι) anticipa il suo uso costante dei verbi concernenti il sapere in 2:6-16 (οἶδα 3x e γινώσκω 5x), implicando che ciò che aveva cancellato dalla sua mente era proprio la conoscenza delle cose nascoste di Dio che egli procede a rivendicare. Queste distinzioni tra le sue due diete successive e la loro rispettiva udienza pubblica e privata sono per lui vitali per dimostrare che, dopo tutti i mesi che ha vissuto in mezzo a loro, i Corinzi l’hanno in realtà giudicato scorrettamente in base a inferiori criteri umani senza aver mai sperimentato l’incomparabile sapienza che alla fine impartisce in privato. L’uso da parte di Paolo della terminologia convenzionale della religione dei misteri in 2:6-7 per descrivere il cibo solido stesso (σοφία), il modo e il contesto in cui lo esprime (ἐν μυστηρίῳ), e il suo pubblico (οἱ τέλειοι) obbediscono a questa logica, segnalando che ora sta parlando di una privilegiata conoscenza esoterica¹².

Vale la pena di considerare che una simile apologetica si svolge nella seconda lettera ai Corinzi quando il valore di Paolo come apostolo è di nuovo in discussione. A un certo punto, in propria difesa Paolo insiste: “Che se anche sono un profano nell’arte della parola, non lo sono però nella conoscenza” (11:6), affermazione che successivamente sostiene appellandosi alle “visioni e rivelazioni del Signore” (12:1). Sebbene egli affermi di non volersi vantare di queste rivelazioni, le sue esuberanti descrizioni di ciò di cui *potrebbe* vantarsi rendono abbondantemente chiaro quanto esse siano importanti per la sua autorità. Dice: “Certo, se volessi vantarmi, non sarei insensato, perché direi la pura verità; ma vi rinuncio per timore che mi si stimi al di là di quanto si vede in me o si sente dire da me” (12:6 NRSV – New Revised Standard Ver-

¹² Sul contesto della religione misterica di questo lessico, vedi Wellborn 2005: 206-207; Ballard 2016: 348-357.

sion). Questa distinzione tra ciò di cui potrebbe vantarsi (che è impressionante) e il suo desiderio di essere giudicato sulla base di ciò che la gente in effetti vede e sente da lui (che potrebbe non sembrare impressionante) implica che queste rivelazioni sono qualcosa di separato dalla sua vita pubblica; sono sue soltanto, il che le rende conoscenze esoteriche *private*. Egli caratterizza poi queste rivelazioni come tanto straordinarie (ὑπερβολή) da essergli stato infisso un “pungiglione nella carne” per evitare che diventasse arrogante (12:7), il che implica che il fatto che Cristo lo abbia ritenuto degno di ricevere questa conoscenza privata convaliderebbe la sua superiorità nei confronti degli apostoli “superlativi” (ὑπερλίαν ἀποστόλων, 12:11) se non fosse per il fatto di non essere intenzionato a vantarsi della sua debolezza. Il fulcro di questa abile anti-esibizione è naturalmente la sua pretesa di essere stato catturato nel terzo cielo e nel paradiso, dove “ha udito indicibili parole sacre che non è lecito per un umano pronunciare” (ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι). Come in 1Corinzi 2, egli non divulga il contenuto di questa o di altre straordinarie rivelazioni, ma la sua affermazione di possedere tale conoscenza serve chiaramente allo stesso scopo apologetico, evidente in 1Corinzi 2, di difendere la sua posizione preminente all’interno della comunità in riferimento al suo possesso della conoscenza celeste, e come i tre termini misterici in 1Cor 2:6-7, la sua caratterizzazione di queste parole come ἄρρητα ῥήματα attinge alla terminologia delle religioni dei misteri per descrivere verità sacre che appartengono solo agli iniziati (Lincoln 1979: 216; Wallace 2011: 90; Ballard 2016: 408-409). Questa volta, però, Paolo compie un passo oltre i misteri, perché, come osserva Craig S. Keener (2005: 239), “anche nei misteri, il segreto potrebbe essere condiviso con gli iniziati!”.

19

Noi (We), Nostro (Our) e Ci (Us) in 1Cor 2:6-16

Dopo aver considerato la funzione apologetica di 1Cor 2:6-3:4 all’interno della più ampia argomentazione di Paolo, siamo pronti a dare un’occhiata più da vicino a come egli ha descritto gli oratori di questa sapienza e gli uditori di riferimento. La prima questione che abbiamo di fronte è il suo sconcertante uso di verbi e pronomi al plurale in prima persona, tutti privi di chiari antecedenti. In particolare, Paolo usa il plurale in prima perso-

na λαλοῦμεν in 2:6, 7, 13 in riferimento alle persone che parlano di questa sapienza. Ovviamente Paolo include se stesso, ma chi altro intende riferirsi con questo uso del “noi”? I versetti 2:6 e 2:13 indicano che queste persone parlano di questa sapienza “tra i perfetti”, che sono anche “persone spirituali”, e 2:13 chiarisce che questo parlare consiste nell’insegnare: “E di questo parliamo con parole insegnate non da sapienza umana, bensì dallo Spirito, interpretando le cose spirituali per le persone spirituali”¹³. La successiva affermazione di Paolo in 3:1-3 che non è stato in grado di parlare “a voi” (ὕμῖν, cioè i membri della chiesa di Corinto) come persone spirituali perché erano e rimangono persone carnali (ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστέ) chiarisce che questo “noi” non include la congregazione generale. La conoscenza che questi maestri possiedono delle cose spirituali e il loro status all’interno della comunità come maestri di persone spirituali implica che il “noi” di Paolo in 2:6, 7, 13 non solo sono essi stessi persone spirituali, ma hanno anche autorità su altre persone di questo tipo (cfr. 14:37).

20 Paolo significa anche che il suo uso del “noi” in 1Cor 2:6, 7, 13 riguarda principalmente se stesso. Il suo passare in 3:1 al singolare in prima persona (“Io però, fratelli, non potei parlarvi come a persone spirituali; vi parlai come ... bambini in Cristo”) indica che ciò che ha appena spiegato in 2:6-16 dà conto del perché i Corinzi non hanno finora ricevuto da lui nulla di più sostanziale del suo “latte”, il che a sua volta significa che 2:6-16 descrive una fase più avanzata della sua pedagogia in relazione alle persone spirituali (cioè, come egli fornisce il suo “cibo solido”). Allora perché Paolo usa il “noi” in 2:6-16? Sospetto che abbia scelto il plurale per sottolineare che egli è in grado di mediare la sapienza di Dio in questo modo perché è un apostolo. Questa conclusione trova sostegno nell’unico uso precedente del plurale nominativo in prima persona in questa lettera, il pronome ἡμεῖς in 1:22-23: “I giudei chiedono segni e i greci cercano sapienza. Noi invece pro-

¹³ Per una discussione delle opzioni di traduzione della frase πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες in 1Cor 2:13 cfr. Plummer and Robertson 1911: 47-48. Il greco può essere interpretato in almeno sei modi a seconda della denotazione di συγκρίνω (connettere a, combinare, comparare, interpretare) e del genere di πνευματικοῖς (o neutro o maschile, quindi “cose spirituali” o “persone spirituali”). Io preferisco la traduzione “interpretare le cose spirituali per le persone spirituali” perché permette una transizione meno brusca al confronto di Paolo tra “le persone naturali” e “le persone spirituali” in 2:14-15, e perché πνευματικοῖς significa “alle persone spirituali” in 3:1. Cfr. Heil 2005: 64-65 n. 28.

clamiamo Cristo crocifisso, per i giudei pietra d'inciampo e per i gentili insensatezza". Per alcuni studiosi, questo contrasto tra coloro che predicano e i due gruppi etnici implica che i predicatori costituiscono un gruppo altrettanto ampio, per cui Paolo sta contrastando l'attività dei cristiani nel suo complesso con le risposte di greci ed ebrei (per esempio, Fitzmyer 2008: 153, 159), ma questa inferenza trascura il fatto che la maggior parte dei cristiani non si è impegnata nella predicazione. Paolo stesso vede l'occupazione della predicazione non come una scelta personale, ma come una missione. Nella lettera ai Romani, per esempio, egli descrive il suo desiderio "di predicare il Vangelo anche a voi che siete a Roma" come un obbligo che egli ha "sia verso i greci che verso i barbari, sia verso i saggi che verso gli stolti" (Rm 1:14-15), e successivamente chiede retoricamente: "E come annunziarlo senza essere stati inviati (ἀποσταλῶσιν)? Come sta scritto: Quanto belli sono i piedi dei portatori di liete notizie!". Allo stesso modo, nella presente lettera, egli descrive la sua predicazione come una missione e una responsabilità che gli è stata affidata (1Cor 9:16-17), e associa il Vangelo che predica alla predicazione di tutti gli apostoli (15:11-15). Ancora più importante, poco prima di 1Cor 1:23 Paolo caratterizzava la sua predicazione del Vangelo come qualcosa che Cristo lo aveva mandato a fare: "In effetti Cristo mi ha mandato non a battezzare, bensì ad annunciare il vangelo"; e ha aperto la lettera con un riferimento alla sua chiamata come apostolo: "Paolo, per vocazione apostolo di Cristo Gesù secondo il volere di Dio" (1:1). Data, quindi, la propensione di Paolo ad associare la predicazione del Vangelo all'essere inviato, sono incline a considerare il suo uso iniziale del "noi" in 1:23 come riferito a quelle persone incaricate da Cristo di predicare, una categoria che corrisponde approssimativamente a "noi apostoli"¹⁴, ma che per Paolo escluderebbe coloro che predicano un altro vangelo (per esempio, i rivali menzionati in 2Cor 2:17; 11:4-5, 13-15; 12:11; Gal 1:6-9; Fil 1:15-17).

A mio parere, questo uso precedente del "noi" in 1Cor 1:23 ci fornisce una base oggettiva per stabilire l'identità del "noi", che serve a indicare i maestri delle persone spirituali: si tratta di predicatori che Paolo crede siano stati mandati da Cristo. Dovremmo includere Apollo in questo gruppo, poiché il riferimento di

21

¹⁴ In modo simile, Norton 2011: 165 n. 131. Lopes (1995: 130-156) arrevia a questa conclusion dopo uno studio esaustivo.

Paolo a “noi apostoli” in 4:9 avviene all’interno di una discussione su come i Corinzi dovrebbero considerare lui stesso e Apollo (4:1, 6)¹⁵. E considerando che nella seconda lettera ai Corinzi Paolo include Silvano e Timoteo come persone con le quali “noi annunciammo in mezzo a voi” (1:19), il “noi” di Paolo probabilmente include anche questi particolari collaboratori. Evidentemente, Paolo credeva di poter “sub-affidare” alcune delle responsabilità della sua missione personale a persone meritevoli¹⁶.

22 I riferimenti agli altri usi del “noi” e del “nostro” di Paolo nel capitolo 2 sono altrettanto vaghi. La maggior parte degli studiosi considera il “noi” in 2:10 (“Ma a noi Dio lo ha rivelato mediante lo Spirito”) come riferito a tutti i credenti, ma questa inferenza è alquanto problematica dato lo sviluppo dell’argomentazione di Paolo, che limita l’accoglienza di questa sapienza alle persone che Paolo descrive come “il popolo maturo” e “spirituale” (2:6, 13). Idealmente, questo “noi” alla fine includerebbe tutti i credenti, ma in pratica questo gruppo aumenterebbe man mano che il progresso nella maturità si trasforma da carnale a spirituale. Lo stesso ragionamento vale per il “nostro” in 2:7 (“Piuttosto parliamo in modo misterico della sapienza nascosta di Dio, che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria”). Si potrebbe preferire intendere questo “nostro” come comprendente tutti i credenti, ma in pratica c’è un elemento di predestinazione, che diventerà evidente nella Parte 2, quando considereremo l’importanza di Rm 8:28-30. In modo alquanto differente, l’affermazione di Paolo, “Ma noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, bensì lo Spirito che viene da Dio, perché conoscessimo i doni di grazia datici da Dio.” (2:12), è un’affermazione generale sul ruolo dello Spirito nel chiarire il suo peculiare modo di rivelazione, così in questo caso il “noi” e il “ci” dovrebbero includere ogni cri-

¹⁵ Wilson 2013. Oltre alle argomentazioni di Wilson, si noti la frase “amministratori dei misteri di Dio”, che sembra includere Apollos (1Cor 4:1 preso con 4:6). Gli amministratori sono incaricati, non autoselezionati, quindi questa funzione suona come una missione che richiederebbe la stessa autorizzazione concessa ad un apostolo e la conoscenza speciale descritta in 2:6-16, anche se 15:8 implicherebbe che questa missione ad Apollos non sia stata data sotto forma di apparizione della risurrezione.

¹⁶ Meno chiaro è se includere Sostene, il co-mandante della prima lettera ai Corinzi, in questo gruppo (1:1), dato che Paolo si rivolge alla congregazione in prima persona al singolare non appena fatto il ringraziamento (“Ringrazio sempre il mio Dio...”), e nessun altro accenno a Sostene è presente nel corpus paolino.

stiano che ha ricevuto lo Spirito. Questa affermazione funziona come una premessa generale in relazione alla successiva affermazione: “E noi parliamo di queste cose ... con (parole) insegnate dallo Spirito” in 2:13, così l’uso inclusivo del “noi” e del “ci” in 2:12 non amplia l’identità del “noi” o del “popolo spirituale” nell’applicazione specifica di questa premessa all’insegnamento del popolo spirituale. Anche il “noi” finale in 2:16 (“Noi abbiamo il pensiero di Cristo”) non si riferisce ai cristiani in generale, ma solo alle persone spirituali, per ragioni che spiegherò nella sezione “*I Pneumatikoi*”.

I Teleioi

Passiamo ora ai termini che Paolo applica alle persone alle quali egli parla della sua sapienza. La sua affermazione “Eppure noi parliamo di sapienza tra i *teleioi*” (ἐν τοῖς τελείοις) non ha mai soddisfatto i commentatori, essendo gomito a gomito con altri due termini – sapienza e mistero – che evocano le religioni dei misteri. Sarebbe difficile per i primi lettori di Paolo non fare questa associazione, dato che il concetto di perfezione è molto presente nei misteri per quanto riguarda il loro andamento e l’obiettivo finale (Ballard 2016: 349-350). Spiega Hans Jonas:

23

In un certo senso, i misteri sono stati in genere la culla dell’idea di “perfezione”, che quindi è stata più volte, nell’antichità, trasferita nell’etica e propriamente nell’ideale contemplativo della filosofia. ... Basta considerare la terminologia: tutta la sequenza di iniziazioni e istruzioni si chiamava *teletai*; l’iniziato, *tetelesmenos* (il perfezionato); il grado più alto della serie ascendente, *telea mysteria* (anche *epoptica*...); e lo scopo di tutto questo, la *teleiosi* - la perfezione o consumazione. La “perfezione” è il concetto formale; nel contenuto, è l’unione dell’uomo con Dio, il suo divenire Dio stesso (*apotheosis*). (Jonas 1969: 320)

“Tra i perfetti” sembrerebbe quindi l’ovvio senso di ἐν τοῖς τελείοις nel contesto dell’impartire la sapienza nell’ambito di un mistero. La questione se Paolo intendesse questo senso, tuttavia, si rivela piuttosto complicata, poiché, anche se sembra improbabile che non apprezzasse l’effetto di combinare insieme questi tre termini, la sua decisione in 1Cor 3:1 di applicare il termine “bam-

bini” ai Corinzi come parte della sua spiegazione del perché non li trattasse come “persone spirituali” (quindi come appartenenti ai *teleioi*) ha un significato diverso per i *teleioi*, cioè “gli adulti” o “i pienamente formati”. Alcuni studiosi (per esempio, Fee 2014: 109) indicano l’uso che Paolo fa dell’analogia bambino-adulto in 14:20 come prova che “l’adulto” è ciò che *teleioi* significa in realtà: “Fratelli, non siate bambini (παιδιά) quanto a senno, ma comportatevi da bambini (νηπιάζετε) quanto a malizia; diventate invece adulti (τέλειοι) in fatto di senno”. Questo argomento è certamente convincente, ma la situazione è ancora più complicata, perché Paolo usa l’analogia bambino-adulto anche in 13:11, dove usa la parola “uomo” (άνήρ) invece di *teleios*, ma nella frase precedente usa *teleion* nel senso di “il perfetto”:

Parzialmente infatti conosciamo e parzialmente profetizziamo. Ma quando verrà ciò che è perfetto (ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον), quello che è parziale sarà eliminato. Quand’ero bambino (νήπιος), parlavo da bambino (νήπιος), pensavo da bambino (νήπιος), ragionavo da bambino (νήπιος); fattomi uomo (άνήρ), smisi le consuetudini di bambino (τὰ τοῦ νηπίου). (1Cor 13:9-11)

24

“Il perfetto” (nel senso di “il completo”) e “l’adulto” sono concetti qui paralleli, così come “il parziale” e il pensare “come un bambino”. Inoltre, in Fil 3:12-16 Paolo usa il termine *teleioi* per descrivere quei cristiani che hanno “raggiunto la risurrezione da morto” partecipando alle sofferenze di Cristo e diventando “come lui nella sua morte” (3:10-11)¹⁷. Qui il termine *teleioi* denota un ideale di perfezione o di completezza che Paolo stesso sta ancora cercando di raggiungere. La maturità è certamente implicita in questo uso di *teleioi*, ma l’uso da parte di Paolo del verbo *τελειώω* nella sua precedente spiegazione, “Non che me ne sia già impadronito o sia ormai diventato un perfetto”, denota il completamento o la perfezione, piuttosto che la maturità, per cui “perfetto” è una migliore traduzione di *teleioi* in questo contesto.

A mio parere, Paolo usa i concetti di essere maturo e di essere perfetto per esprimere essenzialmente la stessa idea, quindi sono incline a pensare che la parola *teleioi* abbia entrambi i si-

¹⁷ Il testo completo nella traduzione italiana è il seguente: “Lo scopo è di conoscerlo, sperimentare la potenza della sua risurrezione e partecipare alle sue sofferenze, fino a rendermi conforme alla sua morte, per poter giungere alla risurrezione dal regno dei morti.” (Fil 3:10-11). (NdT)

gnificati in 1Cor 2:6. Il problema è che non è così che il linguaggio si suppone funzioni, quindi non insisterò oltre sostenendo che *teleioi* ha connotazioni esoteriche di iniziazione in 2:6-7, e tradurrò invece il termine come “adulto” (*the mature*).

Così, cosa intende Paolo con il contrasto tra i bambini e gli adulti? Il senso di fondo non è enigmatico. In 3:1-4 Paolo ricorda ai Corinzi che essi erano ancora bambini in Cristo quando era con loro e che quindi offriva loro il latte al posto del cibo solido, perché non erano capaci di nulla di più. Di conseguenza, gli adulti sono coloro che sono in grado di digerire il cibo solido di Paolo. Come gli studiosi notano abitualmente, ciò che abbiamo qui è una metafora filosofica standard. Il confronto con Filone è istruttivo. In *Connubio con gli studi preliminari* egli distingue tra il suo latte e il suo cibo solido, associando i primi studi alle “discipline encicliche” (elenca la grammatica, la musica, la geometria, la retorica, la dialettica, “e altre scienze che le somigliano”), e il successivo “cibo solido” meno precisamente con le “virtù” (*Congr.* 4.13-19). In *Quod omnis probus liber*, egli distingue tre forme di istruzione: il latte, il cibo tenero e il cibo più forte. In questo caso il suo cibo tenero corrisponde alle discipline encicliche, e il suo cibo più forte è “quello che viene preparato dalla filosofia, dal quale sarà rafforzato in modo da diventare virile” (*Prob.* 22.160). Il suo lavoro sulla sobrietà chiarisce la corrispondente metafora bambino-adulto:

25

Ma tuttavia, sebbene in realtà fosse un giovane uomo, egli [Ismaele] è ancora chiamato bambino [Gen 21:14], essendo come un sofista messo a confronto con un uomo saggio; poiché Isacco ricevette la sapienza per la sua eredità, e Ismaele in modo sofisticato, così come quando definiamo i personaggi di ognuno che noi intendiamo mostrare in certi dialoghi. Per la stessa relazione che un bambino completamente neonato ha con un uomo adulto (νήπιον παιδίον πρὸς ἄνδρα τέλειον), lo stesso fa un sofista con un uomo sapiente (σοφιστής πρὸς σοφόν), e i rami enciclici dell'educazione [cioè quelli aventi carattere generale e propedeutico] rispetto alla vera conoscenza della virtù. (*Sobr.* 2.9; trans. Yonge)

Vediamo da questo confronto allegorico tra Ismaele e Isacco che per Filone l'uomo adulto (τέλειος) ha la sapienza e la vera conoscenza della virtù. Una tale persona appartiene a una classe distinta da quelle che hanno solo un'educazione preliminare.

Filone ha preso in prestito questa metafora dalla scuola stoica, dove è stata usata per differenziare l'ideale stoico (irrealizzabile) dell'uomo saggio (ὁ σοφός) “che aveva raggiunto il τέλος dell'esistenza umana” dalla “persona ‘immatura’, quella che forse aveva fatto progressi ma che era ancora lontana dalla meta (Epitteto, *Diatr.* 3.24.53; cfr. 1.4.18-32; *Ench.* 51)”¹⁸. L'uso che Paolo stesso ha fatto della metafora bambino-adulto si adatta a questo uso standard: tutti i suoi confronti tra i tipi di persone (spirituale/naturale, spirituale/carnale, adulto/bambino) e i tipi di istruzione (latte/cibo solido) in 1Cor 2:6-3:4 sono inquadrati come opposizioni diametrali, il che implica che “gli adulti” sono davvero tanto diversi dai cristiani immaturi quanto i neonati lo sono dagli adulti, e che il cibo solido che egli offre loro è davvero qualcosa di qualitativamente diverso dal latte che i neonati possono assimilare.

26 Questo modo di leggere 1Cor 3:1-4 è anche in accordo con il più ampio contesto di 3:1-15, che utilizza sempre immagini di maturazione e sviluppo. Paolo dice ai Corinzi che essi sono “il campo di Dio, l'edificio di Dio”, il prodotto di una collaborazione tra due ministeri distinti (3:5, 9). Paolo ha piantato e Apollo ha innaffiato, “ma è Dio che faceva crescere” (3:6-9). Paolo ha posto le fondamenta, “che sono Cristo” (cfr. 2:2), e Apollo e altri vi costruiscono sopra (3:10-11). Data questa enfasi sulla crescita e sullo sviluppo, è molto naturale leggere l'affermazione di Paolo: “non fui in grado di parlarvi come persone spirituali, ma come persone carnali, come a bambini in Cristo”, in quanto implica che i credenti subiscono un processo di maturazione da una condizione iniziale paragonabile all'essere bambini a una condizione matura paragonabile all'essere adulti. Paolo sottolinea la presente e persistente mancanza di maturità dei Corinzi in 3:2 quando insiste che non sono ancora pronti per il suo cibo solido, e di nuovo in 4:14-15 quando li chiama “miei cari figli” (τέκνα μου ἀγαπητά) e si riferisce alle persone che li hanno istruiti dopo la sua partenza come *paidagōgoi*, un termine per i tutori incaricati di sorvegliare e educare i bambini piccoli. Tutti questi termini – bambino, latte, ragazzi, *paidagōgoi* – implicano che i Corinzi sono ancora molto lontani dal ricevere il tipo di

¹⁸ Brookins 2014: 168-169. Secondo Brookins, “Prima della corrispondenza con i Corinzi, la distinzione metaforica è limitata interamente agli scrittori filosofi. La troviamo tra gli antichi stoici e per il resto solo in Filone di Alessandria, che ovviamente l'aveva ripresa dalla scuola filosofica” (168).

istruzione avanzata implicita nell'uso della metafora bambino-adulto da parte di Paolo. Per questo motivo non ha molto senso proporre, come fanno alcuni studiosi, che "l'adulto" sia uno status condiviso da tutti i cristiani battezzati, e che Paolo stia criticando i Corinzi per la loro incapacità di essere all'altezza di uno status con cui hanno iniziato¹⁹. Paolo non avrebbe potuto essere più chiaro in 3:1-4 che i Corinzi non si sono mai qualificati come adulti o spirituali.

I Pneumatikoi

Teleioi è uno dei due termini usati da Paolo per descrivere le persone alle quali parla della sapienza nascosta di Dio nel mistero. La sua descrizione alternativa è *pneumatikoi*, o "persone spirituali", un termine che egli elabora in modo ricco e interessante. Per determinare cosa Paolo intende con questo termine in questo contesto, dobbiamo considerare le qualità specifiche che egli attribuisce a queste persone e le implicazioni del suo uso dei termini contrastanti *psychikos anthropos* (2:14) e *sarkinoi/sarkikoi* (3:1, 3).

27

L'unica affermazione specifica di Paolo sulla *pneumatikos* si trova in 2:15, una frase che è difficile da tradurre:

ὁ δὲ πνευματικός ἀνακρίνει [τὰ] πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται

Il verbo ἀνακρίνω normalmente implica un'indagine attiva:

¹⁹ Fee 2014: 109-110, 133-134; Grindheim 2002: 708; Heil 2005: 73. Cfr. Fitzmyer 2008: 174-175, il quale motiva che tutti i cristiani si qualificano come adulti perché "coloro che ascoltano la parola rivelata diventano così *teleioi*". Lo stesso Fee arriva a negare che la scelta della parola τέλειοι da parte di Paolo implichi la maturità (2014: 109 n. 237). Secondo lui, i Corinzi possono essere allo stesso tempo bambini in Cristo e adulti, carnali e spirituali, perché in realtà i bambini si riferiscono non alla novità della loro fede quando Paolo era con loro, ma a "comportamenti che non si addicono a un 'cresciuto'" (134), e il linguaggio di Paolo è "almeno in parte ironico" (110). Fee indica l'uso di νήπιος in 1Cor 13:11 come analogo (134 n. 329; cfr. Francis 1980: 43-44), ma lì, come nella frase νηπίος ἐν Χριστῷ, la parola νήπιος è neutra più che critica, poiché entrambi questi casi denotano il pensiero immaturo che è normale per qualcuno che è relativamente giovane (cioè, sia per un vero e proprio bambino che per un recente convertito). Paolo non rimprovera ai Corinzi di essere stati bambini in Cristo mentre era con loro, ma di essere rimasti nella loro condizione carnale iniziale dopo tutto questo tempo.

indagare, chiedere, esaminare, scrutinare, giudicare, valutare. Nel versetto precedente significa indagare o discernere, e non c'è motivo di pensare che il significato sia già cambiato nella frase successiva. Quindi:

La persona naturale (ψυχικός ἄνθρωπος) non riceve le cose dello Spirito di Dio, essendo per lui insensatezza, e non è in grado di comprendere, perché sono indagate (ἀνακρίνεται) in maniera spirituale. La persona spirituale, invece (δέ), indaga (ἀνακρίνει) tutte le cose, mentre è indagata (ἀνακρίνεται) da nessuno²⁰. (2:14-15)

La congiunzione δέ all'inizio del versetto 15 implica un contrasto tra la persona naturale e la persona spirituale rispetto alle cose dello Spirito di Dio. Per la persona naturale, queste cose sono sciocchezze e incomprensibili, ed egli non può intenderle, perché sono indagate spiritualmente²¹. Al contrario, la persona spirituale comprende le cose dello Spirito di Dio²², ma egli stesso è incomprensibile allo stesso modo in cui lo Spirito

²⁰ La traduzione segue il testo inglese, che è diverso dalla traduzione sinora seguita (v. nota 2). Il testo greco nella sua interezza recita: “ψυχικός δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἔστιν καὶ οὐ δύναται γινῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. Ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει [τὰ] πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ’ οὐδενὸς ἀνακρίνεται.” (NdT)

²¹ Sul significato di ἀνακρίνω, vedi Ciampa 2011: 527-541, esp. 531. Riguardo a 1Cor 2:15, Ciampa immagina la persona spirituale che interroga lo Spirito sulla mente di Dio. Secondo Ciampa, ἀνακρίνω significa generalmente “cercare informazioni facendo domande” su qualcosa e quindi non implica cercare ed esaminare qualcosa in modo più diretto (532), ma questa conclusione gli impone di non considerare l’equazione esplicita di Crisostomo di ἀνακρίνω con ἀνερευνάω e la resa della Vulgata, “cotidie scrutantes scripturas” in Atti 17:11, che, come riconosce Ciampa, si riferiscono entrambi alla ricerca o all’indagine di qualcosa in modo diretto (533). Allo stesso modo il parallelo tra la persona spirituale che discerne tutte le cose in 1Cor 2:15 e lo Spirito che cerca tutte le cose in 2:10 (ἐραυνάω) implica che l’indagine attiva e diretta da parte della persona spirituale, anche attraverso il discernimento che ne risulta, è uno sforzo collaborativo reso possibile dalle rivelazioni dello Spirito. Io considero la persona spirituale che cerca la conoscenza teologica nascosta attraverso lo studio meditativo delle Scritture, anche se Paolo non specifica questo particolare contesto.

²² Le parole “tutte le cose” (πάντα) in 2:15 ricordano l’affermazione “lo Spirito cerca tutte le cose” (πάντα) in 2:10, mentre in 2:11 si limita alle “cose di Dio” (τὰ τοῦ θεοῦ). La stessa limitazione si verifica con 2:15, dove il versetto precedente ha già limitato le cose che richiedono il discernimento alle “cose dello Spirito di Dio”. Il collegamento è più chiaro se l’articolo tra parentesi τὰ prima di πάντα è originale (“tutte le cose”), poiché farebbe riferimento all’articolo corrispondente in τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ.

è incomprendibile per la persona fisica²³. In altre parole, Paolo paragona implicitamente la persona spirituale allo Spirito in termini di capacità di investigare e comprendere le cose di Dio. Questo è evidente nell'uso che Paolo fa di "tutte le cose" (πάντα) e "le cose dello Spirito di Dio" (τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ) per designare ciò che la persona spirituale indaga, che è parallelo all'uso che Paolo fa di "tutte le cose" (πάντα) e de "le cose di Dio" (τὰ τοῦ θεοῦ) per descrivere ciò che solo lo Spirito è in grado di cercare e comprendere (2:10b, 11b). In entrambi i luoghi Paolo usa γινώσκω per descrivere la conoscenza accurata che ne risulta²⁴. Il senso implicito dei due eventi di ἀνακρίνω in 2:15 implica quindi non solo un'indagine attiva ma anche una corretta comprensione. È difficile trovare un verbo che implichi entrambe queste cose e che funzioni anche come una costruzione passiva opposta, ma *comprendere* (*to fathom*) ci si avvicina abbastanza: "La persona spirituale comprende tutte le cose, ma non è compresa da nessuno".

Le implicazioni di questa straordinaria pretesa sono esposte nel versetto finale del capitolo 2. Paolo offre una citazione abbreviata delle due domande retoriche in Is 40:13 seguita da un'asserzione che afferma la risposta inattesa:

29

Infatti, "Chi ha conosciuto la mente del Signore? Chi lo istruirà?" Ma noi abbiamo la mente di Cristo.

La maggior parte dei commentatori suppone che la clauso-

²³ L'oggetto dell'incomprensione della persona fisica è in realtà poco chiaro. Paolo omette gli oggetti corrispondenti a ciò che la persona fisica considera sciocco e non capisce, e utilizza i verbi εἰμί ("è follia per lui") e ἀνακρίνω ("si discerne") in terza persona singolare. In termini di sintassi, l'oggetto non dichiarato dovrebbe essere "lo Spirito di Dio", ma in termini di logica, sembrerebbe più appropriato applicare il discernimento spirituale alle "cose dello Spirito di Dio" piuttosto che allo Spirito stesso. La maggior parte delle traduzioni presuppone che Paolo intendesse le cose dello Spirito, e fa i necessari aggiustamenti, ma in greco la frase può essere letta in entrambi i modi, il che rende più facile percepire il parallelo tra l'incomprensibilità dello Spirito di Dio e l'incomprensibilità della persona spirituale. Traduzioni in inglese che usano *giudicare* (*to judge*) invece che discernere (*to discern*) in 2:15 rimuovono i paralleli che Paolo costruisce.

²⁴ La comprensione accurata della persona spirituale è più direttamente implicata da ἀνακρίνει, ma considerando che Paolo ha costruito la sua descrizione dell'incapacità della persona naturale di "conoscere" (γινώσκειν) le cose dello Spirito come in contrapposizione alla persona spirituale, Paolo implica inoltre che la persona spirituale δύναται γινώσκειν.

la finale equipari “il Signore” della citazione scritturale a Cristo, ma questo assunto potrebbe non essere del tutto corretto. In uno studio approfondito di questo versetto, Richard H. Bell richiama l’attenzione sull’uso che Paolo fa della stessa citazione di Isaia in Rm 11:34, dove funge da commento all’affermazione di Paolo: “O profondità della ricchezza, della sapienza e della conoscenza di Dio: come sono insondabili i suoi giudizi e impenetrabili le sue vie!”. Nel contesto di Romani 11, “la mente del Signore” è la mente di Dio, e il punto è simile a quello che Paolo sta facendo in 1 Corinzi 2, cioè che la profondità e la saggezza della mente di Dio sono inaccessibili agli uomini, “Eppure attraverso la rivelazione del suo mistero si può conoscere qualcosa della mente di Dio” (Bell 2013: 178-179). Allo stesso modo, in entrambi i luoghi l’argomento riguarda un aspetto del piano di salvezza di Dio, nel caso di 1 Corinzi 1-2, la sapienza implicita nella croce, e in Romani 11, il mistero che “una parte d’Israele perdura nell’indurimento finché non sia entrata la totalità dei gentili” (11:25). In considerazione di queste somiglianze, Bell legge 1 Cor 2:16a come un testo di prova scritturale che stabilisce la validità dell’affermazione fatta sulla persona spirituale in 2:15:

30

Paolo sostiene semplicemente che l’essenza dell’essere umano può essere conosciuta solo attraverso lo spirito dell’essere umano. Allo stesso modo l’essenza di Dio può essere conosciuta solo attraverso lo Spirito di Dio. Poi al v. 15 dice che coloro che sono spirituali discernono tutte le cose, e non sono essi stessi soggetti ad esame da parte di nessun altro. Questa idea straordinaria viene poi stabilita al v. 16. *Come nessuno ha conosciuto la mente del Signore per istruirlo (Is 40:13c), così nessuno ha conosciuto la mente della persona spirituale per istruirla.* Paolo parla del privilegio dei cristiani “spirituali”. Essi hanno letteralmente la mente di Cristo. Hanno questo “organo di pensiero”. (2013: 184-185, corsivo nell’originale)

Io enuncerei quanto detto in 2:16 in relazione al versetto precedente in modo leggermente diverso. Nel ragionamento di Paolo, colui che conosce la mente del Signore (cioè la mente di Dio) è al tempo stesso “non umano”, come implica Isaia, e “lo Spirito di Dio”, come Paolo stesso ha appena argomentato. Così, come giustificazione scritturale per l’affermazione che la persona spirituale comprende (*fathoms*) tutte le cose (proprio come lo Spirito) e non è compresa (*fathomed*) da nessuno (come

anche lo Spirito), la citazione di Isaia equipara effettivamente la mente della persona spirituale all'incomprensibile (*unfathomable*) mente di Dio, perché la persona spirituale può cercare i pensieri più intimi di Dio attraverso lo Spirito. Questo è ciò che significa avere la mente in Cristo.

La questione importante, tuttavia, non è come Paolo attribuisce alla persona spirituale la mente di Cristo, ma se ha fatto un nuovo passo avanti nella sua argomentazione. Bell nota che Paolo in realtà non dice ciò che la sua argomentazione precedente potrebbe indurci ad aspettarci, cioè che la persona spirituale ha un accesso limitato alla mente di Dio attraverso le singole rivelazioni dello Spirito, che lo Spirito stesso permette alla persona spirituale di intendere (1Cor 2:12). Paolo non dice qui nemmeno che la persona spirituale *conosce* la mente di Dio o la mente di Cristo, che è quella risposta affermativa alla domanda “Chi ha conosciuto (ἔγνω) la mente del Signore?”, che ci si sarebbe aspettati. Piuttosto, Paolo dice che “noi *abbiamo* la mente in Cristo” (ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν). Come dimostra molto efficacemente Bell, questa affermazione non significa semplicemente che la persona spirituale ha la stessa mentalità (*mindset*) o la stessa visione di Cristo, come alcuni commentatori preferiscono leggere l'affermazione (per esempio, Willis 1989; Thiselton 2000: 275-276; Heil 2005: 74; Fitzmyer 2008: 186; Ciampa e Rosner 2010: 76-77, 138-139; Norton 2011: 166, 174). Il *focus* di 2:10-16 è stato su come la mente imperscrutabile di Dio è resa nota alle persone spirituali come Paolo, e la citazione di Isaia nel suo contesto originale (sia nel Testo Masoretico che nei Settanta) riguarda la *mente* di Dio (non la sua mentalità), quindi il significato di νοῦς non è cambiato nella frase successiva (Bell 2013: 180-187). *Avere* la mente di Cristo, quindi, sarebbe avere i suoi stessi pensieri. Lo stesso Bell sembra sconcertato da questa conclusione, rendendosi conto che i cristiani non hanno alcuna consapevolezza o esperienza cosciente della mente di Cristo (192-195). Ma il fatto che i cristiani non sperimentino i pensieri di Cristo non è un problema se si accetta che l'uso fatto da Paolo del “noi” non si riferisce ai cristiani comuni, ma a persone di gran lunga più ideali. Ciò che questo significa diventerà più chiaro quando consideriamo i termini che Paolo offre in contrasto ai *pneumatikoi*.

L'unicità che Paolo attribuisce ai *pneumatikoi* è accentuata dalla sua decisione in 1Cor 2:13-3:4 di contrapporre tre categorie di persone esattamente in termini di spirito, anima e carne. Il suo termine "carnale" per riferirsi ai litigiosi Corinzi è il meno misterioso del trio, perché il suo punto fondamentale che sono materialisti è evidente dalla sua lamentela che "vi comportate alla maniera umana" (3:3). Molto più caratteristica è la scelta di Paolo del termine "persona *psychikos*" (ψυχικός ἄνθρωπος) per indicare coloro che liquidano le rivelazioni dello Spirito come follia. La mia traduzione "la persona naturale" coglie parte del significato, ma difficilmente rende giustizia al termine. Presumibilmente la decisione di Paolo di caratterizzare queste persone come "psichiche (*soulish*)" ha qualcosa a che fare con la distinzione che sta facendo riguardo a come i *psychikos* e i *pneumatikos* valutano "le cose dello Spirito di Dio". Per Paolo, ci sono solo due opzioni: il normale modo umano di ragionare (cui corrispondono le "parole insegnate dalla sapienza umana") e un approccio spirituale in cui lo Spirito trasmette la conoscenza o la percezione delle realtà divine (ἵνα εἰδῶμεν ..., 2:12) a chi è in grado di indagare o di penetrare spiritualmente tali cose (πνευματικῶς ἀνακρίνεται, 2:14b-15a). "Lo *pneuma* appare qui come una luce speciale che ci permette di guardare nell'abisso della perfezione divina" (Verbeke 1987: 401). I termini *pneumatikos* e *psychikos* sottolineano così due modalità di cognizione molto diverse: lo *pneumatikos* impegna le cose di Dio attraverso lo *pneuma* e lo *psychikos* le impegna attraverso la *psychē*, che nel periodo ellenistico era considerata "il centro dell'intelligenza umana" (Tappenden 2015: 443)²⁵. La premessa di fondo, fondamentale per l'esoterismo, è che l'intelletto da solo non può né percepire né comprendere le realtà che trascendono la mente e i sensi umani (2:9). La "visione reale" che costituisce la sapienza richiede quindi l'assistenza divina (Coniglione 2018: 26-28). Ma non è questo l'intero punto del contrasto di Paolo e nemmeno la base del suo peculiare interesse per la parola *psychē*. Per apprezzare appieno il punto di vista

32

²⁵ Devo questa spiegazione e la citazione di Verbeke a Francesco Coniglione, che mi ha scritto, "perché la psiche è l'organo del ragionamento, della discussione, insomma, di ciò che è conoscenza umana, mentre lo *pneuma* appartiene all'intuizione metafisica, che permette la visione di ciò che è ineffabile".

di Paolo dobbiamo considerare il suo uso dei termini *psychikos* e *pneumatikos* successivamente nella stessa lettera.

Le interpretazioni di 1Cor 2:6-3:4 a volte prendono nota della ricorrenza di questi due termini in 1Corinzi 15, ma tendono a minimizzare la loro rilevanza, interpretando quest'ultimo passaggio come prova del fatto che Paolo sta adottando, e in qualche modo correggendo, il linguaggio filosofico di una delle fazioni della comunità (per esempio, Horsley 1978; Davis 1984: 113-131; Sterling 1995; Brookins 2014: 169-171). Questa supposizione complica inutilmente la spiegazione più adeguata per la presenza di questi termini contrastanti in 2:13-3:1, cioè che Paolo associa sottilmente questi due tipi di persone alle forme naturali e soprannaturali del corpo umano:

Così anche la risurrezione dei morti: seminato nella corrottevolezza, viene risuscitato nell'incorrottevolezza; seminato nel disonore, viene risuscitato nell'onore; seminato nella debolezza, viene risuscitato nella forza; seminato un corpo naturale (σῶμα ψυχικόν), viene risuscitato un corpo spirituale (σῶμα πνευματικόν). Se c'è un corpo naturale (σῶμα ψυχικόν), c'è anche un corpo spirituale (πνευματικόν). (1Cor 15:42-44)

33

Paolo va avanti nell'associare le due forme del corpo umano al primo Adamo, che era fatto di polvere ma "è diventato una persona viva" (ψυχὴν ζῶσαν: lett. "un'anima viva"), e il secondo Adamo, che è diventato uno spirito vivificante (πνεῦμα ζωοποιοῦν), notando: "Ma per primo non viene lo *pneumatikos*, bensì quello *psychikos*, poi lo *pneumatikos*" (ἀλλ'οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν). Sembrerebbe, quindi, che questi termini contrastanti evocino non solo due diversi modi di conoscenza, ma anche due diversi modi di esistenza incarnata.

Significativamente, il passaggio dalla prima condizione umana alla seconda non consiste solo in una futura trasformazione fisiologica. È anche un obiettivo da realizzare nella vita presente: "e come abbiamo portato l'immagine del [l'uomo] terreno, così portiamo anche quella del [l'uomo] celeste." (15:49)²⁶. Questa

²⁶ Anche se il verbo φορέω nella maggior parte dei manoscritti è nel congiuntivo aoristo (φορέσωμεν: "sia portato"), alcuni testimoni lo hanno all'indicativo futuro (φορέσομεν: "porteremo"). La scelta tra queste due letture è semplice. Da quando Paolo ha sostenuto la necessità logica di un corpo spirituale

esortazione è importante. Se supponiamo che i termini di Paolo *psychikos* e *pneumatikos* in 2:13-3:1 alludano a questi due stati di esistenza, allora possiamo dedurre che la parola *psychikos* in 2:14 connota una persona che esiste solo nella condizione naturale umana, mentre il termine *pneumatikos* connota una persona che esiste già in un certo senso nella condizione risorta, vale a dire una persona che interiormente, attraverso il lavoro dello “spirito che dona la vita”, è riuscita a portare l’immagine dell’uomo celeste. In questo caso, Paolo penserebbe le “persone spirituali” come quelle che sono interiormente “persone celesti” (οἱ ἐπουράνιοι), come Dio vuole che gli uomini diventino (15:48).

Nel descrivere la materialità della condizione dello *psychikos* in 1Corinzi 15, Paolo usa i termini “l’uomo di polvere” e “quelli fatti di polvere” (ὁ χοῦκός, οἱ χοῦκοί in 15:48), che alludono alla creazione di Adamo, ma chiama anche questo corpo “carne” (σὰρξ in 15:39 [4x], σὰρξ καὶ αἷμα in 15:50); così l’opposizione concettuale di Paolo tra l’uomo naturale e gli uomini celesti spiegherebbe anche i suoi riferimenti ai Corinzi come carnali. Paolo aveva bisogno di un terzo termine per descrivere le persone che, a differenza degli *psychikoi*, possiedono lo Spirito, ma hanno fatto pochi progressi per diventare *pneumatikoi*:

34

Io però, fratelli, non potei parlarvi come a persone spirituali; vi parlai come a persone carnali (σαρκίνοις), come a bambini in Cristo. Latte vi diedi da bere, non cibo solido, non essendo ancora capaci; anzi neanche ora lo siete. Infatti siete ancora carnali (ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε). Sì, essendoci tra voi invidia e contesa, non è forse vero che siete carnali e vi comportate alla maniera umana (οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε)? Quando uno dice: «Io sono di Paolo» e un altro esclama: «Io di Apollo», non è forse vero che siete semplicemente uomini (οὐκ ἄνθρωποι ἐστε)? (1Cor 3:1-4)

Le traduzioni standard in inglese addomesticano qui la lingua di Paolo, utilizzando parole meno letterali come parafrasi

per spiegare come è possibile la resurrezione dei morti, la maggior parte dei lettori si aspetterebbe il futuro a questo punto, quindi ci si aspetterebbe una revisione occasionale del congiuntivo al futuro, mentre una revisione diffusa del “porteremo” in un’esortazione non ha molto senso. Vedi Fee 2014: 871 n. 324, 879: “è quasi impossibile dare conto del fatto che qualcuno abbia cambiato un futuro chiaramente comprensibile con il congiuntivo esortativo così presto e così spesso che si è fatto strada in ogni storia testuale come lettura predominante”.

mondane o interpretative come “influenzato dalla carne e comportarsi come persone non rigenerate” (NET) o “della carne, e comportarsi secondo le inclinazioni umane” (NRSV). Eppure, puntualizzazioni potrebbero in realtà non centrare il punto di vista di Paolo, perché i termini *pneumatikos*, *psychikos*, *sarkikoi* e *anthrōpoi* sono tutti spiegabili se egli pensava alle persone nei termini della loro creazione a immagine di Adamo e dell’obiettivo della ricreazione a immagine dell’uomo celeste. La sua descrizione iniziale dei Corinzi “come persone carnali” e la sua domanda “Non siete umani?” hanno poco senso a meno che egli non supponga che attraverso un processo di maturazione un cristiano diventi *in un certo senso* non carnale e non umano, qualcosa di più simile a un angelo (cfr. Marco 12:25)²⁷.

Possiamo anche rilevare una connessione tra *pneumatikoi* e il perfetto corpo di risurrezione in presenza del corrispondente termine *teleioi* in due passaggi che abbiamo brevemente considerato in precedenza. Ricordiamo che in 1Cor 13:10 Paolo contrappone la conoscenza incompleta delle cose spirituali disponibile ai cristiani nel presente alla perfetta conoscenza che è da venire (Lopes 1995, 116):

35

L’amore non viene mai meno. Invece le profezie saranno abolite, le lingue cesseranno, la conoscenza sarà eliminata. Parzialmente infatti conosciamo e parzialmente profetizziamo. Ma quando verrà ciò che è perfetto (ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον), quello che è parziale sarà eliminato. Quand’ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino; fattomi uomo, smisi le consuetudini di bambino. Vediamo infatti ora mediante uno specchio in forma enigmatica, ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco solo parzialmente, ma allora conoscerò come anche sono stato conosciuto. (1Cor 13:8-12)

Allo stesso modo, ho notato che in Fil 3:12, 15 Paolo descrive quei cristiani che si qualificano come *teleioi* in termini dell’ideale di pervenire alla risurrezione dei morti attraverso un processo che implica la conoscenza di Cristo e l’esperienza della

²⁷ Come rilevato da Fee (2014: 129 n. 313), i termini σάρκινος (di carne - *fleshy*) in 3:1 e σαρκικός (carnale - *fleshly*) in 3:3 (2x) non sono sinonimi. Il primo significa “composto di carne” ed è la parola che Paolo ha scelto in 2Cor 3:3 per descrivere l’effettiva natura carnale dei cuori dei Corinzi come tavolette di scrittura in contrasto con le tavolette di pietra su cui è stato inciso il Decalogo (ἐν πλαξίν καρδίας σαρκίνας).

potenza della sua risurrezione partecipando alle sue sofferenze ed essendo come lui nella sua morte (3:10-11). Questo concetto di “essere perfezionati” si sposa bene con la concezione di Paolo in 1Cor 15:49 della trasformazione interiore del cristiano nell’immagine dell’uomo celeste, che ho suggerito come base per il suo uso del termine *pneumatikos*. La visione di Paolo della sopravveniente perfezione implica il vedere chiaramente e conoscere pienamente; così se intendiamo i termini *pneumatikos* e *teleios* in questo modo, ossia come il denotare il raggiungimento interiore della futura condizione di risurrezione, possiamo meglio apprezzare come si possa dire che una tale persona “ha la mente di Cristo”. Sembra probabile, quindi, che i *pneumatikoi* si distinguano non solo per la loro capacità di comprendere tutte le cose, ma anche per la misura della loro conformità interiore all’immagine del Cristo risorto.

Conclusioni

- 36 La sapienza nascosta di Paolo riguarda un tipo di conoscenza qualitativamente diversa dalla sua scoperta predicazione della croce. Come conoscenza dei pensieri privati di Dio a cui si accede attraverso lo Spirito di Dio stesso, essa prende la forma di intuizioni metafisiche all’interno dello spirito umano, rivelazioni di realtà ineffabili che altrimenti sarebbero inaccessibili a qualsiasi mente e organo di senso umano e incomprensibili attraverso la logica umana. Questa è la sapienza esoterica, la sapienza degli antichi saggi, o quella che talvolta chiamiamo *gnosi* (per esempio, Amis 1995: 67-71, 99, 104; Hanegraaff 2012: 372; Coniglione 2018: 16). Non può essere offerta a tutti e così come Filone in *I Cherubini* 12.40-42, Paolo introduce la sua discussione di questa sapienza con le figure retoriche della religione dei misteri aventi lo scopo di specificare il pubblico appropriato. Chi appartiene a tale pubblico Paolo li chiama *teleioi* o *pneumatikoi*, e le sue descrizioni di essi suggeriscono che si tratta di persone la cui capacità di comprendere le questioni spirituali e di trascendere le questioni carnali ha raggiunto il suo limite umano. Clemente di Alessandria chiamerà più tardi tali persone *ισάγγελος*, “uguali agli angeli” (*Strom.* VI.13.105.1; VII.10.57.4-5). Contrariamente a quanto sostenuto dalla maggior parte dei commentatori (per esempio, Plummer e Robertson 1911: 36; Francis 1980: 47; Lopes 1995: 119; Gladd 2008: 118), i *teleioi* non

sarebbero la maggioranza in una normale congregazione, come se i “maturi” fossero i tipici cristiani battezzati e gli immaturi Corinzi fossero eccezioni alla regola. Piuttosto, mettendo in contrapposizione con decisione lo spirituale e il carnale, i neonati e i pienamente formati, Paolo colloca i due gruppi agli estremi opposti del processo di sviluppo spirituale. Ciò che li separa, tuttavia, non è una differenza intrinseca nella loro rispettiva natura, ma un processo di maturazione attraverso l’istruzione resa possibile dalla potenza dello Spirito. Possiamo presumere che col tempo, man mano che i singoli membri della Chiesa matureranno, egli inizierà a nutrire quelle persone di “cibo solido”.

Nella parte 2 di questo saggio esaminerò la sapienza in se stessa e sosterrò che essa aveva sia una forma essoterica che esoterica. La sua forma essoterica riguarda la necessità della crocifissione del messia e l’implicazione che Dio sta rovesciando il sistema di valori umani basato sull’onore, lo status e il potere; questi sono i temi che Paolo elabora come “la sapienza di Dio” in 1Corinzi 1. La sua forma esoterica riguarda la più fondamentale e paradossale verità “che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria”, cioè che la gloria e l’immortalità passano attraverso il disonore, la sofferenza e la morte. Condividendo la passione di Cristo nel presente, il credente si trasforma progressivamente nell’immagine gloriosa di Cristo risorto. Paolo elabora queste intuizioni in modo volutamente enigmatico in 2Corinzi 3-4. Anche in questo caso, non si tratta di una conoscenza proposizionale: possedere questa sapienza significherebbe vedere effettivamente le realtà invisibili descritte in 1Cor 2:9 e 2Cor 4:18 e sperimentare l’affermazione mistica in 2Cor 3:18.

Significativamente, queste nozioni non sono confinate alla teologia di Paolo, perché la stessa sapienza, descritta come “il mistero del regno di Dio”, appare nella stessa forma essoterica nel Vangelo di Marco, e nella stessa forma esoterica nella versione mistica di quel vangelo che ho avuto la fortuna di studiare sotto la direzione del dottor Leif E. Vaage nella seconda metà degli anni Novanta. Questi risultati suggeriscono che una *tradizione* esoterica esisteva già nella prima fase documentata della Cristianità²⁸.

²⁸ Questi due saggi sono dedicati al dottor Vaage. Una versione modificata della Parte 1 apparirà in una *Festschrift* che Christopher B. Zeichman e John Egger stanno preparando per lui. Ringrazio Roy Kotansky e Francesco Coniglione per le loro incisive critiche.

Bibliografia

- Amis, Robin (1995). *A Different Christianity: Early Christian Esotericism and Modern Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Baird, William (1959). "Among the Mature: The Idea of Wisdom in 1 Corinthians 2:6". *Interpretation*, 13: 425-432.
- Ballard, Charles Andrew (2016). *To Know all Mysteries: The Mystagogue Figure in Classical Antiquity and in Saint Paul's Letters to the Corinthians*. Dissertation, Fordham University.
- Bell, Richard H. (2013). "But We Have the Mind of Christ: Some Theological and Anthropological Reflections on 1 Corinthians 2:16". In: *Horizons in Hermeneutics: A Festschrift in Honor of Anthony C. Thiselton*. Eds. Stanley C. Porter and Matthew Malcolm. Grand Rapids: Eerdmans. 175-197.
- Bitner, Bradley J. (2015). *Paul's Political Strategy in 1 Corinthians 1-4: Constitution and Covenant*. New York: Cambridge University Press.
- 38 Brakke, David (2012). "Mystery and Secrecy in the Egyptian Desert: Esotericism and Evagrius of Pontus". In: *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*. Eds. Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied, and John D. Turner. Leiden: Brill. 205-219.
- Brookins, Timothy A. (2014). *Corinthian Wisdom, Stoic Philosophy, and the Ancient Economy*. New York: Cambridge University Press.
- Brown, Scott G. (2013). "Behind the Seven Veils, I: The Gnostic Life Setting of the Mystic Gospel of Mark". In: *Ancient Gospel or Modern Forgery? The Secret Gospel of Mark in Debate*. Ed. Tony Burke. Eugene (Oreg.): Cascade Books. 247-283.
- Chadwick, Henry, trans. (1953). *Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ciampa, Roy E. (2011). "Examined the Scriptures"? The Meaning of ἀνακρίνοντες τὰς γραφάς in Acts 17:11". *Journal of Biblical Literature*, 130: 527-541.
- Ciampa, Roy E. – Rosner, Brian S. (2010). *The First Letter to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Coniglione, Francesco (2018). "Some Remarks on the Meaning of Esotericism and Plato's Unwritten Doctrines". *Mondi: Movimenti simbolici e sociali dell'uomo*, 1: 5-51.

- Conzelmann, Hans (1975). *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Ed. George W. MacRae. Trans. James W. Leitch. Philadelphia: Fortress.
- Dahl, N. A. (1967). "Paul and the Church at Corinth according to 1 Corinthians 1:10–4:21". In: *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*. Eds. W. R. Farmer, C. F. D. Moule, and R. R. Niebuhr. Cambridge: University Press. 313-335.
- Davis, James A. (1984). *Wisdom and Spirit: An Investigation of 1 Corinthians 1:18–3:20 against the Background of Jewish Sapiential Traditions in the Greco-Roman Period*. Lanham (Md.): University Press of America.
- Dunderberg, Ismo (2012). "Secrecy in the Gospel of John". In: *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*. Eds. Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied, and John D. Turner. Leiden: Brill. 221-243.
- Fee, Gordon D. (2014). *The First Epistle to the Corinthians*. Rev. and enl. edn. Grand Rapids: Eerdmans.
- Finney, Mark T. (2010). "Honor, Rhetoric and Factionalism in the Ancient World: 1 Corinthians 1–4 in Its Social Context". *Biblical Theology Bulletin*, 40(1): 27-36. 39
- Fitzmyer, Joseph A. (2008). *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven: Yale University Press.
- Francis, J. (1980). "'As Babes in Christ': Some Proposals Regarding 1 Corinthians 3:1-3". *Journal for the Study of the New Testament*, 7: 41-60.
- Gladd, Benjamin L. (2008). *Revealing the Mysterion: The Use of Mystery in Daniel and Second Temple Judaism with Its Bearing on First Corinthians*. Berlin: de Gruyter.
- Grindheim, Sigurd (2002). "Wisdom for the Perfect: Paul's Challenge to the Corinthian Church (1 Corinthians 2:6-16)". *Journal of Biblical Literature*, 121(4): 689-709.
- Hanegraaff, Wouter J. (2012). *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heil, John Paul (2005). *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*. Atlanta: SBL.
- Héring, Jean (1962). *The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians*. Trans. A. W. Heathcote and P. J. Allcock. London: Epworth.

- Hooker, Morna D. (1966). "Hard Sayings: 1 Corinthians 3:2". *Theology*, 69: 19-22.
- Horsley, Richard A. (1978). "How Can Some of You Say That There Is No Resurrection of the Dead? Spiritual Elitism in Corinth". *Novum Testamentum*, 20(3): 203-231.
- (1998). *1 Corinthians*. Nashville: Abingdon.
- Jonas, Hans (1969). "Myth and Mysticism: A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought". *The Journal of Religion*, 49(4): 315-329.
- Keener, Craig S. (2005). *1-2 Corinthians*. New York: Cambridge University Press.
- Kennedy, H. A. A. (1913). *St. Paul and the Mystery-Religions*. New York: Hodder & Stoughton.
- Kwon, Oh-Young (2010). "A Critical Review of Recent Scholarship on the Pauline Opposition and the Nature of Its Wisdom (Σοφία)". *Currents in Biblical Research*, 8(3): 386-427.
- Lamp, Jeffrey S. (1995). *Christ Jesus, Wisdom, and Spirituality: An Exegetical Study of 1 Corinthians 1-4 in Light of Jewish Wisdom Traditions*. Dissertation, Trinity Evangelical Divinity School.
- Lincoln, A. T. (1979). "Paul the Visionary: The Setting and Significance of the Rapture to Paradise in 2 Corinthians 12:1-10". *New Testament Studies*, 25: 204-220.
- Litfin, Duane (1994). *St. Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lopes, Augustus Nicodemus G. (1995). *Paul as a Charismatic Interpreter of Scripture: Revelation and Interpretation in 1 Cor 2:6-16*. Dissertation, Westminster Theological Seminary.
- Norton, Jonathan D. H. (2011). *Contours in the Text: Textual Variation in the Writings of Paul, Josephus and the Yahad*. London: T&T Clark.
- Pearson, Birger A. (2012). "Mystery and Secrecy in Paul". In: *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*. Eds. Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied, and John D. Turner. Leiden: Brill. 287-302.
- Plummer, Alfred – Robertson, Archibald (1911). *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Rowland, Christopher – Morray-Jones, Christopher R. A. (2009). *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament*. Leiden: Brill.

- Schellenberg, Ryan Scott (2013). *Rethinking Paul's Rhetorical Education: Comparative Rhetoric and 2 Corinthians 10–13*. Atlanta: SBL.
- Scroggs, Robin (1967). "Paul: ΣΟΦΟΣ and ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΣ". *New Testament Studies*, 14: 33-55.
- Smit, Joop F. M. (2002). "'What Is Apollos? What Is Paul?' In Search for the Coherence of First Corinthians 1:10–4:21". *Novum Testamentum*, 44: 231-251.
- Standhartinger, Angela (2017). "Best Practice: Religious Reformation in Philo's Representation of the *Therapeutae* and *Therapeutrides*". In: *Beyond Priesthood: Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*. Eds. Richard L. Gordon, Georgia Petridou, and Jörg Rüpke. Berlin: de Gruyter. 129-156.
- Sterling, Gregory E. (1995). "Wisdom among the Perfect: Creation Traditions in Alexandrian Judaism and Corinthian Christianity". *Novum Testamentum*, 37(4): 355-384.
- Stowers, Stanley K. (1990). "Paul on the Use and Abuse of Reason". In: *Greeks, Romans, and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*. Eds. David L. Balch, Everett Ferguson, and Wayne A. Meeks. Minneapolis: Fortress. 253-286.
- Stroumsa, Guy G. (2005). *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*. 2nd enlarged edn. Brill: Leiden. 41
- Stuckrad, Kocku von. (2005). *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*. London: Equinox Publishing.
- Tappenden, Frederick S. (2015). "Embodiment, Folk Dualism, and the Convergence of Cosmology and Anthropology in Paul's Resurrection Ideals". *Biblical Interpretation*, 23: 428-455.
- Theissen, Gerd (1987). *Psychological Aspects of Pauline Theology*. Trans. John P. Galvin. Edinburgh: T&T Clark.
- Thiselton, Anthony C. (2000). *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Tóth, Franz (2017). "Jeremiah as Hierophant: Jeremiah in Philo of Alexandria. A Response to Gregory E. Sterling". In: *Jeremiah's Scriptures: Production, Reception, Interaction, and Transformation*. Eds. Hindy Najman and Konrad Schmid. Leiden: Brill. 443-469.
- Twigg, Matthew (2015). "Esoteric Discourse and the Jerusalem Temple in the Gospel of Philip". *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism*, 15: 47-80.
- Verbeke, Gérard (1987). *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à S. Augustin* (1945). New York: Garland.

- Wallace, James Buchanan (2011). *Snatched into Paradise (2 Cor. 12:1-10): Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience*. Berlin: de Gruyter.
- Welborn, L. L. (1987). "On the Discord in Corinth: 1 Corinthians 1-4 and Ancient Politics". *Journal of Biblical Literature*, 106(1): 85-111.
- (2005). *Paul, the Fool of Christ: A Study of 1 Corinthians 1-4 in the Comic-Philosophic Tradition*. London: T&T Clark International.
- Willis, Wendell Lee (1989). "The 'Mind of Christ' in 1 Corinthians 2:16". *Biblica*, 70: 110-122.
- Wilson, Andrew (2013). "Apostle Apollos?" *Journal of the Evangelical Theological Society*, 56: 325-335.
- Winston, David, trans. (1981). *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, Giants and Selections*. New York: Paulist Press.
- Yonge, C. D., trans. (1854-1890). *The Works of Philo Judaeus, The Contemporary of Josephus*. 4 vols. London: Bohn.