

Matrimonio e divorzio secondo Paolo

Il settimo capitolo della Prima Lettera ai Corinti

di Antonio Bassi



INDICE

Introduzione. Importanza della Torah e della tradizione nel pensiero di Yeshùà e di Paolo	<u>3</u>
Celibato o matrimonio?	<u>11</u>
Il matrimonio. Il pensiero di Yeshùà	<u>18</u>
Il pensiero di Paolo. La prospettiva da parte della donna	<u>31</u>
Matrimoni misti	<u>38</u>
I casi delle persone vergini	<u>46</u>
Conclusioni	<u>56</u>
APPENDICE	<u>59</u>

A tutti i miei fratelli

Introduzione. Importanza della Torah e della tradizione nel pensiero di Yeshùà e di Paolo

Il settimo capitolo della Prima Lettera ai Corinti contiene numerose istruzioni riguardanti il matrimonio, date da Paolo in risposta ai credenti della comunità. Paolo restò in contatto con la città di Corinto per quasi un decennio; secondo vari studiosi, l'esame delle due lettere in nostro possesso potrebbe indicare l'esistenza di una corposa corrispondenza tra l'apostolo e i Corinti (cfr. R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, ABRL, pp. 511, 548 ss.). Le difficoltà che i credenti incontravano a vivere secondo gli insegnamenti di Yeshùà e degli apostoli in una società multietnica come quella di Corinto, sono probabilmente paragonabili a quelle che i credenti incontrano oggi nella libertina società occidentale, e spiegano la speciale attenzione che Paolo avrebbe dedicato a quella comunità. Lo scopo di questo studio è quello di analizzare esclusivamente il pensiero paolino relativo al matrimonio esposto in questa lettera, separandolo dall'interpretazione cristiana postuma e valutandolo alla luce della Torah, dell'insegnamento di Yeshùà e della tradizione, da cui trae origine.

Prima di iniziare l'analisi dei versetti paolini, credo sia necessario fare una premessa per stabilire dei punti fermi. Yeshùà non poteva contravvenire alle

mitzvot della Torah che sanciscono e regolamentano il matrimonio e soprattutto il divorzio (in effetti, non poteva contravvenire ad alcuna mitzvah, come lui stesso dichiara); Paolo, in qualità di apostolo, non avrebbe potuto farsi portatore di un insegnamento che si distaccasse da quello di Yeshùà, il quale è conforme alla Torah; in virtù di ciò, il pensiero paolino sul matrimonio deve essere necessariamente conforme alla Torah e alla tradizione. Nonostante sia opinione diffusa che in alcuni casi Yeshùà abbia creato uno strappo con la Torah per farsi promotore di un insegnamento diverso e nuovo, egli afferma perentoriamente:

“Non pensate che io sia venuto per abolire la legge o i profeti; io sono venuto non per abolire ma per adempiere. Poiché in verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, neppure un iota o un apice della legge passerà senza che tutto sia realizzato. Chi dunque avrà violato uno di questi minimi comandamenti e avrà così insegnato agli uomini, sarà chiamato minimo nel regno dei cieli; ma chi li avrà messi in pratica e insegnati sarà chiamato grande nel regno dei cieli. Poiché io vi dico che se la vostra giustizia non supera quella degli scribi e dei farisei, non entrerete affatto nel regno dei cieli.” (Mt 5:17-20)

I detrattori della validità dell’osservanza della Torah fanno spesso fatica a comprendere e accettare queste parole, che sono in realtà molto chiare. Per entrare nel regno dei cieli occorre osservare i comandamenti; chi violerà anche il più piccolo di quei comandamenti ed insegnerà a fare altrettanto, sarà chiamato minimo nel “regno dei cieli”. Ciò significa che l’osservanza dei comandamenti della Torah non è stata annullata dall’avvento del messia e della

fede, come molti pensano. E Yeshùà sta parlando di *tutti* i comandamenti, non solo di alcuni. Il suo parlare è tipicamente ebraico, e riflette il pensiero rabbinico tradizionale secondo cui “si osserva tutto o niente”, cioè, la violazione di un comandamento equivale a violarli tutti, poiché la Torah deve essere osservata in modo pieno. Tralasciando il complesso tema della giusta osservanza, sarebbe assurdo che Yeshùà, dopo aver dichiarato la Torah valida in eterno e dunque immutabile (“finché non siano passati il cielo e la terra”), decidesse poi di cambiarla o stravolgerla. Il termine πληρόω (pleròo), tradotto comunemente con “portare a compimento” (NR, ND, CEI) — come se la parola dell’Eterno che è perfetto fosse “incompleta” o “imperfetta” e necessitasse di perfezionamento — significa piuttosto “adempiere”, nel senso di “realizzare in modo pieno e perfetto”, come confermato dal v.18, in cui è detto che “tutto [ciò che è scritto] deve essere realizzato”. Detto questo, è lecito affermare che Yeshùà non avrebbe potuto mai invalidare alcuna mitzvah della Torah, o avrebbe contraddetto se stesso.

Yeshùà afferma anche che per entrare nel regno dei cieli è necessario *superare gli scribi e i farisei quanto a giustizia*, e qui è necessario soffermarsi per fare alcune considerazioni. Ciò non significa che scribi e farisei non fossero giusti (e dunque sarebbe stato facile superarli!), ma esattamente il contrario: Yeshùà insegna ad essere *più giusti* degli scribi e dei farisei, che erano già giusti sulla base della loro osservanza della Torah; la loro pecca — secondo Yeshùà — consisteva nel rendere l’osservanza soggetta a una serie di precetti aggiuntivi

eccessivamente macchinosi, che finivano per annullare il comandamento (Mt 15:3 ss., Mr 7:3 ss.). Le loro riforme (takanot), pur ponendosi l'obbiettivo lodevole di rendere più restrittiva l'osservanza della Torah, arrivavano a distanziare il popolo da essa. Tale mentalità eccessivamente legalista dei farisei — che Yeshùà critica (cfr. Mt 15:2,3 e ss.) — originava probabilmente anche dalla convinzione che se una certa pratica (minhag) veniva messa in atto dall'intera comunità per un certo periodo di tempo, essa diveniva legge: “Un costume di Israele è Torah!”, recita una massima rabbinica (Chidushei Ramban, Pesachim 7b [Or Olam ed. p. 8a]; Beit Yoseph, Orach Chayim 128:6 [vol. 1 p. 111b]; Mishnah Berurah 125:8 [vol. 1 p. 300]). Più precisamente, la Torah insegna, al contrario: *“Non seguirai la maggioranza per agire male”* (Es 23:2). Se una pratica sbagliata diviene uso comune, ciò non la rende necessariamente giusta o utile. Le critiche che Yeshùà in alcuni casi muove nei confronti dei farisei e degli scribi, dunque, non devono essere considerate come la condanna in senso assoluto di una categoria, ma piuttosto come una presa di posizione contro il legalismo e le riforme, in base al principio sancito da Dt 4:2: *“Non aggiungerete nulla a ciò che io vi comando e non ne toglierete nulla, ma osserverete i comandamenti del Signore vostro Dio, che io vi prescrivo.”*. Yeshùà, infatti, in un'altra occasione, da un lato mostra essenzialmente rispetto verso l'autorità degli scribi e dei farisei come guide del popolo, perché afferma che essi *“siedono sulla cattedra di Mosè”* (Mt 23:2, in base a Dt 17:8-10), dall'altro istruisce i discepoli a superarli in giustizia non facendo come loro, che contraddicevano se stessi con il loro comportamento (Mt 23:3 ss.), predicando

l'osservanza della Torah ma insegnando e praticando “tradizioni di uomini” (Mr 7:8, cfr. Is 29:13) e contravvenendo quindi a Dt 4:2.

La Torah ordina al popolo di Israel di consultare sempre le autorità in carica nel caso sorgessero difficoltà interpretative del diritto:

“Quando in una causa ti sarà troppo difficile decidere tra assassinio e assassinio, tra diritto e diritto, tra percossa e percossa, in cose su cui si litiga nelle tue città, ti alzerai e salirai al luogo che il Signore tuo Dio avrà scelto; andrai dai sacerdoti e dal giudice in carica a quel tempo; li consulterai ed essi ti indicheranno la sentenza da pronunciare; tu agirai in base a quello che essi ti indicheranno nel luogo che il Signore avrà scelto e avrai cura di fare quanto ti avranno insegnato.” (Dt 17:8-10).

Se Yeshùà, da un lato, mostra il dovuto rispetto per le autorità rabbiniche del suo tempo in quanto tali, ma non necessariamente per certe loro riforme e certi comportamenti, dall'altro non intende disprezzare la tradizione dei padri in senso lato, ossia gli insegnamenti della torah orale trasmessi nell'arco dei secoli, ma solo una *certa* tradizione riguardante piuttosto alcune normative promulgate dai farisei nel suo tempo (spesso, infatti, critica aspramente *quella* generazione del suo tempo, Mt 11:16, 12:39, etc.). Gli insegnamenti di Yeshùà non costituiscono — come si crede comunemente — qualcosa di nuovo rispetto a quelli dei maestri di Israele a lui anteriori o contemporanei (farisei inclusi); in effetti, in molti casi — alcuni dei quali citerò nell'Appendice a questo studio a titolo esemplificativo — i suoi insegnamenti ricalcano quelli della tradizione.

Yeshùà, del resto, era riconosciuto dai farisei come “Rabbi” — un titolo che essi davano ai loro maestri — e le sue critiche nei loro confronti sono da considerarsi come quelle che un membro di un gruppo può rivolgere ai suoi pari.

Paolo, dal canto suo, viene comunemente designato come colui che ha dato origine al cristianesimo, come se avesse stravolto la dottrina di Yeshùà radicata nell’ebraismo e conforme alla Torah per dare vita ad una nuova forma di fede e di culto rivolta ai credenti stranieri. Tale opinione, oltre ad essere sconfessata dalla storia (il cristianesimo nasce piuttosto da dottrine sviluppatesi in seguito alla morte dell’apostolo e originanti da un pensiero apostata intriso di paganesimo, di cui Paolo predisse l’avvento), è dimostrabile essere infondata se si analizzano con cura le stesse parole di Paolo, spesso fraintese (come afferma lo stesso Pietro, cfr. 2Pt 3:16), alla luce della Torah e della tradizione; pur parlando anche e soprattutto ai gentili, egli era “*fariseo, figlio di farisei*” (At 23:6) e ligio osservante della Torah (Flp 3:6; 1Cor 7:19), dunque il suo insegnamento doveva essere necessariamente conforme alla Torah e a quello trasmessogli da Yeshùà (e non è un caso che Yeshùà abbia scelto proprio un fariseo come suo apostolo tra i gentili). Sarebbe paradossale che Paolo definisse se stesso irreprensibile nell’obbedienza alla Torah — in quanto fariseo — e poi promulgasse dottrine ad essa contrarie o estranee. In sostanza, è impensabile che l’insegnamento del giudeo Yeshùà, che predicò agli ebrei della Galilea, della Giudea e di Gerusalemme (e non ai gentili!), e conseguentemente quello

dell'apostolo Paolo, pur rivolto ai gentili ma anche agli ebrei (cfr. At 18:1-4), potessero entrare in contrasto con la Torah e con la tradizione ebraica antica.

Tuttavia, relativamente al tema del matrimonio trattato in questo studio, Yeshùà sembra dichiarare — in apparente contraddizione con la Torah e in accordo con l'uso greco e romano — che la donna potesse “mandare via” (ripudiare) il marito (Mr 10:12, ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς, “*se lei [la donna] manda via suo marito*”) — possibilità che la Torah nega (in virtù di una prospettiva di genere e della società maschilista dei tempi in cui la norma fu stabilita). Alcuni ipotizzano che Yeshùà, con queste parole, sposasse il diritto romano e greco che consentiva alla donna di divorziare dal marito; ma ciò è da escludersi, poiché il suo insegnamento era rivolto agli ebrei e perché nei versetti in cui tratta il tema del divorzio stava dialogando con dei farisei, il cui pensiero certamente non si conformava al diritto romano e greco. Da parte dell'ebraismo, il diritto di ripudiare il marito fu negato alla donna fino all'undicesimo secolo (ne può essere individuato un germe nel libro di Esodo, 21:11), ma fu esercitato in alcuni casi (cfr. Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 15:11, 18:7), riconosciuti però come violazioni della legge e mai divenuti precedenti. Tuttavia, con l'avvento dell'epoca mishnica e talmudica (I-VII sec.), la donna aveva la possibilità di richiedere il divorzio in base a specifiche situazioni e mancanze da parte del marito (trattati Ketubot, Eduyot, Nedarim). Non avrebbe potuto ripudiarlo formalmente (cosa che oggi l'ebraismo consente), ma avrebbe potuto chiedere lo scioglimento del matrimonio, e dunque ottenere il ripudio dal

marito su imposizione del tribunale (cfr. *Jewish Encyclopedia*, voce “Divorce”). Alla fine, pur essendo la donna a chiedere il divorzio, era sempre l’uomo che emetteva ufficialmente il ripudio attraverso un documento formale e ufficialmente legale. Visto che Yeshùà apre alla possibilità del divorzio anche da parte della donna — in virtù della tradizione, dei costumi del tempo e delle necessità reali — è lecito pensare che anche l’apostolo prendesse in considerazione questa possibilità (e lo verificheremo più avanti). Infine, nell’esame delle parole di Paolo, è necessario tenere a mente che nel periodo della prima chiesa esisteva una forte convinzione che il tempo della fine fosse ormai giunto e che il messia sarebbe tornato a breve; molte sue affermazioni, dunque, sono dei consigli personali, dati ai credenti sotto l’influenza di questa convinzione (lui stesso lo afferma nel corso del capitolo, vv. 26, 29).

1. Celibato o matrimonio?

Il primo versetto apre con la formula περί δὲ, che Paolo usa sette volte nel corso della lettera (7:1,25; 8:1,4; 12:1; 16:1,12) ed indica l'introduzione di un nuovo argomento, in risposta ad un quesito specifico rivoltagli dalla comunità. Ciò appare particolarmente evidente in questo caso, perché Paolo stesso dichiara che ciò che segue riguarda quello che i Corinti gli hanno scritto (e di cui noi non siamo a conoscenza): *“Per quanto concerne ciò che mi avete scritto”*. Subito dopo Paolo fa un'affermazione che, ad una prima lettura, appare alquanto enigmatica: *“è cosa buona per un uomo non toccare donna”*. Sembra strano che il fariseo apostolo predicasse agli uomini la castità, che nella società ebraica non era affatto un valore aggiunto. Per spiegare questa frase, alcuni studiosi la leggono come riferentesi allo scritto dei Corinti precedentemente inviato a Paolo, e che il versetto sarebbe da interpretarsi così: *“Quanto poi alle cose di cui mi avete scritto, [cioè che] è cosa buona per l'uomo non toccare donna...”*. Dopodiché, Paolo risponderebbe all'affermazione dei Corinti. Tale ipotesi, a mio parere, è da scartare per due ragioni: la prima è che tale lettura, sintatticamente parlando, non ha senso né rispetto a ciò che precede né rispetto a ciò che segue, poiché mancano le necessarie congiunzioni o formule che la colleghino e chiariscano che la frase è una citazione; Paolo, il cui greco è abbastanza preciso, avrebbe dovuto dire *“Quanto a ciò che mi avete scritto, ὅτι (cioè che)...”*, similmente al v. 26. Dopodiché avrebbe dovuto usare una formula del tipo Ὑμῖν δὲ λέγω, *“ebbene io vi dico”*, come in Rm 11:13, o Ἴδε ἐγὼ

Παῦλος λέγω ὑμῖν ὅτι, “ecco, io Paolo vi dico che”, come in Gal 5:2, o semplicemente Λέγω δέ, “io dico”, come in Gal 5:16 etc.. La seconda ragione è che è Paolo stesso, nel corso del capitolo, a ribadire la *sua* convinzione che, in virtù della prossima venuta del Messia, fosse conveniente non essere sposati (cfr. vv. 32-34); dunque questa era la *sua* opinione, e non quella dei Corinti. Il fatto che il v. 1 faccia riferimento alla situazione specifica dell’uomo nei confronti della donna è probabilmente dovuto alla relativa domanda dei Corinti, che doveva riguardare il caso specifico dell’uomo. Ma al v. 26 ribadisce il *suo* pensiero in senso generale, dopo aver introdotto il caso delle persone vergini (di entrambi i sessi): “*Suppongo [νομίζω] dunque, a motivo della presente necessità, che è bene per un uomo [ἀνθρώπῳ, senza articolo determinativo] rimanere così com’è*”. E tale consiglio è rivolto in modo specifico anche alle donne (vv. 8, 28, 34, 40). Paolo esprime dunque il suo pensiero personale, dettato dalla situazione presente in vista della fine dei tempi, non un ordine sulla base della dottrina di Yeshùa o della Torah. Il primo comandamento della Torah, infatti, è “*Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra*” (Gn 1:28, NR). E il Talmud insegna:

“Se un uomo è sposato nella sua giovinezza, fa che si sposi anche nella sua vecchiaia. Se un uomo ha procreato nella sua giovinezza, fa che procrei anche nella sua vecchiaia” (Yevamot 61b; Shulchan Arukh, Even HaEzer 1,8).

Maimonide scrive:

“Anche se un uomo può aver adempiuto fino in fondo alla mitzvah della procreazione, questa è ciò nondimeno una mitzvah dei Saggi che egli non può smettere di procreare per tutto il tempo che rimane virile, poichè colui il quale aggiunge un solo spirito a Israele è come se abbia creato un intero mondo. Ed è un comando dei Saggi che nessun uomo possa rimanere senza una moglie” (Mishneh Torah, Ishut 15,16).

Il primo importantissimo comandamento della Torah, dunque, mette in evidenza come la procreazione (unicamente possibile all'interno del matrimonio) sia uno degli scopi principali della vita umana; tuttavia, e in aggiunta a ciò, non costituisce elemento primario ed esclusivo. Infatti, la Torah afferma anche che *“Non è bene che l'adam sia solo”* (Gn 2:18), e poi stabilisce che *“l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà [“si attaccherà”, prima sentimentalmente] a sua moglie, e saranno una stessa carne [unione fisica]”* (Gn 2:24). Il concetto della necessità di un compagno per la vita e dell'importanza dell'affetto coniugale, espresso in Gn 2:18, viene sottolineato ancora sotto il baldacchino nel momento del matrimonio, in cui due delle sette benedizioni sono una celebrazione gioiosa dello stare insieme. Nell'ebraismo di ogni tempo, il vincolo tra un uomo e una donna viene ritenuto una benedizione, un'unione fisica e spirituale di due anime, che si compenetrano e si completano come in un corpo solo, in base a quanto espresso in Gn 2:24. Perciò, la frase di Paolo è da intendersi come un'opinione personale dettata dalla malriposta convinzione che il Messia sarebbe tornato a breve, come lui stesso specifica. Dopo aver esposto il suo pensiero, Paolo non tralascia il comandamento della Torah, né dimentica il pericolo che un uomo corre a causa dell'incontinenza,

ossia dell'incapacità di dominare se stesso, che può indurlo a commettere peccato di fornicazione; per cui, *“è cosa buona per un uomo non toccare donna, ma, a causa del pericolo dettato dalle fornicazioni, ciascuno abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito”* (vv. 1-2). Ciò è ribadito ai vv. 8-9. Paolo esprime il suo pensiero, ma non vuole che i credenti — imitandolo (1Cor 4:16, 11:1; Flp 3:17) — possano cadere in fallo a motivo dell'incontinenza; dunque li esorta (ἐχέτω, echèto, presente imperativo) ad avere ognuno il proprio coniuge, onde evitare ogni pericolo di fornicazione. Tale esortazione è imperativa e suona anche come un *comando*, in quanto è conforme alle mitzvot di Gn 1:28, 2:18 e 2:24 e al pensiero tradizionale, esposti prima.

Per quanto concerne i vv. 2-5, Paolo non si discosta fundamentalmente dal Tanach e dalla tradizione: *“ogni uomo abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito”* (Gn 2:24; Es 20:14; Pr 5:19); *“Il marito renda alla moglie ciò che le è dovuto; lo stesso faccia la moglie verso il marito. La moglie non ha potere sul proprio corpo, ma il marito; e nello stesso modo il marito non ha potere sul proprio corpo, ma la moglie.”* (i diritti e doveri reciproci degli sposati sono sanciti dalla Torah [Es 21:10] e dalla Mishnah [Nashim, trattato Ketubot], inoltre cfr. Gn 2:24; Es 20:14,17; Mal 2:13,14; Pr 5:18,19); *“Non privatevi l'uno dell'altro, se non di comune accordo, per un periodo di tempo, per dedicarvi alla preghiera; e poi tornate insieme, perché Satana non vi tenti a motivo della vostra incontinenza”* (Lv 15:19-30; 18:19; 20:18). Il v. 5, che

esorta all'astinenza solo di comune accordo e per un periodo di tempo (altrimenti la moglie poteva tradizionalmente richiedere il divorzio, cfr. Eduyot IV), richiama indirettamente il concetto della "purezza familiare" (*taharat ha-mishpacha*, fondato sulle leggi della *niddah*, sancite in Lv 15:19-30; 18:19; 20:18), che impone il totale e reciproco ritiro sessuale durante i dodici giorni o più che seguono l'inizio delle mestruazioni; se pur Paolo, in questo frangente, non facesse specifico riferimento alla purezza familiare (parla infatti di preghiera), non avrebbe comunque potuto astenersi dal prescriverla, in quanto essa è ordinata dalla Torah ed è una pratica dettata anche dal buon senso e dall'igiene.

Al v. 6 Paolo afferma: *"Ma questo dico per concessione, non per comando"*. È necessario stabilire innanzitutto se la sua concessione riguardi ciò che precede o ciò che segue, ossia se il pronome dimostrativo τοῦτο ("questo") sia da intendersi in senso prolettico o analettico. Il *Nuovo Grande Commentario Biblico Brown-Fitzmyer-Murphy* (p. 1051) lo intende per prolessi, dunque riferito a ciò che segue. Ciò è condivisibile per il fatto che sarebbe assurdo che Paolo "concedesse" ai credenti di sposarsi (v. 2), poiché, come abbiamo detto, l'unione tra uomo e donna è un comandamento divino (Gn 2:24). Sarebbe altrettanto assurdo che Paolo "concedesse" ai coniugi il compimento dei doveri reciproci (sessuali e non, v. 3), o la pratica dell'astensione sessuale di comune accordo per periodi di tempo specifici (v. 4), poiché il dovere coniugale reciproco è un obbligo, e lo stesso vale per l'astensione sessuale in base alle

leggi della niddah (dunque, di nuovo, anche se Paolo non facesse riferimento alle leggi della niddah, i coniugi sarebbero in ogni caso obbligati all'astensione per il periodo stabilito). Oltretutto, sembra alquanto strano che Paolo pretendesse di dare consigli personali ai coniugi in ambito intimo e personale. Ciò che Paolo dice per concessione è indicato invece nei versetti che seguono.

Al v. 7 Paolo indica innanzitutto la *motivazione* per cui ciò che segue è una sua concessione e non un comando: “*Vorrei che tutti fossero come me*”, in virtù della fine dei tempi (vv. 26, 28-29); ma poi si rende conto che non tutti sono come lui, e che “*ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo, chi in un altro*”, dunque non tutti sono capaci di praticare la castità, come lui vorrebbe idealmente. Ciò richiama le parole di Yeshùà: vi sono alcuni “*che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli*” (Mt 19:12), e tale scelta la possono fare “*solo coloro ai quali è stato concesso*” (Mt 19:11). Yeshùà, qui, non incita affatto alla pratica della castità, come alcuni possono pensare, poiché andrebbe contro il primo comandamento della Torah “*Siate fecondi e moltiplicatevi*” (Gn 1:28); piuttosto egli, parlando ai discepoli, afferma (come Paolo) che la castità può essere perseguita a motivo (δὴ, dià) del regno di Dio, da lui stesso ritenuto imminente (cfr. Mt 4:17; Es 19:15); ma ciò non è concesso a tutti, ossia non tutti sono in grado di farlo (Mt 19:11). Inutile dire quanto Origene avesse malinterpretato le sue parole, facendosi evirare!

Veniamo dunque alla concessione di Paolo: *“Ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io”* (v. 8), però solo nel caso in cui uno scelga di farlo perché sa di esserne in grado; altrimenti, *“se non sanno vivere in continenza, si sposino; è meglio sposarsi che bruciare di desiderio”* (v. 9). Dunque, Paolo, per sua concessione e non per ordine divino, consiglia ai non sposati e alle vedove di restarsene tali, se ci riescono; il motivo di tale concessione, di nuovo, è il suo desiderio che, in virtù della ristrettezza dei tempi (vv. 26, 28-29), tutti siano come lui (vedovo o mai sposato?) e si dedichino interamente a Dio. Ma se non ci riescono, si sposino, in quanto sposandosi non farebbero che obbedire alla Torah (v. 28) ed eviterebbero di cadere in fallo perché costretti dal desiderio (cfr. anche Rm 7:14 ss.). Tale esortazione mette anche in evidenza come le relazioni fuori dal matrimonio non fossero prese in considerazione (e ciò è conforme alla Torah e alla tradizione); o si è sposati, o si è celibi. Anche il fidanzamento (kiddushin, “santificazione”, o “dedicazione”), nella società ebraica, era infatti considerato come parte integrante del processo di unione coniugale.

2. Il matrimonio. Il pensiero di Yeshùà.

I versetti 10 e 11 richiedono particolare attenzione, poiché Paolo qui afferma che ciò che dice costituisce un “ordine del Signore” e poiché parla apparentemente di “separazione” da parte della moglie, in opposizione al ripudio da parte del marito (“mandare via” la moglie fa riferimento specifico al ripudio): *“Agli sposati poi ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito - e qualora si separi, rimanga senza sposarsi o si riconcili con il marito - e il marito non mandi via la moglie.”*. Separazione secondo il diritto romano o divorzio al modo ebraico? La separazione sembra la spiegazione più logica, ad una prima lettura, poiché la Torah non prevede che la moglie possa ripudiare il marito. Eppure, le considerazioni da fare sono molte, perché Yeshùà, come abbiamo visto, ammette questa possibilità: *“se la moglie ripudia [manda via] suo marito e ne sposa un altro, commette adulterio”* (Mr 10:12). Il fatto che né i farisei né i suoi discepoli abbiano da obiettare alle parole di Yeshùà, suggerisce che non ci fosse nulla di strano che la moglie potesse divorziare dal marito, potendo dimostrare le sue ragioni. Come abbiamo visto, la Mishnah testimonia che già nel primo secolo la moglie poteva richiedere lo scioglimento del vincolo coniugale in determinate circostanze e costringere il marito a ripudiarla. L’atto di ripudio (sefer kerytut), comunemente chiamato *get*, rendeva la donna legalmente libera da vincolo e la metteva in condizione di risposarsi, e costituiva una tutela per la donna che, essendo stata sposata, poteva essere condannata per adulterio se colta insieme ad un altro uomo; ma se ella

poteva esibire l'atto di divorzio, allora era per entrambi lecito sposarsi serenamente. Eccone un estratto esemplificativo:

“... Ti libero e ti mando via e ti metto da parte, affinché tu possa avere il permesso e il controllo su te stessa *per andare a sposarti con qualsiasi uomo che tu possa desiderare*; e nessuno ti ostacolerà da questo giorno per sempre, e *tu sei permessa a qualsiasi uomo*, e questo sarà per te da me un atto di licenziamento, un documento di rilascio e *una lettera di libertà*, secondo la legge di Mosè e Israele ...”

Innanzitutto, prima di entrare nell'analisi dettagliata, è necessario stabilire se Paolo stesse parlando di un ordine del *Signore Dio* o di un ordine del *Signore Yeshùà*. Se di trattasse di un ordine di Dio, le sue parole troverebbero conferma nella Torah; ma la Torah non regolamenta la possibilità di separazione o di ripudio da parte della donna. Il termine κύριος (kùrios, “Signore”) è usato nelle Scritture Greche sia come sostitutivo di *Yhvh*, sia come titolo onorifico nei riguardi di una persona importante. I discepoli, e altri, interloquivano con Yeshùà chiamandolo “Signore” (Mt 8:6, 9:28; Gv 6:34, etc.), in segno di rispetto secondo il costume del tempo. Paolo, dunque, deve riferirsi ad un ordine del Signore Yeshùà, per due ragioni. La prima è che quando κύριος si riferisce a Dio, il contesto lo specifica con chiarezza oppure il termine è associato a θεός (theòs, “Dio”, cfr. Mt 1:20, 2:15, 4:7, 11:25; Lc 1:32; At 2:39, 3:22; Rm 10:16, 11:3; Eb 1:10; Ap 11:17 etc.); similmente, quando è riferito a Yeshùà, ciò risulta ovvio dal contesto (o è associato a Ἰησοῦς, Iesùs, o a Χριστός, Christòs) oppure κύριος non è associato a θεός (Mt 7:21, 8:2; Mr

16:19; Lc 1:43, 2:26; Gv 9:38, 11:39, etc.). La seconda ragione è che, come vedremo, il comandamento di Paolo ricalca alla perfezione quello di Yeshùà sul divorzio, esposto in Mr 10:11-12, Mt 5:32 e Mt 19:9. L'analisi, dunque, è complessa e richiede attenzione. Poiché Paolo, ai vv. 10-11, sembra riferirsi ad un comandamento del Signore Yeshùà per i motivi esposti sopra, e che approfondiremo, le sue parole devono necessariamente essere conformi a quelle di Yeshùà, che procediamo ad analizzare con cura.

Tutto inizia con una domanda dei farisei, maestri della legge e della tradizione, che Yeshùà stesso descrive come coloro che, assieme agli scribi, *“siedono sulla cattedra di Mosè”* (Mt 23:2), e per cui nutriva rispetto. Mr 10:2 recita: *“Dei farisei si avvicinarono a lui per metterlo alla prova, dicendo: «È lecito a un marito mandare via la moglie?»”*. Domanda assai banale, al punto da sembrare provocatoria, se fatta dai farisei a qualcuno che era riconosciuto come maestro (Mr 12:32; Lc 10:25; 20:39). Infatti, Yeshùà certamente sapeva che, secondo la Torah, fosse perfettamente lecito per un marito mandare via la moglie, in base a Dt 24:1. La Torah, secondo la tradizione, *ordina* all'uomo di ripudiare la moglie, qualora scoprisse in lei *“qualcosa di indecente”*:

“Riguardo a questo tipo di moglie, è una mitzva della legge della Torah divorziare da lei, come è affermato: "Perché ha trovato in lei qualcosa di sconveniente, e lui le scrive un libretto di ripudio e glielo dà in mano e la manda fuori di casa sua ... E lei va e diventa la moglie di un altro [aḥer]" (Deuteronomio 24:1-2). Il versetto ha chiamato il secondo marito *aḥer*, l'altro, per affermare che

quest'uomo non è uguale al primo marito. Sono moralmente distinti, poiché quel primo marito ha cacciato una donna malvagia dalla sua casa e questo secondo uomo ha introdotto una donna malvagia nella sua casa.” (Gittin 90b).

Dunque, sembra assai strano che i farisei chiedessero semplicemente a Yeshùà se fosse lecito per un uomo ripudiare la moglie. Mt 19:3 ci offre un dettaglio in più: *“Dei farisei gli si avvicinarono per metterlo alla prova, dicendo: «È lecito mandare via la propria moglie per un motivo qualsiasi?»”*. Innanzitutto, è importante puntualizzare che l’intenzione dei farisei era quella di “metterlo alla prova” (πειράζω, peiràzo, in ambedue i Vangeli), probabilmente per capire a che scuola di pensiero facesse riferimento in tema di divorzio (Shammai o Hillel). Dunque, la replica di Yeshùà è da considerarsi la risposta ad una provocazione; egli non si fa trascinare in una diatriba dottrinale sul tema del divorzio (tema già sufficientemente dibattuto, a quei tempi, come testimonia la tradizione), ma lo affronta partendo dalla Torah: *“Egli rispose loro: «Che cosa vi ha comandato Mosè?»”* (Mr 10:3). La risposta a questa domanda è contenuta nella Torah (cfr. Dt 24:1) e i farisei la riportano: *“Essi dissero: «Mosè permise di scrivere un atto di ripudio e di mandarla via [ἀπολῦσαι]»”* (Mr 10:4). I farisei, però, desiderando conoscere il suo parere, gli rispondono a metà, poiché, pur essendo vero che Mosè comandò di scrivere un libretto di ripudio nel caso il marito decidesse di divorziare dalla moglie (e ciò non valeva da parte della donna), si astengono dal citare la motivazione che legittimava il marito al ripudio, come è scritto: *“perché ha scoperto qualcosa di indecente a suo riguardo”* (Dt 24:1, NR). Il versetto mattaico parallelo, come abbiamo visto, riporta la domanda dei

farisei in modo più preciso: “È lecito mandare via la propria moglie *per un motivo qualsiasi?*” (Mt 19:3). I farisei, dunque, stanno chiedendo indirettamente a Yeshùà quale fosse secondo lui il motivo che consentiva ad un uomo di ripudiare la moglie. Si trattava di una domanda molto “tecnica”, e anche ingannevole, che un maestro può rivolgere ad un altro maestro se lo vuole mettere alla prova.

La motivazione per il legittimo ripudio, indicata in Dt 24:1, era fonte di forte dibattito tra i Maestri d’Israele, non essendo perfettamente chiara:

“Beit Shammai dice: Un uomo non può divorziare da sua moglie a meno che non scopra che è coinvolta in una questione di rapporti sessuali proibiti [devar erva], cioè ha commesso adulterio o è sospettata di farlo, come è affermato: "Perché ha trovato in lei una cosa sconveniente [ervat davar] e le scrive un libretto di ripudio" (Deuteronomio 24:1).”; “Beit Hillel dice: Può divorziare da lei anche a causa di un problema minore, ad esempio, perché ha bruciato o salato troppo il suo piatto, come è affermato: "Perché ha trovato qualche cosa sconveniente in lei", nel senso che ha trovato qualsiasi tipo di carenza in lei.”; “Rabbi Akiva dice: Può divorziare da lei anche se trova un'altra donna che è più bella di lei e desidera sposarla, come è affermato in quel versetto: "E avviene, se non trova favore nei suoi occhi" (Deuteronomio 24:1).” (Gittin 90a).

L’opinione di Hillel era prevalente in quel periodo, e lo fu anche successivamente. Yeshùà allora sposta il tema ad un livello più ampio, e

risponde loro che *“È per la durezza del vostro cuore che Mosè scrisse per voi quella norma; ma al principio della creazione Dio li creò maschio e femmina. Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno una sola carne. Così non sono più due, ma una sola carne. L'uomo, dunque, non separi quel che Dio ha unito.”* (Mr 10:5-9, cfr. Mt 19:4-8). Esaminiamo bene queste sue parole.

Yeshùà incentra la sua risposta sul significato originario e assoluto dell'unione matrimoniale, come era “al principio della creazione”, ossia come la Torah concepisce inizialmente l'unione tra uomo e donna nel libro della Genesi, quando i due si trovavano ancora nel Giardino in Eden e in una condizione superiore di purezza. Dio crea l'“Adam” (אָדָם, l'“essere umano”, maschio e femmina, Gn 1:27; 2:7), non l'uomo maschio (אִישׁ, ish, nominato per la prima volta in Gn 2:23); poi separa simbolicamente i due lati opposti (צֵלַע, tzela, “lato”, comunemente tradotta “costola”), dando quindi origine al maschio (אִישׁ, ish) e alla femmina (אִשָּׁה, ishah) — poiché *“non è bene che l'Adam sia solo”* (Gn 2:18) —, ambedue concepiti figuratamente uniti insieme come due facce della stessa medaglia. Tutto ciò ci insegna che, nel principio della creazione, Dio concepisce l'unione tra uomo e donna come totale e inscindibile (Adam); nonostante i due siano individui separati, poiché Dio li divide, la Torah ordina loro la realizzazione di quell'unione completa e duratura: *“l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e saranno una stessa carne”* (Gn 2:24). In base a questa concezione originaria dell'unione tra uomo e

donna secondo la Torah, Yeshùà afferma, in risposta ai farisei: “*L'uomo* [ἄνθρωπος, ànthropos, l'essere umano, non l'uomo maschio], *dunque, non separi quel che Dio ha unito*”. Ossia, sostiene la sacralità dell'unione tra uomo e donna stabilita da Dio ed esorta a non scindere quell'unione. Come può essere scissa tale unione di cui parla? Attraverso non tanto il divorzio legale, ma piuttosto tramite la fornicazione antecedente, come vedremo più avanti dai versetti successivi. L'idea che Dio non approvi il divorzio è riscontrabile anche nel Tanach e nella tradizione:

“Come dice Rabbi Elazar: per quanto riguarda chi divorzia dalla sua prima moglie, anche l'altare versa lacrime su di lui, come è affermato: "E così fai ancora: copri l'altare del Signore con le lacrime, piangendo e sospirando, tanto che Lui non considera più l'offerta, né la riceve con buona volontà dalla tua mano. Eppure dici: per cosa? Perché il Signore è stato testimone tra te e la moglie della tua giovinezza, contro cui hai agito slealmente, sebbene sia la tua compagna e la moglie con cui hai un patto" (Malachia 2:13-14). Chiaramente un uomo non dovrebbe divorziare dalla moglie della sua giovinezza, cioè la sua prima moglie, poiché chi lo fa è odiato da Dio per aver divorziato dalla donna a cui era legato come compagno e con cui aveva un patto.” (Gittin 90b).

Mosè, ispirato da Dio, stabilì la norma del divorzio perché l'uomo, in seguito alla disobbedienza adamica, non fu più in grado di adempiere perfettamente all'unione assoluta inizialmente concepita dal Creatore (poiché “*il peccato è entrato nel mondo*”, Rm 5:12). Si tratta di una concessione, attraverso la quale

Dio va incontro alla miseria e alle debolezze umane. Il Targum Onkelos, in accordo con lo Pseudo-Yonathan, fa intendere il ripudio come una concessione (testo nella traduzione inglese di J. W. Etheridge, Londra, 1862):

“When a man shall have taken a wife, and become her husband, and she hath not found favour in his eyes, because he hath found something wrong in her, then he *may* write for her a bill of divorcement, and give it into her hand, and send her from his house. And when she hath departed from his house, she *may* go and become (the wife) of another man.” [Quando un uomo avrà preso una moglie e diventerà suo marito, ed ella non ha trovato favore nei suoi occhi, perché lui ha trovato qualcosa di sbagliato in lei, allora *può* scrivere per lei un atto di divorzio, e darglielo in mano, e mandarla via da casa sua. E quando ella si è allontanata da casa sua, *può* andarsene e diventare (la moglie) di un altro uomo.] (corsivo aggiunto).

La Torah è spirituale, ma l'uomo è carnale e non in grado di obbedire in modo perfetto alla volontà di Dio (Rm 7:14; Gal 5:17). Per questo motivo, Mosè stabilì la legalità del ripudio in determinate circostanze. Il ripudio, dunque, è legittimato dalla Torah non perché Dio lo concepisca o lo approvi (cfr. Mal 2:16), ma perché l'uomo non mostra di essere in grado di realizzare pienamente l'assoluta unità coniugale fisica e spirituale inizialmente concepita da Dio. Tuttavia, Mosè non stabilisce che l'uomo possa ripudiare la moglie “per un motivo qualsiasi”, come sosteneva Hillel, ma solo qualora trovi in lei “qualcosa di (moralmente) sconveniente”; nel caso contrario, il ripudio non è legittimo.

Questa è la lettura che Yeshùà insegna, in un tempo in cui, probabilmente, i casi di divorzio illegittimo non mancavano.

Yeshùà non invalida la possibilità del divorzio legale stabilito dalla Torah per mezzo di Mosè, proibendolo, come si crede comunemente (non poteva farlo, perché la Torah è valida in eterno, Mt 5:17-19), ma piuttosto vieta la fornicazione che romperebbe quel legame coniugale (“l’uomo non separi...”), e vieta di risposarsi in caso di divorzio senza giusta causa. Vietando le nuove nozze in caso di divorzio senza giusta causa, ammette implicitamente la realtà del divorzio “per un motivo qualsiasi”, ma ciò non va ad inficiare sul legame coniugale stabilito davanti a Dio, che permane (da cui il divieto di nuove nozze); e la clausola mattaica sulla fornicazione legittima il divorzio, anzi lo rende praticamente logico e dovuto, perché dove non c’è più vincolo (intimità, complicità, intesa tra due che sono “una sola carne”), non può esserci più matrimonio: *“Chiunque manda via la propria moglie, eccetto in caso di fornicazione, la fa essere adultera e chiunque sposa una donna ripudiata, commette adulterio”* (5:32); il che, ribaltato, significa: “in presenza di fornicazione, chiunque manda via sua moglie e ne sposa un'altra *non* commette adulterio e chi sposa una ripudiata (per fornicazione), *non* commette adulterio (perché il vincolo è sciolto legittimamente)”. Per cui, se c’è giusta causa, è possibile non solo divorziare, ma anche risposarsi, per entrambe le parti (la moglie adultera non avrebbe potuto sposare il suo amante o restare sposata col marito, o risposarlo in seguito a divorzio e nuove nozze, Sotah 5:1, Dt 24:2-4).

Praticamente, egli identifica il “qualcosa di sconveniente” di Dt 24:1 nella fornicazione che legittima il divorzio, senza la quale il divorzio non è legale e i due restano vincolati l’uno all’altro come se fossero separati. La Torah e l’insegnamento di Yeshùà risultano perfettamente conformi.

Il problema su cui Yeshùà sembra insistere, dunque, non è tanto il divorzio in sé — che presenta realisticamente come evento possibile “per la durezza del cuore” degli uomini —, ma piuttosto la fornicazione che rompe il vincolo sacro e l’adulterio conseguente in caso di divorzio senza giusta causa e di nuove nozze. Dunque, il suo insegnamento è questo: l’uomo (secondo prospettiva di genere) non rompa un vincolo sacro (tramite fornicazione), perché non dovrebbe sciogliere ciò che Dio unisce; per cui, l’uomo stia lontano dalla fornicazione. Se dovesse accadere che uno divorzi in assenza di motivazione valida (fornicazione), cosa che non dovrebbe fare, non si sposi di nuovo, poiché se lo fa commette adulterio ed espone altri all’adulterio, in quanto il divorzio senza valida motivazione non è legale e non annulla l’unione originaria sancita attraverso una promessa davanti a Dio. Tuttavia, in caso di fornicazione (o “qualcosa di sconveniente / indecente”, Dt 24:1), il vincolo è scisso e dunque il divorzio non solo è legale, ma è legittimo un secondo matrimonio (per ambo le parti, poiché Dt 24:2 prevede la possibilità di nuove nozze anche per la parte colpevole, e perché è ovvio che se un vincolo tra due parti si scinde, si scinde per entrambe e non solo per una parte, o avremmo il paradosso di un vincolo sciolto a metà). Divorzi senza giusta causa, pur con un atto di ripudio ufficiale?

La sacralità del vincolo resta, dunque il divorzio non è valido e non puoi risposarti, pena l'adulterio (oggi si tratterebbe di una separazione). Divorzi legalmente per giusta causa? Puoi risposarti, perché il vincolo è sciolto (ma la parte colpevole resta colpevole di fornicazione, con tutte le conseguenze del caso). La normativa giuridica tradizionale, ove possibile, favoriva anche il ricongiungimento dei coniugi divorziati (cfr. Jewish Encyclopedia, voce "Divorce"; Eduyot, IV, 7; Talmud Yerushalmi, Ketubot 11:3, cfr. 1Cor 7:11); ma se la moglie nel frattempo si era sposata con altro uomo, il quale l'aveva poi ripudiata o era morto, il primo marito non poteva più riprenderla, in base a Dt 24:2-4.

Dunque, la risposta di Yeshùà ai farisei, sostanzialmente, è perfettamente conforme alla Torah, ma spiega più nel profondo la differenza tra divorzio lecito e divorzio illecito, paragonabile oggi ad una separazione: non è possibile scindere il vincolo matrimoniale sacro con un divorzio per un motivo qualsiasi, ma solo per motivo di fornicazione, e in caso di divorzio senza giusta causa non è lecito un nuovo matrimonio, perché il vincolo resta (dunque i due non sono realmente divorziati e il get non sarebbe valido). La Torah dice: *"Perché ha trovato in lei una cosa sconveniente [ערות ervah, "nudità", "comportamento improprio", "indecenza"]"* (Dt 24:1); anche la Torah, quindi, prevede il divorzio legale solo in presenza di una motivazione specifica, di cui però non chiarisce l'esatta natura, dando adito a svariate interpretazioni. Tuttavia, il

passaggio deuteronomico sembra trattare certamente il caso di fornicazione di cui parla Yeshùà (Shammai lo interpretò così).

Ciò che Yeshùà chiama “fornicazione” è πορνεία (pornèia), anticamente facente riferimento alle relazioni sessuali illecite e alla prostituzione, benché il termine sia usato raramente dagli autori classici; in Os 2:2 (2:4 sulla LXX) il termine compare in associazione a μοιχεία (moichèia), che fa riferimento specifico all’adulterio: αὐτὴ οὐ γυνή μου, καὶ ἐγὼ οὐκ ἄνθρωπος αὐτῆς: καὶ ἐξαρῶ τὴν πορνείαν αὐτῆς ἐκ προσώπου μου καὶ τὴν μοιχείαν αὐτῆς ἐκ μέσου μαστῶν αὐτῆς, “*lei [la Casa di Israele] non è più mia moglie, e io non sono più suo marito! Tolga dalla sua faccia le sue prostituzioni, e i suoi adulteri dal suo petto*” (NR). I due termini, pur essendo spesso usati assieme, sono qui distinti: πορνεία è “rapporto illecito” in senso più generale, mentre μοιχεία è precisamente “adulterio”; il profeta poi aggiunge: “*Non avrò pietà dei suoi figli, perché sono figli di prostituzione [בני זנונים]; perché la loro madre si è prostituita; colei che li ha concepiti ha fatto cose vergognose, poiché ha detto: "Seguirò i miei amanti [מאהבי], che mi danno il mio pane, la mia acqua, la mia lana, il mio lino, il mio olio e le mie bevande"*” (vv. 4,5 NR). Il testo ebraico ha בני זנונים “figli di prostituzione”, e il termine זנונים (zenunim) deriva da זָנָה (zanah) e riguarda la relazione illecita anche in senso figurato, in riferimento ai rapporti di Israele con nazioni straniere o divinità pagane (cfr. Is 23:17; Ez 23:30; Dt 31:16; Lv 17:7). La πορνεία, dunque, è il comportamento illecito, sia esso da intendersi letteralmente o figuratamente, all’interno del matrimonio o

fuori dal matrimonio (in base ai divieti stabiliti in Lv 18, 20). In relazione al matrimonio, è innanzitutto “adulterio”, ossia il “prostituirsi” con persona che non sia il coniuge, ma anche un comportamento dichiarato illecito dalla Torah, come ad esempio: *“Non ti avvicinerai a una donna per scoprire la sua nudità mentre è impura a causa delle sue mestruazioni”* (Lv 18:19); *“Non darai i tuoi figli perché vengano offerti a Moloc”* (v. 21); *“Non ti accoppierai con nessuna bestia per contaminarti con essa”* (v. 23); *“Se qualche persona si rivolge agli spiriti e agli indovini per prostituirsi andando dietro a loro, io volgerò la mia faccia contro quella persona, e la toglierò via dal mezzo del suo popolo”* (Lv 20:6). L’apostasia è paragonata alla prostituzione, dunque può essere considerata πορνεία, e costituiva motivo valido di divorzio anche per la moglie (cfr. Maimonide, *Mishneh Torah, Ishut*, iv. 15). Che Yeshùà, con il termine “fornicazione”, non facesse riferimento esclusivo all’adulterio, è chiaro, poiché altrimenti l’agiografo avrebbe usato il termine μοιχεία, come in Mt 15:19 (Mr 7:21), o in Mt 5:32 e 19:9, in cui usa il verbo μοιχεύω (moichèuo) da cui origina μοιχεία.

3. Il pensiero di Paolo. La prospettiva da parte della donna.

In Mr 10:12, come già discusso, Yeshùà afferma che una donna poteva mandare via il marito. Tuttavia, non è possibile che Yeshùà in questo caso sposasse il diritto romano e greco in risposta ad una domanda “tecnica” dei farisei in tema di divorzio. È davvero difficile pensare che un giudeo osservante come Yeshùà, su un tema importante come il divorzio, insegnasse in mezzo al popolo di Israele qualcosa in contrasto con la tradizione e non regolamentata dalla Torah. Le sue parole, che ci tramanda Mr 10:12, devono dunque avere un’altra spiegazione e devono essere analizzate a fondo. Riprendiamo l’analisi dei versetti marciiani e mattaici mettendoli a confronto e approfondiamo il significato di alcuni termini utilizzati dagli agiografi:

“È lecito al marito *mandare via* [ἀπολῦσαι, apolùsai, attivo] la moglie? [...] L'uomo [ἄνθρωπος] dunque *non separi* [μὴ χωρίζετω, mè chorizèto, attivo] ciò che Dio ha unito! [...] Chiunque *manda via* [ἀπολύση, apolùse, attivo] la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio contro di lei. Similmente, se la moglie *manda via* [ἀπολύσασα, apolùsasa, attivo] il proprio marito e ne sposa un altro, commette adulterio” (Mr 10:2,9,11-12, ND)

“Chiunque *manda via* [πᾶς ὁ ἀπολύων, “ogni mandante via”, attivo] la propria moglie, eccetto in caso di fornicazione, la fa essere adultera; e chiunque sposa

una donna *ripudiata* [ὄς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήση, passivo], commette adulterio” (Mt 5:32, ND)

“È lecito ad un uomo *ripudiare* [ἀπολῦσαι, apolùsai, attivo] la propria moglie per qualsiasi motivo? [...] quello dunque che Dio ha unito insieme, l'uomo non lo *separi* [μὴ χωρίζετω, mè chorizèto, attivo] [...] Or io vi dico che chiunque *manda via* [ἀπολύση, apolùse, attivo] la propria moglie, eccetto in caso di fornicazione, e ne sposa un'altra, commette adulterio; <e chi sposa *colei che è stata mandata via* [ἀπολελυμένην, apolelumènen, passivo], commette adulterio>” (Mt 19:3,6,9, ND).

Entrambi i Vangeli utilizzano i verbi χωρίζω (“l'uomo non separi...”) e ἀπολύω (in riferimento all'atto di “mandare via” il coniuge, ossia al ripudio). χωρίζω (chorizo) significa propriamente “separo”, “divido” all'attivo, e “mi separo”, “vado via”, “mi allontano” al medio e passivo (Rocci, Strong, Thayer, Moulton-Milligan). Il Moulton-Milligan (*The Vocabulary of the Greek Testament*) spiega che “Il vocabolo è divenuto quasi un termine tecnico in riferimento al divorzio, come in 1Cor 7:10,11,15”. ἀπολύω (apolùo) significa propriamente “sciolgo da” (ἀπό, “da”, “via da” e λύω, “sciolgo”), dunque “prosciolgo”, “libero”, “lascio andare” all'attivo, e “mi libero da”, “allontano da me”, “vado via” al medio e passivo (Rocci, Strong, Thayer). Il termine acquista anche il senso di “ripudiare”, ossia “mandare via” il coniuge (Rocci, Strong, Thayer), svincolandolo attraverso il libretto di ripudio. Il Tayer Greek Lexicon specifica

che, come nel caso di Mr 10:12 che cita, una moglie che abbandona (“va via da”) il proprio marito è detto impropriamente τὸν ἄνδρα ἀπολύειν (tòn àndra apolùein, “mandare via il marito”). Il Thayer ipotizza anche che Yeshùà consentisse ad una donna di ripudiare il marito in base all’uso greco e romano del periodo; ma ciò è da escludersi, come abbiamo già discusso.

È lecito pensare, invece, che Yeshùà facesse riferimento alla possibilità che la donna aveva di chiedere lo scioglimento del vincolo in certi frangenti, come ad esempio testimonia la Mishnah nel caso di astensione sessuale eccessiva da parte del marito:

“Se uno promette [di astenersi da] sua moglie nei rapporti sessuali, Beit Shammai dice: [Dopo] due settimane [di astinenza, sua moglie potrebbe denunciarlo per il divorzio]. E Beit Hillel dice: [Dopo solo] una settimana.” (Eduyot, IV)

Altri motivi che consentivano alla donna di divorziare dal marito erano la negazione dei diritti coniugali (Ketuboth V, 6), l’impotenza (Nedarim XI, 12), certe malattie o il cattivo odore (Ketuboth VII, 9), il rifiuto del marito di mantenerla (Ketuboth 77a), il trattamento crudele e la privazione del suo diritto legale di persona libera (Ketuboth VII, 2-5; V, 5), le percosse (Eben ha-'Ezer, 154, 3, glossa), la licenziosità o l’apostasia (pornèia) del marito (Eben ha-'Ezer, 154, 1, glossa; Maimonide, Mishneh Torah, Ishut, iv,15), tutte ragioni comprensibili. In questo caso, il termine ἀπολύω sarebbe da intendersi col senso improprio di “lasciare il marito”, “scioglierlo da sé”, come propone il Thayer;

se i presupposti erano riconosciuti come validi, il tribunale poteva acconsentire alla richiesta e obbligare il marito a concedere il divorzio con un atto di ripudio. Dunque, la donna non poteva *scrivere* un atto di ripudio nei confronti del marito, ma poteva richiederlo e dunque ottenere il divorzio da lui; questo è il senso secondo cui a mio parere va inteso ἀπολύω in Mr 10:12, per cui una traduzione corretta dei vv. 11-12 potrebbe essere:

“Chiunque ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio contro di lei. Similmente, se la moglie divorzia dal marito e ne sposa un altro, commette adulterio”.

Vediamo adesso i versetti paolini:

“Agli sposati poi ordino, non io, ma il Signore: la moglie *non si separi* dal marito [μὴ χωρισθῆναι, mè choristhènai, passivo] - e qualora *si separi* [χωρισθῆ, choristhè, passivo], rimanga senza sposarsi o si riconcili con il marito - e il marito *non mandi via* [ἀφιέναι, afienai, attivo] la moglie.” (1Cor 7:10-11).

Paolo riprende esattamente l'insegnamento di Yeshùà riportato in Mr 10:11-12: la moglie non abbandoni il marito (“non vada via” da lui, ossia non chieda il divorzio), poiché l'unione è indissolubile, come dichiara Yeshùà; ma se lo fa — e i motivi di tale decisione potrebbero essere imprescindibili — non si risposi (onde evitare l'adulterio, ma in caso di giusta causa avrebbe avuto il diritto di risposarsi, in base a Dt 24:2) oppure si riconcili col marito (possibilità prevista

dalla tradizione e da Dt 24:4, che non prevede il ricongiungimento solo nel caso in cui la donna avesse sposato un'altro e fosse stata poi ripudiata o lui fosse morto). Il marito non mandi via la moglie (poiché tradizionalmente poteva farlo anche per un motivo qualsiasi, ma Yeshùà dichiara il divorzio illegale senza giusta motivazione, pena l'adulterio in caso di nuovo matrimonio). Paolo usa il termine ἀφίημι (afiemi), che è simile ad ἀπολύω e significa propriamente “mando via”, “rilascio”, e assume anche il senso traslato di “perdonare”. È molto simile all'ebraico שָׁלַח (shalach), usato in Dt 24:1 proprio in riferimento al divorzio. Il verbo ἀφίημι è usato da Paolo anche ai vv. 12 e 13. Paolo lo usa al posto di ἀπολύω, che invece non usa mai. In entrambi i casi descritti da Paolo, dunque, si tratta di divorzio senza giusta causa, dunque una separazione che non consente nuovo matrimonio, come in Mr 10:11-12, perché Paolo non avrebbe potuto modificare l'insegnamento di Yeshùà che utilizza come “comando del Signore”, né avrebbe potuto ordinare ad una donna di non risposarsi nel caso avesse divorziato per giusta causa. L'ebraismo non contemplava la separazione al modo romano, poiché la Torah non la regolamenta, dunque non la concepisce. Tuttavia, i casi di divorzio illecito “per un motivo qualsiasi”, pur tramite atto di ripudio, erano probabilmente frequenti, e l'atto di ripudio non sarebbe stato valido, secondo quanto spiega Yeshùà. Per questo anche Paolo parla essenzialmente di separazione e non di divorzio, pur non essendo la separazione concepita né regolamentata dalla Torah. Il divorzio illecito, se pur ufficializzato con un atto di ripudio, costituiva essenzialmente una separazione, poiché i due restavano vincolati e non potevano risposarsi.

Come abbiamo visto, Marco usa impropriamente il verbo ἀπολύω applicato alla donna che vuole divorziare dal marito, mentre Paolo usa il verbo χωρίζω al passivo col senso di “andare via”. Dunque, sia Yeshùa che Paolo fanno riferimento al divorzio da parte della moglie, che, come abbiamo discusso, era possibile in determinate circostanze; la moglie non poteva ripudiare il marito ma poteva “andare via”, “sciogliersi” da lui, interpellando il tribunale per reclamare il divorzio. In ogni caso, non si trattava di separazione al modo romano e greco, ma di divorzio illecito nel caso avvenisse senza giusta causa. Ciò è confermato dalle stesse parole di Paolo: “qualora [la donna] si separi, *rimanga senza sposarsi* [μενέτω ἄγαμος, menèto àgamos] o si riconcili con il marito”; una donna separata e non divorziata legalmente non poteva “rimanere senza sposarsi”, “senza matrimonio”, poiché sarebbe stata ancora legalmente sposata. Una donna divorziata senza giusta causa, invece, pur consentendole il get di risposarsi, *doveva* rimanere senza matrimonio, cioè non poteva sposarsi di nuovo (poiché il divorzio non era valido), in base a quanto stabilito da Yeshùa; oppure poteva riconciliarsi con il marito. In questo modo, l’ordine di Paolo, che è ordine del Signore, ha perfettamente senso alla luce delle parole di Yeshùa e della Torah. In sostanza, se il divorzio avveniva tramite atto di ripudio ufficiale per giusta causa, il nuovo matrimonio era possibile (Dt 24:1-2); se avveniva tramite atto di ripudio senza giusta causa, i due non potevano risposarsi e potevano eventualmente riconciliarsi, perché il divorzio non era valido. Il termine qui usato è ἄγαμος: “non sposato, di una persona che non è in uno stato di matrimonio, sia che sia stata precedentemente sposata o

meno” (Strong); e il Rocci riporta: “celibe, senza connubio, non unito in matrimonio”. Dunque, come potrebbe mai una persona non divorziata “restare celibe”, o “restare senza connubio”, o “non sposata”? Il termine ἄγαμος indica una condizione di libertà dal legame coniugale legale (Paolo lo usa sempre in questo senso, cfr. vv. 32, 34, e non sarebbe logico che qui lo usasse in modo diverso e improprio); una donna, per restare “non sposata”, deve essere logicamente nubile, divorziata o vedova. Paolo non ha in mente una separazione al modo romano e greco, ma un divorzio illecito e dunque non svincolante, ma pur sempre un divorzio. Infine, riportando un ordine del Signore, Paolo non avrebbe potuto comandare la separazione secondo il diritto romano, poiché Yeshùà tratta il divorzio (e lo stesso vale per la Torah e la tradizione, che non contemplano la separazione, in quanto non la regolamentano).

4. Matrimoni misti

Fin qui, Paolo ha trattato i seguenti casi: *i celibi e le vedove*, ossia coloro che non sono uniti da legame coniugale, e *gli sposati*. Nei versetti 12-16, invece, Paolo affronta la situazione particolare delle coppie miste, dando istruzioni personali (e non comandamenti del Signore). Questi versetti richiedono molte considerazioni:

“Agli altri dico io, non il Signore: se un nostro fratello ha la moglie non credente e questa consente a rimanere con lui, non la ripudi; e una donna che abbia il marito non credente, se questi consente a rimanere con lei, non lo ripudi: perché il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi. Ma se il non credente vuol separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù; Dio vi ha chiamati alla pace! E che sai tu, donna, se salverai il marito? O che ne sai tu, uomo, se salverai la moglie?” (CEI)

Paolo sta parlando di persone *non credenti* (ἄπιστος, àpistos, “senza fede”) e di *consenso alla coabitazione*; il caso qui trattato riguarda in modo specifico quelle situazioni in cui una persona, *già sposata* precedentemente (“se un fratello *ha* [ἔχει, èchei, presente indicativo] una moglie... la donna che *ha* un marito”) e poi divenuta credente ed entrata a far parte della comunità, si trovava ad essere legata ad una persona che non era divenuta credente e dunque non

faceva parte della comunità. Paolo sta parlando alla persona divenuta credente che era *già* sposata e si trovava evidentemente a fronteggiare una crisi matrimoniale intervenuta a causa del cambiamento del suo stile di vita, dovuto alla sua scelta di fede. Se Paolo avesse parlato ai credenti che decidevano di sposare una persona pagana *dopo* la conversione, avrebbe detto “se un fratello *sposa* una persona non credente”; evidentemente, nella comunità non esistevano casi simili, poiché Paolo non li tratta e non li contempla, come risulta dal v. 39, in cui dichiara che la moglie, ora libera per la sopraggiunta morte del marito, può risposarsi “*purché lo faccia nel Signore*”. Due persone, che prima condividevano uno stile di vita comune, adesso si trovavano a seguire due strade diverse, e ciò poteva comportare seri problemi, soprattutto per i figli. Il non credente non poteva far parte della comunità, poiché essa rappresenta simbolicamente il “corpo di Cristo” (1Cor 12:27) e vi si accede solo tramite la fede e il battesimo (ciò richiama la circoncisione, che sancisce l’appartenenza a Israele, il popolo di Dio, cfr. Col 2:11; Rm 2:26,29). Esaminiamo prima le parole di Paolo e poi facciamo le dovute considerazioni, alla luce della Torah.

Paolo esorta la parte credente della coppia mista a non divorziare (μὴ ἀφιέτω, “non mandi via” lei o lui) nel caso la parte non credente *acconsentisse ad abitare* con il coniuge credente, dunque rispettasse la sua scelta e accettasse il suo stile di vita (pur restando non credente). Paolo, dunque, rimette la decisione nelle mani della parte non credente. Scegliere di continuare a vivere con una persona il cui stile di vita cambia radicalmente e repentinamente, significa

amare profondamente quella persona e accettarla, anche di fronte ad un suo profondo cambiamento. In quei casi, la parte non credente era santificata tramite (ἐν) il coniuge credente (perché lo accettava), e i loro figli erano santificati a loro volta (v. 14). Il caso opposto, in cui la parte non credente invece non accettasse più di abitare con il coniuge divenuto credente, prevedeva che il credente (uomo o donna) potesse divorziare liberamente, onde evitare discordia e rispettare le altrui scelte: *“Ma se il non credente vuol separarsi [χωρίζεται], si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù; Dio vi ha chiamati alla pace!”* (v. 15, CEI). Un matrimonio tenuto in piedi per costrizione, non è un matrimonio. Anche qui, Paolo non sta parlando di separazione, ma di divorzio, come specificato ai vv. 12-13, in cui egli insegna a non “mandare via” (ripudiare) il coniuge non credente consenziente alla coabitazione; risulta ovvio che anche al v. 15, in cui tratta l’eventualità opposta, parli di divorzio. Ciò risulta ulteriormente chiaro se si esamina il testo greco:

οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις
non è reso schiavo il fratello o la sorella in questi casi

Il termine δουλόω (dulòo) significa “rendere schiavo”, “assoggettare”, dunque, se il credente non è “reso schiavo” (costretto) da una situazione, significa che ne è libero, ossia svincolato. Yeshùà usa lo stesso termine χωρίζω in riferimento al divorzio, e il Moulton-Milligan (*The Vocabulary of the Greek Testament*)

spiega che “Il vocabolo è divenuto quasi un termine tecnico in riferimento al divorzio, come in 1Cor 7:10,11,15”. La Torah e la tradizione non prevedono che si possa essere sposati e vivere separati: nel matrimonio, la coabitazione era strettamente necessaria, e se una persona andava via o veniva mandata via, significava divorziare. La giusta causa per il divorzio secondo Yeshùà, come abbiamo visto, era la fornicazione, termine piuttosto generico che fa riferimento figurato anche all’idolatria (il “prostituirsi” con altri dèi) e a qualsiasi pratica sessuale dichiarata illecita dalla Torah; e la donna poteva pretendere il divorzio da un marito apostata (Maimonide, *Mishneh Torah*, Ishut, IV 15), il che ovviamente valeva soprattutto per il marito, in base a Dt 24:1. La potenziale difficoltà per un credente di convivere in matrimonio con una persona pagana, dedita a costumi non conformi alla Torah, richiama anche la legge biblica di Dt 7:3-4 (cfr. anche Ne 10:30), che vieta agli israeliti di sposare stranieri onde scongiurare il pericolo che il coniuge pagano potesse portare l’israelita e la sua discendenza all’idolatria e all’abbandono dell’obbedienza alla Torah e che la discendenza ebraica fosse interrotta; tale proibizione è discussa dai maestri di Israele:

“[La proibizione di sposare] le loro figlie [degli stranieri] è un'ordinanza biblica, perché è scritto, ‘e non farai matrimoni con loro!’ [Dt 7:3]. L'ordinanza biblica è ristretta alle sette nazioni [di Canaan] e non include altri popoli pagani; e [le scuole di Hillel e Shammai] vennero e decretarono anche contro queste. Ma secondo 'R. Simeon b. Yohai che ha dichiarato che le parole, ‘Poiché egli allontanerà tuo figlio dal seguirmi’ [Ibid.], include tutte le donne che volgono [i

loro mariti altrove dall'adorazione di Dio], cosa c'è da dire? Forse [la spiegazione è che] l'ordinanza biblica è contro il rapporto sessuale attraverso il matrimonio, e sono venuti e hanno decretato persino contro una connessione immorale con loro. Ma il decreto contro tale connessione era già stato fatto dal Tribunale di Shem, perché è scritto, 'E Giuda disse: Portala fuori e lasciala bruciare!' [Gn 38:24]. Forse, allora, [la spiegazione è che] l'ordinanza Biblica si riferisce a una donna israelita nei rapporti con un pagano poiché sarebbe stata influenzata da lui ma non contro un israelita che ha rapporti con una donna pagana, e arrivarono e decretarono persino contro quest'ultimo" ('Abodah Zarah 36b).

La Torah dichiara:

“Non t'imparenterai con loro, non darai le tue figlie ai loro figli e non prenderai le loro figlie per i tuoi figli, perché distoglierebbero da me i tuoi figli che servirebbero dèi stranieri e l'ira del Signore si accenderebbe contro di voi” (Dt 7:3-4).

Rashi, nel suo commento a Dt 7:3-4, spiega che se la figlia di un israelita sposa il figlio di uno straniero, lui condurrà la progenie fuori dalla strada della Torah: i loro figli saranno quindi considerati ancora ebrei in quel caso, poiché figli di madre ebrea, ma inevitabilmente si allontaneranno dall'obbedienza alla legge di Dio. Nel caso invece che il figlio di un israelita sposi una ragazza non ebrea, i loro figli non sono più considerati figli dell'israelita, ma figli di lei: ossia, non sono più ebrei. Un pagano divenuto credente, dunque, non doveva certo temere

di interrompere una discendenza, ma poteva temere di essere ricondotto all'idolatria dal coniuge pagano che non era credente; e poteva temere per l'educazione dei figli, che si sarebbero trovati a vivere in una situazione conflittuale, avendo due genitori che seguivano stili di vita e principi diversi. Dal passaggio deuteronomico citato, i maestri di Israele deducono anche che in un matrimonio misto non sussiste "alcuna istituzione di matrimonio" ("*Non t'imparenterai con loro*"), cioè, i matrimoni misti non sono legalmente validi per gli ebrei e non causano alcun cambiamento nello stato personale (Kiddushin 68b; Yebamot 45a). Quindi se il partner ebreo in un tale matrimonio successivamente desidera sposare un ebreo, non vi è alcun bisogno, secondo la halakhah, di divorziare dal precedente matrimonio, che non è riconosciuto. Anche Paolo sembra in parte sposare questa linea, eliminando costrizioni ed obblighi per ambo le parti, e lasciando la scelta alla parte non credente, non a quella credente: il coniuge che, nel momento in cui diveniva credente, si trovava ad essere già legato ad una persona non credente, poteva restare sposato con quella persona se *questa* accettava la nuova situazione ed acconsentiva a restare insieme (e in virtù di ciò, quest'ultima era santificata grazie al coniuge credente, pur restando pagana); nel caso contrario, il credente poteva separarsi liberamente da lei, ossia sciogliere il vincolo e divorziare per giusta causa, in quanto non poteva essere soggetto ad una condizione che lo costringeva a condividere se stesso con una persona pagana dedita a costumi e credenze proibite dalla Torah, che spesso portavano alla fornicazione.

Il motivo per cui Paolo rimette la decisione alla parte non credente è chiarito nel v. 17: “*ciascuno [ogni credente] continui a vivere nella condizione assegnatagli dal Signore, nella quale si trovava quando Dio lo chiamò. Così ordino in tutte le chiese*” (cfr. v. 20); in virtù della ristrettezza dei tempi, Paolo esorta i credenti a restare nella condizione in cui si trovavano nel momento in cui hanno trovato la fede. Per cui, il pagano convertito e già sposato con un coniuge pagano, secondo Paolo, faceva bene a restare sposato; ammesso che il coniuge fosse consenziente. Altrimenti, il credente era libero di divorziare. Il divorzio, nei casi in cui i due avessero difficoltà a convivere in pace, era facilmente attuabile, in quanto il matrimonio biblico legale e vincolante di cui parla Yeshùà è quello che interviene tra due persone che — in virtù della stessa fede e appartenenza — si sposano “davanti a Dio” e la loro unione è quindi stabilita da Dio (“ciò che Dio ha unito...”). È ovvio che un matrimonio stabilito da Dio sia quello tra due persone che *credono* in Dio, non quello tra pagani non credenti. A ciò si potrebbe obiettare che il matrimonio stabilito originariamente dalla Torah tra i due primi uomini riguardi tutti gli uomini, poiché ancora non esistevano né il popolo di Israele né i credenti; ma è ovvio che in principio non esisteva neppure il problema dell'idolatria, e quell'unione inscindibile e perfetta che la Torah contempla per l'uomo fu concepita nel giardino in Eden (una condizione di perfezione stabilita da Dio) prima della disobbedienza e della cacciata dell'uomo dal giardino. Yeshùà non parla di matrimoni misti; anche Paolo non contempla questa possibilità, ma regola i casi in cui due persone pagane già sposate si trovassero ad affrontare la nuova e difficile situazione in cui una

delle due parti cambiava completamente stile di vita in virtù della conversione. Quei matrimoni, già contratti ma avvenuti non per volontà di Dio, ma in un momento in cui entrambi i coniugi erano pagani e dunque non credenti, dovevano essere salvaguardati nei casi in cui fosse possibile, ma potevano anche essere facilmente sciolti nei casi in cui fosse necessario. Paolo, dunque, libera le coppie miste da ogni costrizione, e allo stesso tempo esorta il credente a salvaguardare il matrimonio qualora fosse possibile, in virtù della sua convinzione, dettata dalla ristrettezza dei tempi, che ognuno avrebbe fatto meglio a restare nella condizione in cui si trovava nel momento della chiamata alla fede.

Il v. 16 ci permette di fare un'ulteriore riflessione: *“E che sai tu, donna, se salverai il marito? O che ne sai tu, uomo, se salverai la moglie?”*. Poteva accadere che il coniuge credente si illudesse di poter salvare la parte non credente attraverso il mantenimento forzato del matrimonio. Ciò accade anche ai nostri giorni. Paolo rifiuta quest'idea, poiché il matrimonio prevede l'unione di due parti entrambe consenzienti e nessuno dei due può imporre all'altro una determinata scelta in base ad una personale e arbitraria convinzione. Dio ci salva in base alle nostre scelte personali ed intime, alla nostra fede e obbedienza, non certo in base ad un matrimonio forzato.

5. I casi delle persone vergini

I versetti 36-38 richiedono un'analisi particolarmente articolata, poiché sono i più difficili di tutto il capitolo e — ancora oggi — oggetto di dibattito tra gli studiosi. Paolo non specifica a chi siano rivolte le sue parole; alcuni ritengono che si tratti dei fidanzati, altri dei padri delle vergini. L'approccio migliore, a mio parere, sarà quello di individuare e risolvere innanzitutto le problematiche che il testo presenta, formulare una traduzione letterale ed infine valutare il tutto all'interno del contesto e alla luce della tradizione, poiché Paolo afferma di non avere “comandamento dal Signore” in merito (v. 25), dunque i suoi consigli sono frutto di opinione personale, certamente influenzata dalla tradizione e guidata dall'ispirazione (vv. 25, 40).

Il primo problema consiste nell'identificare a chi si riferisce Paolo con l'uso del pronome indefinito τις, “qualcuno”, al v. 36. Per far ciò, è necessario verificare l'uso dei verbi γαμέω (gamèò) e γαμίζω (gamìzo), che acquistano significati diversi a seconda della diatesi. Paolo, in questo capitolo, li utilizza entrambi e con diatesi diverse. Esaminiamo innanzitutto il significato dei due verbi:

γαμέω

All'attivo, “prendo in moglie”, “sposo q.no”; al medio e passivo, della donna (con dativo, τίνι, cfr. Buttman, § 133, 8), “dò me stessa in

matrimonio” (Thayer, cfr. Winer's Grammar, § 38, 3); dei genitori, “do moglie / marito ai figli” (Rocci).

γαμίζω

All'attivo, “dò in matrimonio” (Rocci), “dò una figlia in matrimonio” (Thayer); al medio-passivo, “prendo in matrimonio” (Rocci, VNT).

Esaminiamo adesso l'utilizzo dei due termini nelle Scritture Greche utilizzando la concordanza:

γαμέω

Mt 5:32, γαμήση, cong. aor. attivo, “[chiunque] sposi”.

Mt 19:9 (vedi Mt 5:32).

Mt 19:10, γαμήσαι inf. aor. attivo, “prendere moglie”.

Mt 22:25, γήμας, part. aor. attivo, “avente preso moglie”.

Mt 22:30, γαμοῦσιν, pres. ind. attivo, “si sposano”.

Mt 24:38, γαμοῦντες, part. pres. attivo, “sposanti”.

Mr 6:17, ἐγάμησεν, aor. ind. attivo, “aveva sposato”.

Mr 10:11,12 γαμήση, cong. aor. attivo, “[chiunque] sposi”.

Mr 12:25 (vedi Mt 22:30).

Lc 14:20, ἔγημα, aor. ind. attivo, “ho sposato”.

Lc 16:18, γαμῶν, part. pres. attivo plur. e sing., “sposanti”, “sposante”.

Lc 17:27, ἐγάμουν, imp. ind. attivo, “si sposavano”.

Lc 20:34, γαμοῦσιν, pres. ind. attivo, “si sposano”, qui messo a confronto con γαμίσκονται, pres. ind. medio-passivo di γαμίσκω (“sono dati in matrimonio”),

equivalente a γαμίζω.

Lc 20:35, (vedi Mt 22:30).

1Cor 7:9, γαμησάτωσαν, aor. imp. attivo, “si sposino!”, e γαμῆσαι, aor. inf. attivo, “sposarsi”.

1Cor 7:10, γεγαμηκόσιν, part. perf. attivo, “essentisi sposati”.

1Cor 7:28, γαμήσης, cong. aor. attivo, “[se] ti sposi” e γήμη, cong. aor. attivo, “[se] si sposa”.

1Cor 7:33, γαμήσας, part. aor. attivo, “essentesi sposato”.

1Cor 7:34, γαμήσασα, part. aor. attivo, “essentesi sposata”.

1Cor 7:36, γαμείτωσαν, imp. pres. attivo, “si sposino!”.

1Cor 7:39, γαμηθῆναι, inf. aor. passivo, “dare se stessa in matrimonio”.

1Tim 4:3,11,14, γαμεῖν, inf. pres. attivo, “sposarsi”.

γαμίζω

Mt 22:30, γαμίζονται, pres. ind. medio-passivo, “sono date in matrimonio”, qui messo in relazione a γαμοῦσιν, pres. ind. attivo di γαμέω, “si sposano”.

Mt 24:38, γαμίζοντες, part. pres. attivo, “danti in matrimonio”, qui messo a confronto con γαμοῦντες, part. pres. attivo di γαμέω, “sposanti”.

Mr 12:25 (vedi Mt 22:30).

Lc 17:27, ἐγαμίζοντο, imp. ind. medio-passivo, “erano dati in matrimonio”, qui messo a confronto con ἐγάμουν, imp. ind. attivo di γαμέω, “si sposavano”.

Lc 20:35 (vedi Mt 22:30; Mr 12:25).

1Cor 7:38, γαμίζων, part. pres. attivo, “dante in matrimonio”.

Come è possibile osservare, nelle Scritture Greche i due verbi vengono sempre usati nel rispetto della diatesi attiva o medio-passiva. Anche Paolo utilizza il verbo γαμέω all'attivo nei vv. 9, 10, 28, 33, 34, 36, e al passivo nel v. 39; ma utilizza il verbo γαμίζω all'attivo nel v. 38. Tale differenza indica che i soggetti a cui i verbi si riferiscono sono necessariamente diversi, altrimenti Paolo avrebbe usato lo stesso verbo. Nei vv. in cui è utilizzato γαμέω all'attivo o al passivo, il verbo si riferisce a *colui che si sposa*, mentre al v. 38 Paolo utilizza il verbo γαμίζω con diatesi attiva, e dunque il verbo si riferisce necessariamente a *colui che dà qualcuno in matrimonio*, nel caso specifico al padre della fanciulla, l'unico che ne poteva avere l'autorità.

Il secondo problema è dato dal termine παρθένος, che indica generalmente una “persona vergine”, uomo o donna, e più di frequente una donna vergine in età da marito ma non ancora sposata; nel caso dei vv. 36-38 in esame, si riferisce alla donna, come risulta chiaro dal contesto, e può riguardare una fidanzata o una figlia, ma Paolo non lo specifica. Tuttavia, l'uso dei verbi γαμέω e γαμίζω ci offre importanti indicazioni per stabilire l'identità della vergine e del “qualcuno” a cui il pronome indefinito τις si riferisce al v. 36.

In base a quanto detto sull'uso dei due verbi, procediamo col formulare una traduzione letterale dei tre versetti, rispettando la diatesi:

36 Εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει, ἐὰν ᾗ ὑπέρακμος, καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι, ὃ θέλει ποιείτω· οὐχ ἁμαρτάνει· γαμείτωσαν.

Ma se qualcuno agire impropriamente nei confronti della vergine di lui ritiene se fosse oltre il fiore della giovinezza e così è necessario che avvenga, ciò che vuole faccia, non sbaglia, si sposino.

37 ὅς δὲ ἔστηκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐδραῖος μὴ ἔχων ἀνάγκην, ἐξουσίαν δὲ ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος, καὶ τοῦτο κέκρικεν ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ, τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον, καλῶς ποιήσει.

Invece colui che non esita nel suo cuore non avendo necessità e potere ha sulla propria volontà, e questo ha deciso nel proprio cuore, [di] preservare la propria vergine, bene farà

38 ὥστε καὶ ὁ γαμίζων τὴν ἑαυτοῦ παρθένον καλῶς ποιεῖ, καὶ ὁ μὴ γαμίζων κρεῖσσον ποιήσει.

Conseguentemente, sia colui che dà in matrimonio la di lui vergine fa bene, sia colui che non [la] dà in matrimonio farà meglio

Se si applica la traduzione ai fidanzati (vv. 36, 37) e ai padri (v. 38), avremo quindi:

36 Ma se qualcuno pensa di agire impropriamente nei confronti della [sua fidanzata] vergine — nel caso ella fosse oltre il fiore della giovinezza — e così è necessario che avvenga, faccia ciò che desidera, non sbaglia: si sposino! 37 Invece colui che non esita nel suo cuore non avendo necessità e ha dominio sulla

propria volontà, e questo ha deciso nel proprio cuore, [di] preservare la propria [fidanzata] vergine [e non sposarla], farà bene. 38 Conseguentemente, sia colui che dà in matrimonio la sua [figlia] vergine fa bene, sia colui che non [la] dà in matrimonio farà meglio.

Il fidanzato, per motivi imprescindibili (“e così è necessario che avvenga”), poteva sentirsi a disagio nel costringere la sua fidanzata vergine, già non più giovane, a restare tale non sposandola; i motivi di tale disagio potevano essere dettati dalla volontà stessa della ragazza di sposarsi, poiché in epoca romana e specialmente nella società ebraica non era normale che una donna non si sposasse o lo facesse troppo tardi, come non era normale per un uomo sposare una donna “attempata”, per ragioni legate alla procreazione e alla discendenza. In questi casi, Paolo risponde al quesito postogli per lettera dalla comunità con un’esortazione che vale per entrambi i fidanzati (“si sposino!”, cfr. v. 9). Allo stesso tempo, il fidanzato, nel caso non sussistessero costrizioni di questo tipo (“colui che non esita nel suo cuore *non avendo necessità*”), e dunque nel caso in cui per la ragazza non fosse un problema restare vergine e nubile (anzi, magari, lo desiderasse in virtù dell’insegnamento di Paolo, che discutiamo sotto), poteva scegliere di osservare l’insegnamento di Paolo e dunque decidere di non sposarla (in accordo con lei), conservando quindi sia la sua condizione sia quella della ragazza. Lo stesso insegnamento è rivolto infine anche ai padri.

L’età matura per il matrimonio della donna, anche nella società romana, sopraggiungeva al tredicesimo anno (quattordicesimo nel caso dei maschi);

secondo la tradizione, l'età ideale per il matrimonio era diciotto anni (Pirkei Avot, 5, 21); altri la individuano tra i sedici e i ventidue o tra i diciotto e i ventiquattro (Kiddushin, 30a). In ogni caso, era un dovere per ogni israelita sposarsi il più presto possibile. Chiunque rimanesse celibe dopo il ventesimo anno, secondo alcuni maestri, rischiava di restare schiavo di pensieri sessuali peccaminosi per il resto della sua vita (Kiddushin, 29b). Alcuni invitano i bambini a sposarsi non appena raggiunta la pubertà, cioè il quattordicesimo anno (Sanhedrin 76b). Tuttavia, era severamente vietato ai genitori dare i loro figli in matrimonio prima di aver raggiunto l'età della pubertà (Ibidem). Un uomo che, senza motivo, rifiutasse di sposarsi dopo aver passato il suo ventesimo anno veniva spesso costretto a farlo dal tribunale. Il matrimonio, tradizionalmente, era di fondamentale importanza.

La questione da chiarire bene è questa: perché mai i fidanzati e i padri — vista l'importanza del matrimonio — avrebbero dovuto dubitare se sposarsi o no o se dare o non dare le proprie figlie in matrimonio? Per rispondere a questa domanda ci viene in aiuto il contesto. Ai vv. 17, 20 e 26 Paolo espone tre volte un principio generale, che costituisce un ordine a tutte le comunità in virtù della sua autorità apostolica:

“Ciascuno continui a vivere nella condizione assegnatagli dal Signore, nella quale si trovava quando Dio lo chiamò. Così ordino in tutte le chiese.” (v. 17);

“Ognuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato” (v. 20);

“Penso dunque che sia bene per l'uomo, a causa della presente necessità, di rimanere così [com'è]” (v. 26).

Per ciò che concerne le persone vergini, di entrambi i sessi [περὶ τῶν παρθένων, “riguardo alle persone vergini”, cfr. Ap 14:4), e in merito ai problemi presentatigli dalla comunità, Paolo afferma di non avere un comandamento del Signore, cioè di Yeshùa, ma ritiene che il suo parere sia degno di fiducia in virtù dell'autorità apostolica da lui ricevuta; in base al principio affermato ben tre volte, secondo cui ognuno dovrebbe restarsene nella condizione in cui si trovava quando fu chiamato “a causa della presente necessità” (v. 26), Paolo afferma:

“Sei legato a una moglie? Non cercare di sciogliertene. Non sei legato a una moglie? Non cercare moglie. Se però prendi moglie, non pecchi; e se una vergine si sposa, non pecca; ma tali persone avranno tribolazione nella carne e io vorrei risparmiarvela.” (vv. 27-28, NR).

Chi è sposato non dovrebbe divorziare; chi non è sposato non dovrebbe sposarsi, per evitare problemi e preoccupazioni. Tuttavia, sia per chi è vergine che per chi non lo è il matrimonio non è mai un errore (poiché è un comandamento della Torah). Poi, sempre in virtù del fatto che “il tempo ormai è abbreviato” (v. 29), dichiara:

“Vorrei che foste senza preoccupazioni. Chi non è sposato si dà pensiero delle cose del Signore, di come potrebbe piacere al Signore; ma colui che è sposato si dà pensiero delle cose del mondo, come potrebbe piacere alla moglie e i suoi interessi sono divisi. La donna senza marito o vergine si dà pensiero delle cose del Signore, per essere consacrata a lui nel corpo e nello spirito; mentre la sposata si dà pensiero delle cose del mondo, come potrebbe piacere al marito. Dico questo nel vostro interesse; non per tendervi un tranello, ma in vista di ciò che è decoroso e affinché possiate consacrarvi al Signore senza distrazioni.” (vv. 32-35, NR).

Paolo sta dicendo, *in merito alle persone non sposate*, che includono i vergini, che la cosa migliore è quella di preservare la propria condizione (e questa è la sua opinione, e non un comandamento del Signore); non perché la castità o la verginità siano valori superiori a quello dell'unione coniugale e della procreazione, che sono comandamenti divini (mentre la castità non lo è affatto), ma sempre in virtù della ristrettezza dei tempi. Paolo ci tiene anche a precisare che i suoi consigli non sono volti a tendere “un tranello”, e ciò conferma l'importanza del matrimonio sia per l'uomo che per la donna, sia per il credente ebreo che per il credente gentile, poiché il suo consiglio di non sposarsi dato ai vergini e ai celibi poteva essere recepito come contraddittorio rispetto alla Torah e ai costumi del tempo. Tale principio è applicato anche a schiavi e liberi (vv. 21-22), circumcisi e incircuncisi (v. 18), persone non più vergini sposate e non sposate (v. 27); dunque è un *principio generale* atto a evitare ai credenti

“tribolazione nella carne” (v. 28) in tempi in cui la totale devozione a Dio era la cosa più importante in assoluto. La persona non sposata poteva concentrarsi interamente a dedicare se stesso o se stessa a Dio, mentre la persona sposata avrebbe dovuto soddisfare i doveri coniugali, e dunque sarebbe stata “distratta” da problemi materiali, pur importanti. In una situazione normale, la sua preoccupazione (forse eccessiva) nei confronti dei credenti non avrebbe ragione d’essere, anzi sarebbe contraria ai comandamenti della Torah; ma in vista dell’imminente ritorno del messia, il perseguimento della santità diviene, nel pensiero di Paolo, *obbiettivo primario*, quando possibile, *ma non imprescindibile*, nei casi in cui non fosse stato realizzabile.

6. Conclusioni

Nonostante oggi molte congregazioni religiose insegnino che Yeshùà ha proibito il divorzio, abbiamo potuto osservare che le cose non stanno esattamente così. Yeshùà condanna il divorzio in senso assoluto, poiché tale atto scioglie un legame stabilito da Dio tra due persone che si sono fatte una promessa. Tuttavia, legittima il divorzio e il nuovo matrimonio nel caso di fornicazione (comportamento illegittimo), in linea con la Torah e la tradizione, e accetta la realtà del divorzio senza giusta causa beninteso che i due non si sposino di nuovo, pena l'adulterio (dunque dichiara tale divorzio illegale e lo equipara ad una separazione). Paolo segue perfettamente questo insegnamento. Ciò è assolutamente sensato, anche ai nostri giorni, sia nel caso di credenti, di non credenti che di coppie miste, perché una persona che si trova ad essere infelice a motivo del comportamento sbagliato o inaccettabile del partner fino ad arrivare a perdere l'amore nei suoi confronti o addirittura a detestarlo (accade spesso ai nostri giorni) ha il diritto e anche il dovere di scegliere di separarsi definitivamente da lui o lei e continuare a vivere la sua vita nel rispetto di se stessa, perseguendo la felicità. Eppure, in molte congregazioni religiose si tende spesso a preservare il matrimonio ad ogni costo in virtù di una convinzione religiosa biblicamente errata e in virtù del "perdono cristiano", e tale scelta "obbligata" porta inevitabilmente all'infelicità e persino alla depressione. Altri malinterpretano il termine "fornicazione", intendendolo come facente riferimento esclusivo all'adulterio, e dunque non divorziano dal partner

finché quello cade in fallo (come dire, “aspetto che tu commetta adulterio così posso ripudiarti”, e si tratta di storie reali). Perdonare è una virtù e un dovere del credente, ma sottoporre se stessi ad una condizione indesiderabile e frustrante è un peccato, poiché Yeshùà, sulla base di Lv 19:18, insegna ad amare il prossimo come se stessi; ma innanzitutto è necessario amare se stessi. Oltretutto, perdonare il coniuge infedele o libertino o violento o indifferente non significa dover necessariamente restare legati a lui o a lei se ciò ci rende infelici, soprattutto se lui o lei non riesce a cambiare. Se poi *non vuole* cambiare, sarebbe sciocco pretendere che lo facesse. Paolo stesso ordina ai coniugi di restare sposati in linea generale, ma dice anche alla moglie di non risposarsi *qualora* divorziasse senza giusta causa (e ciò vale anche per il marito, come in Mr 10:11), dunque contempla il divorzio, come lo contempla Yeshùà. Perdono sì, ma ognuno per la sua strada, soprattutto se sussistono motivazioni valide (ciò che la Bibbia chiama “fornicazione”), che vanno dal tradimento, alla perdita della fede, all’improvviso mutamento dei valori morali o della personalità, alle percosse, al linguaggio violento, alla mancanza di cure e attenzioni per il partner, e altro.

Anche nel caso non sussistano motivazioni valide per il divorzio, due persone possono semplicemente allontanarsi nel tempo, perdendo l’amore reciproco e trovandosi ad essere infelici e inaffettivi. In questi casi, se possibile, si può scegliere di restare insieme, ammesso che ciò non comporti problemi; ma se ciò non avviene, il divorzio è possibile, tuttavia non è lecito risposarsi con un’altra

persona, perché il vincolo originario tra i due permane ed è come se la coppia fosse separata. Ciò vale per chi è credente ed è sposato “davanti a Dio”, secondo l’insegnamento di Yeshùa. Paolo afferma che “Dio ci ha chiamati a vivere in pace” (1Cor 7:15) e sarebbe assurdo che due persone che non si amano più e non desiderano stare insieme fossero costrette a farlo per poi vivere infelici. E la Bibbia non insegna cose assurde. L’unione coniugale prevede amore, desiderio, complicità, rispetto, cure e attenzioni reciproche, progetti comuni, gioia di stare insieme, voglia di rendere il partner felice, etc.; se anche solo una di queste condizioni viene a mancare, la coppia può entrare in crisi ed iniziano a scemare anche le altre condizioni. I problemi possono essere risolti in molti casi, in altri si riesce a fare a meno dell’intimità sessuale, ma a volte no; e allora, se il rapporto inizia a fare acqua da tutte le parti, stare insieme non ha più senso. Alcuni scelgono di restare insieme lo stesso, pur essendo infelici, “per il bene dei figli”, senza rendersi conto che i figli resteranno vittime dell’infelicità dei genitori e molto probabilmente diverranno a loro volta dei genitori infelici. Se non si sa amare se stessi non è possibile amare veramente il prossimo, né è possibile insegnare ad amare.

APPENDICE

Yeshùà a confronto con i Maestri di Israele.

“Non siate dunque in ansia per il domani, perché il domani si preoccuperà di sé stesso. Basta a ciascun giorno il suo affanno” (Mt 6:34).

“Colui che ha creato il giorno, ha anche creato il suo sostentamento” (Tanhuma, Beshalah). “Basta un problema nella sua ora” (Berakhot 9).

“Il Shabat è stato fatto per l’uomo, non l’uomo per il Shabat” (Mr 2:27).

“Il Shabat è stato fatto per l’uomo, non l’uomo per il Shabat” (Shim’on ben-Menasya, Melkita Ki Tissa 5).

“Perciò chiunque ascolta queste mie parole e le mette in pratica sarà paragonato ad un uomo avveduto che ha costruito la sua casa sopra la roccia. La pioggia è caduta, sono venuti i torrenti, i venti hanno soffiato e hanno investito quella casa; ma essa non è caduta, perché era fondata sulla roccia. E chiunque ascolta queste mie parole e non le mette in pratica sarà paragonato ad un uomo stolto che ha costruito la sua casa sulla sabbia. La pioggia è caduta, sono venuti i

torrenti, i venti hanno soffiato e hanno fatto impeto contro quella casa, ed essa è caduta e la sua rovina è stata grande” (Mt 7:24-27).

“A cosa può paragonarsi una persona la cui conoscenza supera le sue opere? Ad un albero di molti rami, ma con poche radici. Verrà il vento e lo sradicherà, ed esso cadrà. Dunque, a cosa si può paragonare una persona le cui opere sono maggiori della sua conoscenza? Ad un albero con pochi rami, ma con molte radici. Anche se gli soffiano contro tutti i venti, esso non sarà smosso” (Rav Eliezer ben-Azaryah, Pirké Avot 3:18).

“Togli prima dal tuo occhio la trave, e allora ci vedrai bene per trarre la pagliuzza dall’occhio di tuo fratello” (Mt 7:5).

“«Togli via la scheggia dai tuoi denti»”. Ed egli rispose: “«Togli la trave dai tuoi occhi»” (Bava Batra 15).

“Quando sarai invitato ad un banchetto da qualcuno, non ti sedere a tavola al primo posto, perché può darsi che sia stato invitato qualcuno più importante di te, e chi ha invitato te e lui venga a dirti: «Cedi il posto a quest’uomo!» e tu debba con tua vergogna andare allora a occupare l’ultimo posto. Ma quando sarai invitato, va’ a sederti all’ultimo posto, affinché quando verrà colui che ti ha invitato, ti dica: «Amico, vieni a sederti più avanti». Allora ne avrai onore davanti a tutti quelli che saranno a tavola con te” (Lc 14:8-10).

“Spostati due o tre posti più in basso e siediti lì; scendi giù, in modo che poi ti dicano «Sali», piuttosto che sederti in un posto in alto e ti dicano «Scendi»” (Rabbi Akiva, a nome di Rabbi Shim'on ben-Azzai, Vayyikra Rabbah 1:5).

“Perchè chiunque s’innalza sarà umiliato, ma chi s’abbassa sarà innalzato” (Lc 14:11).

“La mia umiliazione è la mia esaltazione, e la mia esaltazione è la mia umiliazione” (Rabban Hillel, Vayyikra Rabbah 1:5).

Fu domandato a Rabbi Hillel (maestro della Torah nel periodo dell’infanzia di Yeshua) come si poteva riassumere l’osservanza dei comandamenti della Torah, e Rabbi Hillel rispose: “Ama Elohim con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente, con tutta la tua anima, e con tutte le tue forze, ad ama il tuo prossimo come te stesso. Tutto il resto è Midrash”. Yeshua fu interrogato da uno scriba: “«Qual è il più importante di tutti i comandamenti?» Yeshua rispose: «Il primo è: "Ascolta, Israele: Il Signore, nostro Dio, è l'unico Signore. Ama dunque il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima tua, con tutta la mente tua, e con tutta la forza tua". Il secondo è questo: "Ama il tuo prossimo come te stesso". Non c'è nessun altro comandamento maggiore di questi».” (Mr 12:28-31).

“Allora si avvicinarono a lui i discepoli di Giovanni e gli dissero: «Perché noi e i farisei digiuniamo, e i tuoi discepoli non digiunano?»» Gesù disse loro: «Possono gli amici dello sposo fare cordoglio finché lo sposo è con loro? Ma verranno i giorni che lo sposo sarà loro tolto, e allora digiuneranno.» (Mt 9:14-15). La tradizione riporta: “I compagni dello sposo e tutti gli invitati sono esenti dall'obbligo di preghiera e dall'uso di tefillin (e ancor più dal digiuno) durante i sette giorni (della festa nuziale). R. Shila (opinione individuale) disse: "Lo sposo è esente ma non gli invitati"” (T. Berachoth II 10; cf. Berachoth 11a, 16a; Sukkah 25b-26a; J. Sukkah 115).