

## Capitolo IV.

### L'epoca di Gesù e di Paolo L'età giulio claudia.

1. Il quadro storico. 2. Le principali fonti storiche. 3. Gesù e i vangeli. 4. *Atti degli Apostoli* e la prima Chiesa di Gerusalemme. 5. Paolo di Tarso. 6. La persecuzione neroniana. 7. La vita e l'organizzazione delle chiese. 8. Il culto.

Gesù nasce durante il principato di Augusto e viene messo a morte durante quello del suo successore, Tiberio. La dottrina che egli predica dapprima in un remoto angolo della Palestina, andrà man mano ad intrecciarsi con la vicenda storica dell'impero romano.

La prima dinastia di imperatori è detta giulio – claudia. Essa termina con la morte di Nerone nel 69. In questi anni si svolge la missione di Paolo di Tarso sulla quale siamo ben informati grazie alle sue lettere ed al racconto degli *Atti degli Apostoli*. Questo documento riveste un ruolo centrale e fondamentale nella storiografia delle origini cristiane: l'autore si sofferma prima sulla vita dei credenti a Gerusalemme, poi descrive la conversione ed i viaggi di Paolo nel Mediterraneo orientale, fino a giungere nella capitale, a Roma.

Qui, nel 64, i cristiani saranno messi a morte poiché incolpati di essere incendiari.

Nel frattempo le comunità cristiane iniziano a darsi una forma organizzativa: sono ancora vivi gli apostoli ed i loro immediati seguaci. Questi gruppi di credenti si tramandano le memorie del Signore Gesù celebrandone il culto in modo semplice e spontaneo. Sono animati dallo Spirito che hanno ricevuto da Dio. Questo è la fonte di entusiasmo, ispirazione ed autorità sempre presente: esorta ad attendere l'imminente ritorno di Gesù e, in questa prospettiva, a formare il corpo dei credenti in lui: la Chiesa.

Il cristianesimo sarà dapprima la fede di una trascurabile minoranza per poi, nel giro di appena tre secoli circa, diventare la religione ufficiale dell'impero

#### IV.1. Il quadro storico.

**A.** A sèguito di un lungo periodo di guerre civili, Ottaviano, dopo aver trionfato su Marco Antonio ed aver acquisito nel 27 a.C. il nome di **Augusto** (31 a.C. - 14 d.C.), procedé ad una riorganizzazione della *res publica*, cioè dello stato romano, fondando, è il caso di dire, l'Impero.

Ai vertici della nuova società vennero istituzionalizzati due *ordines*: quello dei senatori e quello dei cavalieri. Al primo appartenevano i membri delle famiglie più antiche, dotate di censo elevato e rappresentanti di un'economia incentrata sul grande possesso latifondario; I cavalieri (*equites*) erano, invece, gli esponenti di una economia la quale aveva a che fare prevalentemente con la finanza ed i commerci e che aveva loro consentito fortune più recenti.

Augusto stesso compose una rievocazione delle sue gesta avendo cura di farne affiggere delle copie su epigrafi; una di queste è giunta a noi: è il cosiddetto *Monumentum Ancyranum*, un'iscrizione latina collocata sulle pareti del tempio di Augusto ad Ancira (l'odierna Ankara, in Turchia). Il tono con cui gli interventi dell'imperatore sono qui tramandati coincide con quello che si evince dalla lettura dei poeti e dei letterati dell'epoca (la letteratura 'augustea'): la **religione** intervenne come un ingrediente indispensabile per consolidare gli equilibri sociali del nuovo stato; le tradizioni antiche furono rivalorizzate insieme a culti e sacerdozi vetusti. Augusto non promosse in modo troppo enfatico il culto della sua persona, limitandosi ad accettarlo specialmente quando gli veniva tributato dalle popolazioni orientali, abituate alla venerazione del sovrano. Il suo nome nei templi fu così abbinato a quello di Roma. Nei confronti dei giudei, Augusto conservò il favore ed i privilegi già concessi loro da Giulio Cesare [→ III.12].

Il 27 a.C. è l'anno in cui sembra sufficientemente definito il quadro dell'organizzazione dei vari territori sottoposti a Roma ai quali era dato il nome di **province** (At. 23,34). Le province erano numerose e diverse; furono raggruppate in due grandi categorie: senatorie ed imperiali.

Le *senatorie* generalmente erano di più antica romanizzazione e, tranne nel caso dell'Africa, non ospitavano legioni. Tra quelle menzionate negli *Atti*, ed appartenenti a questa categoria, ricordiamo l'Africa, l'Asia, l'Acacia, la Dalmazia, la Macedonia (dal 27 al 15 a.C. e dal 44 d.C. in poi) e la Sicilia. Erano governate da un proconsole (ἀνθύπατος), magistrato proveniente dall'*ordo senatorius* che, solitamente, aveva già ricoperto la carica di console.

Le *imperiali* erano alla dipendenza diretta dell'imperatore; solitamente ubicate alla periferia dell'impero e più esposte ad eventi militari per cui vi si rendeva necessaria la presenza di guarnigioni armate. Il loro governatore era detto *legatus Augusti pro praetore*. Nel NT ricordiamo tra queste la Siria, la Cilicia, l'Egitto e Cipro (dal 27 al 22 a.C.). All'interno di quest'ultima categoria di province è possibile individuare la seguente triplice articolazione:

- a. consolari: con più legioni;
- b. pretorie: con una sola legione;
- c. curatorie: presentavano particolari difficoltà per i rapporti con le sopravvissute dinastie locali o per le peculiarità degli abitanti; è questa la situazione della Giudea negli anni che vanno dal 6 al 41, e dal 44 al 70 [→ III.1].

Era molto frequente il caso di province che passavano da un ordinamento all'altro secondo le circostanze. In tal caso anche il titolo del governatore veniva mutato. In Giudea, per esempio, durante il principato di Claudio i prefetti furono sostituiti dai procuratori. Ponzio Pilato, infatti, che fu attivo all'epoca di Augusto e di Tiberio aveva il titolo di *praefectus*, come c'informa la nota iscrizione che lo riguarda e che fu trovata dalla missione archeologica italiana nel teatro di Cesarea Marittima nel 1964. Quando si riferisce alla titolatura dei governatori romani Luca, autore degli *Atti degli Apostoli*, si dimostra solitamente accurato [→ IV.4.2c]. Lo studio dell'amministrazione delle province romane non è affatto estraneo a quello del cristianesimo antico, cfr. C. Marruca, *Notizie di storia e di amministrazione romana nel Nuovo Testamento*, in ANRW II 26.3, 1996, 2178-2220. Per un primo avviamento allo studio dell'organizzazione politica ed amministrativa dell'impero romano (con la quale in cristianesimo avrà a che fare e della quale se ne impadronirà a suo tempo) cfr. G. Poma, *Le istituzioni politiche del mondo romano*, Bo 2006. Per quanto riguarda l'applicazione delle leggi il governatore locale aveva un ampio margine di discrezionalità. Il rapporto che i cristiani avranno con l'impero romano sarà infatti sempre mediato dal governatore di provincia. Pertanto i processi a loro carico rifletteranno le opinioni personali e gli umori di questi magistrati, forse ancor più delle direttive generali degli imperatori [→ VI.1]. Sugli **aspetti religiosi del senato** cfr. J. Beaujeu, *La religion de la classe sénatoriale à l'époque des Antonins*, in *Hommages à J. Bayet*, Bru 1964, 54-75; R. J. A. Talbert, *The Senate of Imperial Rome*, Pr 1984, 386-391; J. Scheid, *Les sénateurs et le religieux: obligations publiques et convictions privées*, in W. Eck – H. Matthäus, *Senatores populi Romani*, *Kolloquium der Prosopographia Imperii Romani*, vom 11.-13. Juni 2004, St 2005, 271-282; a sua volta il senato era oggetto di culto, cfr. G. Forni, *Il culto del senato di Roma*, in *Epigrafia ed ordine senatorio*, I, 1982, 3-35. Sui **sacerdoti** pagani cfr. M. W. Hoffman – Lewis, *The official priests of Rome under the Julio – Claudians. A study of the Nobility from 44 B.C. to 68 A.D.*, R 1955.

Per meglio intendere il **clima culturale dell'età augustea e giulio claudia**, che è quello nel quale Gesù nacque e predicò, nel quale ancora il suo messaggio fece i primi passi, è opportuno aver presente anche la parte più significativa della produzione letteraria nelle due lingue (latino e greco) in cui ebbe ad esprimersi l'intellettualità dell'epoca. Va tuttavia osservato che parlare di "cultura dell'impero romano" significa adoperare una terminologia impropria. Questo enorme complesso politico – amministrativo era piuttosto un mosaico variegato e multiforme nell'ambito del quale convivevano numerose lingue e culture preesistenti. Ciò va detto anche se la cultura che potremmo definire 'egemone' era senz'altro quella dell'ellenismo nella sua *interpretatio romana*; cfr. A. Rossi, *Incontro di lingue e di culture nel Mediterraneo di età imperiale*, in L. Cirillo – G. Rinaldi, *La Campania, Roma e l'Oriente cristiano*, Na 2004, 257-277. In ogni caso, la letteratura augustea porta i segni di un'età di ricostruzione e di entusiasmo. Un senso di religiosità profonda pervade le pagine poetiche dell'*Eneide* che **Virgilio** (70-19 a.C.) dedicò alla riflessione sul mito e la storia che sono alle origini di Roma. Qui tutto un coro di eventi epici, e nello stesso tempo tragici, è presentato nel suo esito 'provvidenziale': il dominio di Roma che darà pace e prosperità alle popolazioni annesse al suo impero, cfr. P. Boyancé, *La religion de Virgile*, P 1963. Quanta distanza tra questa esaltazione della romanità e le speranze di rinnovamento messianico [→ III.11] che, nel contempo, agitavano le attese dei giudei, prima del grande conflitto con Roma del 66-70! Qui si tripudiava per l'aeternitas di Roma, lì gli apocalittici, con il loro sèguito, anelavano alla catastrofe dei potentati terreni [→ V.3]. Il cristiano Agostino [→ XII.4.3B], agli inizi del secolo V, nella sua *Città di Dio* reagirà contro questa prospettiva che faceva coincidere la vicenda dell'ascesa di Roma e del suo potere con il realizzarsi di un disegno voluto dalla divinità e, in pagine di severo realismo, ricorderà i lutti e le catastrofi che avevano accompagnato i trionfi di Roma, come ogni altra umana vicenda bellica. Egli contrapporrà questa vicenda, che appartiene alla *città degli uomini*, alla marcia del popolo di Dio nella storia, che costituisce invece la *città di Dio*. Anche **Tito Livio** (59 a.C. – 19 d.C.) celebrò la rinata romanità nella sua opera storica *Ab Urbe condita* che, ancora una volta, pone Roma e la sua fatale ascesa al centro della storia. In greco scrisse, invece, **Dionigi di Alicarnasso** († 7 a.C.) la sua *Archeologia romana* innestando la romanità nell'alveo della precedente epopea della grecità. Nell'età di Augusto scrisse anche **Nicola di Damasco** (n. 64 a.C.), attivo dapprima alla corte di Roma, quindi presso quella di Erode il Grande [→ III.1D] del quale compose una biografia elogiativa che sarà poi utilizzata dallo storico giudeo Flavio Giuseppe [→ V.2]. **Strabone di Amasia** (63 a.C. – 23 d.C.) scrisse invece una *Geografia* nella quale le terre e le genti dell'ecumene romana venivano accuratamente descritte. L'età augustea, nelle sue premesse e nei suoi esiti, fu dunque

un'epoca di profondo rinnovamento tanto politico quanto culturale e religioso. Questi tre aspetti possono essere distinti ma non separati: la diffusa ansia di pace e di palingenesi civile ebbe ad esprimersi con termini e concetti talvolta affini a quelli tradizionali nel mondo giudaico, e ciò ha fatto parlare ad alcuni studiosi di una sorta di 'messianismo' pagano. Si agognava, in realtà, la fine di quel lungo tunnel di guerre civili e di stragi cruente di popolazioni che avevano insanguinato Roma ed i territori a lei sottoposti, e si auspicava così l'inizio di un'epoca di pace e di benessere. Due documenti, almeno, ci attestano un'apparente convergenza tra le attese in tal senso del tardo ellenismo e del giudaismo, anche nella sua versione predicata da Gesù. Il primo è la quarta bucolica di Virgilio, composta nel 40 a.C., dove la nascita del figlio del console Asinio Pollione, come sembra, è salutata quale foriera di un'era di pace universale: «...redeunt Saturnia regna, iam nova progenies coelo demittitur alto...». Il *puer* qui atteso fu poi addirittura identificato nel medioevo cristiano con Gesù, ed il verso virgiliano fu creduto un oracolo ispirato, cfr. S. Benko, *Virgil's fourth Eclogue in christian interpretation*, in *ANRW II* 31.1, 1980, 646-705. V'è poi la lettera del 19 a.C. del proconsole d'Asia Paullus Fabius Maximus (*PIR F 47*), trasmessaci per via epigrafica (*OGIS 458*), valorizzata da S. Mazzarino, la quale si riferisce al giorno natale di Augusto «che fu ... per il mondo il principio degli evangelii trasmessi per opera di lui (τὼν δι' αὐτὸν εὐαγγελί[ων])». La sintesi plastica più icasticamente efficace della religiosità augustea è la "base di Augusto" del Museo Correale di Sorrento; qui sono raffigurati i principali elementi: le vestali, Augusto *pontifex* sacrificante, Apollo, la Sibilla Cumana ed i libri sibillini, Marte Ultore, il *Genius Augusti* oltre che Cibele e Demetra. Cfr. P. Grimal, *Le siècle d'Auguste*, P 1955.

**B. Tiberio** (14-37) successe ad Augusto: era nato da un precedente matrimonio che Livia Drusilla, moglie di quest'ultimo, aveva avuto con Tiberio Claudio Nerone. Ciò spiega anche perché questa dinastia è detta giulio - claudia, risultante, cioè, dall'unione della *gens Iulia*, cui apparteneva Augusto, con la *gens Claudia*. Il principato di Tiberio attenuò alcuni aspetti 'rivoluzionari' che avevano caratterizzato quello del suo predecessore; nel solco di questa sensibilità ai valori della tradizione va inserita la deferenza di Tiberio verso il senato le cui attribuzioni vennero accresciute, tra l'altro, con la facoltà di eleggere i consoli ed i pretori.

---

Nell'anno 19 scoppiò a Roma lo **scandalo della matrona Flavia**. A questa ricca dama, moglie di un amico dell'imperatore, facendo leva sulle sue simpatie per la religione giudaica, era stata carpita una somma di denaro che avrebbe dovuto essere utilizzata a favore del Tempio di Gerusalemme. L'impatto negativo di questo raggio fu ulteriormente ampliato da altri episodi scandalosi imputati ai devoti della dea Iside. Fu così che l'imperatore Tiberio, molto probabilmente per istigazione del suo consigliere Seiano, sempre avverso ai giudei, fece deportare in Sardegna 4.000 fra giudei e devoti di Iside. Non sappiamo l'anno in cui questo provvedimento fu abrogato. In ogni caso nel 31, quando il giudeo alessandrino Filone visitò la comunità giudaica di Roma, quest'ultima era di nuovo insediata nei suoi possessi e nei suoi diritti. Sull'espulsione dei giudei da Roma all'epoca di Tiberio cfr. Tac., *ann.* 2,84; Suet., *v. Tib.* 36; Dio C., 57,18,5; Fl. Ios., *ant.* 18,81-84; cfr. H. R. Moehring, *The persecution of the Jews and the adherents of the Isis cult at Rome in a.d. 19*, in *NT 9* (1959), 293-304.

A proposito dell'**atteggiamento di Tiberio verso i cristiani** si è a lungo discusso sul valore delle seguenti due affermazioni tratte dall'*Apologeticum* di Tertulliano:

«Perciò Tiberio, ai tempi del quale il nome cristiano fece il proprio ingresso nel mondo, sottopose al senato le notizie ricevute dalla Siria Palestina, e che gli rivelavano essersi colà diffusa cotesta divinità, e manifestò il proprio avviso favorevole. Il senato, senza aver indagato per proprio conto, fu di opposto parere. L'imperatore rimase del suo, e minacciò di morte i persecutori dei cristiani» (5,2). Ed inoltre: «Pilato, che già nel suo intimo era divenuto cristiano, fece conoscere all'imperatore, che era allora Tiberio, tutte queste cose intorno a Cristo. E gli imperatori avrebbero creduto a Cristo, se essi non fossero necessari per le cose di questo mondo, oppure potessero essere ad un tempo imperatori e cristiani» (21,24).

Secondo una ricostruzione che presta fiducia alla testimonianza di Tertulliano e che è stata a più riprese difesa da M. Sordi, tra l'altro nel suo *Il cristianesimo e Roma* (Bo 1965, 57-60), Tiberio, dopo aver letto in senato la relazione fattagli pervenire dal prefetto Ponzio Pilato sul processo di Gesù e sulla prima rilevante diffusione del suo messaggio nella provincia di Giudea, avrebbe proposto di inserire Gesù tra le divinità il cui culto era ammesso nell'impero e ciò in considerazione del carattere pacifico ed apolitico della predicazione cristiana. Il rifiuto di questa proposta da parte del senato avrebbe quindi preso corpo in un **senatoconsulto** che avrebbe da allora fondato la illiceità del culto cristiano. Questa convinzione, che era stata precedentemente sostenuta da E. Volterra e da C. Cecchelli, rispettivamente nel 1947 e nel 1956, appare oggi ai più poco probabile. S. Mazzarino, *L'impero romano*, Bari 1973, 252-255 ritiene che la notizia riportata da Tertulliano sia stata una falsificazione prodotta in ambienti cristiani di età domiziana, quando si avevano in gran considerazione gli atti amministrativi di Tiberio. In ogni caso, nell'ambito della lettura proposta dalla Sordi, sembra ben probabile che Pilato abbia relazionato il suo imperatore sul processo e sulla condanna di Gesù, così come bisogna ammettere che le notizie per noi disponibili per quell'epoca su Gesù ed i suoi seguaci ci presentano un movimento religioso privo di propositi antiromani e, pertanto, di pericolosità politica, cosa che appare ancora più vistosa se si valuta l'agitato contesto giudaico di quei decenni che fanno da preludio alla grande rivolta del 66. I. Ramelli, *Il senatoconsulto del 35 contro i cristiani in un frammento porfiriano*, in *Aevum 78* (2004), 59-67 propone

d'intendere il μή... καταψηφίσονται riferito al senato romano, in Mac. Magn., *apocr.* 2,4 (che riporta un frammento anticristiano di Porfirio) come un riferimento al senatoconsulto del 35, fondamento delle persecuzioni dei cristiani ὡς ἄσεβων. Le iscrizioni di Gythion (Licaonia) relative al culto di Tiberio, Augusto e Livia, costituiscono un importante documento su questa liturgia e sul suo valore civico – religioso; è rilevante il rifiuto di onori divini da parte del vivente Tiberio il quale, però, li legittima se rivolti ai genitori defunti, cfr. H. Seyrig, *Inscriptions de Gythion*, in RA 29 (1929), 84-106. Tiberio in realtà, non ebbe animo particolarmente religioso, la sua fu piuttosto una fede negli astri e nel fato che questi determinavano, cfr. Tac., *Ann.* 2,69. Su Tiberio, in generale, cfr. R. Seager, *Tiberius*, Lo 1972; B. Levick, *Tiberius the Politician*, Lo 1976.

**C. Caligola** (37-41) fu acclamato imperatore dai pretoriani, alla morte di Tiberio. Aveva 24 anni ed era particolarmente caro ai militari, devoti alla memoria di suo padre Germanico. Le fonti storiche che gli furono avverse, o che erano legate all'*ordo senatorius*, ad esempio Svetonio e Dione Cassio, lo descrivono come un folle esaltato. Più realisticamente dovremmo dire che il modello al quale il giovane imperatore volle ispirarsi non era quello del *princeps* della tradizione romana, bensì quello del monarca ellenistico. Perciò Caligola amò attribuirsi gli epiteti sacri dei Tolomei d'Egitto: sotèr (σωτήρ, salvatore), epifane (ἐπιφανής, dio manifesto), evergète (εὐεργέτης, benefattore), etc. Tale modello gli derivava, tra l'altro, dall'essere discendente, per parte di madre, da quel Marco Antonio che aveva combattuto contro Ottaviano alleandosi con la regina Cleopatra, suprema espressione dell'ellenismo orientalizzante e delle sue concezioni della regalità. In tale contesto di devozione religiosa all'imperatore vivente s'inserisce il desiderio di Caligola di introdurre una sua statua nel Tempio di Gerusalemme. Il tentativo andò però in fumo, grazie all'intervento dissuasivo del re di Giudea Erode Agrippa I [→ III.1D], amico dell'imperatore, ed alle titubanze ed ai ritardi strategici del governatore della Siria Publio Petronio che ben conosceva quali gravi e pericolose reazioni questo gesto avrebbe prodotto tra i giudei. Caligola fu dunque amante ed ammiratore della civiltà alessandrina e, perciò, devoto della dea Iside. Fu lui a far trasportare da Alessandria l'obelisco del Vaticano. Egli morì per mano del pretoriano Cherea, un congiurato che operò con il sostegno dei senatori e dei cavalieri.

---

Gli anni del principato di Caligola videro in Alessandria lo scoppio di violente **manifestazioni anti giudaiche**. In particolare A. Avillius Flaccus (*PIR* A 1414), prefetto d'Egitto dal 32 al 39, per procacciarsi la benevolenza dell'imperatore Caligola si era dimostrato zelante nel chiudere sinagoghe e nell'imporre ai giudei di mangiare la carne di maiale loro vietata. Flacco fu destituito dalla sua carica grazie all'intervento di Erode Agrippa I presso Caligola. Ma il malanimo tra la comunità giudaica e quella pagana di Alessandria non cessò per questo: fu necessario l'invio a Roma alla corte dell'imperatore, di due delegazioni alessandrine, rappresentanti, rispettivamente, la comunità dei greci e quella dei giudei, in difesa delle diverse ragioni. Filone Alessandrino [→ III.9.1], che fu esponente della fazione giudaica, ce ne ha lasciato il ricordo nella sua *Legatio ad Gaium*. Nel rievocare il suo incontro con l'imperatore, Filone afferma che costui esigeva onori divini per la sua persona (*Leg.* 353-357). Svetonio riferisce sia che Caligola fece venire dalla Grecia statue di divinità sulle quali a quelle originali fece sostituire la sua testa, sia che egli volle assimilarsi a Castore e Polluce, rendendone il tempio romano un vestibolo della sua residenza. Lo storico ricorda, inoltre, il tempio che Caligola fece erigere alla sua persona e la statua aurea che egli vi fece collocare, cfr. Suet., *v. Cal.* 22 ss. I torbidi alessandrini segnano l'inizio di quella letteratura anti giudaica che prende il nome di *Acta Martyrum Alexandrinorum*, documenti pervenuti su papiro ai quali s'è già accennato in I.2.2. Sul progetto d'inserire la statua di Caligola nel tempio di Gerusalemme cfr. Phil., *Leg.* 197-347 e Fl. Ios., *ant.* 18,256-309; la causa scatenante sarebbe stata la distruzione da parte dei giudei di Jamnia di un altare eretto dai pagani in onore dell'imperatore. Cfr. C. Kraus Reggiani, *I rapporti tra l'impero romano e il mondo ebraico al tempo di Caligola secondo la 'legatio' ad Gaium di Filone Alessandrino*, in ANRW II 21.1, 1984, 554-586; M. Pucci Ben Zeev, *New Perspectives on the Jewish – Greek hostilities in Alexandria during the Reign of Emperor Caligula*, in JSJ 21 (1990), 227-235. Cfr. L. Robert, *Le culte de Caligula à Milet et la province d'Asie*, in Hellenica 7 (1949), 206-238; E. Köberlein, *Caligola e i culti egizi*, trad. it., Bre 1986; A. A. Barrett, *Caligola. L'ambiguità di un tiranno*, trad. it., Mi 1993.

**D. Claudio** (41-54), fratello di Germanico e, quindi, zio di Caligola, venne proclamato imperatore dagli stessi pretoriani che avevano ucciso il suo predecessore. Fu uomo dalle ampie vedute e dai vasti interessi eruditi anche se la storiografia, che gli fu avversa, lo descrisse come l'imbelle vittima delle sue donne e dei suoi liberti. Claudio tentò di lasciarsi alle spalle le innovazioni di Caligola, tornando ad onorare le prerogative del senato. Egli diede inoltre grande impulso alla creazione di una organizzata burocrazia di corte nella quale rivestivano ruoli di primaria importanza influenti liberti, cioè ex schiavi, dotati di grande

iniziativa e capacità; il prestigio e le fortune di questi liberti suscitarono il disappunto degli ambienti più tradizionalisti.

Un importantissimo documento che risale al primo anno del principato di Claudio e che ci è stato restituito da un papiro, trovato nel 1924 ed ora conservato nel British Museum di Londra (*PLond* 1912), è la sua **lettera agli Alessandrini**. Il testo contiene un provvedimento disciplinare dell'imperatore a riguardo dei giudei e dei pagani di Alessandria i quali, come s'è già visto, erano in rapporti di frequente ostilità anche a causa della definizione dei diritti di cittadinanza dei primi. In questo testo Claudio impone ai pagani di non violare i diritti acquisiti dei giudei; a questi ultimi, invece, ingiunge di non disturbare le manifestazioni ludiche dei pagani e, inoltre, vieta «di far venire o anche solo di accogliere giudei provenienti dalla Siria o dall'Egitto, fonti di più forti sospetti per l'imperatore». Contro questi trasgressori vengono comminate pene severe «come contro gente che fa scoppiare qualche malattia pandemica (καθάπερ κοινήν τεινα τῆς οἰκουμένης νόσον)». La *ratio* del provvedimento imperiale è indubbiamente ancora una volta la difesa dell'ordine pubblico contro quegli sconvolgimenti di tipo nazionalistico che, come vedremo, sfoceranno in futuro in guerre sanguinose che contrapporranno i giudei contro Roma tanto in Palestina, quanto nelle regioni della diaspora.

Sempre in materia di giudaismo e di tutela dell'ordine pubblico, sembra che risalga al 48 un provvedimento di **espulsione dei giudei da Roma** decretato da questo imperatore. La fonte che ce ne trasmette la notizia è molto stringata e si limita a dire che i giudei furono cacciati da Roma «a causa dell'istigazione di Cresto». Si tratta forse del nome di un facinoroso liberto? Dobbiamo forse pensare, come generalmente si ritiene, che questa fonte alluda, confondendo la grafia, a Cristo o, meglio, alla predicazione relativa a Cristo che già allora suscitava contese tra la comunità dei giudei della capitale.

---

La lettera di Claudio agli alessandrini fu ritenuta allusiva al cristianesimo da S. Reinach, *La première allusion au christianisme dans l'histoire*, in RHR 90 (1924), 108-122 e da F. Cumont, *La lettre de Claude aux Alexandrins*, ibid. 91 (1925), 3-6; ecco il passaggio centrale che c'interessa: «...Pertanto ancora una volta prego gli alessandrini affinché si comportino con benevolenza e comprensione verso i giudei, che abitano da molto tempo in quella città, e non turbino in alcun modo ciò che concerne il culto del loro dio, ma permettano ad essi di seguire le loro usanze, di cui godono dal tempo di Augusto e che anch'io confermai dopo aver ascoltato entrambi le parti. Ma ordino pure ai giudei di non voler cercare di aumentare i (loro) privilegi più di quelli che hanno già e che d'ora in avanti, anche se abitano in due città, non mandino due ambascerie, cosa che prima non era mai avvenuta, e che non si agitano provocando tumulti nei giochi organizzati dai capi di palestre e dai magistrati preposti, ma ricavano frutti dal proprio lavoro e, quantunque vivano in una città straniera, si accontentino di approfittare di tutti i beni della sorte e non invitino, né facciano venire più altri giudei dalla Siria e dall'Egitto, perché da una tale cosa dovrei trarre ragione di sospetto. In caso contrario, procederò contro di loro in ogni modo in quanto corresponsabili di quella che è una malattia diffusa nel mondo...».

A proposito dello stesso anno 41, nel quale fu redatta la missiva, Cassio Dione riferisce che a Roma «...intanto i giudei erano nuovamente diventati così numerosi che a causa della loro moltitudine sarebbe stato difficile allontanarli dalla città senza che ne nascesse un tumulto, e perciò Claudio non li espulse, ma ingiunse loro, pur permettendo che vivessero secondo il tradizionale stile di vita, di non riunirsi (μη συναθροίζεσθαι)», 60,6,6. Secondo questo testo, dunque, il provvedimento di Claudio, pur sempre motivato dalla tutela dell'ordine pubblico, si sarebbe limitato ad impedire le riunioni che potevano aver luogo chiamando a raccolta i giudei appartenenti alle varie sinagoghe della capitale.

Nel libro degli *Atti degli Apostoli* il nome di Claudio è esplicitamente ricordato per i seguenti due avvenimenti: 1. la carestia che afflisse molte regioni durante il suo principato (11,28) e che fu prevista da Agabo, profeta cristiano di Antiochia [→ IV.4.1d]; 2. l'**espulsione dei giudei dalla città di Roma** alla quale si accenna in 18,2 dove si parla dell'incontro di Paolo, a Corinto, con Aquila e Priscilla che erano andati via dalla capitale «perché Claudio aveva ordinato a tutti i giudei di lasciar Roma». La notizia degli *Atti* di una espulsione dei giudei da Roma trova conferma nella seguente frase di Svetonio nella *Vita Claudii* 25: «Claudio espulse da Roma i giudei i quali erano continuamente in tumulto a causa di Cresto (*Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes*)». Ci si interroga su quale sia il collegamento tra questo evento e la notizia di Dione Cassio sopra riportata. Ci si domanda, inoltre, se nel testo svetoniano il nome Cresto stia per "Cristo" e, pertanto, la notizia, vetusta e confusa, sia da intendersi nel senso che la predicazione relativa a Cristo (Gesù) suscitava tra i giudei della capitale agitazioni che turbavano l'ordine pubblico, così da far prendere all'imperatore un provvedimento di espulsione. Non è inoltre chiaro se Claudio abbia espulso πάντας τοὺς Ἰουδαίους, come affermano gli *Atti*, oppure soltanto alcuni di costoro, e cioè *quelli che tumultuavano per istigazione di Cresto*, come pur sarebbe possibile intendere dal testo latino di Svetonio. Non escluderei quest'ultima lettura, nel qual caso l'affermazione degli *Atti* costituirebbe una esagerazione enfatica. Se questa ipotesi è attendibile, è evidente che la fonte a cui poté attingere Svetonio era tanto antica e vaga da ritenere Gesù personalmente presente a Roma. Lo storico cristiano Orosio, nel 418, vi lesse un riferimento a Cristo ed ai cristiani e collocò l'evento nel 49, ma non mancano studiosi i quali ritengono Chrestus un altrimenti ignoto giudeo romano e prendono le distanze dall'associazione compiuta da Orosio. Alla categoria di liberti, elevata a grande onore da Claudio, appartenne anche

quel Felice, il *procurator* della Giudea ricordato dagli *Atti degli Apostoli* in occasione della prigionia di Paolo a Cesarea, del quale parleremo in seguito. Un altro passo degli *Atti* s'intende meglio alla luce di un aspetto di storia sociale del principato di Claudio: il commercio del privilegio della cittadinanza romana. In 22,28, infatti, leggiamo che il tribuno (χιλιάρχος) in servizio presso il tempio di Gerusalemme, quando apprese che Paolo godeva dei diritti connessi alla cittadinanza romana affermò di esserne anche lui in possesso avendo acquistato questa cittadinanza per gran somma di denaro (πολλοῦ κεφαλαίου). E' Dione Cassio a riferirci dell'ingente commercio di cittadinanza romana che ebbe luogo proprio nell'età di Claudio, dapprima διὰ τοῦτο μεγάλων χρημάτων, poi per cifre irrisorie, cfr. 60,17,5. In generale cfr. W. Seston, *L'empereur Claude et les chrétiens*, in RHPPh 11 (1931), 40-73; F. F. Bruce, *Christianity under Claudius*, in BJRL 44 (1962), 309-326; A. Momigliano, *Claudius: the Emperor and his Achievement*, Oxford 1961; B. Levick, *Claudius*, Lo 1990.

**E.** Agrippina, moglie di Claudio, riuscì a far adottare dal marito imperatore il figlio **Nerone** (54-68), allora diciassettenne, che aveva avuto da un precedente matrimonio. I primi cinque anni del principato di Nerone (*quinquennium Neronis*) sono passati alla storia come l'epoca in cui il giovane *princeps*, sotto la saggia tutela del prefetto del pretorio Afranio Burro e del filosofo Anneo Seneca avrebbe onorato le prerogative del senato con equilibrio. Dopo questo quinquennio le fonti attribuiscono a Nerone una degenerazione che noi oggi, più serenamente, possiamo intendere come l'adozione di una sempre più accentuata politica di stampo ellenistico orientale la quale enfatizzava gli aspetti autocratici del principato ed il culto del sovrano [→ II.4.3]. Di lì a poco, nel 64, l'incendio di Roma offrirà all'imperatore l'occasione per la prima vistosa persecuzione anticristiana.

In età neroniana i giudei erano a Roma pienamente stabili nei loro diritti. L'apostolo Paolo, durante la sua prigionia romana, ebbe continui contatti con i capi delle comunità della capitale (τοὺς... τῶν Ἰουδαίων πρώτους, *At.* 28,17). I giudei, tra l'altro, godevano del favore di Poppea, favorita di Nerone e simpatizzante della loro religione. Tuttavia è proprio durante il principato neroniano che in Giudea scoppiò la rivolta antiromana del 66 [→ V.3]. Nerone fu amato ma anche temuto dalla plebe. Vi fu chi non lo credette davvero morto, ma attese con tremore il suo estemporaneo ritorno dalle terre dei Parti, tradizionali avversari di Roma, oppure dalle profonde viscere dell'abisso, quale nemico di Dio. Infatti, tanto tra pagani, quanto fra giudei e cristiani si paventava il minaccioso *Nero redivivus*, apocalittica figura della fine dei tempi [→ IV.6].

---

In *Orac. Syb.* 5,361-365 Nerone è il diabolico avversario di Dio che reca guerre e distruzioni alla fine dei tempi. Il mito del *Nero redivivus* è a mio avviso presente sullo sfondo di alcune immagini dell'*Apocalisse di Giovanni* [→ V.6]. Su Sextus Afranius Burrus cfr. *PIR* A 441. Su **Poppea** θεοσεβής (Fl. Ios., *ant.* 20,195; *vita* 16) cfr. M. H. Williams, *Θεοσεβής γὰρ ἦ – The jewish tendencies of Poppaea Sabina*, in JThS 39 (1988), 97-111; S. Matthews, *Ladies' aid: gentile noblewomen as saviors and benefactors in the Antiquities*, in HThR 92 (1999), 199-218. I mutamenti sociali ed economici, la corruzione e le ansie dell'età di Nerone sono affrescate nel *Satyricon* di **Petronio**, romanzo ambientato in una *graeca urbs* dell'Italia meridionale e nel quale in questi ultimi anni è stato proposto di ravvisare alcuni elementi di satira anticristiana, cfr. G. G. Gamba, *Petronio Arbitro e i Cristiani*, 1998; I. Ramelli, *Petronio e i cristiani: allusioni al Vangelo di Marco nel Satyricon?*, in *Aevum* 70 (1996), 75-80; Ead., *Possibili allusioni al cristianesimo nel romanzo classico del tardo I sec. d.C.: i casi di Petronio e Caritone*, in *Stylos* 10 (2001), 67-81. Della visione stoica del mondo e del governo, sempre nella stessa epoca, parlò invece Anneo **Seneca** nel *De clementia*, ma anche nei *Dialoghi* e nelle *Epistole*. Egli fu l'inascoltato maestro di Nerone, ma alla fine riuscì a descrivere con eleganza e proprietà gli abissi dell'animo umano nel suo impasto di ideali alti e di infime perversità; tutti i suoi scritti sono pubblicati a cura di G. Reale, Mi 1994. Seneca era fratello del proconsole d'Acaia Gallione con il quale Paolo ebbe ad incontrarsi a Corinto, secondo il racconto di *At.* 18,12. A Seneca, inoltre, è attribuito uno scambio di missive proprio con Paolo di Tarso, che recentemente si è voluto in parte considerare autentico, ma che comunque trova un suo più probabile contesto compositivo negli sforzi che furono effettuati tra i cristiani, nel secolo IV ed oltre, per giustificare lo stile dimesso della loro letteratura sacra e per impegnarsi a produrre prodotti letterari di qualità; cfr. l'ediz. con trad. ital. di L. Bocciolini Palagi, Fi 1985; J. N. Sevenster, *Paul and Seneca*, L1961; R. Turcan, *Sénèque et les cultes orientaux*, Bru 1967; L. Hermann, *Sénèque et les premiers chrétiens*, Brussels 1979. Cfr. M. A. Levi, *Nerone e i suoi tempi*, Mi 1973; B. H. Warmington, *Nerone. Realtà e leggenda*, trad. it., Bari 1973; E. Cizek, *La Roma di Nerone*, trad. it., Mi 1986. In generale sull'**età giulio claudia** cfr. R. Paribeni, *L'età di Cesare e di Augusto*, Bo 1950; A. Garzetti, *L'impero da Tiberio agli Antonini*, Bo 1960; E. Gabba, *L'impero di Augusto*, in A. Schiavone (curatore), *Storia di Roma*, II.1, T 1991, 9-28; M. Pani, *Lotte per il potere e vicende dinastiche. Il principato fra Tiberio e Nerone*, ibid., 221-252. Aspetti religiosi del paganesimo in età giulio claudia: J. Beaujeu, *Le paganisme romain sous le Haut Empire*, in *ANRW* II 16, 1978, 3-26. Sui testi di storia romana cfr. la bibliografia al cap. XV.

Lo **studio della storia romana** è indispensabile a chi vuol conoscere adeguatamente la storia del cristianesimo antico. E' vero anche il contrario: non possiamo comprendere la vicenda politica dell'impero romano e, più in generale, della Tarda Antichità se non possediamo una conoscenza di prima mano della storia tanto del giudaismo quanto del cristianesimo di quell'epoca. In ogni caso la separazione tra storia del cristianesimo e storia 'politica' o storia della

cultura o dell'economia esiste solo negli specialismi dei moderni, non certo nella effettiva realtà dei fatti, cfr. S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Mi 1988, 113-124 ("Il problema religioso") che ricorda a tal proposito la pionieristica *Histoire de l'Eglise et de l'Empire* del pastore protestante La Sueur edita tra il 1672 ed il 1677. Anche in Italia questo è un dato di fatto oramai acquisito da tempo, nonostante la persistenza di residui pregiudizi tendenti a relegare i fenomeni religiosi, ed il loro studio, tra gli orpelli della vera e propria storia dell'antichità. Basti pensare al contributo imprescindibile, qui da noi offerto alla comprensione del cristianesimo dei primi secoli da maestri di storia antica e dalle loro Scuole. E' il caso di S. Accame (cfr. F. Fabbrini, *S. Accame*, 2000, 362-377), S. Calderone (per l'età costantiniana), L. Cracco Ruggini (giudei, pagani e cristiani nel sec. IV), G. Firpo (per la cronologia della nascita di Gesù), E. Gabba (per l'epigrafia in riferimento alla Bibbia), A. Mastrocinque (gnosticismo), M. Mazza (per gli studi sul secolo III e sul tardo antico), S. Mazzarino (con il suo *Impero romano*), A. Momigliano (specialmente per le vicende del giudaismo), M. Sordi (per i rapporti tra cristiani ed autorità politiche), per limitarci soltanto ad alcuni pochi nomi. Al contrario una carente attenzione verso le fonti cristiane, forse per i pregiudizi di cui sopra, ha potuto inibire la ricerca storica sull'età romana imperiale convogliando necessariamente l'attenzione storiografica, sia pur acuta, verso altri ambiti cronologici, come, ad esempio, nel caso di E. Lepore.

## IV.2. Le principali fonti storiche.

La nostra conoscenza dell'età giulio claudia dipende in maniera imprescindibile dalla suggestiva rievocazione che **Cornelio Tacito**, intorno al 115-120, ne fece nei suoi *Annali*. L'opera constava in origine di sedici libri: I-IV (dagli ultimi tempi di Augusto al ritiro di Tiberio a Capri), V (un frammento sulla morte di Livia e sul nefasto Seiano), VI (ancora su Tiberio e sui rapporti con l'Oriente), i libri VII-X sono smarriti, XI (Claudio), XII (smarrito), XIII-XVI (Nerone); la composizione è collocata intorno al 117, cfr. J. Beaujeu, *La religion de Tacite et de Pline le Jeune*, in *IL* 8 (1956), 148-155. Al cristianesimo Tacito fa riferimento soltanto in *Ann.* 15,44 in occasione dell'incendio di Roma del 64 e della conseguente persecuzione neroniana [→ IV.6]; secondo E. Laupot, *Tacitus' fragment 2: the anti-roman movement of the Christians and the Nazoreans*, in *VigChr* 54 (2000), 233-247 *Sulp. Sev., chron.* 2,30,7 conterrebbe un frammento tacitano allusivo ai cristiani in riferimento alla distruzione di Gerusalemme del 70. Da utilizzare anche **Svetonio** il quale compose, intorno al 120, otto libri intitolati *Vite dei Cesari* e rispettivamente dedicati alle biografie di imperatori, da Giulio Cesare a Domiziano. **Cassio Dione**, fu senatore, console e scrittore di storia, attivo nell'età dei Severi [→ VII.1]. Compose, nella sua villa di Capua, una *Storia Romana* in 80 libri che andava dal mitico Enea al 229 d.C. Ne possediamo solo i libri 36-54 (= 68 a.C. - 10 a.C.), 55-60 (= 9 a.C. - 46 d.C., lacunosi) e 78-79 (*excerpta*, cioè brani scelti pervenuti in compilazioni bizantine). Ne sopravvivono, inoltre, due epitomi redatte rispettivamente dagli eruditi bizantini: Giovanni Sifilino (sec. XI), che riassunse i libri 36-80, e Giovanni Zònara (sec. XII), che riassunse i libri 1-21 (da Enea alla distruzione di Cartagine) e 44-80 (dalla morte di Cesare al 229 d.C.). Per i libri 57-63 (testo e trad. it.) che trattano l'età giulio claudia cfr. Cassio Dione, *Storia romana (libri LVII-LXIII)*, vol. VI. a cura di M. Sordi, A. Stroppa, A. Galimberti, Mi 1999. Questo storico nella sua vasta opera non ha mai parlato del cristianesimo, possiamo probabilmente ravvisarvi, però, un'allusione polemica nel discorso che egli pone sulle labbra di Mecenate quando costui esorta Augusto a rispettare ed a far rispettare i culti tradizionali (κατὰ τὰ πάτρια) provvedendo contro coloro che li disprezzavano introducendo novità (...καὶνὰ τινα δαιμόνια) e così sovvertendo l'ordine pubblico, cfr. 52,36. Inoltre: G. Martinelli, *Il silenzio sui cristiani nella Storia romana di Cassio Dione: un'ipotesi*, in *Atti Accad. Ligure di Sc. e Lett.* 47 (1990), 429-442; Id., *L'ultimo secolo di studi su Cassio Dione*, *Ge* 1999 e i contributi in *ANRW* II 34.3, 1997.

Per lo studioso del giudaismo e delle origini cristiane sono molto preziosi i libri 18-20 delle *Antichità giudaiche* composte da **Flavio Giuseppe**, di cui si dirà meglio in seguito [→ V.2]. In essi vi troviamo narrati gli eventi che vanno dal censimento di Quirino, che è da connettersi all'organizzazione della Giudea in quanto provincia romana, al procuratorato di Gessio Floro, cioè all'immediata vigilia della grande rivolta del 66-70. Il punto di vista dell'autore è quello di chi vuol difendere agli occhi del lettore pagano il popolo giudaico (al quale egli apparteneva) dall'accusa di sediziosità la quale, invece, avrebbe dovuto ascrivere soltanto a quelle frange rivoltose e fanatiche che con il loro operare avevano causato la disfatta del 70.

Un'iscrizione greca proveniente dall'area siriana (Nazareth?), nota come l'**ordine imperiale sulla violazione dei sepolcri**, ci riporta le disposizioni dell'imperatore (διάταγμα καίσαρος) contro i violatori di tombe per i quali si prevede addirittura la pena di morte. Il testo, solitamente datato nell'età giulio claudia, è stato più volte ed autorevolmente letto in riferimento alle controversie tra cristiani e giudei in merito alla tomba vuota di Gesù, secondo il racconto di *Mt.* 27,62-66 e 28,12-15. Nel vangelo, infatti, leggiamo che i membri del sinedrio giudaico avevano chiesto a Ponzio Pilato un servizio di guardia presso la tomba di Gesù per evitare che i suoi seguaci, violandola, avessero rapito il cadavere e che poi, di fronte al fatto della tomba vuota, avessero proclamato la sua risurrezione; leggiamo inoltre che i giudei avrebbero indotto con danaro i soldati di guardia a riferire che il rapimento del morto era stato eseguito proprio dai suoi discepoli. Nonostante le effettive controversie incentrate sulla tomba di Gesù e la sua risurrezione, e nonostante la suggestione di questa lettura, nel testo epigrafico non figurano elementi tali da imporre questo collegamento, anche perché sia la provenienza del reperto (ora alla Biblioteca Nazionale di Parigi), sia la sua datazione sono lungi dall'essere accertati; cfr. *SEG* 8, 1937, n° 13; cfr. L. Boffo, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, *Bre* 1994, 318-333; E. Grzybek, *L'Edit de Nazareth et la politique de Néron à l'égard des chrétiens*, in *ZPE* 120 (1998), 279-291; G. Bowersock, *La storia inventata. Immaginazione e sogno da Nerone a Giuliano*, trad. it., *R* 2000, 95-114 collega questo

testo all'interesse per l' ἀναβίωσις che pervase la seconda metà del sec. I ed il seguente, così come è attestato dai romanzi erotici greci (spec. Antonio Diogene, Caritone, Senofonte di Efeso, etc.). Sulle monete cfr. G. G. Belloni, *Monete da Augusto a Traiano*, in ANRW II.1, 1974, 997-1144.

### IV.3. Gesù.

Contrariamente a quanto è talvolta avvenuto in passato, oggi nessuno più dubita seriamente dell'esistenza storica di Gesù. Anche se sul suo conto le fonti storiche pagane e le testimonianze giudaiche sono estremamente stringate, non v'è dubbio che durante il principato di Tiberio, nella remota provincia della Giudea, abbia avuto luogo la predicazione del giudeo Gesù conclusasi con la sua tragica condanna a morte. Gesù, dapprima al fianco di Giovanni Battista [→ III.6.6], ha annunciato l'avvento del Regno di Dio ed ha proclamato una relazione dell'uomo con Dio la quale, pur inserendosi pienamente nell'alveo della religiosità giudaica, presentava elementi di novità incentrati proprio sulla sua persona e tali da suscitare da un lato l'interesse e l'adesione di un gruppo di seguaci dapprima sparuto, dall'altro l'ostilità tanto delle autorità giudaiche che di quelle romane, fino a giungere alla sua drammatica condanna a morte. E' altresì certo che, all'indomani della morte di Gesù, una ristretta cerchia di persone che erano state al suo sèguito abbia sperimentato di nuovo la sua presenza e la sua guida, in una forma particolare ed intensa, e così tangibile da determinare il fermo convincimento dell'effettiva risurrezione di Gesù dai morti.

Tutto quanto riguarda i singoli episodi della vita di predicatore e di facitore di miracoli di Gesù viene dal punto di vista storico valutato variamente, a secondo del giudizio che si formula sul grado di attendibilità storica dei racconti evangelici. I quattro vangeli [→ IV.3.1], inseriti nel canone del nostro Nuovo Testamento, costituiscono, infatti, la nostra fonte pressoché unica sulla vita e la predicazione di Gesù. Partendo dall'osservazione secondo la quale questi testi sono delle testimonianze, nate in ambienti caldi di fede e diretti a suscitare, a loro volta, la fede dei lettori, ci si è domandati se, e fino a che punto il *Cristo della fede* coincida con il *Gesù della storia*. Naturalmente più si colloca la composizione dei vangeli in un'epoca lontana da quella in cui ebbero luogo gli avvenimenti narrati, più si concede alle comunità che hanno fatto da culla a questi scritti la possibilità di aver elaborato una loro teologia, partendo da eventi ricordati e tramandati, secondo le esigenze della fede e le necessità dell'evangelizzazione. Collocandosi in questa prospettiva alcuni studiosi si sono anche sforzati di enucleare dai testi evangelici gli *ipsissima verba Iesu*, cioè le frasi effettivamente pronunciate da Gesù, distinguendole da quanto invece gli evangelisti avrebbero posto sulle sue labbra e da quanto, inoltre, essi avrebbero messo per iscritto quale cornice narrativa.

Le testimonianze che i quattro vangeli offrono della vita e del pensiero di Gesù sono in realtà diverse fra loro, ed è evidente che ogni evangelista non solo riflette l'ambiente che fu suo, ma si è posto, inoltre, lo scopo prioritario di indurre una particolare categoria di lettori alla fede nel Gesù che salva. Così, ad esempio, Matteo [→ IV.3.1B] si è rivolto ad un pubblico di lettori inserito nelle categorie del pensiero e della spiritualità giudaica, mentre Luca [→ IV.3.1C] ha tenuto presente le esigenze di un pubblico di cultura ellenistica. Tuttavia, mettendo insieme le informazioni reperibili in questi quattro documenti, possiamo chiaramente identificare, sia pur con la massima cautela, alcuni aspetti fondanti della vicenda storica di Gesù.

La sua nascita ebbe luogo all'epoca di Augusto, il suo ministero durante il principato di Tiberio. La Galilea fu il teatro della sua predicazione, con alcuni soggiorni a Gerusalemme. La cultura che Gesù espresse fu quella dei villaggi agricoli della Galilea: è questo il mondo che egli evocò con le sue parabole ed i suoi discorsi. Da buon giudeo Gesù conosceva le Scritture del suo popolo. Da esse traeva una chiave di lettura degli avvenimenti che travagliavano la sua epoca, che è poi quella ampiamente raffigurata nelle opere di Flavio Giuseppe [→ V.2]. L'inizio del ministero di Gesù è da collocarsi nell'ambito di quei movimenti battisti che proprio allora chiamavano i pii giudei ad una forma di ravvedimento e di cambiamento di vita in vista dell'imminente avvento del Regno di Dio. La figura di Giovanni Battista e l'episodio del battesimo di Gesù attestano tale contestualizzazione, così come l'enfasi posta da Gesù sul giudizio di Dio e sul suo imminente Regno s'intendono alla luce di quelle diffuse tensioni escatologiche le quali sono ben riflesse nella letteratura apocalittica [→ III.5A]. Certamente Gesù non intese fondare un novo movimento religioso, bensì chiamare i

suoi confratelli giudei non soltanto al ravvedimento, ma a un nuovo tipo di rapporto con Dio che privilegiava l'aspetto interiore di ogni osservanza ed atto di pietà religiosa. Così anche la sua cura per i diseredati, gli emarginati, insomma per le categorie aspramente giudicate dalle guide spirituali che godevano allora autorità configurava chiaramente un nuovo profilo del Regno di Dio e del suo popolo che ora non veniva più fatto coincidere soltanto con il popolo d'Israele in quanto privilegiato detentore della Legge. La predicazione di Gesù preferiva evocare piuttosto la categoria della figliolanza e della paternità di Dio. Certamente questo non era un elemento di assoluta novità, poiché anche alcune correnti farisaiche dischiudevano queste prospettive. Tuttavia, possiamo ritenere che Gesù ebbe una consapevolezza del suo ruolo e, principalmente, del tragico epilogo del suo ministero e così di conseguenza egli agì e si espresse in modo da essere collocato non solo ai margini, ma al di fuori di quella 'ortodossia' sulla quale vigilavano le autorità giudaiche. Gesù, inoltre, pur non fornendo una data esatta del termine della presente 'economia' e dell'avvento del Regno di Dio, affermò tuttavia che questo evento straordinario era imminente e che la sua azione costituiva l'inaugurazione del nuovo stato di cose.

I primissimi seguaci di Gesù, dapprima sconcertati per la sua morte, poi rincuorati dall'esperienza della risurrezione e, quindi, corroborati dalla consapevolezza di aver ricevuto lo Spirito di Dio, proprio per intercessione del Gesù risorto, non dubitavano di appartenere al popolo ed alla tradizione religiosa d'Israele. D'altro canto soltanto in questo contesto avevano significato le loro categorie di pensiero: messia, ravvedimento, Regno di Dio, fede, risurrezione, etc. Ma per questo sodalizio fu poi naturale, se pur attraverso un processo graduale, sviluppare una identità tale da determinare un sempre più netto allontanamento dal giudaismo. La 'Chiesa' di cui inizialmente i credenti in Gesù facevano parte, si considerò dapprima come la 'chiesa' di cui parla la traduzione greca dell'Antico Testamento detta dei Settanta, cioè l'Israele in quanto popolo di Dio; soltanto successivamente essa sviluppò la consapevolezza di essere la Chiesa cristiana, ma anche in questo caso ebbe pur sempre la convinzione di costituire un *Novus Israel*.

---

Gli insegnamenti di Gesù, che facevano tutt'uno con la rievocazione della sua vita e del suo operato, furono dapprima affidati all'oralità: il *kérygma* o proclamazione. I quattro vangeli (Matteo, Marco, Luca, Giovanni) costituiscono la nostra fonte, pressoché unica, per la conoscenza della vita di Gesù. Come vedremo in sèguito [→ IV.3.1], si ipotizza generalmente una loro composizione successivamente al 70, cioè in età flavia. Ora, pur volendoci collocare in questa prospettiva, ci è tuttavia dato di ricostruire una **fase pre-redazionale** e molto antica del messaggio evangelico. Essa prese corpo nella produzione di documenti già negli anni 30-40; pensiamo ai seguenti blocchi: **a.** un ampio, crudo e realistico racconto della passione di Gesù (utilizzato dai quattro evangelisti); **b.** i detti di Gesù accorpatisi in un documento che fu utilizzato come fonte (fonte Q) da Matteo e da Luca; **c.** il ricordo delle controversie trasemesso in *Mc. 2*; **d.** memorie di miracoli e parabole. In passato ci si è spesso domandato **come mai gli storici antichi non abbiano parlato adeguatamente di Gesù** limitandosi, in rari casi, a qualche cenno stringato ed impreciso. È questo il caso, ad esempio di Tacito, di Svetonio, di Flavio Giuseppe, di Cassio Dione. E' particolarmente discusso il caso di Flavio Giuseppe. Nelle sue *Antichità giudaiche* [→ V.2], così come le leggiamo oggi, troviamo il seguente brano comunemente chiamato *testimonium Flavianum*: «Allo stesso tempo, circa, visse Gesù, uomo saggio, se pure uno lo può chiamare uomo; poiché egli compì opere sorprendenti, e fu maestro di persone che accoglievano con piacere la verità. Egli conquistò molti giudei e molti greci. Egli era il Cristo. Quando Pilato udì che dai principali nostri uomini era accusato, lo condannò alla croce. Coloro che fin da principio lo avevano amato non cessarono di aderire a lui. Nel terzo giorno, apparve loro nuovamente vivo: perché i profeti di Dio avevano profetato queste e innumerevoli altre cose meravigliose su di lui. E fino ad oggi non è venuta meno la tribù di coloro che da lui sono detti cristiani», 18,63-64 (trad. L. Moraldi). Le espressioni soverchiamente encomiastiche nei riguardi di Gesù che figurano in questo brano hanno fatto dubitare della sua intera genuinità. Agli inizi del sec. IV, Eus., *h.e.* 1,2,7 riportò il brano proprio nella forma qui citata; tuttavia nel 248 Origene aveva affermato che lo storico giudeo non credeva in Gesù. Dunque, con estrema probabilità egli non aveva sott'occhio il brano nella versione che sarà poi 'eusebiana'. Dunque, possiamo a buon diritto ipotizzare che nella seconda metà del secolo III copisti cristiani abbiano inserito questa testimonianza tutt'intera nel racconto di Giuseppe o, forse ancora più plausibilmente, che essi abbiano operato delle alterazioni in uno scritto originale più stringato. In ogni caso sono sempre da considerarsi ipotetici i numerosi tentativi di sceverare dal brano attuale una sua parte originale, 'neutra' e più breve; cfr. Z. Baras, *Testimonium Flavianum: the state of recent scholarship*, in M. Avi – Yonah – Z. Baras, *Society and religions in the second temple period*, Jerusalem 1977, 303-313, 378-385; G. Vermes, *The Jesus notice of Josephus re.examined*, in JJS 38 (1987), 1-10; J. Neville Birdsall, *The continuino enigma of Josephus' Testimony about Jesus*, in BJRL 67 (1985), 609-622; J. P. Meyer, *Jesus in Josephus: a modest proposal*, in CBQ 52 (1990), 76-103. Tuttavia in *Ant.* 20,200, un brano certamente autentico, Flavio Giuseppe

accenna a Gesù in quanto fratello di Giacomo del quale descrive la morte [→ IV.4]. Altro problema è costituito dalla valutazione di eventuali riferimenti a **Gesù nelle fonti rabbiniche** le quali si (dis)interessarono al nostro personaggio facilmente confondibile con i numerosi agitatori giudei dell'inquietata età erodiana [→ III.10]. In questi casi, oltre all'interpretazione dei brani, anche la loro datazione non è univoca. Il testo più significativo appartiene al trattato talmudico *Sanhedrin* 43° che riferisce dell'esecuzione di Gesù alla vigilia di Pasqua a causa delle sue pratiche magiche. Altrove leggiamo di Gesù ben Pantera che possiamo intendere come nome di un militare romano unitosi all'adultera Maria o come un riferimento storpiato alla qualifica di vergine (greco: *parthenos*) che i cristiani le attribuivano devotamente, cfr. R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, L1903; G. B. Maier, *Gesù Cristo e il cristianesimo nella tradizione giudaica antica*, trad. it., Bre 1994. È interessante la lettera del filosofo pagano **Mara bar Sarapion** al figlio Sarapion. È pervenuta in un manoscritto siriano del sec. VII, ma sembra esser stata composta dopo una disfatta giudaica a cui essa allude (70 oppure 135 d.C.?). L'autore è prigioniero in attesa di giudizio ed esorta il figlio alla pratica della saggezza e della virtù, perciò cita come esempio la deprecabile condanna di tre uomini giusti: Socrate da parte degli ateniesi, Pitagora dai samii e poi il "saggio re degli ebrei", da identificare con Gesù: prova che la malvagità non paga è proprio il disastro occorso al popolo giudaico dopo il misfatto; cfr. I. Ramelli, *La Lettera di Mara Bar Serapion: linee introduttive, traduzione e note essenziali*, in *Stylos* 13 (2004), 77-103; R. E. van Voorst, *Gesù nelle fonti extrabibliche*, trad. it., CiB 2004, 69-75.

Specialmente tra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX, non è mancato chi, basandosi su questa scarsità di notizie da parte della storiografia 'profana', argomentava la non esistenza storica di Gesù, cfr., ad esempio, le tesi di Bruno Bauer (1809-1882), fino al *Mistero di Gesù* di P. L. Couchoud del 1924 ed al successivo S. I. Kovaliov, *Storia di Roma*, trad. it., R 1955, 226, il quale, viziato dall'ideologia che ispirava la sua analisi, ha ritenuto frutto di pura invenzione fantastica, oltre Gesù, anche gli evangelisti e gli apostoli. Dal versante opposto, gli storici di tendenza apologetica parlavano di una sorta di "congiura del silenzio" ordita dagli autori antichi non cristiani nei riguardi della persona di Gesù. Alla luce delle riflessioni sviluppate precedentemente nel capitolo relativo alle fonti storiche sul carattere aristocratico e selettivo della storiografia classica [→ I.1.2], i silenzi di quest'ultima su Gesù e le primissime origini del suo movimento appaiono invece naturali in quanto coerenti con queste caratteristiche che pervadono un certo modo di tramandare gli avvenimenti. In termini espliciti: gli storici antichi non avrebbero potuto (né voluto) far cenno a Gesù, costui era infatti un modestissimo artigiano appartenente ad una provincia e ad un'etnia guardate dall'alto in basso, insomma un personaggio estraneo al loro panorama storiografico. La storiografia classica, dunque, si è interessata al cristianesimo soltanto quando questo ha assunto dimensioni sociali rilevanti. In tempi moderni i vangeli hanno offerto lo spunto a diverse letture complessive della figura di Gesù che hanno privilegiato di volta in volta alcuni suoi aspetti; si è pertanto parlato di lui come di un maestro inserito nella corrente del giudaismo farisaico [→ III.6.2], del fondatore di una comunità del tipo di quella attestata a Qumran [→ III.7.2], del predicatore stoico cinico del tipo di quelli conosciuti nel mondo ellenistico [→ II.3.1 / II.3.3], del terapeuta itinerante, del profeta apocalittico [→ III.5A] e persino del rivoluzionario antiromano [→ III.1D]. Gesù, dunque, fu un giudeo che rivolse la sua missione ai giudei (*Mt.* 10,5-6) e condivise anche alcuni pregiudizi del suo popolo nei riguardi dei pagani (*Mt.* 6,7.32; *Mc.* 7,27-28). Tuttavia le categorie cardine del suo insegnamento, poiché conservavano sia la visione cosmica degli apocalittici che l'apertura universalistica di certo profetismo, già in nuce prefigurano una estensione del concetto di popolo di Dio tale da superare i limiti di un angusto ambito etnico. In realtà la figura di Gesù, così come in ogni caso appare dalle testimonianze evangeliche, per la sua complessità non può risolversi in uno soltanto di questi profili. Altro problema dibattuto tra gli studiosi: **Gesù ebbe la consapevolezza del suo ruolo messianico?** [→ III.11]. Soltanto il ricorso alle nostre fonti, ai Vangeli, ci consente di formulare una risposta; ed in base a questi Gesù ebbe la piena consapevolezza di essere investito di un'autorità tale da consentirgli di relazionarsi con la Legge d'Israele costituendone non solo l'adempimento, ma anche un'interpretazione nuova e talvolta un superamento. Si pensi a *Mc.* 7,15 dove egli supera i divieti alimentari prescritti da Mosè, oppure alla relativizzazione del valore del sabato in *Mc.* 2,27, oppure alle citazioni dalla Legge sempre seguite dalla clausola avversativa «ma io vi dico» nel discorso delle beatitudini in *Mt.* 5. Gesù entrò a Gerusalemme da messia (*Mc.* 11,1-10), tale si considerò interpretando in *Mc.* 12,35-37 il salmo 110, tale esplicitamente si proclamò alla presenza del sommo sacerdote Caifa (*Mc.* 14,62). Più che alla discendenza davidica, che era connessa ad un messianismo 'politico' al quale Gesù fu estraneo, per intendere la sua identità e la sua missione egli si basò sulle profezie di *Daniele* 7, relative al "Figlio dell'uomo" [→ III.5]. Come questo Figlio dell'uomo egli avrebbe portato il Regno di Dio, da non confondersi con nessuna sovranità di tipo politico, ma da salutare come una signoria d'ordine interiore e spirituale sulle coscienze liberate dal peccato. Per quanto riguarda i vangeli, se ne parlerà nel capitolo successivo [→ IV.3.1], dedicato agli avvenimenti che ebbero luogo nella seconda metà del primo secolo. Anche se le loro date di composizione sono variamente fissate dagli studiosi e non mancano studi recenti che tendono a collocarle in un momento sempre più 'alto', cioè vicino agli eventi narrati, sembra tuttavia più probabile congetturarne la composizione in età flavia. Ciò, in ogni caso, non esclude che tali documenti abbiano potuto avvalersi di fonti d'informazione ben più antiche e perciò maggiormente attendibili. Sull'**imminenza del Regno di Dio** nella predicazione di Gesù cfr. *Mc.* 9,1 («Alcuni di coloro che sono qui presenti non gusteranno la morte, finché non abbiano visto il Regno di Dio venuto con potenza») e *Lc.* 16,28; 13,30 («Questa generazione non passerà prima che tutte queste cose siano avvenute») e *Mt.* 24,34; *Mt.* 10,23 («Non avrete finito di percorrere le città d'Israele, prima che il Figlio dell'Uomo sia venuto»); egli, tuttavia, dichiara «Quant'è a quel giorno ed a quell'ora, nessuno lo sa, neppure gli angeli del cielo, né il Figliuolo, ma solo il Padre», *Mc.* 13,32, cfr. anche *Lc.* 17,20-21 dove Gesù afferma che «Il regno di Dio è dentro di noi».

**Bibliografie:** B. M. Metzger, *Index to periodical literature on Christ and the Gospels*, Lei 1966; W. E. Mills, *Index to periodical literature on Christ and the Gospels*, Lei 1998. **Studi:** G. Bornkamm, *Gesù di Nazaret. I risultati di quarant'anni di ricerca sul "Gesù della storia"*, trad. it., T 1977; I. H. Marshall, *I believe in the historical Jesus*, L1977; R. Latourelle, *A Gesù attraverso i vangeli*, Assisi 1979; P. Sacchi, *Gesù l'ebreo*, in *Henoch* 6 (1984), pp.347-368; F. Lambiasi, *L'autenticità storica dei vangeli*, Bo 1986; A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, trad. it., Bre 1986; G. Vermes, *Gesù l'ebreo*, trad. it., R 1993; H. C. Kee, *Che cosa possiamo sapere del Gesù storico?*, trad. it., T 1993; J. D. Crossan, *Gesù. Una biografia rivoluzionaria*, Fi 1994; E. P. Sanders, *Gesù la verità storica*, trad. it., Mi 1995; R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi*, CiB 1996; *II, Gli sviluppi*, ibid. 1999; D. Flusser, *Jesus*, trad. it., Bre 1997; G. Vermes, *La religione di Gesù l'ebreo*, trad. it., Assisi 2002; G. Barbaglio, *Gesù ebreo di Galilea*, Bo 2003; Id., *L'attuale ricerca storica su Gesù: un'opera monumentale*, in *CrSt* 25 (2004), 877-896; J. P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, trad. it., Bre 2003; G. Theissen – A. Merz, *Il Gesù storico. Un manuale*, trad. it., Bre 2003. Sulla sua morte: R. E. Brown, *La mort du Messie. Encyclopédie de la Passion du Christ, de Gethsémani au tombeau*, P 2005. Sul processo di Gesù cfr. F. Amarelli – F. Lucrezi (curatori), *Il processo contro Gesù*, Na 1999. Su **Gesù nelle fonti extrabibliche** cfr. anche J. H. Charlesworth, *The historical Jesus in the light of writings contemporaneous with him*, in *ANRW* 25.1, 1982, 451-476; F. F. Bruce, *Gesù visto dai contemporanei. Le testimonianze non bibliche*, trad. it., T 1985. Sul contesto Galileo della vita e dell'insegnamento di Gesù insiste J. L. Reed, *Archaeology and the Galilaean Jesus. A re-examination of the evidence*, Harrisburg 2000. Sugli sviluppi della riflessione teologica su Gesù cfr. VI.3.5.

#### IV.3.1. I vangeli sinottici.

Cosa sono i vangeli? E perché furono messi per iscritto? Il termine vangelo è di derivazione greca (εὐαγγέλιος) e significa "buona notizia". Pertanto i vangeli sono stati redatti al fine di testimoniare ai lettori la buona notizia costituita dalla venuta di Gesù, dalla sua predicazione, dalla sua morte e dalla sua risurrezione. Queste brevi opere furono composte in una prospettiva di fede, e miravano a suscitare nel lettore la stessa fede dei loro autori proprio nella valenza provvidenziale della figura di Gesù, nella sua predicazione, nella sua risurrezione dai morti e nel suo ruolo unico ed insostituibile al fine di 'salvare' l'individuo umano. La loro composizione è generalmente collocata negli anni 70-80, per altri studiosi, che però sono in minoranza, i tre sinottici (Mt., Mc., Lc.) sarebbero stati messi per iscritto prima del 70, anno della caduta di Gerusalemme [→ V.3]. In ogni caso i materiali che essi elaborano sono necessariamente più antichi. La messa per iscritto di questi testi fu sollecitata da più fattori: il ritardo del ritorno di Gesù, che i primi cristiani attendevano come imminente dopo la sua scomparsa dalla terra; la progressiva morte di coloro che erano stati testimoni e compagni della sua predicazione; la necessità di fissare in forma scritta le tradizioni su Gesù spesso fluttuanti. Dei quattro **vangeli** inseriti nel canone, i primi tre (Matteo, Marco, Luca) sono detti **sinottici** perché la loro narrazione, se disposta su tre colonne affiancate, scorre più o meno parallela, insomma in maniera che con un solo sguardo si possa avere una idea d'insieme dei rispettivi contenuti.

Come indica il loro stesso titolo, dunque, i vangeli non intendono costituire delle biografie di Gesù, nel senso moderno del termine, bensì delle proclamazioni della notizia salvifica. Questa precisazione, piuttosto ovvia, non intende inficiare il giudizio sull'attendibilità storica delle notizie che questi testi trasmettono e che andrà invece di volta in volta valutata.

**A. Il vangelo di Marco** è considerato il più antico; esso fu probabilmente composto poco prima della caduta di Gerusalemme del 70. La tradizione lo attribuisce a Giovanni Marco, cugino di Barnaba, amico di Paolo. L'autore dunque, non sarebbe stato un apostolo; tuttavia una tradizione confluita in Eusebio di Cesarea, lo fa "interprete di Pietro" ed afferma che egli avrebbe scritto a Roma accuratamente, anche se senza un certo ordine, tutto ciò che Pietro avrebbe ricordato di Gesù. La forma letteraria del testo è modesta; vi riscontriamo numerosi latinismi i quali hanno contribuito a collocare la redazione in ambiente romano. In ogni caso il suo luogo di composizione non è individuabile con assoluta certezza. In Marco sono assenti disquisizioni sulla Legge e sulle osservanze giudaiche il che ci induce a ritenere che tanto lui che i suoi lettori siano appartenuti ad ambienti originariamente pagani.

**B. Il vangelo di Matteo** è attribuito all'ex pubblicano, cioè esattore delle tasse, Matteo - Levi, divenuto poi apostolo. Vi si riscontra un'abbondanza di citazioni dall'Antico Testamento; il suo

messaggio, infatti, è rivolto a lettori di appartenenza giudaica ai quali si vuol dimostrare come gli eventi della vita di Gesù costituiscano l'adempimento delle profezie dell'Antico Testamento. Si ritiene che sia stato composto in ambiente palestinese intorno all'80, e in realtà la costante polemica tra Gesù ed i giudei che vi si riscontra ci spinge a credere che tale composizione sia avvenuta quando già la comunità dei seguaci di Gesù si era posta fuori d'Israele. Dal punto di vista letterario, il lessico e lo stile sono superiori a quelli che caratterizzano Marco. Gli ampi discorsi di Gesù presentano la sua figura come quella di un autorevole maestro, giudice e legislatore.

**C. Il vangelo di Luca** proviene probabilmente da ambiente antiocheno. Composto dallo stesso autore degli *Atti degli Apostoli* [→ IV.4], è concepito per un pubblico di estrazione pagana. Luca non fu un apostolo; tardivamente lo si ritenne un compagno di Paolo ricordato nel suo epistolario (*Col.* 4,14; *Fm.* 24; *2 Tm.* 4,11), ma non mancano studiosi che rifiutano questo dato tradizionale poiché credono di poter individuare significative divergenze tra le lettere paoline ed il ritratto teologico del Paolo tracciato dagli *Atti*. La missione di Gesù è intesa non limitatamente al popolo d'Israele, ma destinata all'umanità intera. In ogni caso Luca completa il suo *Vangelo* con gli *Atti* che attestano l'arrivo della predicazione cristiana a Roma, centro dell'impero [→ IV.4]; ed infatti una tesi di fondo di questo dittico lucano è la piena compatibilità della fede cristiana con la condizione di cittadino romano. La sua lingua è più scorrevole ed elegante di quella degli altri sinottici. Si ritiene generalmente che il suo vangelo sia stato composto intorno all'80.

**D. La questione sinottica** consiste nel definire i rapporti letterari che intercorrono tra questi tre documenti: qual è il testo più antico e quali significati hanno le convergenze e le divergenze dei racconti?

Prima di tutto si nota che i vangeli di Matteo, Marco e Luca presentano alcune affinità tra loro mentre si differenziano dal quarto vangelo, quello di Giovanni. I primi, infatti, risultano composti da piccole unità letterarie che trasmettono insegnamenti, parabole, controversie, racconti di miracoli di Gesù, mentre Giovanni presenta una narrazione più ampia, organica ed articolata.

Il contenuto dei vangeli sinottici è, inoltre, raggruppabile nelle seguenti tre categorie:

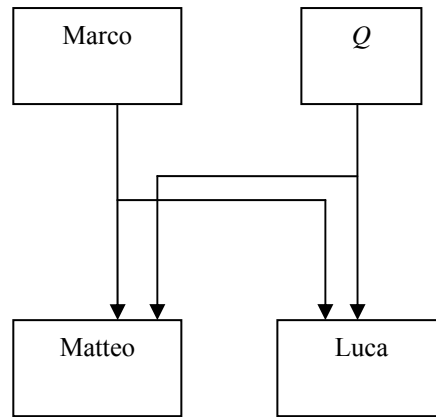
a. *tradizioni triplici*: materiale comune a *Mc.*, *Mt.* e *Lc.* In questo caso si riscontra dipendenza letteraria da *Mc.* che, pertanto, è da considerarsi fonte.

b. *Tradizioni duplici*: materiale comune a *Mc.* e *Mt.*, o a *Mc.* e *Lc.*, o a *Mt.* e *Lc.* Ciò avviene a proposito di insegnamenti di Gesù e non sembra che si possa congetturare una dipendenza di un vangelo dall'altro; appare, invece, più probabile l'utilizzazione da parte di *Mt.* e di *Lc.* di una fonte non altrimenti nota che accorpava 'detti' di Gesù.

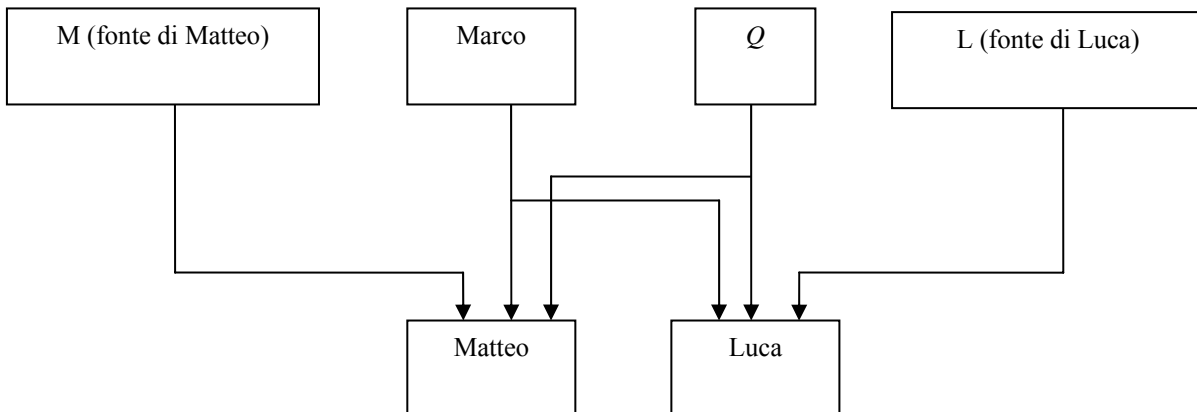
c. *Tradizioni particolari*: materiale proprio e peculiare a ciascuno dei tre vangeli.

Si ritiene che il vangelo di Marco, in quanto più antico, sia stato utilizzato, quale fonte, da Matteo e da Luca. Infatti questi ultimi contengono buona parte di Marco e, quando ciò avviene, presentano una notevole uniformità. Anche dal punto di vista della fraseologia e dello stile, in particolare, si riscontra un'affinità tra Matteo e Luca nel caso dei racconti presenti anche in Marco. Quando, invece, Matteo e Luca si discostano dal racconto marciano, dimostrano di procedere ognuno per conto suo. D'altro canto Matteo e Luca presentano anche notevoli convergenze per le quali non si ravvisa una dipendenza da Marco e che dimostrano una derivazione da un'altra fonte. Quest'ultima è soltanto oggetto di congettura e, pertanto, si è convenuto di indicarla con la sigla **Q**, dal tedesco *Quelle*, termine che significa, appunto, 'fonte'. Si ritiene che essa risalga agli anni intorno al 50 e che sia pervenuta all'attenzione degli evangelisti in forma scritta ed in lingua greca; quanto al suo contenuto esso riguarda prevalentemente discorsi di Gesù e, pertanto, si è denominata anche **fonte del lòghia**.

In base a quanto detto, si è proposto una soluzione della questione sinottica denominata **teoria bifontica**; essa può essere schematizzata secondo il seguente grafico che evidenzia come i più tardi Matteo e Luca abbiano attinto in parte dal più antico Marco, in parte dalla fonte Q:



Se poi si prendono in considerazione le tradizioni peculiari presentate da *Mt.* e *Lc.*, si può parlare di una teoria delle quattro fonti schematizzata così:



Nel periodo successivo alla prima guerra mondiale, in Germania si sviluppò una scuola di esegeti interessati ad indagare sulla genesi e lo sviluppo delle forme o piccole unità letterarie dei Vangeli (Karl L. Schmidt, Martin Dibelius, Rudolf Bultmann, etc.). Le indagini avrebbero dovuto illuminare non solo il retroterra dei testi evangelici, ma anche il plasmarsi della più primitiva tradizione intorno a Gesù. Tale indirizzo di studi prese il nome di **Formgeschichte**, da tradursi in italiano come metodo di **storia delle forme**. Si osservava, infatti, che i racconti dei vangeli presentavano affinità formali con i prodotti della letteratura popolare ellenistica, orientale ed anche cristiana antica. Le tradizioni confluite nei testi evangelici apparivano dunque come generate nell'ambito delle comunità di credenti in Gesù. Pertanto dovevano essere prioritariamente analizzati lo scopo e l'uso pratico di ogni brano, in corrispondenza alle necessità ed agli interessi degli ambienti che furono la 'culla' delle varie tradizioni: la predicazione, l'evangelizzazione, l'edificazione e l'insegnamento per chi aveva già creduto. In altri termini si trattava di identificare il *Sitz im Leben*, cioè l'«ambiente vitale» di ciascun brano. L'acribia analitica di questi studiosi condusse all'inserimento del materiale in varie categorie: le parole di Gesù furono così classificate in parabole, insegnamenti

profetici ed apocalittici, precetti legali, discorsi sulla sua missione e sulla sua venuta. Inoltre i fatti della vita di Gesù apparirono inseribili nelle categorie delle storie di miracoli, della passione o di eventi che sottendevano particolari interessi cristologici come i racconti dell'infanzia, del battesimo, delle tentazioni, della trasfigurazione, etc. In sintesi possiamo dire che i seguaci di questo indirizzo di indagine davano importanza alla fede delle comunità in quanto elemento determinante per il sorgere e lo svilupparsi delle tradizioni poi cristallizzate nei testi evangelici oggi in nostro possesso; la loro indagine privilegiava l'aspetto 'sociologico' ed interpretava il ruolo degli autori dei vangeli come quello, piuttosto passivo, di chi raccoglie ed ordina materiale preesistente.

Successivamente, cioè dopo la seconda guerra mondiale, e come reazione al metodo della storia delle forme, è fiorita la **Redaktionsgeschichte**, o **storia della redazione** (W. Marxen, H. Conzelman, etc.) che ha inteso valorizzare il ruolo attivo degli evangelisti nel compiere il loro lavoro letterario. Costoro, infatti, nel recepire e nel selezionare il materiale pervenuto si sarebbero avvalsi della loro particolare sensibilità teologica compiendo un'opera attiva di «mediazione critica». All'interno di questo indirizzo di ricerca le posizioni sono varie, e si è potuto anche giungere ad esiti radicali che hanno portato a minimizzare l'apporto del materiale pervenuto agli evangelisti e privilegiare, più o meno esclusivamente, l'iniziativa di questi ultimi in quanto narratori.

In conclusione sembra del tutto legittimo ammettere che, pur accettando la diffusa ipotesi di una datazione dei vangeli successivamente al 70, il materiale non solo orale ma anche più compiutamente scritto che è alla base di questi testi, risalga agli anni anteriori al 50 (**fonti e strati pre-redazionali**). Sintetizzando al massimo, potremmo parlare di un "vangelo prima dei vangeli" e, cioè, ipotizzare la circolazione libera e poi la composizione di detti di Gesù (con brevi cenni di spiegazione) da parte di predicatori – carismatici itineranti, ambientati nella regione della Galilea con la quale dimostrano familiarità. Questa raccolta, smarrita nella sua forma originale poiché poi confluita nei vangeli, presenterebbe affinità quanto a genere letterario con quel *Vangelo di Tommaso* [→ VI.8.1] venuto alla luce nel 1945 il quale si presenta come un accorpamento di detti di Gesù. Così pure nei sinottici ravvisiamo la confluenza di un racconto della passione che abbiamo motivo di ritenere di provenienza locale gerosolimitana e risalente agli anni 40-50 [→ IV.3].

---

Bisogna distinguere tra le **notizie sull'origine dei vangeli** che attingiamo dalla letteratura cristiana antica ed il lavoro dei moderni critici che privilegia gli aspetti contenutistici e formali di questi testi piuttosto che le testimonianze esterne. Preziose, in quanto molto antiche, sono le testimonianze dell'asiatico Papià di Gerapoli [→ VI.13.1.1] sui vangeli di Marco e di Matteo. **Marco** non aveva conosciuto personalmente Gesù, ma era stato 'interprete' di Pietro (ἑρμηνευτῆς Πέτρον γενόμενος) ed aveva messo per iscritto la sua predicazione curando di non omettere niente, anche a scapito della sistematicità e della organicità del racconto, cfr. Eus., *h.e.* 3,39,14-15. A proposito di datazioni di testi neotestamentari, ha fatto molto scalpore la tesi del papirologo O'Callaghan secondo la quale alcuni minuscoli frammenti di papiro scritti in lingua greca e ritrovati nella settima grotta di Qumran [→ III.7.1] apparterebbero al *Vangelo di Marco* (7Q5) e ad altri libri neotestamentari, cfr. J. O'Callaghan, *Papiros neotestamentarios en Qumran?*, in *Biblica* 53 (1972), 91-100. L'ipotesi, che vuole utilizzare anche indizi paleografici, è accanitamente difesa da C. P. Thiede, *Qumran e i vangeli. I manoscritti della grotta 7 e la nascita del Nuovo Testamento*, trad. it. Mi 1996, quindi, ma con più sfumature, da J. M. Vernet, *Si riafferma il papiro 7Q5 come Mc. 6,52-53?*, in *RBI* 46 (1998), 43-60; questa congettura è però contestata con argomenti che sono sembrati persuasivi ai più. Se essa fosse attendibile sarebbe allora possibile datare la composizione di questo testo evangelico intorno al 50. Alcuni interventi che hanno animato il dibattito su queste identificazioni sono ora comodamente raccolti, tradotti in italiano, in un'antologia a cura di F. Della Vecchia, *Ridatate i Vangeli?*, Bre 1997. Più stringato e, pertanto, di più difficile interpretazione quanto Papià dice di **Matteo** il quale «...riuni in lingua ebraica i *lòghia* (= detti) di Gesù, e ciascuno li interpretò / tradusse (ἡρμήνευσεν) come ne era capace», cfr. Eus., *h.e.* 3,39,16. Questa affermazione ha fatto spesso credere, specialmente in passato, che il testo attuale del vangelo di Matteo, che è greco, sia in realtà una traduzione dall'originale scritto in ebraico. La maggior parte degli studiosi ritiene che però Papià abbia confuso un vangelo apocrifo giudeocristiano, attribuito a Matteo, con il primo vangelo canonico; altri ritengono che Papià possa aver alluso alla cosiddetta fonte dei *lòghia*. È ben difficile accettare *in toto* questa o quell'altra ipotesi sulla genesi dei vangeli. Per cercare di avviare a soluzione il complesso di problemi che i nostri testi prospettano possono essere utilizzati criticamente spunti offerti da ogni filone di indagine. È evidente che gli evangelisti si avvalsero di materiale, scritto o orale, che utilizzarono come fonte. Il prologo del vangelo di **Luca** è esplicito: «Poiché molti hanno intrapreso ad ordinare una narrazione dei fatti che si sono compiuti tra noi, secondo che ce li hanno tramandati quelli che da principio ne furono testimoni oculari e che divennero ministri della Parola, è parso bene anche a me, dopo essermi accuratamente informato d'ogni cosa dall'origine, di scrivertene per

ordine, o eccellentissimo Teofilo, affinché tu riconosca la certezza delle cose che ti sono state insegnate». D'altro canto è anche evidente che l'evangelista dovrà compiere un lavoro di selezione, finalizzato al suo scopo ed agli interessi dei lettori: «Ora Gesù fece in presenza dei discepoli molti altri miracoli, che non sono scritti in questo libro; ma queste cose sono scritte, affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figliuolo di Dio, e affinché, credendo, abbiate vita nel suo nome», Gv. 20,31. La ricerca sulla fonte comune a Matteo e Luca, convenzionalmente chiamata Q, o fonte dei *lòghia*, ha portato alla formulazione di ipotesi in base alle quali tale fonte avrebbe contenuto pressoché esclusivamente detti di Gesù risalenti alle origini della tradizione aramaica, accorpati in Palestina ben prima dello scoppio della guerra giudaica del 66-70.

Al di là delle disquisizioni dei critici e dei teologi sulla stratificazione dei testi evangelici e sulla ricerca degli *ipsissima verba* di Gesù in quei racconti, appare molto opportuno far presente al lettore alcuni **aspetti di grande novità** che la letteratura evangelica, in ogni caso, presenta se la si confronta con le letterature dell'antichità. Valgono ancora, a tal proposito le acute osservazioni formulate da E. Auerbach nella sua opera dal titolo *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale* (vol. I, trad. it., T 1967, 50 ss.). Nel quando della storia delle letterature antiche, specialmente di lingua greca e latina, la composizione dei vangeli rappresenta un evento innovativo che non esiteremo a definire 'rivoluzionario'. E' infatti inconcepibile per la narrativa classica che personaggi di bassa estrazione sociale, come Gesù ed i suoi seguaci, rivestano ruoli non comici, bensì da protagonisti di eventi altamente drammatici. Valga ad esempio la nota scena del triplice rinnegamento di Gesù di cui Pietro si rende colpevole, al canto di un gallo, dialogando con una serva, mentre il suo amico - maestro, un artigiano galileo, è processato. L'uso del discorso diretto, con frasi brevi ed incisive, che qui ricorre, veniva di norma utilizzato nella storiografia biografica - aneddotica esclusivamente per rappresentare interventi di grandi personaggi, allocuzioni di generali alle proprie truppe o di personaggi di rango senatorio. Dunque gli evangelisti, con le loro innovazioni, hanno introdotto nel panorama letterario aspetti di grande portata che saranno destinati a far scuola. Basti ricordare, per citare un solo esempio, la successiva letteratura agiografica (le vite dei 'santi') o le biografie dei monaci: eloquenti esempi di protagonismo di appartenenti a ceti sociali bassi e, il più delle volte, emarginati che, secondo i canoni della storiografia e della biografia classica sarebbero stati inammissibili. Vedremo a suo tempo come questo carattere popolare della letteratura cristiana sarà a fondamento delle fioriture delle letterature dell'Oriente cristiano, prime tra tutte quella in lingua copta.

**Sinottico** è termine di derivazione greca e significa "veduta d'insieme (σὺν ὄψει)", esso fu introdotto negli studi da J. J. Griesbach nel 1776; cfr. K. Aland, *Synopsis quattuor Evangeliorum*, St 1969 ss; A. Poppi, *Sinossi quadriforme dei quattro Vangeli. I. Testo; II. Commento*, Padova 1999, 1998. Tra la sterminata bibliografia sull'origine dei vangeli e la storia di questa ricerca cfr.: W. G. Kümmel, *Il Nuovo Testamento. Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario*, trad. it., Bo 1976; X. Lèon-Dufour, *Il fatto sinottico*, in A. Gorge - P. Grelot (curatori), *Introduzione al Nuovo Testamento*, trad. it., II, 1977, 133-173; V. Fusco, *Consensi e dissensi sulla questione sinottica*, in CrSt 8 (1987), 591-608; G. Segalla, *Redazione e teologia dei vangeli sinottici*, in R. Fabris (curatore), *Problemi e prospettive di Scienze Bibliche*, Bre 1981, 303-325; Id., *Evangelo e vangeli. Quattro evangelisti, quattro vangeli, quattro destinatari*, Bo 1993. Sulla **fonte Q**: F. Neirynck, *Q-Synopsis. The double tradition passages in Greek*, Leuven 1988; C. M. Tuckett, *Q and the history of early Christianity*, Edinburgh 1996. Alcuni commentatori di vangeli sinottici il cui lavoro è fruibile anche in trad. it.: **Matteo**: J. Ernst, R. Fabris, J. Gnilka, S. Grosso, A. Sand; J. Schniewind, G. N. Stanton, *The origin and purpose of Matthew's Gospel: Matthean scholarship from 1945 to 1980*, in ANRW 25.3, 1984, 1889-1951. **Marco**: A. Cole, J. Gnilka, J. Ernst, S. Légasse, R. Pesch, R. Schnackenburg, E. Schweizer. **Luca**: J. Ernst, S. Grosso, L. Morris, G. Rossé, H. Schürmann, E. Schweizer; cfr. F. Bovon, *L'oeuvre de Luc. Etudes d'exègese et de théologie*, P 1987; J. Fitzmyer, *Luca teologo. Aspetti del suo insegnamento*, trad. it., Bre 1991; H. Conzelmann, *Il centro del tempo. La teologia di Luca*, trad. it., CM 1996. A proposito dell'ipotesi di datazione dei Vangeli anteriormente al 70 ed all'altra, spesso a questa connessa, di una redazione originaria dei sinottici in ebraico cfr. V.7.

#### IV.4. Gli Atti degli Apostoli.

Per ricostruire la storia delle più antiche comunità cristiane, è indispensabile l'utilizzazione di quest'opera che, nel canone del Nuovo Testamento, è collocata tra i vangeli ed il *corpus* delle lettere di Paolo. I ventotto capitoli di cui consta il libro narrano eventi che si collocano grosso modo nell'arco di un trentennio: dalla morte di Gesù alla prigionia di Paolo a Roma, cioè all'incirca dal 30 al 60 d.C. Quanto al suo contenuto, l'opera è facilmente divisibile in due parti: nella prima vengono presentati episodi significativi e memorabili relativi alla prima comunità di credenti in Gesù di Gerusalemme e nei territori limitrofi, nella seconda è invece Paolo di Tarso a farla da protagonista. Il racconto della prima parte consta di una successione di quadri episodici, nella seconda la narrazione è più discorsiva ed organica. Il titolo *Atti degli Apostoli* appare dunque improprio in questa sua forma plurale, poiché in realtà l'opera parla diffusamente solo di Paolo ed infatti il cristianesimo è visto soltanto nella sua marcia di espansione nella direzione verso Roma, cioè nell'ambito geografico del Mediterraneo orientale grecofono, prescindendo dalle pur feconde missioni che furono dirette nelle terre ad est di Gerusalemme. L'autore degli *Atti* è lo stesso del

terzo vangelo: Luca [→ IV.3.1C]. L'ingente bibliografia su quest'opera e sul suo autore si pone prioritariamente tre problemi: il grado di attendibilità storica degli eventi narrati; l'individuazione della sua data di composizione; la vicenda e l'identità della più antica comunità cristiana di Gerusalemme. Di quest'ultimo argomento tratteremo in seguito [→ IV.4.2].

a) Il primo problema è stato anche formulato come dilemma: **Luca fu storico o teologo?** Così posto il quesito suona artificioso specialmente agli occhi di chi ha dimestichezza con gli studi di storia antica. Luca fu evangelista, certamente, e tuttavia, nella misura in cui intese informarci su eventi e situazioni di un passato a lui molto vicino, fu anche storico. S'intende che egli non lo fu nell'accezione moderna del vocabolo (né avrebbe potuto esserlo!), ma lo fu nel senso 'ellenistico' del termine: la sua narrazione edificante delle vicende dei primi credenti, infatti, intende non tanto 'informare' i lettori per il puro piacere dell'erudizione, quanto fornir loro un *exemplum*, nella prospettiva antica della *historia magistra*. L'autore degli Atti fu dunque tanto storico quanto teologo o, meglio, evangelista e ciò secondo l'accezione propria di questi termini epr l'epoca che fu sua. D'altro canto non vediamo perché l'una delle due funzioni debba necessariamente escludere l'altra. In sintesi possiamo affermare che l'evangelista Luca nella sua opera ha trasmesso informazioni preziose tanto per lo storico del cristianesimo quanto per lo storico delle province romane nel I sec. d.C. Questo è, infatti, l'unanime parere di studiosi tanto italiani (Gabba, Mazzarino, Momigliano, Sordi, etc.), quanto stranieri (Ramsay, Millar, Hengel).

b) **La data di composizione** del libro degli *Atti* è intimamente connessa, poiché susseguente, a quella del *Vangelo di Luca* la quale, a sua volta, deve tener conto delle date di composizione degli altri vangeli, peraltro pure soggette a diverse ipotesi. Si oscilla tra una cronologia 'bassa', cioè più tarda, che appare la più attendibile, ed una 'alta', cioè più vicina agli eventi narrati, che trova però convinti sostenitori. Elemento cardine per i sostenitori della cronologia 'bassa' è l'accenno in *Lc.* 21,20 alla distruzione di Gerusalemme del 70 i cui toni sono così vivi e realistici da far pensare ad una profezia *post eventum*: «Quando vedrete Gerusalemme circondata da eserciti, sappiate allora che la sua desolazione è vicina». Luca dunque, avendo avuto conoscenza della catastrofe del 70, avrebbe posto sulle labbra di Gesù una chiara profezia di quegli eventi. In particolare, inoltre, si fa osservare che la teologia lucana apparirebbe così evoluta da doversi collocare non prima dell'anno 80.

---

A proposito di **Luca 'storico'**, potrebbe essere interessante un paragone con il quasi coevo Plutarco di Cheronea, sacerdote del tempio di Apollo delfico e, nel contempo, autore di testi d'interesse storico ed antiquario fittamente utilizzati da chi oggi intende ricostruire la vicenda storica delle epoche di cui egli ci parla. È evidente, d'altro canto, che non è mai esistito uno storico privo di una sua ideologia, vuoi politica, vuoi religiosa o quant'altro. E Luca non fa eccezione: egli è pertanto 'storico' così come Ippocrate è 'medico', e Vitruvio è 'architetto'. Senz'altro i dati che reperiamo nelle sue pagine vanno utilizzati con gran cautela, come del resto si conviene con ogni fonte storica; ma da questi dati non possiamo prescindere pena la preclusione della conoscenza delle origini delle prime comunità cristiane, cfr. I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, GR 1971; C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Tüb 1989; G. E. Sterling, *Historiography and self-definition: Josephus, Luke – Acts and apologetic historiography*, Lei 1992; D. Marguerat, *The first christian historian. Writing the 'Acts of the Apostles'*, C 2002. Quanto detto per Luca, come fonte per lo storico, *mutatis mutandis* può farsi valere per gli altri documenti neotestamentari, cfr. K. Rosen, *Das neue Testament als historische Quelle*, in E. dal Covolo – R. Fusco, *Il contributo delle scienze storiche allo studio del Nuovo Testamento*, CdV 2005, 60-73. Quanto alla **data di composizione degli Atti**, i sostenitori della cronologia 'alta' denunciano tre vizi che caratterizzano la datazione tarda: 1. l'impossibilità che Gesù abbia effettivamente 'previsto' la catastrofe del 70 è una convinzione di ordine 'teologico' (o, per meglio dire, ideologico) che non ha niente a che fare con il piano dell'indagine storica; 2. anche volendo prescindere dalla possibilità della profezia, in quanto previsione del futuro, una semplice lettura delle opere di Flavio Giuseppe ci persuade che le agitazioni e le rivoluzioni in atto in Palestina nell'età giulio claudia avrebbero reso estremamente facile tale predizione, ed anche in termini 'catastrofici'; anzi avremmo dovuto meravigliarci se un contemporaneo, dotato appena di buon senso e di un sia pur modesto senso d'osservazione, non avesse previsto la guerra, la vittoria dei romani e la tragicità di quegli eventi; 3. l'accenno lucano alla fine di Gerusalemme riprende, nella concretezza dell'immagine che evoca, il noto testo di *Is.* 29,3 («io porrò il mio campo attorno a te come un cerchio, io ti ricingerò di fortificazioni, eleverò contro di te opere d'assedio»), dunque è una immagine "di repertorio" non necessariamente posteriore al 70. Ma l'elemento principale invocato dai sostenitori della datazione 'alta' è desunto proprio dal metodo storico critico secondo il quale è opportuno datare un'opera dall'avvenimento più recente che l'autore dimostra di conoscere, proprio come nel caso della datazione del libro di Daniele che viene posta all'epoca delle guerre di Antioco IV contro i giudei poiché questi sono i

più recenti avvenimenti che l'autore dimostra di conoscere. Applicando tale metodo si fa rilevare che l'ultimo avvenimento noto a Luca è la prigionia romana di Paolo e, pertanto, si indica l'anno in cui essa ebbe luogo (56-58 circa) come 'spia' della composizione del libro proprio in questo frangente. Il **testo degli Atti** ci è giunto in due diverse versioni: quella più breve, detta 'orientale' (nei codici Vaticano, Alessandrino, Sinaitico [→ V.7.2]) e quella detta 'occidentale' che è più ampia in quanto corredata di chiose, digressioni, aggiunte esplicative, precisazioni, etc. I racconti, in ogni caso, non presentano aspetti contraddittori ed il testo più ampio è solitamente da intendersi come un tentativo di rendere più chiaro ed edificante il racconto più breve che, pertanto, possiamo considerare più antico. Sulla storia degli studi relativi agli *Atti* cfr. W. Gasque, *A history of the criticism of the Acts of the Apostles*, Tüb 1975, 1989; F. Bovon, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Neuchâtel – P 1978; E. Rasco, *Le tappe fondamentali della ricerca sugli Atti degli Apostoli*, in *Gregorianum* 78 (1997), 5-32.

#### **IV.4.1. Note storiche agli Atti degli Apostoli.**

Come abbiamo visto, Luca si propone nella sua opera finalità duplicemente evangelistiche: 1. spingere alla conversione al cristianesimo i suoi lettori di fede pagana e di formazione culturale romano - ellenistica; 2. edificare i lettori già credenti additando come esemplare il modello di fede e di zelo delle primissime comunità.

Il primo scopo non può prescindere da un motivo ricorrente e ben presente in tutta l'opera lucana: il desiderio di dimostrare che **la professione di fede cristiana è perfettamente compatibile con la lealtà del cittadino romano verso l'Impero.**

Questo assunto è in armonia specialmente con la trama generale della vicenda paolina così com'è rievocata da Luca: sovente i giudei appaiono persecutori dell'apostolo, mentre quasi sempre i rappresentanti del potere romano intervengono per sottrarlo a linciaggi. Di questi rappresentanti di Roma (magistrati, militari), pertanto, si parla sempre in termini positivi, tranne nel caso di Felice di cui diremo in seguito. Sembra quasi di cogliere un appello affinché al cristianesimo possa essere concesso quello *status* di *religio licita* che il giudaismo allora godeva grazie, principalmente, a provvedimenti risalenti a Giulio Cesare [→ III.12]. Pertanto appare evidente nell'opera lucana, e specialmente negli *Atti*, una filigrana apologetica. Il lettore - tipo non è il giudeo da convertire alla luce delle realizzazioni delle profezie veterotestamentarie, come nel caso del *Vangelo di Matteo*; è invece l'abitante dell'impero romano, di cultura ellenistica e di provata lealtà al vasto organismo politico di appartenenza. La raffigurazione di Roma nel dittico *Luca – Atti* è dunque ben diversa da quella, decisamente ostile, che farà capolino nelle successive immagini apocalittiche giovanee [→ V.6]. Quest'ultima considerazione ci offre l'opportunità di rilevare che il Nuovo Testamento non presenta un messaggio politico unitario, come potrebbe indurci a ritenere una lettura semplicistica o condizionata dal letto di Procuste di moderne convinzioni di tipo ideologico. Al fine di perseguire il suo scopo (che è evangelistico), Luca ricorre al genere della narrazione storica. E vi riesce bene. L'importanza dell'opera di Luca, infatti, viene ulteriormente confermata da alcune riflessioni di carattere squisitamente storico che essa autorizza. Possiamo raggrupparle secondo i seguenti argomenti:

- a) Il proselitismo giudaico: Luca attesta l'esistenza di una categoria di persone che, partendo dalla loro originaria appartenenza al mondo pagano, con diverso grado di coinvolgimento, simpatizzavano per la fede giudaica. Questi 'proseliti' costituiscono un elemento di collegamento tra la sinagoga e la nascente chiesa cristiana.
- b) L'istituto sinagogale: Luca è ben consapevole dell'importanza che la sinagoga rivestiva anche prima del crollo del tempio di Gerusalemme nel 70.
- c) La titolatura dei magistrati romani: quando Luca parla di esponenti del potere romano sa indicarli sempre con estrema correttezza per quanto riguarda la designazione specifica della loro categoria di appartenenza. Ciò non era facile, e dimostra un buon grado di attendibilità delle fonti di cui egli disponeva.
- d) I riferimenti a personaggi ed eventi della storia romana 'profana': Luca intende inserire la vicenda di Gesù e dei primi cristiani nella cornice della storia dell'impero romano. Tale desiderio deriva sia dalla sua sensibilità di narratore, sia dal suo desiderio di dimostrare come la professione di fede cristiana possa ben esser lecita nel contesto della società imperiale.

**a) Il proselitismo giudaico.**

Luca, specialmente nel descrivere le missioni di Paolo, ci parla spesso di persone che, pur essendo di nascita pagana, simpatizzavano per la religione dei giudei o, addirittura, si erano convertiti a questa. Tali affermazioni pongono il problema di accertare se il giudaismo a quell'epoca avesse svolto un'attività missionaria o, almeno, se esso avesse talvolta esercitato una forza di attrazione in ambienti pagani. Il lettore del dittico *Luca-Atti* incontra più volte figure di 'credenti' che gravitano nell'orbita del giudaismo e che sono così indicati negli *Atti*:

Προσῆλυτος = proselita: *At.* 2,11 (presenti a Gerusalemme alla Pentecoste); 6,5 (Nicola 'proselita' di Antiochia è nominato diacono); 13,43 (i proseliti di Antiochia di Pisidia).

Φοβούμενος = timorato di Dio: *At.* 10,2.22 (il centurione Cornelio a Cesarea); 13,26 (ad Antiochia di Pisidia: figli d'Abramo e timorati di Dio).

Σεβόμενος (τὸν θεὸν) = adoratore di Dio: *At.* 13,43 (ad Antiochia di Pisidia) e 50 (donne adoratrici nella stessa città); 16,14 (Lidia di Tiatiri); 17,4 (greci adoratori a Tessalonica) e 17 (donne adoratrici nella stessa città); 18,7 (Tizio Giusto di Corinto).

Mentre σεβόμενος appare più genericamente riferito alla pietà personale del personaggio di cui si parla (sempre, naturalmente, da un punto di vista giudaico), προσῆλυτος e φοβούμενος sembrano indicare delle categorie di pagani che sono stati attratti dalla religione d'Israele e che ne hanno fatto propri il culto e la dottrina. Tale adesione poteva svilupparsi a più livelli. Generalizzando possiamo dire che i 'proseliti' hanno fatto il passo della circoncisione e rispettano le prescrizioni alimentari dei giudei, laddove i 'timorati di Dio' non hanno ancora compiuto il loro percorso fino in fondo, ma condividono atteggiamenti e spiritualità del popolo d'Israele. Nell'economia del racconto lucaiano tutti costoro costituiscono una sorta di 'ponte' tra la Sinagoga e la Chiesa; essi, infatti, si mostrano più proclivi dei giudei ad accettare la predicazione cristiana, come specialmente avviene nel corso delle missioni paoline. Ciò ha fatto ritenere ad alcuni studiosi che le suindicate categorie abbiano costituito una "finzione letteraria" di Luca mirante sia a presentare in maniera attutita la prevalente incredulità dei giudei, sia ad invogliare i pagani ad un graduale avvicinamento alla fede monoteista. In tempi recenti il Krabeel, archeologo noto per i suoi scavi della sinagoga di Sardi, con tutta una serie di studi, ha dato autorevole veste scientifica a tale 'scetticismo' invocando la scarsità dei dati epigrafici relativi a queste categorie di persone ed interpretandone le attestazioni come sottolineature elogiative della pietà di giudei o, al massimo, di pagani non convertiti ma benemerenti verso il popolo giudaico. La discussione si è oggi arricchita grazie alla scoperta, di una iscrizione greca (però di controversa datazione!) di Afrodisia, in Caria, nella quale vengono elencate distintamente tre categorie di persone: giudei - proseliti - timorati di Dio e che, pertanto, sembra confermare il quadro offerto dagli *Atti*, cfr. J. Reynolds – R. Tannenbaum, *Jews and God-fearers at Aphrodisias. Greek inscriptions with commentary*, C 1987, 5-7 (età severiana); I. Levinskaya, *The inscriptions of Aphrodisias and the problem of God-fearers*, in *TynBull* 41 (1990), 312-318; A. Chanotis, *The Jews of Aphrodisias: new evidence and old problems*, in *SCI* 21 (2002), 209-342 (sec. IV). Ma già era nota l'iscrizione di Panticapeo (*CII* 683a), sul Mar Nero che ricordava, accanto ai giudei, i «timorati di Dio» afferenti alla sinagoga. E' in ogni caso documentata l'esistenza di personaggi che, pur essendo pagani, desiderarono attestare la loro benevolenza verso Israele con una donazione di denaro solitamente finalizzata all'edificazione di una sinagoga. Ci limitiamo qui a citare i nomi di Cornelio, centurione romano di cui si parla in *At.* 10; di Tiberius Claudius Polycharmus a Stobi, in Macedonia; di Giulia Severa ad Acmonia, in Asia. Per questa documentazione epigrafica, cfr. L. Boffo, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Bre 1994, 352-360; I. Levinskaya, *The book of Acts in its diaspora setting*, GR, Mich. - Carlisle 1996; P. Trebilco, *I «Timorati di Dio»*, in A. Lewin (curatore), *Gli ebrei nell'impero romano*, Fi 2001, 161-193; B. Wander, *Timorati di Dio e simpatizzanti. Studio sull'ambiente pagano delle sinagoghe della diaspora*, trad. it., CiB 2002. Sul proselitismo giudaico o, se così si preferisce, sulla capacità del giudaismo di attrarre consenso ed aggregare cfr. S. S. D. Cohen, *Crossing the boundary and becoming a Jew*, in *HThR* 82 (1989), 13-33; Id., *The beginning of jewishness. Boundaries, varieties, uncertainties*, Berkeley 1999 che, cogliendo le sfumature che il discorso necessariamente comporta, non radicalizza il problema ma, sulla scorta delle fonti, individua vari livelli di coinvolgimento da parte dei pagani.

**b) L'importanza dell'istituto sinagogale.**

[III.11B →] Il libro degli *Atti* attesta l'importanza che le sinagoghe rivestivano non solo fra i giudei della diaspora, ma anche presso quelli di Gerusalemme. Tale testimonianza di Luca è preziosa non solo perché corrisponde alla realtà storica, ma anche perché non è resa con altrettanta chiarezza dalle altre fonti che per giunta sono di dimensioni molto maggiori come, ad esempio, l'opera di Flavio Giuseppe i cui scritti costituiscono la più cospicua fonte storica relativa al giudaismo dell'età giulio claudia e della prima età flavia [→ V.2]. Nelle numerosissime pagine di cui constano le sue due principali opere (le *Antichità giudaiche* e *La guerra giudaica*), tuttavia, invano cercheremmo notizie adeguatamente ampie sull'importante istituto della sinagoga. Anzi, l'impressione che il lettore ricava dalla lettura di queste opere è che la pietà giudaica sia stata incentrata esclusivamente sulle funzioni del Tempio fino al momento della sua distruzione. Flavio Giuseppe ricorda tuttavia, ma molto brevemente, le sinagoghe di Cesarea (*bell.* 2,285), Dora (*ant.* 19,300.305), Tiberiade (*vit.* 277.280.293). In realtà le cose stavano diversamente. Oltre alla spiritualità ed al culto templare, l'istituto della sinagoga rivestiva, anche anteriormente al 70, un ruolo di prim'ordine tra i giudei della diaspora, naturalmente, ma anche di Gerusalemme e della Giudea. Tant'è vero che, se così non fosse stato, la religione d'Israele sarebbe caduta tra le macerie del suo Tempio. Se, invece, l'ebraismo è sopravvissuto ciò è avvenuto proprio grazie alla pietà sinagogale.

Il lettore del libro degli *Atti degli Apostoli* viene invece adeguatamente informato sull'importanza dell'istituto sinagogale. L'autore non soltanto fornisce notizie su varie sinagoghe della diaspora, e ce le presenta come il cuore

pulsante del giudaismo, ma c'informa anche sull'esistenza di alcune operanti a Gerusalemme ben prima del 70. Le **sinagoghe di Gerusalemme** sono ricordate in *At.* 6,9 a proposito degli avversari di Stefano, il primo martire cristiano. Esse sarebbero state le seguenti: 1. dei liberti; 2. dei cirenei; 3. degli alessandrini; 4. di credenti provenienti dalla Cilicia; 5. di credenti provenienti dalla provincia d'Asia. È tuttavia possibile una diversa lettura di questo testo secondo la quale esso alluderebbe a due sole sinagoghe: quella dei liberti, cirenei ed alessandrini; e quella dei credenti di Cilicia e d'Asia. A conferma della presenza e del rilievo delle sinagoghe gerosolimitane attive già prima del 70, nel 1920 veniva pubblicata un'epigrafe greca trovata da Raymond Weill sulla collina dell'Ophel, a Gerusalemme ed indicata come l'**iscrizione di Teodoto**. Eccone il testo in traduzione italiana:

«Teodoto figlio di Vetteno, sacerdote e archisinagogo, figlio di archisinagogo, nipote di archisinagogo, edificò la sinagoga per la lettura della Legge e per l'insegnamento dei precetti, e l'ospizio e le stanze e le installazioni idrauliche per (uso d') alloggio a chi ne abbia bisogno (venendo) dall'estero, la quale (sinagoga) fondarono i padri suoi e gli anziani e Simonide».

Si discute se il nome Vetteno corrisponda al latino Vettienus; in questo caso potrebbe trattarsi di un liberto della gens Vettia e, procedendo nella congettura, si potrebbe collegare il reperto con la sinagoga dei 'liberti' di cui si parla in occasione del martirio di Stefano. A prescindere da questi ipotetici collegamenti, notiamo che la «lettura della Legge» è ricordata in *At.* 13,15. Questo testo epigrafico, dunque, conferma sia la poliedricità degli usi degli edifici sinagogali, sia l'importanza che la sinagoga aveva nella vita religiosa del tempo, proprio in conformità al racconto degli *Atti*. Ecco, invece, l'elenco delle **sinagoghe della diaspora ricordate nel testo degli Atti**: Salamina (13,5); Antiochia di Pisidia (13,14); Filippi (16,13); Tessalonica (17,1); Atene (17,6); Corinto (18,4); Efeso (18,19; 19,8).

### c) La titolatura dei magistrati romani.

Gli *Atti degli Apostoli* ricordano numerosi rappresentanti del potere di Roma in carica in varie province secondo il complesso quadro generale già esposto [IV.1A], e dimostrano a tal proposito una sorprendente proprietà terminologica. Ciò appare degno di nota, sia perché l'assetto amministrativo delle province, ed anche delle singole città, poteva facilmente variare e, di fatto, mutò di epoca in epoca, sia perché la terminologia lucana in materia appare sempre adeguata alle situazioni coeve ai fatti narrati ed a ciascun territorio in particolare.

Ecco alcuni esempi: ἀνθύπατος = *proconsul*: è il titolo esatto dei governatori delle province senatorie di:

*Cipro*: cfr. 13,7, qui Sergio Paolo è opportunamente chiamato ἀνθύπατος poiché questa provincia era stata imperiale dal 27 al 22 a.C., ma poi era diventata senatoria all'epoca in cui vi si recò Paolo.

*Acaia*: cfr. 18,12, qui Gallione è pure opportunamente chiamato ἀνθύπατος poiché la provincia fu imperiale dal 15 d.C. al 44, ma era diventata senatoria al tempo in cui vi soggiornò Paolo.

*Asia*: cfr. 19,38, dove il testo presenta 'proconsoli' come plurale generalizzante.

Anche le città avevano un loro peculiare ordinamento giuridico e, pertanto, i magistrati locali acquisivano designazioni svariate e particolari. Ricordiamo le *colonie*, città costituite prevalentemente da veterani dell'esercito romano a cui erano stati assegnati terreni coltivabili. Queste città erano assimilate a Roma, per cui i loro abitanti godevano della cittadinanza romana, e di ciò andavano particolarmente fieri. Ecco alcune colonie ricordate nel libro degli *Atti*:

*Filippi*: colonia romana (16,12.21) per concessione di Augusto che, unitamente a Marc'Antonio, vi aveva trionfato nel 42 a.C. sui cesaricidi Bruto e Cassio. Era, pertanto, retta da *duumviri*, in greco στρατηγοί, accompagnati da ῥαβδοῦχοι (= littori), 16,22. La fierezza dei suoi abitanti in tema di cittadinanza rende opportuna la precisazione di Paolo in *Fil.* 3,20: «Quanto a noi, la nostra cittadinanza è nei cieli»;

*Corinto*: cfr. 18,1-17; vi si ricordano abitanti dai tipici nomi romani: Titus Iustus, Crispus (18,7), Lucius, Caius, Tertius, Quartus (cfr. *Rm.* 16,21 ss.), Fortunatus, Achaicus (cfr. *I Cor.* 16,17);

*Listra* (14,8): è la Colonia Iulia Felix Gemina Lustra, fondata da Augusto come Antiochia di Pisidia (13,14).

Nell'economia del racconto lucano meritano menzione anche le seguenti altre città:

*Tessalonica*: i magistrati locali sono indicati in 17,6 col termine πολιτάρχαι il quale non è mai attestato nei testi letterari greci; esso, tuttavia, ricorre nelle iscrizioni greche della Macedonia proprio come qualifica dei magistrati locali. Si tratta, pertanto, di un uso peculiare adeguandosi al quale Luca dimostra di aver utilizzato fonti ben informate, cfr. l'iscrizione tessalonicense *CIG* II 1967 e E. de Witt Burton, *The Politarchs in Macedonia and elsewhere*, in *AJTh* 2 (1898), 598-632;

*Malta*: in 28,7 è ricordato Publius come "principale" (πρώτος) dell'isola;

*Efeso*: i riferimenti al quadro amministrativo della città a proposito del tumulto anticristiano (cap. 19) sono numerosi e precisi. V'erano due consigli: la βουλή, formata da membri eletti, e l'assemblea regolare (ἐν τῇ ἐννόμῳ ἐκκλησίᾳ) che era chiamata a ratificare le deliberazioni della prima. Il γραμματεὺς era il segretario cittadino con il compito di vigilare sulla legittimità degli atti amministrativi (19,35). Si discute invece sull'esatta definizione del ruolo degli asiarchi (ἀσιάρχαι, 19,31): magistrati civili, membri dell'assemblea provinciale d'Asia (κοινόν), addetti al culto dell'imperatore, oppure alla cura di santuari locali?

### d) Roma ed i 'romani' negli Atti.

Il racconto degli *Atti*, specialmente nella parte relativa alle missioni paoline, appare spesso 'incarnato' nel quadro generale della storia dell'impero di cui ricorda talvolta avvenimenti e personaggi. Mi limito a citare soltanto alcuni esempi:

- 11,28: *La carestia al tempo di Claudio*. Il testo enfatizza la sua grande portata affermando che essa imperversò ἐφ' ὄλην τὴν οἰκουμένην. L'episodio appare attestato anche in Fl. Ios., *ant.* 20,49-52 dove si parla di una carestia a Gerusalemme in occasione della quale la regina Elena di Adiabene, convertita alla religione giudaica, distribuì agli abitanti in difficoltà viveri acquistati ad Alessandria ed a Cipro; l'episodio è collocato durante il governo del procuratore Tiberio Alessandro (46-48). In realtà durante il principato di Claudio (41-54) si diede grande importanza al problema della *cura annonae* e delle *frumentationes*. Cassio Dione collega i lavori intrapresi per il porto di Ostia nel 42 con la necessità di assicurare rifornimenti di grano a Roma. Tacito riferisce che due cavalieri romani furono condannati a morte poiché avevano sognato il *princeps* Claudio con le tempie circondate da una corona di spighe rivolte all'indietro, presagio, questo, di una carestia; l'episodio è posto nel 47 in *Annales* 11,4.
- 12,23: *La morte di Erode Agrippa I*. Questo nipote di Erode il Grande regnò tra il 41 ed il 44. Il racconto del suo *exitus* s'inserisce nel genere letterario del *de mortibus persecutorum* e, inoltre, trova un significativo parallelo nel racconto di Fl. Ios., *ant.*, 19,343-352), come abbiamo già visto [→ III.1].
- 16,22 ss.: A Filippi, in Macedonia, per ordine dei pretori (*duumviri*), Paolo viene frustato ed imprigionato. Il giorno dopo egli rivendica la sua cittadinanza romana, lamentandosi delle percosse subite. Luca enfatizza il fatto che i pretori, quando seppero che Paolo era cittadino romano «ebbero paura... e vennero, e... pregarono di scusarli». In seguito Paolo sarà catturato nel tempio di Gerusalemme (*At.* 22), condotto nella adiacente fortezza Antonia ed «inquisito mediante i flagelli» per ordine del tribuno; anche in questa circostanza Paolo invoca il suo possesso della cittadinanza romana e, annota Luca, il tribuno «ebbe paura, quand'ebbe saputo che egli era romano». Questi episodi, e principalmente la paura di cui sono preda i funzionari, s'intendono alla luce dell'ordinamento giuridico romano dell'epoca il quale riconosceva particolari privilegi a chi era possessore della cittadinanza romana. La *Lex Porcia de tergo civium*, nel 195 ca. a.C., nell'ambito delle tutele a favore del cittadino romano nei riguardi di eventuali arbitri del potere esecutivo, proibiva che costui fosse percosso con verghe comminando severe pene per i trasgressori, per le fonti cfr. G. Rotondi, *Leges publicae populi romani*, Mi 1912, 268-269. In età tiberiana tale trasgressione aveva comportato per gli abitanti di Cizico la perdita delle libertà civiche, cfr. Suet., *v. Tib.* 37; la trasgressione di Gessio Floro ai danni di cittadini romani fa scandalizzare Fl. Ios., *bel.* 2,308. Lo stesso può dirsi per la *Lex de provocatione* di cui Paolo, in quanto cittadino romano, si avvale per sottrarsi alla competenza del procuratore Festo ed ottenere di essere processato dall'imperatore, cfr. *At.* 25,11.
- 18,12: *Gallione*. In *At.* 18,12 leggiamo che Paolo incontrò Lucio Giunio Gallione (*PIR* I 757), allora in carica come governatore (proconsole) dell'Acaia. Una iscrizione di Delfi, scoperta nel 1905, ci trasmette una lettera dell'imperatore Claudio agli abitanti di questa città, cfr. *SEG* III, 1927, n° 389. Il reperto è prezioso perché contiene la menzione del proconsole di questo personaggio che viene pertanto datato con buona approssimazione nel periodo che va dal 1.7.51 al 30.6.52. Questa data costituisce l'unico punto fisso della cronologia paolina. Gallione è il fratello del ben più famoso filosofo Seneca.
- Cap. 24: *Felice*. Questo procuratore appartiene alla vasta schiera dei liberti assurti a grandi onori e responsabilità all'epoca di Claudio. Felice è l'unico personaggio appartenente all'amministrazione romana del quale il libro degli *Atti* ci fornisce un ritratto negativo. Ciò appare rilevante se si considera che anche le fonti profane concordano con questo giudizio. Ai giudei osservanti Felice fu invisibile anche per le sue immoralità (marito di tre mogli ed adultero!); Tacito, esponente della storiografia romana filosenatoria, parla decisamente male di costui che considera il tipico ex schiavo che giunge a posizioni di comando grazie all'arbitrio dell'imperatore (Claudio-Nerone) e palesemente contro il *mos* e l'*auctoritas* senatoriale. La convergenza tra Luca, Tacito e Svetonio potrebbe forse farci ipotizzare un'affinità nelle fonti utilizzate o, addirittura, un orientamento 'filotradizionalista' di Luca il quale, comunque, scrive dopo la caduta in disgrazia del procuratore, cfr. G. Rinaldi, *Procurator Felix. Note prosopografiche in margine ad una rilettura di Atti 24*, in *RBI* 39 (1991), 423-466.
- 25,16: Questo versetto costituisce probabilmente il miglior apprezzamento di Luca per quanto Roma rappresenti. Qui, infatti, è rappresentato il procuratore Porcio Festo (successore di Felice) mentre riferisce al re Agrippa II della vicenda giudiziaria di Paolo; e proprio qui è inserito un elogio indiretto, ma evidente, della *aequitas romana* laddove si afferma che «...non è abitudine dei romani consegnare un accusato, prima che abbia avuto gli accusatori di fronte e gli sia stato dato modo di difendersi dall'accusa». Cfr. J. Dupont, *Aequitas romana*, in *Id.*, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, trad. it. R 1975, 901-948.

In definitiva, **Luca presenta in una luce favorevole i rappresentanti del potere di Roma**, siano essi magistrati che funzionari con compiti militari o di altro genere. Si pensi a Ponzio Pilato, sul quale non ricadono *in toto* le responsabilità della condanna di Gesù; a Sergio Paolo «uomo intelligente» e convertito; a Gallione, che manda assolto Paolo; a Porcio Festo, che gli riconosce il diritto alla *provocatio*; a Claudio Lisia che mette in salvo Paolo dal linciaggio dei giudei nel Tempio e lo dichiara innocente nell'*elogium* che indirizza al procuratore; a Publio, il πρῶτος di Malta che ospita l'apostolo «amichevolutamente» per tre giorni. Oppure si pensi a colleghi e magistrati anonimi, pure ricordati da Luca: i politarchi di Tessalonica, che lasciano libero il cristiano Giasone (*At.* 17,6-9); gli asiarchi di Efeso che salvano

Paolo, o il γραμματέυς cittadino che placa gli animi della folla e si riferisce al giudizio dei proconsoli come alla sede legittima (At. 19,31 ss.). Quanto, poi, ai centurioni: quello di Capernaum che «ama la nazione (giudaica) ed ha fatto edificare la sinagoga» (Lc. 7,5); quello che, ai piedi della croce, riconosce l'innocenza di Gesù (Lc. 23,47); al centurione Giulio che custodisce Paolo durante il viaggio della prigionia verso Roma «con umanità» e gli salva la vita in occasione del naufragio (At. 27,3.42-43). Su tutti spicca il centurione Cornelio, un personaggio chiave nell'economia del racconto lucano: il primo pagano ad essere ammesso nella comunità cristiana, distintosi per la sua pietà e per il suo timor di Dio, prodigo nelle elemosine e costante nella preghiera (At. 10,1 ss.) e del quale l'autore ricorda anche la *cohors* di appartenenza: molto probabilmente quella *cohors II Italica civium Romanorum voluntariorum* attestata nel CIL XI 6117; cfr. le sezioni relative in *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia* di E. Gabba (T 1958, 87-89) e L. Boffo (Bre 1994, 295-301).

Tra i numerosissimi **commentari** agli *Atti degli Apostoli* cfr. quelli di C. K. Barrett, (trad. it., Bre 2003), E. Haenchen (trad. ingl. Fil 1971), R. P. C. Hanson (O 1967), I. H. Marshall, (trad. it., 1990), C. M. Martini (Roma 1972), G. Ricciotti (Roma 1958), J. Roloff, (trad. it., Bre 2002), G. Stählin, (trad. it., Bre 1973), A. Wikenhauser (trad. it., Bre 1958); C. S. C. Williams (NY 1957). Inoltre: A. J. Mattill – B. M. Mattill, *A classified bibliography of literature on the Acts of the Apostles*, Lei 1966; F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: historical record or theological reconstruction?*, in ANRW II 25.3, 1985, 2569-2603, dello stesso autore si segnala l'ed. del testo greco con commento, Lo 1951 (rist. GR, Mich. 1984); J. Taylor, *St. Paul and the roman empire: Acts of the Apostles 13-14*, ibid., II 26.3, 1996, 2436-2500; M. Hengel, *La storiografia protocristiana*, trad. it., Bre 1985; D. Marguerat, *La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres*, P 1999; Id., *Luc, pionnier de l'historiographie chrétienne*, in RSR 92 (2004), 513-538. Per la ricchezza dei contributi eruditi e l'ampiezza dell'orizzonte d'indagine sono ancora utili i cinque volumi a cura di F. J. Foakes Jackson – K. Lake, *The beginnings of Christianity. I. The Acts of the Apostles*, L 1920. Ampia ed aggiornata la collana a cura di B. W. Winter, *The Book of Acts in its first century setting*, GR, Mich. – Carlisle 1993 ss.

#### IV.4.2. La prima Chiesa di Gerusalemme.

Per i primi credenti gerosolimitani di cui ci parlano gli *Atti* sarebbe addirittura impropria la definizione di 'cristiani' visto che, come apprendiamo da At. 11,26, «fu in Antiochia che per la prima volta i discepoli (di Gesù) furono chiamati cristiani», il che avvenne intorno al 43. In realtà potremmo a buon diritto affermare che si trattò di un gruppo di giudei osservanti i quali avevano ravvisato in Gesù, messo a morte ma risorto, la realizzazione della speranza d'Israele [→ III.11D]. Costoro pregavano nel Tempio (2,46; 3,1), anche se contemporaneamente davano inizio ad una prima attività culturale all'interno del loro gruppo: leggiamo, infatti, in 2,46 che essi rompevano «...il pane nelle case...», espressione che costituisce senz'altro una definizione arcaica della Santa Cena o del pranzo comunitario denominato 'àgape'. Il nucleo centrale di questo gruppo appare costituito dai dodici apostoli a suo tempo scelti da Gesù, tranne che da Giuda Iscariota il quale, essendosi suicidato, era stato sostituito da Mattia. Ma di questo nucleo facevano parte anche «...le donne, Maria, madre di Gesù, ed i fratelli di lui», 1,14.

Proprio tra questi fratelli di Gesù emerge la figura di **Giacomo**. L'autore degli *Atti* non lo afferma esplicitamente, perché ciò non rientra nella sua trama narrativa, ma da molteplici indizi deduciamo che costui sia stato la guida più autorevole ed ascoltata della comunità, forse proprio per il suo *status* di fratello del Signore. V'è poi la chiara testimonianza data da Paolo nella sua *Epistola ai Galati* 2,9 secondo la quale «Giacomo e Cefa (= Pietro) e Giovanni sono reputate colonne (della Chiesa)». Sempre dagli *Atti* ricaviamo che **Pietro** esercitò nell'ambito del collegio degli apostoli un ruolo autorevole. In questo stesso libro egli figura quale protagonista di alcuni episodi dei primi capitoli, anche se ben presto la sua figura è poi eclissata da quella di Paolo. In ogni caso anche nei Vangeli sono confluite tradizioni che ne attestano il rilievo.

Tra i seguaci di Gesù che risiedono a Gerusalemme individuiamo un gruppo denominato degli 'ellenisti'. Sono giudei provenienti dalla diaspora, parlano greco ed hanno convinzioni teologiche che non sempre coincidono con quelle dei loro confratelli di lingua aramaica. Ciò, ad esempio, è vero anche a proposito della teologia del Tempio, un edificio tanto importante per i 'giudei', ma per gli 'ellenisti' da non collocare al centro della pietà, visto che «Iddio non abita in templi fatti dalla mano degli uomini», come afferma, secondo At. 7,48, Stefano, un giovane cristiano ellenista che, proprio per questi suoi discorsi, viene lapidato dai giudei.

Sappiamo inoltre che intorno all'anno 33, dopo la lapidazione di Stefano, vi fu una fuga da Gerusalemme dei cristiani ellenisti i quali andarono ad evangelizzare le regioni della Samaria (8,4-5), della Fenicia, di Cipro e di Antiochia in Siria (11,19). I cristiani del ceppo giudaico, invece,

rimasero ancora in Gerusalemme, forse perché conformandosi alle usanze del loro popolo, non suscitavano l'immediata condanna dei maggiorenti giudei. Ma già dopo circa dieci anni anche per costoro iniziarono i tempi della persecuzione dura: nel 44 Erode Agrippa I, di concerto con i capi giudei, fece uccidere Giacomo l'apostolo (non il fratello di Gesù!) ed imprigionare Pietro. Nel 62 fu la volta di Giacomo il fratello di Gesù, che venne messo a morte. Pochi anni dopo, nel 66, tutta la comunità cristiana di Gerusalemme fuggì via da questa città, oramai preda dei rivoluzionari che avevano impugnato le armi contro Roma [→ V.3].

---

L'autorità di **Giacomo**, il fratello di Gesù, emerge da alcuni particolari. Gesù stesso gli comparve dopo la risurrezione (*I Cor.* 15,7). Pietro, dopo essere stato liberato dal carcere, si raccomandò che questa liberazione fosse comunicata a Giacomo (12,17). Nella Conferenza di Gerusalemme narrata in *At.* 15 fu Giacomo che tirò le fila del discorso e pronunciò il giudizio conclusivo (15,13-19). Paolo stesso in *Gal.* 1,9 lo ricorda come una 'colonna' della comunità, insieme a Pietro ed a Giovanni l'apostolo; inoltre afferma anche, con un certo compiacimento, di essersi recato a Gerusalemme tre anni dopo la sua conversione e di aver incontrato soltanto Pietro e Giacomo, il fratello del Signore, e «nessun altro degli apostoli» (*Gal.* 1,18-19). Giacomo morì nel 62, scagliato giù dal tempio e poi lapidato, come leggiamo non nel libro degli *Atti* (che dimostra di non conoscere questo importante evento), bensì in Fl. Ios., *ant. iud.* 20,200-201 ed Eus., *h.e.* 2,1; 2,23,4-8. Ecco il testo di Giuseppe: «... (il sommo sacerdote giudaico) Anano... convocò i giudici del sinedrio e introdusse davanti a loro un uomo di nome Giacomo, fratello di Gesù, che era soprannominato Cristo, e certi altri, con l'accusa di avere trasgredito la Legge, e li consegnò perché fossero lapidati. Ma le persone più equanime della città, considerate le più strette osservanti della Legge si sentirono offese da questo fatto...» (trad. L. Moraldi). Risale alla fine dell'ottobre del 2002 la straordinaria notizia del ritrovamento della cassetta di pietra di circa mezzo metro di lunghezza che, con buon margine di probabilità, si suppone abbia contenuto le ossa di Giacomo. Sul reperto è leggibile l'iscrizione aramaica "Giacomo, figlio di Giuseppe, fratello di Gesù". Nonostante si tratti di nomi piuttosto comuni nella Giudea dell'epoca, la specificazione del nome del fratello (e non soltanto del padre), insolita per questo tipo di oggetti, ci spinge a ritenere che debba trattarsi proprio del nostro personaggio, cfr. B. Chilton – C. A. Evans, *James the Just and Christian origins*, Lei 1999; I. Ramelli, *I parenti terreni di Gesù: note in margine ad una recente scoperta epigrafica*, in *VetChr* 40 (2003), 339-355; B. Witherington III – H. Shanks, *Brother of Jesus*, San Francisco 2003; Y. Z. Eliav, *The tomb of James, brother of Jesus, as locus memoriae*, in *HThR* 97 (2004), 33-59; J. Painter, *Just James. The brother of Jesus in History and Tradition*, Columbia 2004.

Mentre la memoria di Giacomo sarà gradualmente eclissata, insieme al declino del cristianesimo giudaizzante che egli rappresentava, la **figura di Pietro** andrà invece sempre più valorizzata sull'onda del cristianesimo 'cattolico' che ne farà il suo fondamento. Nei libri del NT i dati che riguardano Simon Pietro sono eterogenei. Tra i vangeli, è specialmente quello di Matteo che ne enfatizza il ruolo centrale tra i suoi colleghi. Il suo nome originale è Simone figlio di Giovanni (*Gv.* 1,42; 21,15) o, in aramaico, Giona (*Mt.* 16,17). Nato a Betsaida (*Gv.* 1,44), pescatore (*Mc.* 1,16; *Mt.* 17,27), è il primo tra gli apostoli ad essere chiamato, con il fratello Andrea, al seguito di Gesù (*Mc.* 1,16; *Mt.* 4,18) quando abitava con sua suocera a Capernaum (*Mc.* 1,30; *Mt.* 8,14). Secondo *Gv.* 1,40-42 egli, all'epoca della sua chiamata da parte di Gesù, era al seguito di Giovanni Battista. Gli episodi nei quali appare ne attestano il carattere generoso, impulsivo ed instabile: Pietro non accetta la profezia di Gesù sulla sua tragica imminente fine (*Mc.* 8,32; 14,29); rifiuta di farsi lavare i piedi da Gesù (*Gv.* 13,6-9); s'incammina verso Gesù sull'acqua, ma poi ha paura (*Mt.* 14,28-30); taglia l'orecchio del servo del sommo sacerdote nel tentativo di evitare la cattura di Gesù (*Gv.* 18,10); impaurito nega per tre volte di conoscere Gesù quando costui è processato, prigioniero nella residenza del sommo sacerdote (*Mt.* 26,69-76). Forse fu proprio a causa di tale instabilità, e nella previsione di un suo cambiamento, che Gesù gli mutò nome conferendogli quello aramaico di Cefa, che significava 'roccia' e che fu poi reso in greco con Pietro. In ogni caso, Pietro è il primo ad essere elencato nei cataloghi degli apostoli; ed è anche il primo ad aver confessato Gesù come "figlio di Dio" nel celebre brano di *Mt.* 16,13-20:

«Poi Gesù, giunto nei dintorni di Cesarea di Filippo, domandò ai suoi discepoli: "Chi dice la gente che sia il Figlio dell'uomo?". Essi risposero: "Alcuni dicono Giovanni il battista; altri, Elia; altri, Geremia o uno dei profeti". Ed egli disse loro: "E voi, chi dite che io sia?". Simon Pietro rispose: "Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente". Gesù, replicando, disse: "Tu sei beato, Simone, figlio di Giona, perché non la carne e il sangue ti hanno rivelato questo, ma il Padre mio che è nei cieli. E anch'io ti dico: tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la mia chiesa, e le porte dell'Ades non la potranno vincere. Io ti darò le chiavi del regno dei cieli; tutto ciò che legherai in terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai in terra sarà sciolto nei cieli". Allora ordinò ai suoi discepoli di non dire a nessuno che egli era il Cristo».

E' anche significativa la triplice riabilitazione nel suo ministero da parte di Gesù la quale fa seguito al triplice suo precedente rinnegamento; l'episodio è narrato in *Gv.* 21,16-19:

«Quand'ebbero fatto colazione, Gesù disse a Simon Pietro: "Simone di Giovanni, mi ami più di questi?" Egli rispose: "Sì, Signore, tu sai che ti voglio bene". Gesù gli disse: "Pasci i miei agnelli". Gli disse di nuovo, una seconda volta: "Simone di Giovanni, mi ami?" Egli rispose: "Sì, Signore; tu sai che ti voglio bene". Gesù gli disse: "Pastura le mie pecore". Gli disse la terza volta: "Simone di Giovanni, mi vuoi bene?" Pietro fu rattristato che egli avesse detto la terza volta: "Mi vuoi bene?". E gli rispose:

“Signore, tu sai ogni cosa; tu conosci che ti voglio bene”. Gesù gli disse: “Pasci le mie pecore. In verità, in verità ti dico che quand’eri più giovane, ti cingevi da solo e andavi dove volevi; ma quando sarai vecchio, stenderai le tue mani e un altro ti cingerà e ti condurrà dove non vorresti”. Disse questo per indicare con quale morte avrebbe glorificato Dio. E, dopo aver parlato così, gli disse: “Seguimi”».

Nei racconti degli *Atti degli Apostoli* il ruolo preminente di Pietro si evince da più particolari: quando proclama il sostituto di Giuda (1,15-20); predica nel giorno di Pentecoste (2,14-36); opera miracoli e difende la fede davanti alle autorità giudaiche (3,1 – 4,22; 5,29-32); redarguisce Anania, Saffira (5,1-11), Simon Mago (8,18-24); battezza Cornelio, il primo pagano “timorato di Dio”, cioè simpatizzante del giudaismo (10,1 ss.). E’ arrestato in occasione del martirio di Giacomo, nel 44, ma poi viene miracolosamente liberato dal carcere e si reca «in un altro luogo» che però non sappiamo quale sia stato (12,17). Lo ritroviamo poi a Gesusalemme, quando interviene all’assemblea descritta in *At. 15*. Fin qui la testimonianza degli *Atti*. Da *Gal. 2,11* ss. (che è il brano più antico che lo riguarda!) sappiamo del conflitto che egli ebbe con Paolo quando, ad Antiochia, si rifiutò di mangiare in compagnia dei confratelli cristiani convertiti dal paganesimo per paura di infrangere il tabù alimentare dei giudei in base al quale tale comunione di mensa avrebbe costituito un atto impuro. Nel NT sono redatte nel suo nome due epistole [→ V.7.2]; di queste la prima riflette l’ambiente della cristianità dell’Asia proconsolare anche se colloca il suo autore in una ‘Babilonia’, luogo di persecuzione, che si suole identificare con Roma. Una costante tradizione vorrà Pietro martire a Roma, all’epoca di Nerone. Questa memoria sarà destinata a svilupparsi sempre più, fino a descrivere Pietro come vescovo di Roma e, pertanto, primo anello di una successione episcopale che avrebbe collegato la Chiesa di Roma con il ‘principe’ (*princeps*, cioè primo) degli apostoli, assicurandole così il primato sulle altre comunità cristiane, cfr. R. J. Bauckham, *The martyrdom of Peter in early christian literature*, in *ANRW II* 26.1, 1992, 539-595 [→ XI.7.5]. In realtà nel NT il ruolo di guida che viene esercitato da Pietro non appare trasmissibile ad alcun successore. Cfr. F. J. Foakes Jackson, *Peter: Prince of Apostles*, L 1927; O. Culmann et Alii, *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*, Bo 1965; C. Ghidelli, *Bibliographia biblica Petrina*, in *ScCatt* 96 (1968), 62-110; F. Salvoni, *Da Pietro al papato*, Ge 1970; AA. VV., *San Pietro. Atti della XIX settimana biblica*, Bre 1967; G. Ghiberti, *L’Apostolo Pietro nel Nuovo Testamento. Le discussioni e i testi*, in *ANRW II* 26.1, 1992, 462-538; AA. VV., *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche*, 2001; J. Gnilka, *Pietro e Roma*, trad. it., Bre 2003; F. Lapham, *Peter. The myth, the man and writings. A study of early Petrine text and tradition*, L 2003. Quanto alle origini della cristianità a Roma ed alle successive tradizioni che si riferiscono a Pietro, ne riparleremo in VI.13.6. La **definizione di ‘cristiani’** che fu data ai seguaci di Gesù per la prima volta ad Antiochia (*At. 11,26*) è un ibrido linguistico: risulta dalla radice greca  $\chi\rho\iota\sigma\theta\acute{o}\varsigma$  e dal suffisso latino *-ianus*. Essa sembra, inoltre, afferire alla terminologia politica, se si pensa agli omologhi *caesariani* ed *herodiani*, cioè partigiani di Cesare e di Erode. In considerazione del ruolo di capitale di Antiochia e, pertanto, della presenza colà degli uffici di governo romani, si potrebbe ipotizzare che *christianus* sia termine derivato dalla necessità dei romani (forze di polizia?) di dar nome specifico a quei seguaci di Gesù, proclamato Cristo, i quali iniziavano a costituire un gruppo sociale consistente e ben identificabile, cfr. C. Spicq, *Ce que signifie le titre de chrétien*, in *StTheol* 15 (1961), 68-78; B. Lifshitz, *L’origine du nom des chrétiens*, in *VigChr* 16 (1962), 65-70; H. B. Mattingly, *The origin of the name of Christian*, in *JThS* 9 (1958), 26-37.

#### IV.5. Paolo di Tarso.

Paolo di Tarso è senz’altro il personaggio del primo secolo cristiano sul quale siamo meglio informati. E ciò grazie a due fonti di straordinaria importanza: il libro degli *Atti degli Apostoli*, che gli dedica 15 capitoli su 28, ed il *corpus* delle sue lettere, che troviamo inserito nel canone neotestamentario e ne costituisce la parte più antica. È evidente che intorno a questa figura sono successivamente fiorite leggende e tradizioni varie (‘apocriefe’) le quali interessano più per lo studio della pietà e della teologia cristiana seriore che per una definizione del profilo storico dell’autentico Paolo di Tarso, apostolo, missionario e cittadino romano.

Paolo, il cui nome giudaico suonava in origine Saul, era un giudeo della diaspora di lingua greca [→ III.8], appartenente alla tribù di Beniamino. Nacque agli inizi del I sec. a **Tarso**, città della Cilicia famosa per esser frequentata da maestri stoici. Dal padre ereditò la cittadinanza romana, acquisita non sappiamo bene in quale circostanza. Gli *Atti* ci riferiscono che andò a studiare alla scuola del famoso rabbino Gamaliele il Vecchio. Prima della sua conversione aderì con piena convinzione alla setta dei farisei (*Fil. 3,5*) e si impegnò con accanimento a contrastare la diffusione della fede in Gesù nelle comunità giudaiche.

Proprio nel corso di una di queste ‘missioni’ nella direzione della città di Damasco, intorno al 35, Paolo ebbe quella estemporanea **visione di Gesù** che fece di lui un grande convertito. Dopo un breve periodo di formazione nella nuova fede in questa città, soggiornò «in Arabia», cioè nel regno dei nabatei, a sud di Damasco. In quest’ultima città si recò, di nuovo, per predicarvi nelle

sinagoghe, ma fu costretto a scappar via a causa di un complotto ordito contro di lui; ciò avvenne in circostanze sulle quali ameremmo esser meglio informati. Tre anni dopo la sua conversione Paolo **salì a Gerusalemme** per conoscere (ἰστορήσαι) Pietro; durante questo soggiorno, che durò quindici giorni, frequentò Giacomo il “fratello del Signore” [→ IV.4c], ma non si incontrò con nessuno degli altri apostoli.

A questo punto, per comprendere il pensiero di Paolo, che ne esprime pienamente le istanze, è indispensabile lo studio delle origini e del **primo sviluppo del cristianesimo antiocheno**: è infatti molto probabile che proprio ad Antiochia Paolo abbia avviato a maturazione la sua formazione cristiana; in questa città, infatti si manifestò con chiarezza l'esigenza di rivolgere la Buona Notizia anche ai pagani. Paolo vi soggiornò per un anno (47-48). La comunità cristiana era ispirata da personalità carismatiche. Furono infatti alcuni profeti antiocheni che ebbero la visione della missione ai pagani e furono loro a consacrare Paolo e Barnaba per questo compito.

Paolo avvertiva tutta l'urgenza di intraprendere quegli importanti viaggi missionari che, inizialmente rivolti ai giudei della diaspora, porteranno la fede in Gesù a diffondersi anche tra i pagani delle province dell'Oriente mediterraneo, nel territorio stesso della Grecia e, finalmente, proprio nel centro dell'impero, a Roma.

Paolo, dunque, ebbe come base per le sue missioni la comunità cristiana di Antiochia. Ciò appare naturale in considerazione sia dell'apertura verso il mondo pagano che il messaggio paolino comportava, sia della composizione etnica della comunità stessa di Antiochia nella quale l'elemento di provenienza pagana appariva sin da allora vigoroso e determinante.

Nel corso del **primo viaggio** (circa 48), dopo la partenza da Seleucia (porto di Antiochia), Paolo, in compagnia di Barnaba, giunse nell'isola di Cipro, patria di quest'ultimo, dove a Pafos avvenne la conversione del proconsole romano Sergio Paolo. Poi, dopo una traversata in mare, i missionari passarono nel difficile territorio delle piccole regioni di Panfilia e Pisidia, appartenenti alla fascia meridionale della provincia romana di Galazia, ora nella Turchia meridionale. Proprio ad Antiochia di Pisidia avvenne un episodio destinato a modificare la metodologia ed il contenuto dell'impegno missionario di Paolo. Qui, infatti, l'apostolo, secondo il suo costume, si recò a predicare nella locale sinagoga; ma i giudei rifiutarono di accettare il suo messaggio. Egli, pertanto, si rivolse ai pagani i quali, invece, si convertirono.

La predicazione del vangelo ai pagani e la loro ammissione nella Chiesa, in ogni caso, non avvenne senza traumi. Si ricordi che allora la comunità dei seguaci di Gesù costituiva un ramo della complessa realtà giudaica della quale condivideva tradizioni ed usanze. Gerusalemme, in particolare, era il punto di riferimento autorevolissimo di questi credenti che ritevevano di non dover mai dissociare la loro fede dalla circoncisione, dall'osservanza della Legge e dalle tradizioni giudaiche.

Anche ad Antiochia si ebbero delle **discussioni animate** tra cristiani di tendenza ‘paolina’, i quali erano convinti che l'osservanza dei precetti di Mosè non era determinante ai fini della salvezza, ed i cristiani giudaizzanti, i quali, al contrario, erano giunti da Gerusalemme per ribadire l'importanza della circoncisione ai fini di essere graditi a Dio. Ci si poneva, tra l'altro, il problema: per i pagani che iniziavano a credere a Gesù sarebbe stato necessario conformarsi alle osservanze giudaiche? Come conseguenza di queste controversie, che scossero la serenità delle chiese più di quel che si possa oggi immaginare, Paolo e Barnaba, insieme ad altri delegati, si recarono a Gerusalemme per prender parte ad un'assemblea organizzata per risolvere il problema. Il capitolo 15 del libro degli *Atti* ci racconta degli interventi che in tale sede fecero Pietro, Paolo e Barnaba. Al termine delle discussioni Giacomo, guida spirituale della chiesa gerosolimitana, pervenne alla conclusione, condivisa poi dagli altri, secondo la quale si sarebbero dovuti decretare per i pagani convertiti soltanto alcuni obblighi fondamentali che consistevano nell'astensione dal nutrirsi di carni di bestie sacrificate agli idoli oppure soffocate, dal sangue e dalla *porneia*, cioè dalla condotta sessuale immorale.

Ma il difficile passaggio della comunità cristiana da gruppo modellato secondo la tradizione del popolo d'Israele a Chiesa dalle prospettive universalistiche non si sarebbe potuto effettuare senza successive crisi e ripensamenti.

Ad Antiochia, ancora una volta, ebbe inizio il **secondo viaggio** (c. 49-51) nel corso del quale Paolo, in compagnia del gerosolimitano Sila, attraversata la Siria e la Cilicia, visitò le comunità che aveva fondato nella provincia di Galazia durante il viaggio precedente. Qui, a Listra, incontrò il giovane Timoteo che subito associò alla sua missione.

La direzione di marcia più plausibile sarebbe stata, a questo punto, quella che avrebbe condotto i missionari verso ovest, nella provincia d'Asia la quale, con la sua grande capitale Efeso, rappresentava uno dei territori più densamente urbanizzati di tutto l'impero romano e, pertanto, una destinazione missionaria ottimale. Ma lo Spirito santo, leggiamo in *At.* 16,6, condusse i missionari verso un'altra direzione: a nord, nella regione della Frigia e della Galazia. Successivamente, sulla costa presso Troade, in Misia, Paolo ebbe una visione che lo spinse a dirigersi in Europa. Così, in Macedonia, vennero fondate le chiese di Filippi e di Tessalonica. Poi, dirigendosi verso sud, egli passò nel cuore dell'Acaia (Grecia), ad Atene, dove gli *Atti* ambientano un importante discorso di Paolo ai membri di una istituzione cittadina chiamata Areòpago. Successivamente Paolo esercitò la sua attività missionaria a Corinto, importante città di traffici marittimi, dove fondò una comunità, suscitò le ire dei maggiorenti giudei e venne citato in giudizio davanti a Gallione (c. 51), proconsole della provincia d'Acaia, il quale però lo dichiarò innocente. Scagionato dalle accuse, impostate su temi di spiritualità e di dottrina giudaica troppo fumosi per la diversa e più concreta sensibilità di un magistrato romano, Paolo ritornò ad Antiochia via mare, passando però per Efeso e per Gerusalemme.

Il **terzo viaggio** (c. 51-54) è invece incentrato sull'importante missione ad Efeso dove la predicazione cristiana entrò in conflitto con il prestigiosissimo culto praticato nel santuario di Artemide, e con gli assetti economici a questo connessi. A questo punto il libro degli *Atti* racconta di una sommossa contro Paolo, ispirata dai giudei, e di un intervento delle autorità romane che consentì all'apostolo di riprendere il suo itinerario in libertà. Ad Efeso Paolo ritornerà nel corso dello stesso viaggio, dopo un soggiorno nelle città della Macedonia e della Grecia.

A conclusione di questo terzo viaggio Paolo, ritornato a Gerusalemme, venne accusato da alcuni giudei di aver accompagnato nel Tempio alcuni pagani violando una *lex templi* che giungeva a dichiarare lecita la morte inferta a coloro che introducevano nella parte interna dell'edificio i non giudei. Il racconto degli *Atti* prosegue con la cattura di Paolo e la sua prigionia a Cesarea dove risiedeva Felice, il procuratore della provincia di Giudea allora in carica. Qui Paolo maturò la decisione di avvalersi della sua qualità di cittadino romano appellandosi all'imperatore per esser giudicato. Porcio Festo, che nel frattempo era successo a Felice, gli riconobbe tale diritto e lo inviò a Roma.

Paolo giunse nella capitale dopo un viaggio burrascoso e movimentato, il **viaggio della cattività**. Toccate le tappe di Sidone, Creta, Malta e Pozzuoli, s'incamminò lungo la via Appia, giungendo poi a Roma dove trascorse in regime di libertà vigilata due anni, godendo anche della compagnia di credenti.

A questo punto il racconto degli *Atti* si interrompe bruscamente. Alla tradizione patristica, invece, dobbiamo rivolgerci per ricostruire le tracce dei suoi percorsi successivi. Così si congetta un suo viaggio missionario in Spagna; un suo secondo soggiorno a Roma per subirvi una più dura prigionia ed una condanna a morte, probabilmente prima della persecuzione neroniana del 64.

Ma perché, secondo il racconto di Luca, proprio a Roma Paolo termina la propria epopea umana e missionaria? Questa destinazione è posta a coronamento del racconto degli *Atti* non soltanto perché è eloquentemente funzionale alla tesi di fondo del libro la quale è, ripetiamolo, l'incontro tra il mondo che l'Urbe rappresenta ed il messaggio di Gesù, ma anche perché nell'effettiva dinamica degli eventi così doveva essere e fu. La Roma dei giulio – claudi è infatti il polo di attrazione di tutte le genti del suo vasto impero. Essa aveva allora circa un milione di abitanti dei quali, come sembra, il 90 % era di origine straniera; tra questi cittadini e peregrini l'integrazione era una

prospettiva certa. Roma, infatti, a differenza dell'altra grande metropoli, Alessandria, non conosceva accorpamenti residenziali determinati secondo un criterio etnico. Gli appartenenti agli *ordines* dei senatori e dei cavalieri dovevano risiedervi per attendere agli uffici del governo o ai loro traffici, le plebi straniere vi cercavano opportunità di ascesa sociale, gli schiavi vi brulicavano con la prospettiva di libertà e, perché no, anche di conseguenti possibili agiatezze. Anche filosofi e predicatori costituivano parte integrante di questo caleidoscopio di policroma umanità. Paolo, e poi altri proclamatori del messaggio cristiano, trovarono a Roma la miglior cassa di risonanza della loro predicazione e quasi il gratificante coronamento della loro attività. La presenza di Paolo, e poi quella di Pietro, offrirà a Roma un valore religioso aggiuntivo agli occhi ed al cuore dei cristiani, specie d'Occidente, e ne contribuirà a rendere la Chiesa, per usare un'espressione che in qualche modo ricalca il pensiero di Ireneo di Lione, la *potentior principalitas* [→VI.13.6].

Ribadiamo che ai fini della ricostruzione della vita e del pensiero di Paolo è indispensabile far tesoro sia del racconto degli *Atti degli Apostoli*, sia della lettura delle lettere di Paolo. Appare tuttavia evidente l'eterogeneità di queste due distinte fonti storiche, tanto per il genere letterario a cui esse appartengono, quanto per le diverse finalità e per i diversi destinatari che esse hanno presente. È di conseguenza necessario raccomandare la massima cautela nell'utilizzare congiuntamente questi documenti al fine di tracciare un profilo unitario di Paolo. D'altro canto tale operazione di integrazione è non solo legittima, ma anche l'unica possibile: queste (e non altre) sono le fonti di cui disponiamo! In generale le rievocazioni biografiche contenute nelle lettere sono più accorate e passionali, come ci si attenderebbe sia dalla caratterizzazione del genere epistolare, sia dal temperamento stesso di Paolo. La rievocazione degli *Atti* è invece più 'distante' e pervasa da intenti irenistici ed edificatori, in piena coerenza con lo stile della storiografia dell'epoca, cfr. S. E. Porter, *The Paul of the Acts*, Tübingen 1999.

Della vita di Paolo abbiamo una **cronologia** relativa che risulta dall'ordine di successione degli eventi, così come sono presentati dal racconto degli *Atti* e ricavabili dagli accenni nelle epistole. Il punto fisso di questa cronologia è costituito dall'incontro di Paolo con Gallione che, in base alla già citata iscrizione di Delfi [→ IV.4.1d], possiamo plausibilmente collocare nell'estate del 51. Altro punto fermo è da considerarsi, a mio avviso, l'anno di decadenza di Felice, procuratore della Giudea, dalla sua carica la quale durò quei due anni a cui si riferiscono *At. 24,27* (διετίας δε πληρωθείσης): ciò induce a ritenere che Paolo fu in prigione a Cesarea nel 54 [→ IV.4.1d]. Sia in ogni caso ben chiaro, e sia detto una volta per tutte, che tanto la datazione delle vicende di Paolo quanto quella dei suoi scritti sono comunque **congetturali**, e ciò va detto specialmente in riferimento alla seguente schematica ricostruzione degli eventi paolini:

Date: Avvenimenti:

34: Conversione sulla via di Damasco, *At. 9,1-19; 22,1-16; 26,9-18.*

Soggiorno in Arabia → ritorno a Damasco → a Gerusalemme visita Pietro e Giacomo → in Siria ed in Cilicia

43-47: I viaggio missionario: da Seleucia → Cipro (Salamina e Pafo, incontro con Sergio Paolo) → Perga → Antiochia di Pisidia → Iconio → Lистра → Derba → Lистра → Iconio → Antiochia di Pisidia → Attalia → Antiochia di Siria, cfr. *At. 13-14.*

48: A Gerusalemme con Barnaba e Tito per prendere parte all'assemblea di *At. 15*, cfr. *Gal. 1,17-2,10.*

Ad Antiochia: uno scontro con Pietro, *Gal. 2,11-21.*

49-52: II viaggio missionario: Siria → Cilicia → Derba → Lистра → Frigia → Galazia → Troas → Samotracia → Neapoli → Filippi → Amfipoli → Apollonia → Tessalonica → Berea → Atene →

50-51: A Corinto trascorre un anno e mezzo: incontro con Gallione, *At. 18,1-17*, scrive *I Tessalonicesi* → Efeso → Cesarea → Gerusalemme → Antiochia.

53-54: III viaggio missionario: Galazia → Frigia →

Ad Efeso trascorre due anni: Scrive la *I Corinzi* ed agli stessi destinatari una lettera "tra le lacrime" (= *2 Cor. 10,1-13,10*, cfr. *2 Cor. 2,4*), *Galati*. In prigione (*2 Cor. 1,8-11; 11,23*) scrive *Filippesi* e *Filemone* → Macedonia, scrive *Romani* ed ai corinzi una "lettera della riconciliazione" (= *2 Cor. 1-9*) → Grecia → Filippi → Troas → Mitilene → Samo → Mileto → Cos → Rodi → Patara → Tito → Tolemaide → Cesarea → Gerusalemme

54-55: Arresto a Gerusalemme, *At. 21,15-23,32* → Prigionia a Cesarea presso Felice e Festo, *At. 23,33-26,32.*

55-56: Viaggio della 'cattività': Sidone → Mira di Licia → Beiporti di Creta → Malta → Siracusa → Reggio → Pozzuoli; lungo la via Appia: Foro Appio → Tre Taverne, *At. 27,1-28,10.*

56-58: A Roma: custodia militare in attesa del giudizio, *At. 28,11-31*. Qui termina il racconto degli *Atti*.

Dalle 'Pastorali' [→ IV.5.2L] si può arguire l'assoluzione a Roma (*2 Tm. 4,16-17*), così come altre tappe di viaggi: Troade (*2 Tm. 4,13*), Efeso (*I Tm. 1,3*), Mileto (*2 Tm. 4,20*), Creta (*Tt. 1,5*). Un viaggio in Spagna? (*Rm. 15,24,28; I Clemente 5,7*). A Roma: nuova carcerazione e condanna a morte (*2 Tm. 4,6-8*).

Il periodo successivo alla conversione è rievocato da Paolo in un brano della *Epistola ai Galati*, che è autobiografico, ma anche vivacemente polemico. In questa pagina egli **rivendica la sua autorità apostolica**, che è piena in quanto promanava direttamente da Dio e non da un mandato umano. Paolo, dunque, enfatizza la sua esperienza

interiore e personale con Gesù, dalla quale avrebbe derivato il suo ministero, e contestualmente ribadisce che la sua autorità sarebbe derivata da un'investitura diretta da parte di Gesù, non da un incarico conferitogli da chi apparteneva al gruppo dei dodici apostoli:

«Ma quando Iddio, che mi aveva appartato fin dal seno di mia madre e m'ha chiamato mediante la sua grazia, si compiacque di rivelare in me il suo Figliolo, perché io lo annunziassi fra i gentili, io non mi consigliai con carne e sangue (n.b.: espressione semitica che significa "non derivai la mia autorità da un essere umano"), e non salii a Gerusalemme da quelli che erano stati apostoli prima di me, ma subito me ne andai in Arabia; quindi tornai di nuovo a Damasco. Poi, dopo tre anni, salii a Gerusalemme per visitare Cefa (= Pietro), e stetti con lui quindici giorni; e non vidi alcun altro degli apostoli; ma solo Giacomo il fratello del Signore. Ora, circa le cose che vi scrivo, ecco, nel cospetto di Dio vi dichiaro che non mento. Poi venni nelle contrade della Siria e della Cilicia; ma ero sconosciuto di persona alle chiese della Giudea...», 1,15-22.

Per meglio intendere le aperture universalistiche della predicazione paolina giova anche una riflessione sulle **origini del cristianesimo antiocheno** all'interno della locale comunità giudaica, cfr. M. Zetterholm, *The formation of Christianity in Antioch*, Lo – NY 2003. Secondo il racconto degli *At.* 11,19, la prima missione cristiana ad Antiochia, insieme a quella in Fenicia ed a Cipro, ebbe origine dalla predicazione di quei credenti "ellenisti" che erano fuggiti da Gerusalemme in occasione della persecuzione di cui era stato oggetto Stefano. Costoro si sarebbero rivolti esclusivamente ai giudei. Ai pagani, invece, si sarebbero rivolti "alcuni di loro" ciprioti e cirenei. Sempre Luca riferisce brevemente del successo di questa apertura ai "greci" e dell'intervento della Chiesa "madre" di Gerusalemme la quale mandò Barnaba ad Antiochia per rendersi conto di quel che stava avvenendo. L'apertura del vangelo ad Antiochia ai pagani trova un altro riferimento sempre in *At.* 6,5 dove leggiamo che tra i diaconi nominati a Gerusalemme, v'è un certo Nicola "proselito di Antiochia". Il nome schiettamente greco di questo personaggio, insieme alla qualifica di "proselito" che, come s'è già detto [→ IV.4.1a], individua un pagano che si è convertito al giudaismo, appare confermare il ruolo di Antiochia, grande centro cosmopolita, come città in cui il cristianesimo si dispose a coinvolgere anche i pagani. Ciò non deve meravigliarci: Fl. Ios., *bell.* 7,45 testimonia che ad Antiochia i giudei «attiravano continuamente ai loro riti religiosi un gran numero di greci (= pagani), facendone in qualche modo una parte della loro comunità».

Luca, con la sua consueta arte di narratore, fa precedere la notizia dell'apertura della predicazione del vangelo ai pagani in Antiochia, dall'importante visione che Pietro ebbe a Ioppe e del racconto della conversione a Cesarea, del centurione Cornelio, altro pagano simpatizzante del giudaismo («pio e timorato di dio» secondo *At.* 10,2). Pertanto la difesa che un autorevolissimo apostolo come Pietro fa, nei capitoli 10 e 11 del libro degli *Atti degli Apostoli*, della missione ai pagani, funge da preludio alla presentazione di Antiochia come luogo in cui il messaggio di Gesù travalica gli originali, oramai angusti, limiti dell'etnia giudaica. L'autore degli *Atti* ricorda alcuni nomi (13,1) dei carismatici antiocheni: Simone, chiamato Niger, Lucio di Cirene e Manaen «fratello di latte di Erode il tetrarca». Quest'ultimo particolare vorrebbe farci intendere che ad Antiochia la predicazione cristiana si sia diffusa per tempo anche in ambienti elevati. «Fratello di latte», nel testo σύντροφος, è infatti da interpretarsi come «allevato insieme», si tratta cioè di un titolo altamente onorifico. L'Erode qui citato è Antipa [→ III.1], figlio di Erode il Grande, che era stato a suo tempo benefattore della città di Antiochia, Fl. Ios., *Bell.* 1,425. Paolo viene solitamente definito l' "**apostolo dei gentili**"; quest'ultimo termine viene dal latino *gentes* (= i popoli) ed è da intendersi come sinonimo di "pagani". I giudei, infatti, definivano loro stessi "il popolo (di Dio)" e, pertanto, individuavano tutti gli altri come "i popoli" cioè, in latino, le *gentes*, i pagani.

L'apertura della comunità dei credenti in Gesù ai pagani, come s'è già rilevato, non avvenne senza crisi e ripensamenti. A tal proposito, nel cap. 2 della sua *Lettera ai Galati*, Paolo riferisce dello scontro che egli stesso ebbe, proprio ad Antiochia, con Pietro:

«Ma quando Cefa (= Pietro) fu venuto ad Antiochia, io gli resistei in faccia perché egli era da condannare. Difatti, prima che fossero venuti alcuni provenienti da Giacomo, quegli mangiava con i pagani; ma quando costoro furono arrivati, egli iniziò a ritirarsi ed a separarsi, per timore di quelli della circoncisione. E gli altri (credenti) giudei si misero anche'essi a simulare con lui; talché persino Barnaba fu trascinato dalla loro simulazione».

L'episodio, noto come "l'**incidente di Antiochia**", viene variamente collegato con il racconto lucano della conferenza di Gerusalemme che leggiamo in *At.* 15: lo scontro fu la causa del "concilio", oppure l'atteggiamento di Pietro e dei giudaizzanti fu tanto più grave perché ebbe a verificarsi dopo le decisioni prese a Gerusalemme? Quest'ultima ricostruzione è più fedele alla rievocazione che leggiamo in *Galati*. Al di là delle molteplici ipotesi formulate, l'episodio testimonia inequivocabilmente un atteggiamento di separazione tra cristiani provenienti dal giudaismo e credenti di origine pagana. Anche gli *Atti degli Apostoli* ci lasciano intendere la portata di queste difficoltà: leggiamo, infatti, in *At.* 16,1-5, che Paolo a Listra volle associare al suo lavoro Timoteo, suo discepolo (μαθητής τις) di madre giudea e di padre pagano; l'apostolo, per non compromettere il successo della sua missione, ritenne allora prudente circoscriverlo «a causa dei giudei che erano in quei luoghi». Anche al termine del racconto degli *Atti* è il rapporto di Paolo con la tradizione giudaica a causargli problemi, come attesta il suo arresto motivato dall'accusa avanzata dai giudei di aver introdotto dei greci (pagani) nel tempio di Gerusalemme. Su questo episodio ed il suo significato cfr. G. Rinaldi, *La "Lex de Templo Hierosolymitano" e l'atteggiamento di Luca verso Roma*, in *Protestantesimo* 50 (1995), 269-278 dove metto in rilievo come il salvataggio di Paolo dalla folla giudaica da parte del

tribuno del tempio Claudio Lisia dimostra ancora una volta l'attenzione con la quale Luca evidenzia il favore dei rappresentanti del potere di Roma verso la predicazione cristiana.

Per ricostruire gli **itinerari missionari** di Paolo bisogna seguire il racconto degli *Atti* che non soltanto fornisce un quadro vivace della vita di quelle province (Millard), ma proprio per questa sua caratteristica ha suscitato l'attenzione scientifica di archeologi del mondo classico, tradottasi poi in una serie di studi di contestualizzazione del racconto di Luca con l'archeologia e le antichità di quei territori: W. Ramsay, *St. Paul the traveller and the Roman citizen*, L1897; R. Ricard, *Navigations de saint Paul*, in *Etudes* 190 (1927), 448-465; J. Berard, *Recherches sur les itinéraires de Saint Paul en Asie Mineure*, in *RA* 5 (1935), 57-90.

#### IV.5.1. L'insegnamento di Paolo.

Il pensiero teologico di Paolo non si presenta come una costruzione ordinata e sistematica. Nella personalità di Paolo, tra l'altro, sul teologo sistematico prevale decisamente il pastore d'anime dal carattere passionale, il missionario irrequieto ed ansioso, il mistico ricco di slanci e di creatività. Inoltre, il pensiero paolino si evince dalle sue lettere le quali hanno carattere di occasionalità e, frequentemente, motivazioni personali ed apologetiche. È tuttavia senz'altro possibile enucleare da questi testi alcune chiare e fondamentali linee di riflessione teologica. Qui mi limito a ricordarne soltanto due: a) la necessità per ogni uomo di un'esperienza spirituale individuale, cioè di un incontro personale con Gesù; b) il tema della sovranità della grazia.

- a. Il ministero di Paolo fu fortemente contestato, molto probabilmente poiché, per le sue aperture universalistiche, sembrava collocare bruscamente il movimento dei 'cristiani' al di fuori della sua naturale matrice giudaica. Gli avversari di Paolo cercavano prima di tutto di scardinare la sua autorità di predicatore; costoro facevano notare che egli non aveva vissuto al fianco di Gesù, a differenza degli apostoli che operavano a Gerusalemme. Questa accusa offrì a Paolo lo spunto per sviluppare la sua teologia mistica. Egli, infatti, fece opportunamente valere l'importanza della sua visione di Damasco, cioè del suo **incontro in spirito col Signore Gesù**: da questo incontro personale derivava la sua autorità di predicatore, del suo apostolato; anzi l'evento era il fondamento stesso del suo essere cristiano. Il Gesù proclamato da Paolo è sì personaggio appartenuto alla storia, ma trova la sua più autentica dimensione e viene pertanto predicato nel suo trascendere la storia per porsi come salvatore universale. Nell'economia del pensiero paolino l'incontro in spirito del peccatore con Gesù costituirà il punto di partenza, l'ingrediente basilare ed indispensabile della vita di ogni cristiano.
- b. Gesù, dunque, che ha incontrato Paolo da risorto, ha vinto la morte: la sua risurrezione è il cuore ed il fondamento della speranza cristiana. La morte di Gesù, inoltre, lungi dall'essere considerata il fallimento di una missione, è intesa come lo strumento di redenzione per l'intera umanità che Dio stesso ha predisposto: come attraverso un sol uomo, Adamo, il peccato è entrato nel mondo, così attraverso l'unico ed irripetibile sacrificio di Gesù, cioè la sua crocifissione, è pervenuta la salvezza. Paolo era persuaso che l'individuo umano fosse nato irrimediabilmente ostile a Dio nel suo intimo e che, proprio per tale sua **corruzione originale**, sarebbe stato impotente a provvedere da se stesso alla sua salvezza, cioè a realizzare il rapporto con Dio necessario. Questa amara realtà poteva dirsi valida anche per coloro che si sforzavano di essere 'giusti' tentando di adempiere la Legge e credendo così di accumulare meriti al cospetto di Dio. Qui si collega il **tema fondamentale della 'grazia'**, cioè del favore immeritato di Dio verso l'uomo, che è per natura peccatore. È la fede in Gesù, cioè la fiducia nell'efficacia del suo sacrificio, che rende giusto il peccatore di fronte al giudizio di Dio. La Legge giudaica ora, nella nuova economia, non presenta più alcun carattere di strumento di salvezza; essa, al contrario, giova solo a render consapevole l'uomo delle sue manchevolezze, funge, cioè, da provvisorio 'pedagogo' in attesa dell'unica redenzione possibile, quella acquisibile tramite la fede in Gesù. Momento importante della riflessione paolina è costituito dal ruolo d'Israele nel piano della salvezza; il tema è reso urgente e lacerante di fronte alla persistente incredulità dei suoi confratelli giudei.

---

Il ritratto di Gesù nel pensiero paolino è diverso (anche se non necessariamente contraddittorio) da quello che emerge dai vangeli. In questi ultimi necessariamente è l'uomo Galileo ad essere in primo piano con la sua sofferza ma

significativa vicenda terrena; in Paolo Gesù è presentato piuttosto come un essere ultraterreno il quale scende nella storia secondo il piano recondito di Dio, per poi alla fine ritornare a Dio stesso. Di conseguenza per Paolo i particolari della vita terrena di Gesù non furono rilevanti, cfr. l'antico inno cristologico che leggiamo in Fil. 2,6-11. Giovanni con il suo vangelo [→ V.7.2] si porrà in una linea di sviluppo tanto nei riguardi della cristologia paolina quanto di quella dei sinottici. L'*Epistola ai Romani* [→ IV.5.2A] è stata talvolta definita come il 'manifesto' della teologia di Paolo e, comunque, ha ispirato e nutrito l'esperienza di fede di uomini del calibro di Agostino d'Ipbona, Martin Lutero, John Wesley e Karl Barth, per limitarci a ricordarne soltanto alcuni pochi. Per comprendere più adeguatamente il pensiero di Paolo è importante chiarire la sua **dottrina del peccato**. L'idea della trasgressione affonda le sue radici negli strati più antichi del *corpus* scritturistico. In sintesi: posta la Legge di Dio come norma fondante dell'identità del popolo d'Israele, ne consegue che era da considerarsi peccato ogni trasgressione a questa Legge. A beneficio dei trasgressori vigeva il sistema dei sacrifici [→ III.11C]; questo concetto legalistico è alla base della codificazione dei "Dieci comandamenti", nella sua duplice versione, in *Es.* 20,1-17 e *Dt.* 5,6-21, dove tanto i premi quanto i castighi connessi all'azione di un individuo si trasmettono anche ai suoi discendenti secondo una visione etica estranea alla sensibilità di noi moderni, che valorizziamo le responsabilità individuali, ma pienamente coerente con il concetto di **personalità corporativa** e con l'assetto della società tribale che questi testi riflettono. Spetta principalmente alle correnti farisaiche [→ III.6.2] del tardo giudaismo il merito di aver posto l'enfasi sulle motivazioni interiori di una scelta e, conseguentemente, sulle responsabilità individuali in relazione al concetto di peccato. Questa dimensione è poi pienamente rappresentata dall'insegnamento di Gesù il quale, contro ogni tabù che condannava il peccatore in quanto operatore di determinate azioni socialmente censurate, incentrava il giudizio morale sull'interiorità. Nella teologia giovannea [→ V.7.1] il "peccato del mondo" che Gesù cancella non è certo un'azione o un insieme di trasgressioni, bensì una realtà di ordine generale che è vessatoria nei riguardi dell'umanità nel suo complesso. Questa realtà si scontra con l'azione di Gesù nella storia ed è da questa sconfitta (*Gv.* 8,12-59, etc.). Paolo esplicita ancor più il concetto di peccato come condizione generale dell'umanità che colloca l'uomo lontano da Dio giungendo inoltre a determinarne un'immancabile inimicizia con Dio (*Rm.* 3,9-23; *Gal.* 3,22). Dunque nella teologia paolina bisogna parlare di 'peccato' al singolare, anche se non mancano qua e là elenchi di azioni riprovevoli, cfr. *Rm.* 1,24-32; 13,12 ss.; *I Cor.* 3,10-15; 6,9 ss.; *Ef.* 4,17-19; 5,3-5; *Col.* 3,3-11; *Gal.* 5,19-24; *I Tm.* 1,9 ss.; *2 Tm.* 3,1-5; *Tt.* 3,3. Questi elenchi sono desunti da una diffusa trattatistica d'ispirazione filosofica ben attestata nel tardo ellenismo, le azioni che essi riportano sono considerate da Paolo, piuttosto che 'peccati', manifestazioni diversificate di quell'unica amara radice interiore di ostilità a Dio. E' dunque contro 'il peccato' in quanto realtà interiore che Dio compie la sua opera, di giustificazione prima, di santificazione poi, ma sempre secondo il criterio della grazia, cioè del favore di Dio che opera in assenza del merito dell'uomo. Questo genere di problematiche sarà poi ripreso nella controversia che contrapporrà Agostino d'Ipbona a Pelagio, cfr. A. E. McGrath, *Iustitia Dei: a history of the Christian doctrine of Justification*, C 2005 [→ XII.4.3].

#### IV.5.2. Il *corpus* delle lettere di Paolo.

Le lettere di Paolo costituiscono la parte più antica del Nuovo Testamento. È in ogni caso indispensabile averne un'idea chiara del contenuto. Non v'è aspetto di questi documenti che non sia stato oggetto di giudizi diversi, con esiti diversissimi sull'autenticità, sul significato e sulla cronologia. Per questi temi si rimanda alle varie introduzioni al Nuovo Testamento. Qui mi limito a ricordare i testi che compongono questo *corpus* unitamente ad alcuni cenni sintetici sul loro contenuto. Si consiglia il lettore di procedere avendo sott'occhio i documenti di cui parliamo. In considerazione anche delle incertezze della cronologia di alcune missive, qui mi attengo all'ordine con il quale i documenti compaiono nelle edizioni bibliche.

**A. Ai Romani.** Paolo si rivolge ai credenti di Roma, città nella quale non era ancora stato. Egli inizia col tracciare un quadro a tinte fosche della situazione in cui si trova l'umanità. In questo contesto non risparmia né i pagani (per la loro idolatria ed il loro disordine etico) né i giudei (per la loro fiducia nella Legge ed il loro contraddittorio trasgredirla). Insomma il concetto fondamentale è l'**universalità del peccato** e, pertanto, della conseguente condanna di Dio. A ciò pone rimedio l'intervento di Dio il quale giustifica il peccatore non a causa dei suoi sforzi di attenersi ad una condotta conforme alla Legge, bensì a motivo della **fede in Gesù**, cioè della fiducia nel valore espiatorio del suo sacrificio preordinato da Dio stesso. Da questa esperienza di fede nasce per il credente una vita nuova che si basa non più sui precetti della Legge, bensì sull'intervento dello Spirito di Dio che la plasma in conformità al modello di Gesù.

Altro tema importante dell'epistola è rappresentato dall'amara ma innegabile constatazione che proprio i giudei, destinatari diretti delle promesse di Dio e protagonisti del Patto, apparivano restii alla conversione. Paolo intravede una risposta a questo '**mistero d'Israele**' prevedendo una conversione del suo popolo alla fine dei tempi e ravvisando nella presente incredulità una funzione provvidenziale: grazie a questa chiusura, infatti, è stato possibile rivolgere la predicazione del

Vangelo ai pagani i quali, esclusi precedentemente, vengono così 'innestati' nel tronco del popolo di Dio formando con esso un tutt'uno. Seguono poi ammonimenti vari, come quello relativo alla necessità da parte del cristiano di **sottomettersi alle autorità** «ordinate da Dio» e di «pagare i tributi». Si tratta di un brano che tradisce sia una probabile derivazione da luoghi comuni della trattatistica filosofica popolare sulle origini dell'autorità, sia la composizione del nostro testo nel felice *quinquennium Neronis*, ben prima dello scoppio della persecuzione del 64. Così l'inno finale alla libertà del cristiano ed alla "carità" che questo deve esercitare verso i fratelli "più deboli" potrebbe costituire una esortazione alla convivenza pacifica tra cristiani di provenienza pagana e giudeocristiani, pur presenti a Roma, ed ancora legati alla precettistica cui erano abituati.

**B. Prima ai Corinzi.** La comunità di Corinto, la cui composizione etnica e sociale rifletteva il carattere composito della città, si era rivolta all'apostolo, suo fondatore, per invocarne l'intervento di fronte a molteplici problemi di varia gravità. Paolo, pertanto, in questa missiva, tratta i seguenti problemi: gli scandali scoppiati nella comunità a causa del suo lacerarsi in vari "partiti", ciascuno dei quali invocava l'autorità di «Paolo, Apollo, Cefa, Cristo»; un caso di riprovevole incesto; le controversie tra credenti e l'abitudine di ricorrere all'arbitrato di un giudice invece di affidarsi al giudizio dei credenti più dotati di saggezza.

**C. Seconda ai Corinzi.** È una lettera dal tono estremamente concitato e sofferto. Paolo rivendica la legittimità del suo apostolato contro gli immancabili detrattori; rievoca momenti difficili ed esaltanti delle sue fatiche missionarie; mette in guardia i lettori dai "falsi apostoli" e li esorta alla liberalità cristiana.

**D. Ai Galati.** L'epistola pone il problema dell'identificazione dei destinatari sul quale l'opinione degli studiosi non è ancora unanime. Ma più ancora che quello dei destinatari, giova aver presente il profilo di quegli avversari di Paolo contro i quali la missiva è diretta: si tratta di **cristiani giudaizzanti** che avevano fortemente criticato la predicazione paolina specie per quanto concerneva il superamento della Legge e delle osservanze giudaiche. Paolo, pertanto, sottolinea l'importanza prioritaria ed esclusiva della fede come mezzo di salvezza; e si avvale di esempi tratti dalla vicenda della storia d'Israele (es. Abramo). Certo la Legge non è da considerarsi in sé negativa: essa fu introdotta a causa della nostra natura di trasgressori, ma è come un 'pedagogo' che ci conduce a Gesù affinché per la fede in Lui, e per essa soltanto, possiamo essere giustificati. È interessante la rievocazione della storia di Agar e di Sara, che furono donne di Abramo e madri, rispettivamente, di Esaù e di Isacco; esse vengono intese, secondo i procedimenti esegetici del metodo allegorico, come delle raffigurazioni, dei 'tipi', del popolo giudaico e di quello cristiano e cioè, Agar del monte Sinai e della Gerusalemme presente (cioè della Legge e del popolo d'Israele), Sara della Gerusalemme futura, immagine della libertà e madre dei credenti in Gesù.

**E. Agli Efesini.** Il tema centrale è l'ecclesiologia o, più in particolare, i **rapporti di Gesù con la Chiesa** intesa come universale comunione di tutti i credenti. Si tratta di un rapporto che, sulla scia di una immagine ricorrente in più pagine veterotestamentarie, viene paragonato a quello coniugale. Della Chiesa vengono chiarite alcune caratteristiche: il fatto che vi facciano parte persone salvate per grazia, mediante la fede, cioè per dono di Dio e non per meriti personali, che ad essa appartengono con uguali diritti e dignità tanto giudei quanto pagani, purché abbiano fatto l'esperienza della fede salvifica. Si elencano poi i ministeri fondamentali: apostoli, profeti, evangelisti, pastori e dottori, tutti animati da un unico Spirito che spinge verso l'unità dei credenti. L'ultima parte contiene esortazioni morali che riguardano tutti i componenti della famiglia (mogli, mariti, figli, servi, padroni) dei quali vengono ribaditi diritti e doveri, nella dimensione nuova della vita cristiana.

**F. Ai Filippesi.** L'autore si rivolge ai membri della comunità di Filippi, in Macedonia, che aveva fondato. Egli insiste particolarmente sulla necessità di mettere da parte le invidie e le animosità che conducono alle controversie. L'esempio è quello offerto da Gesù Cristo stesso, esempio al quale devono adeguarsi i credenti per **sperimentare l'unità**. Si ribadisce il concetto che la vera circoncisione non è quella effettuata nella carne, bensì quella del cuore. L'epistola contiene un inno

cristologico di sapore arcaico che, pertanto, costituisce una preziosa testimonianza di un'antichissima professione di fede. Eccone il testo:

«Cristo Gesù, il quale, essendo in forma di Dio non reputò un bene irrinunciabile l'essere uguale a Dio, ma annichilò se stesso, prendendo forma di servo e divenendo simile agli uomini; ed essendo trovato nell'esteriore come un uomo, abbassò se stesso, facendosi ubbidiente fino alla morte, e alla morte della croce. Ed è perciò che Dio lo ha sovranamente innalzato e gli ha dato il nome che è al di sopra d'ogni nome affinché nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio nei cieli, sulla terra e sotto la terra, e ogni lingua confessi che Gesù è il Signore, alla gloria di Dio Padre», 2,6-11; cfr. J. Heriban, *Retto phronein e kénosis. Studio esegetico su Fil. 2,1-5.6-11*, R 1983.

**G. Ai Colossesi.** Paolo scrive questa missiva dopo aver ricevuto da Epafra, fondatore e responsabile della comunità di Colosse (Frigia occidentale), informazioni sul serpeggiare di alcune **dottrine 'eretiche'** in quella comunità. Gli avversari presi di mira sono, con ogni probabilità, gruppi di giudeo cristiani i quali davano importanza «al mangiare, al bere, a feste, a noviluni ed a sabati» ed erano proclivi al culto degli angeli e ad esperienze visionarie. Contro questa 'filosofia' che esalta gli «elementi del mondo», Paolo inneggia alla portata cosmica della missione di Cristo nel quale soltanto abita tutta la «pienezza (πλήρωμα, *pleroma*) della divinità». La parte finale contiene elenchi di virtù da perseguire e di vizi da cui liberarsi, nonché ammonimenti e prescrizioni etiche per tutti i componenti di una famiglia.

**H. Prima ai Tessalonesi.** È probabilmente il più antico testo cristiano pervenutoci. Tema fondamentale è la **parusia** (παρουσία) **di Gesù** ed i problemi a questa connessi. Il termine *parusia* (corrispondente al latino *adventus*) appartiene, oltre che a quello teologico, al lessico politico dell'epoca e sta ad indicare la visita di un re o di un imperatore per prendere (o ribadire il) possesso di una città o di un territorio che gli appartiene. Ora la *parusia* di Gesù avrà luogo all'improvviso («come un ladro di notte») e pertanto bisogna diffidare di tutte quelle previsioni date come oracoli profetici che tendono a precisarne il tempo e la circostanza. Né v'è da essere tristi per quei credenti che sono morti («addormentati») prima del glorioso evento; costoro, infatti, risorgeranno al momento del ritorno di Gesù e lo affiancheranno. Còmpito del credente, ora, è dunque quello di attendere alla sua completa santificazione (5,23) nell'attesa che si compiano le promesse.

**I. Seconda ai Tessalonesi.** I destinatari ed il tema centrale sono i medesimi della *I Tessalonesi*. La comunità è turbata sia dal circolare di **profezie sulla parusia di Gesù**, sia dal suo **ritardo**. Paolo, in una pagina esegeticamente difficile, avverte che prima che questo evento si compia è necessario che avvenga una «apostasia» e si manifesti «l'uomo del peccato, il figliuolo della perdizione» il quale oserà insediarsi al posto di Dio usurpandone il culto. Ma tutto ciò non avviene ancora perché è ora in attività «quel che lo trattiene (τὸ κατέχον)», o «colui che lo trattiene (ὁ κατέχων)»; soltanto quando quest'ultimo sarà eliminato potrà manifestarsi «l'empio» il quale, pur operando miracoli mendaci e seducendo gli infedeli, sarà però distrutto da Gesù. E' evidente in questo testo l'importanza del tema dell'**anticristo**, un personaggio che, alla fine dei tempi dovrà ostacolare l'opera di Dio e perseguitare i suoi santi mettendo in opera ogni diabolica arte di seduzione ed ogni prodigio ingannatore.

**L.** Seguono, nel *corpus* paolino, tre lettere sulla cui autenticità si è spesso dubitato a causa dell'organizzazione ecclesiastica che esse presuppongono e che appare più 'evoluta' di quella attestata dai documenti paolini più antichi e di indiscussa autenticità. I tre documenti sono chiamati anche lettere '**pastorali**' perché non sono rivolte a comunità, bensì a persone. Sono la **I** e la **II a Timoteo** e l'epistola a **Tito**. A quest'ultimo personaggio, in particolare, viene chiesto di «costituire (nell'isola di Creta dove era stato lasciato) degli anziani per ogni città». Così pure a Timoteo è ordinato di vigilare ad Efeso affinché non vi siano propagatori di false dottrine. Gli studiosi che propendono per una datazione bassa di questi testi ravvisano nelle false dottrine elencate, ad esempio nella *I Tim.*, tratti che caratterizzeranno lo gnosticismo, che avrà la sua massima fioritura solo nel secolo secondo [→ VI.7]. Tra le dottrine di questi predicatori v'è la condanna di alcuni cibi e del matrimonio, l'enfasi posta su «genealogie senza fine», la pretesa di possedere quella che è da definirsi, piuttosto, una «pseudoscienza (ψευδωνύμου γνώσεως)».

**M.** Di carattere particolare è il biglietto a **Filemone**. Paolo, in prigione, ha incontrato Onèsimo, schiavo fuggitivo appartenente a Filemone, un agiato cristiano della comunità di Colosse. Il fuggitivo viene convertito alla fede in Gesù e, pertanto, Paolo lo raccomanda al suo padrone chiedendo che venga accolto «come un fratello» ed invocando una novità di stile pur nel rapporto servile.

**N.** Al *corpus* paolino viene annessa pure l'**Epistola agli Ebrei** che dall'apostolo, però, certamente non fu scritta. In realtà si tratta di una dotta omelia, cioè di una lunga esposizione dottrinale incentrata sulla superiorità del sacerdozio (unico) di Cristo su quello (molteplice) dei sacerdoti giudaici: mentre questi ultimi celebravano ripetutamente i sacrifici del Tempio di Gerusalemme, Gesù ha conseguito con la sua morte il sacrificio unico ed irripetibile per l'espiazione di tutti i peccati. Particolari del culto e della storia d'Israele vengono letti in chiave squisitamente allegorica nel senso che la loro importanza è connessa esclusivamente al loro riferirsi all'evento di Cristo. Quanto alla data di composizione ed all'autore non è lecito andar oltre il campo delle pure ipotesi. Alcuni esegeti pensano ad una data anteriore al 70 poiché le allusioni alla liturgia del tempio sembrano presumere l'esistenza, altri ritengono che quegli accenni vadano intesi come riferimenti a realtà simboliche. La buona conoscenza che l'autore dimostra di avere delle istituzioni d'Israele e, ad un tempo, della lingua greca, insieme alla sua dimestichezza con le tecniche dell'esegesi allegorica, potrebbero farci intravedere il suo profilo in un cristiano di origine giudaica ma di cultura ellenistica, insomma un credente che, pur dimostrando dimestichezza con i metodi esegetici filoniani, non piega, però, la lettura delle Scritture ai condizionamenti del pensare filosofico.

---

Per un approfondimento sulla vita, le epistole ed il pensiero paolino cfr. le pagine e le relative bibliografie nei manuali introduttivi al NT [→ V.7.2]. Si tenga presente che nell'ambito del **corpus delle lettere paoline** alcune sono dette «**della cattività**» perché sicuramente redatte dall'apostolo *captivus*, cioè in prigione. Si tratta di *Colossesi*, *Efesini*, *Filippesi* e *Filemone*. La tradizione le vuole composte durante la prigionia romana di cui si parla in *At.* 28,16 ss. Non sono mancati tuttavia studiosi propensi a collocarne la stesura durante la precedente prigionia a Cesarea (*At.* 24,23) o anche quella ad Efeso, di cui non parlano i nostri *Atti* canonici, bensì velatamente *2 Cor.* 1,8-11 e gli *Atti di Paolo* (capp. 25-26), un apocrifo composto nell'età di Marco Aurelio [→ VI.8.2]. Sappiamo, comunque, che le prigionie di Paolo furono molteplici, cfr. *2 Cor.* 6,5; 11,23 e *I Clem.* 5, 5 («sette volte fu imprigionato»). Forse a favore della prigionia efesina potrebbe militare il fatto che da questa città i rapporti con la chiesa di Filippi sarebbero stati più agevoli che da Roma o da Cesarea, lo stesso va detto a proposito di Colosse, che è anche città di Filemone donde scappò lo schiavo Onesimo. Quanto ad *Efesini* il suo carattere di genuina opera paolina è contestato. Il *corpus* delle lettere paoline fu assemblato molto per tempo. *2 Pt.*, 3,15 [→ V.7.2] ne accenna ricordando anche le difficoltà di alcuni passaggi e le relative discussioni esegetico dottrinali che ne sorgevano, questa testimonianza risale ai primissimi anni del secolo II, o forse anche alla fine del I, e non è il caso, pertanto, di credere che Marcione [→ VI.9] sia stato il primo ad assemblare il *corpus* paolino. Il Papiro P46, che appartiene alla collezione Chester Beatty ed è redatto intorno al 200, consta di 86 fogli che trasmettono le lettere paoline [→ I.2.2E], Cfr. J. L. White, *New Testament epistolary literature in the framework of ancient epistolography*, in ANRW 25.2, 1984, 1730-1756; P. Sacchi, *Le lettere paoline e altre lettere*, (Logos, 6), Leumann 1996, 171-188. Nell'ambito dell'oceanica produzione di **commentari biblici ai testi paolini**, mi sono limitato ad indicare soltanto alcuni pochi titoli privilegiando quelli disponibili in italiano. Cfr. inoltre: B. M. Metzger, *Index to periodical literature on the Apostle Paul*, Lei 1960; G. Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi 1985; E. P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese*, trad. it., Bre 1986; H. Hübner, *Paulus Forschung seit 1945. Ein kritischer Literaturbericht*, in ANRW II 25.4, 1987, 2649-2840; W. A. Meeks, *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, trad. it., Bo 1992; R. Penna, *Paolo di Tarso: un cristianesimo possibile*, CiB 1992; M. Pesce, *Le due fasi della predicazione di Paolo*, Bo 1994; S. Légasse, *Paolo apostolo. Biografia critica*, trad. it., 1994; K. Haacker, *Zum werdegang des Apostels Paulus. Biographische Daten und ihre theologische Relevanz*, in ANRW II 26.2, 1995, 815-938, 1924-1933; K. Stendhal, *Paolo fra ebrei e pagani*, T 1995; J. Becker, *Paolo l'apostolo dei popoli*, trad. it., Bre 1996; A. Pitta, *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, CM 1998; J. P. Sampley, *Paul in the Greco – Roman world: a handbook*, Harrisburg PA 2003. La **cronologia** della vita e delle lettere di Paolo è, come ogni altro aspetto della letteratura neotestamentaria, molto discussa; qui ho preso in considerazione quella congetturata da M. Sordi, *Sui primi rapporti dell'autorità romana con il cristianesimo (a proposito della cronologia degli Atti)*, in Studi Romani 1960, 393-409. Cfr. inoltre S. Dockx, *Cronologie de la vie de Saint Paul, depuis sa conversion jusqu'à son séjour a Rome*, in NT 13 (1971), 261-304; R. Jewett, *Dating Paul's Life*, L 1979; N. Hildal, *Die paulinische Chronologie*, Lei 1986; A. Moda, *Paolo prigioniero e martire: per una cronologia degli ultimi anni*, in B&O 31 (1989), 50-181.

**A. Romani.** Così ragiona Paolo in merito alla sottomissione del cristiano alle autorità: «Ogni persona sia sottomessa alle autorità superiori; perché non v'è autorità se non da Dio: le autorità che esistono sono stabilite da Dio. Perciò chi resiste all'autorità si oppone all'ordine di Dio; quelli che vi si oppongono si attireranno addosso una condanna; infatti i magistrati sono da temere non a causa delle opere buone, ma delle cattive. Tu non vuoi temere l'autorità? Fa' il bene e avrai la sua approvazione, poiché il magistrato è un ministro di Dio per il tuo bene, ma se fai il male temi, poiché egli non porta la spada invano; infatti è un ministro di Dio per infliggere una giusta punizione a chi fa il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non soltanto per timore della punizione, ma per motivo di coscienza», *Rm.* 13,1-5. Questo brano ha fatto versare i classici "fiumi d'inchiostro", mettendo a disagio lettori proclivi – come spesso accade – a proiettare una loro sensibilità moderna in testi antichi e dando così luogo, in questo caso, a tentativi di ridimensionare il lealismo di Paolo verso l'Impero. Ma il metodo dev'essere diverso. La riflessione (ed il precetto) di Paolo s'inserisce nel vasto filone della trattatistica filosofica ellenistica περὶ βασιλείας per la quale il re è immagine vivente, anzi è lui stesso incarnazione della legge (νόμος ἔμψυχος) ed è perciò anche riflesso in terra della divinità; basti pensare ai trattati del II sec. a.C. attribuiti ai mediopitagorici Archita, Diotogene di Locri, Stenida, (Pseudo) Ecfanto di Crotone e dei quali abbiamo testimonianza frammentaria nel libro quarto delle *Ecloghe* di Stobeo (IV sec. d.C.), cfr. L. Delatte, *Les traités de la royauté d'Éphante, Diotogène et Sthénidas*, P 1942; T. A. Sinclair, *Il pensiero politico classico*, trad. it., Bari 1961, 393-400. Questa afferenza del re alla sfera della divinità, che comunque in Paolo è ridotta ad una sorta di funzione 'provvidenziale' del primo, riecheggia poi in *I Pt.* 2,13-17 [→ V.7.2], trionferà in età tetrarchica [→ IX.3] e, ancora in seguito, con la teologia politica di Eusebio la quale sarà un abito su misura per Costantino e l'imperatore cristiano (bizantino) [→ X.3], cfr. P. F. Beatrice, *Il testo paolino sullo stato nel dibattito degli ultimi quarant'anni*, in *Vita e Pensiero* 55 (1972), 829-850; S. Légasse, *Paul et César. Romains 13,1-7. Essai de syntèse*, in *RBi* 101 (1994), 516-532. Oltre ai classici commentari di W. Sanday - A. C. Headlan (E 1902), C. K. Barret (NY 1957), J. Murray (GR 1960), F. J. Leenhardt (trad. ingl. Cleveland 1961), F. F. Bruce (GR 1963), cfr. P. Althaus, *La lettera ai Romani*, trad. it., Bre 1970; H. Schlier, *La lettera ai Romani*, trad. it., Bre 1982; W. Schmithals, *Paolo. Lettera ai Romani*, T 1990; D. Zeller, *La lettera ai Romani*, Bre 1998; C. E. B. Cranfield, *La lettera ai Romani*, T 1999; J. A. Fitzmyer, *La lettera ai Romani*, trad. it., CM 1999; A. Pitta, *Lettera ai Romani*, CiB 2001; P. Stuhlmacher, *La lettera ai Romani*, trad. it., Bre 2002.

**B. Prima Corinzi.** Ecco, inoltre, alcuni temi trattati più ad ampio respiro:

1. Il **matrimonio**: la piena liceità di questa istituzione e la necessità di sposarsi tra credenti. Tuttavia l'apostolo indica, a coloro che hanno una particolare vocazione per seguirla, la via del celibato come più consona a chi vuol consacrarsi pienamente al servizio di Dio.

2. Il problema degli "**idolotiti**", cioè delle carni che, prima di essere messe in vendita, erano state offerte in sacrificio agli dèi pagani: è lecito al credente cibarsene? Sì, è la risposta dell'apostolo, perché sappiamo che «l'idolo non è nulla»; tuttavia a causa dei fratelli «più deboli nella fede» è meglio evitare di «dare scandalo» e, pertanto, non farsi vedere «seduto a tavola in un tempio degli idoli». Quest'ultima espressione, in realtà, presuppone l'esistenza di corporazioni di mestiere le quali solevano riunirsi in banchetti rituali presso il tempio della divinità protrettrice: per un convertito al cristianesimo era difficile sganciarsi da questo tipo di impegno che era, in realtà, lavorativo oltre che, indirettamente, religioso. Il particolare del "sedersi alla tavola in un tempio degli idoli" riceve una viva illustrazione da due papiri di Ossirinco, i nn. 110 e 523, del II secolo, i quali ci trasmettono il testo dell'invito ad un pranzo di devoti nel tempio di Serapide adoperando l'espressione di "venire a cenare presso la mensa del Signore Serapide"; qui viene a mente anche il precetto paolino in *I Cor.* 10,21: «Voi non potete partecipare alla mensa del Signore ed alla mensa dei demoni».

3. Problemi connessi al **culto** ed alla disciplina a cui questo deve attenersi. I capitoli che trattano questo problema offrono un quadro vivace dell'esercizio dei carismi (lingue sconosciute, interpretazione delle lingue, profezia, discernimento degli spiriti, etc.) in quella antichissima comunità, e configurano il pericolo di piombare in una sorta di anarchia culturale; pertanto, raccomanda Paolo, è il caso di sottoporre l'esercizio di questi carismi al discernimento di chi li esercita. Si afferma chiaramente che, mentre i carismi verranno meno, la fede, la speranza e la carità (ἀγάπη = amore) saranno durevoli; a ciò è connesso la proclamazione del primato della carità, cioè dell'amore.

4. La **risurrezione**. La dottrina era inconcepibile per chi aveva una formazione culturale pagana; tra l'altro il ritorno dell'anima in un corpo restituito alla vita appariva come un rientrare in prigione, secondo una diffusa sensibilità di tipo orfico – spiritualista [→ II.5.2]. Paolo dimostra di prendere le distanze da una concezione 'materialistica' e spiega la realtà della risurrezione ricorrendo ad un esempio: il corpo morto sta a quello risorto così come il seme sta alla pianta: si tratta di realtà diverse, pur se poste in rapporto di continuità.

Oltre ai commentari di A. Robertson – A. Plummer (E 1914), J. Hering (trad. ingl. Lo 1962), F. F. Bruce (Lo 1971), Wendland (trad. it. Bre 1976), cfr. M. Pesce, *Paolo e gli arconti di Corinto. Storia della ricerca (1888-1975) ed esegesi di I Cor 2,6.8*, Bre 1977; C. K. Barret, *La prima lettera ai Corinzi*, trad. it., Bo 1979; R. Fabbris, *L'identità cristiana. Prima lettera di Paolo ai Corinzi*, Leumann 1980; G. Barbaglio, *1-2 Corinzi*, Bre 1989; Id., *La Prima lettera ai Corinzi*, Bo 1995.

**C. Seconda Corinzi.** Questo documento, più che un'opera unitaria, appare un centone di brani diversi. Ciò s'intende alla luce dei rapporti di Paolo con la comunità corinzia. Durante il soggiorno di Paolo ad Efeso del 53-54 la relazione con questa si sarebbe deteriorata, così da indurre l'apostolo ad un breve viaggio in quella città che ebbe però esito fallimentare, cfr. *2 Cor.* 2,1; 12,14; 13,1. Fu in seguito a ciò che Paolo compose la "lettera tra le lacrime" a cui si accenna in *2 Cor.* 2,2-4; 7,8 la quale sarebbe poi confluita nell'attuale testo di *2 Cor.* 10-13. Durante un successivo soggiorno in Macedonia, Paolo avrebbe poi ricevuto da Tito buone notizie dalla comunità di Corinto (*2 Cor.* 7,5-7), ciò

lo avrebbe spinto a dedicare a questa comunità una “lettera di riconciliazione”, confluita nell’attuale testo di 2 *Cor.* 1-9. L’acribia dei filologi si accanisce ancora nel tentare di identificare altri frammenti minori eterogenei confluiti in questo calderone composito che essi ritengono sia la seconda ai Corinzi. Oltre ai commentari di A. Plummer (E 1915), P. Huges (GR 1961), J. Hering (trad. ingl. Lo 1967), F. F. Bruce (Lo 1971), cfr. R. Fabbris, *Al servizio della comunità. Seconda lettera di Paolo ai Corinzi*, Leu 1984; J. Murphy – O’ Condor, *La teologia delle due lettere ai Corinzi*, trad. it., Bre 1993; B. Corsani, *La seconda lettera ai Corinzi*, T 2000. Una bibliografia specifica: R. Bieringer, *Bibliography* in R. Bieringer – J. Lambrecht, *Studies on 2 Corinthians*, Lov 1994, 3-66.

**D. Galati.** Per quanto riguarda i **destinatari**, si discute se essi siano da identificare con una popolazione di origine celtica, cioè con i Galati abitanti della Galazia del nord, in altre parole della regione dov’era Ancira e Pessinunte, oppure con gli abitanti della Galazia del sud, territorio che, nella terminologia amministrativa romana, comprendeva quel mosaico di piccole regioni (Pisidia, Iconio, Lистра, Derbe) che Paolo aveva visitato durante il suo primo viaggio missionario, come secondo il classico W. M. Ramsay, *A historical commentary on St. Paul’s Epistles to the Galatians*, L1899. In altre parole, il termine ‘Galati’ è da intendersi in senso etnico, oppure amministrativo, cioè allusivo agli abitanti della provincia romana di Galazia? Ecco il brano nel quale Paolo applica alle figure veterotestamentarie di Agar e di Sara l’**esegesi tipologica**, la quale è a sua volta da inserirsi nella più vasta categoria dei procedimenti allegorici: «Infatti sta scritto che Abramo ebbe due figli: uno dalla schiava e uno dalla donna libera; ma quello della schiava nacque secondo la carne, mentre quello della libera nacque in virtù della promessa. Queste cose hanno un senso allegorico (ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα); poiché queste donne sono due patti; uno, del monte Sinai, genera per la schiavitù, ed è Agar. Infatti Agar è il monte Sinai in Arabia e corrisponde alla Gerusalemme del tempo presente, che è schiava con i suoi figli. Ma la Gerusalemme di lassù è libera, ed è nostra madre. Infatti sta scritto (*Is.* 54,1): “Rallegrati, sterile, che non partorivi! Prorompi in grida, tu che non avevi provato le doglie del parto! Poiché i figli dell’abbandonata saranno più numerosi di quelli di colei che aveva marito”. Ora, fratelli, come Isacco, voi siete figli della promessa. E come allora colui che era nato secondo la carne perseguitava quello che era nato secondo la volontà dello Spirito, così succede anche ora. Ma che dice la Scrittura? Caccia via la schiava e suo figlio; perché il figlio della schiava non sarà erede con il figlio della donna libera. Perciò, fratelli, noi non siamo figli della schiava, ma della donna libera», *Gal.* 4,22-31. Il procedimento esegetico di Paolo è lineare: egli combina la vicenda delle due donne di Abramo: la schiava Agar e la moglie Sara, con un brano di Isaia che originariamente descriveva la rinascita della città di Gerusalemme come una gioia per la fecondità; quindi assimila la progenie della schiava al coevo popolo giudaico (ancora schiavo della Legge) e la discendenza della donna libera ai credenti in Gesù. Vedremo in seguito come un uso ancora più radicale dei procedimenti allegorici applicati alle scritture giudaiche porterà alcuni autori cristiani a posizioni palesemente avverse al giudaismo: è il caso, ad esempio, dell’*Epistola di Barnaba* [→ VI.13.4B]. Sugli **aversari di Paolo** di cui il nostro testo parla in 1,6-9; 3,1-2.5-29; 4,17 cfr. J. L. Martyn, *The Law-observant mission to Gentiles: the background of Galatians*, in *SJTh* 38 (1985), 307-324; Id., *Paul and his Jewish – Christian interpreters*, in *Union Sem. Quart. Rev.* 43 (1988), 1-15. Oltre ai commentari di J. B. Lightfoot (Lo 1896), E. D. Burton (E 1921), G. S. Duncan (NY 1934), D. Guthrie (Lo 1969), cfr. H. Schlier, *La lettera ai Galati*, trad. it., Bre 1965; R. Fabbris, *La libertà del Vangelo. Lettera di Paolo ai Galati*, Leu 1979; F. Mussner, *La lettera ai Galati*, trad. it., Bre 1987; G. Ebeling, *La verità dell’Evangelo. Commento alla Lettera ai Galati*, trad. it., Ge 1989; B. Corsani, *Lettera ai Galati*, Ge 1990; A. Pitta, *Lettera ai Galati*, Bo 1996.

**E. Efesini.** La paternità paolina della lettera agli *Efesini* viene da molti contestata. Si pensa che sia un prodotto di scuola, redatto intorno agli anni 80 in quello stesso ambiente asiatico nel quale pure si ravvisa il contesto originale delle ‘pastorali’ sempre attribuite a Paolo: 1 e 2 *Timoteo* e *Tito*. *Efesini* presenta molte affinità con *Colossesi*. Ecco il brano in cui si celebra l’unificazione di pagani e giudei nell’ambito dell’unico popolo dei credenti in Gesù: «Perciò ricordatevi che un tempo voi, pagani di nascita, chiamati incircoscisi da quelli che si dicono circoscisi, perché tali sono nella carne per mano d’uomo, voi, dico, ricordatevi che in quel tempo eravate senza Cristo, esclusi dalla cittadinanza d’Israele ed estranei ai patti della promessa, senza speranza e senza Dio nel mondo. Ma ora, in Cristo Gesù, voi che già eravate lontani siete stati avvicinati mediante il sangue di Cristo. Lui, infatti, è la nostra pace; lui che dei due popoli ne ha fatto uno solo e ha abbattuto il muro di separazione abolendo nel suo corpo terreno la causa dell’inimicizia, la legge fatta di comandamenti in forma di precetti, per creare in sé stesso dei due, un solo uomo nuovo facendo la pace; e per riconciliarli tutti e due con Dio in un corpo unico mediante la sua croce, sulla quale fece morire la loro inimicizia», *Ef.* 2,11-16. Sui ministeri che animano la Chiesa: «E’ lui (= Gesù Cristo) che ha dato alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e dottori, per il perfezionamento dei santi in vista dell’opera del ministero e dell’edificazione del corpo di Cristo, fino a che tutti siamo arrivati all’unità della fede e della piena conoscenza del figlio di Dio, allo stato di uomini fatti, all’altezza della statura perfetta di Cristo», *Ef.* 4,11-13. In questo documento per la prima volta il termine Chiesa è adoperato non per indicare una realtà locale, bensì la comunione universale dei credenti in Gesù. In realtà è proprio un’ecclesiologia sviluppata l’argomento più frequentemente fatto valere per dubitare della paternità paolina dello scritto, ma questa presa di posizione è lungi dall’esser dimostrata, cfr. J. N. Aletti, *Les difficultés ecclésiologiques de la lettre aux Ephésiens*, in *Biblica* 85 (2004), 457-474. Oltre ai commentari di T. K. Abbott (E 1897), J. A. Robinson (Lo 1904), B. F. Westcott (Lo 1906), cfr. H. Schlier, *La lettera agli Efesini*, trad. it., Bre 1973; R. Penna, *Lettera agli Efesini*, Bo 1988; C. Reynier – M. Trimaille – A. Vanhoye, *Le lettere di Paolo: Efesini, Filippesi, Colossesi, 1-2 Tessalonesi, 1-2 Timoteo, Tito, Filemone, Ebrei*, 2 voll., CiB 2000; E. Best, *Lettera agli Efesini*, trad. it., Bre 2001.

**F. Filippesi.** Oltre ai commentari di M. R. Vincent (E 1897), J. B. Lightfoot (Lo 1878), R. P. Martin (GR 1959), F. W. Beare (NY 1959), cfr. J. Gnilka, *Lettera ai Filippesi*, trad. it., Bre 1972; R. Fabris, *Lettera ai Filippesi*, Bo 1983; Id., *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone*, Bo 2001; R. Penna, *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone*, 2002.

**G. Colossesi.** Oltre ai commentari di J. B. Lightfoot (Lo 1879), F. F. Bruce (GR 1957), C. F. D. Moule (C 1957), E. Lohse (trad. ingl. Ph 1971), cfr. F. Mussner, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, 1972; E. Lohse, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, trad. it., Bre 1980; J. N. Aletti, *Lettera ai Colossesi*, trad. it., Bo 1994; R. Fabbris, *La tradizione paolina*, Bo 1995, 97-139. Storia degli studi: W. Schenk, *Der Kolosserbrief in der neueren Forschung (1945-1985)*, in ANRW II 25.4, 1987, 3327-3364.

**H. Prima Tessalonicesi.** Sulla *parusia* cfr. le rispettive voci nei lessici DBS VI 1331-1419 (A. Feuillet); DENT II 819-822 (W. Radl); GLNT IX 839-878, inoltre: J. A. T. Robinson, *Jesus and His coming*, Nashville 1957; A. L. Moore, *The Parousia in the New Testament*, Lei 1966; P. Dufraigne, *Adventus Augusti, adventus Christi. Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquité tardive*, P 1994; J. Plevnik, *Paul and the Parousia. An exegetical and theological investigation*, Peabody 1996; su questo tema cfr. anche in IV.7. Sull'epistola in generale oltre ai commentari di J. E. Frame (E 1912), G. Milligan (Lo 1908), L. Morris (GR 1959), D. E. H. Whiteley (O 1969), cfr. W. Marxen, *Prima lettera ai Tessalonicesi. Guida allo studio del primo scritto del Nuovo Testamento*, T 1988; M. Adinolfi, *La prima lettera ai Tessalonicesi nel mondo greco-romano*, R 1990; P. Iovino, *La prima lettera ai Tessalonicesi*, Bo 1992; B. Witherington, *Jesus, Paul and the end of the world*, Downers Grove 1992. Bibliografia e storia degli studi: E. J. Richard, *Contemporary research on 1 & 2 Thessalonians*, in BTB 20 (1990), 107-115; J. Weima – S. E. Porter, *An annotated bibliography of 1 and 2 Thessalonians*, Lei 1998; K. P. Donfried – J. Beutler, *The Thessalonian debate*, GR 2000.

**I. Seconda Tessalonicesi.** Qui si affaccia il **tema dell'anticristo** che avrà gran fortuna nella successiva letteratura cristiana. Esso, in effetti, è una riproposizione del motivo, già caro all'apocalittica giudaica, di un nemico di Dio il quale "alla fine dei tempi" scatenerà la persecuzione al popolo dei santi, ma che poi sarà distrutto dall'intervento di Dio stesso. Abbiamo già visto che questa figura misteriosa era stata descritta nel libro di Daniele [→ III.5A] con i tratti del re ellenista Antioco IV Epifane, persecutore dei giudei nel II sec. a.C., cfr. G. W. Lorein, *Antichrist theme in the intertestamental period*, E 2003. Nella letteratura neotestamentaria il vocabolo 'anticristo' si trova in *1 Gv.* 2,18.22; 4,3 e *2 Gv.* 7 dov'è riferito ad un ex credente il quale, avendo apostatato dalla retta fede, nega ora la realtà della venuta in carne di Gesù. Nelle lettere ai Tessalonicesi il profilo dell'anticristo, sia pur non menzionato esplicitamente con questo nome, è messo in relazione alla sfera politica; ma qual è la misteriosa entità che ora 'trattiene' la manifestazione dell'«uomo del peccato»? Certamente i lettori antichi della missiva dovevano poter comprendere il significato dell'allusione. Non così per noi moderni che dobbiamo accontentarci di congetture; tra queste quella più riproposta, ma che rimane in ogni caso una semplice ipotesi, è l'identificazione di questa entità con l'impero romano o, meglio, con il senso di ordine e di legalità che questo assicurava, impedendo l'affermazione di altre potenze politiche come, ad esempio, quella che avrebbe instaurato l'anticristo. Anche nell'*Apocalisse di Giovanni* è evidente la caratterizzazione politica della forza ostile ai credenti. Ma il pensiero politico che riflette questo testo apocalittico è diverso. Come meglio vedremo a suo tempo, nella 'bestia' di cui parla Giovanni possiamo ravvisare al contrario un imperatore romano o, più probabilmente, il sistema stesso religioso e politico dell'impero così come, nella provincia romana d'Asia, entrava in collisione con la fede dei cristiani [→ V.6]. L'anticristo, in definitiva, è una figura opposta e speculare a quella di Gesù, la cui vigoria è opera dello spirito di Satana; il suo operato è il segno della fine dei tempi, è causa di grande apostasia, ma è anche prodromo della definitiva vittoria di Dio. Nel NT è indicato come l'empio (*2 Ts.* 2,8), Beliar (*2 Cor.* 6,15), Gog e Magog (*Ap.* 20,8). Nella storia del cristianesimo esso sarà identificato con le più diverse figure e situazioni, in conformità alla visione personale dell'esegeta. Al tema dell'anticristo il c.d. Ippolito [→ VII.5.1] in età severiana dedicò un intero trattato. Cfr. F. Sbaiffoni, *Testi sull'Anticristo. Secoli II-II*, Fi 1992; *Secolo III*, Fi 1992; J. Massyngbaerde Ford, *The fysical features of the Antichrist*, in JSP 14 (1996), 23-41; C. Badilata, *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Eglise*, P 2004; G. Potestà – M. Rizzi, *L'Anticristo. I. Il nemico dei tempi finali. Testi dal II al IV secolo*, Mi 2005; R. Trevijano, s. v. *Anticristo*, in NDPAC, I, 334-336. In generale, oltre ai commentari citati nel precedente paragrafo, cfr. G. Barbaglio, *Alla comunità di Tessalonica: seconda lettera*, in *Le lettere di Paolo*, I, R 1990; A. J. Malerbe, *The Letters to the Thessalonians*, NY 2000.

**L. Timoteo e Tito.** L'incarico conferito a Timoteo ed a Tito è assimilabile alla funzione di governo delle comunità che nel secolo II eserciteranno i vescovi il cui ruolo 'monarchico' inizierà da allora ad esser distinto da quello dei presbiteri. I negatori della paternità paolina di questi documenti fanno rilevare che all'epoca di Paolo l'organizzazione delle comunità era prettamente 'congregazionalista' e che la figura / funzione del vescovo coincideva con quella dell'anziano – presbitero, cfr. J. A. Fitzmyer, *The structured ministry of the Church in the Pastoral Epistles*, in CBQ 66 (2004), 582-596 [→ VI.3.1]. Se questa osservazione è sostanzialmente esatta, possiamo tuttavia rilevare che situazioni particolari possono anche in un'epoca molto antica reso possibile e raccomandabile ad uomini particolarmente carismatici l'esercizio di una funzione di tipo episcopale. Coloro che negano la paternità paolina di questi documenti sono in generale propensi ad attribuirli ad autori appartenenti alla cerchia dei suoi discepoli i quali agivano nello spirito e nel nome del maestro. D'altro canto v'è da far rilevare non solo che la teologia attestata in queste pagine è prettamente quella dell'apostolo, ma anche che l'enfasi su un'organizzazione più 'gerarchica' delle comunità potrebbe essere determinata, appunto, da quella situazione di particolare confusione dottrinale che il documento stesso attesta. È inoltre noto che le posizioni degli 'eretici' qui combattute, pur se prodrome dei più tardi movimenti gnostici del II sec., non possono essere attribuite a questi in maniera esclusiva. Oltre ai commenti di W. Lock (E 1924), D. Guthrie (GR 1957),

C. K. Barrett (O 1963), J. N. D. Kelly (NY 1963), M. Dibelius – H. Conzelmann (trad. ingl. Ph 1972), cfr. N. Brox, *Le lettere pastorali*, trad. it., Bre 1980; R. Fabbris, *Le lettere pastorali*, Bre 1986; Id., *Il paolinismo nelle lettere pastorali*, in RivBi 34 (1986), 451-470; Y. Redalié, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*, Ginevra 1994; C. Marcheselli Casale, *Le lettere pastorali. Le due lettere a Timoteo e la lettera a Tito*, Bo 1995; J. Merkel, *Le lettere pastorali*, trad. it., Bre 1997; L. Oberlinner, *Le lettere pastorali*, trad. it., Bre 1999. Storia degli studi: W. Schenk, *Die Briefe an Tinotheus I und II und an Titus (Pastoralbriefe) in der neueren Forschung (1945-1985)*, in ANRW II 25.4, 1987, 3404-3438.

**M. Filemone.** Cfr. i commentari citati più sopra a proposito della *Lettera ai Filippesi*, inoltre: J. M. G. Barclay, *Paul, Philemon and the dilemma of christian slave – ownership*, in NTS 37 (1991), 161-186; A. Pitta, *Come si persuade un uomo? Analisi retorico-letteraria della lettera a Filemone*, in C. Marcheselli-Casale (curatore), *Oltre il racconto: esegesi ed ermeneutica: alla ricerca del senso. Colloquium dei docenti della Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sezione S. Tommaso d'Aquino*, Na 12 febbraio 1993, Na 1994, 93-108; M. Sordi, *Paolo a Filemone o della schiavitù*, Mi 1997.

**N. Ebrei.** Oltre ai commentari di B. F. Westcott (Lo 1920), J. Moffatt (E 1924), F. F. Bruce (GR 1964), H. W. Montefiore (NY 1964), J. Hering (trad. it., Lo 1970), cfr. R. Fabbris, *Attualità della lettera agli Ebrei*, Bo 1985; B. Lindars, *La teologia della lettera agli Ebrei*, trad. it., Bre 1993; H. W. Attridge, *La lettera agli Ebrei. Commento storico – esegetico*, trad. it., CdV 1999; A. Strobel, *La lettera agli Ebrei*, trad. it., Bre 1997.

#### IV.6. La persecuzione neroniana.

[IV.1E →] Nella notte tra il 18 ed il 19 luglio dell'anno 64 un violentissimo incendio distrusse tre delle quattordici regioni della città di Roma, e ne danneggiò altre sette. Lo storico Tacito, in una memorabile pagina dei suoi *Annali* (15,38-44) descrisse l'evento in maniera vivida. L'imperatore Nerone, per disculparsi dall'accusa che circolava sul suo conto e che lo individuava come il responsabile del disastro, riversò sui cristiani la colpa dell'accaduto e li perseguì in quanto incendiari. In realtà i cristiani a Roma erano allora prevalentemente poco e mal conosciuti, spesso assimilati ai giudei. Era pertanto facile trasformare questa esotica consorteria in un capro espiatorio reo di un così grave delitto. La rievocazione di Tacito, scritta circa mezzo secolo dopo l'avvenimento, rende bene l'idea di quale fosse l'opinione comune che circolava a riguardo dei cristiani; questa pagina, tra l'altro, costituisce una delle più antiche testimonianze pagane su Gesù ed il cristianesimo:

«2. Nessun mezzo umano, né largizioni dell'imperatore, né espiazioni degli dèi faceva cessare la diceria infamante che l'incendio fosse stato ordinato. Perciò per spegnere tale diceria Nerone inventò dei colpevoli e inflisse dei raffinati tormenti a quelli che erano detestati per le loro turpitudini (*flagitia*) e che il volgo chiamava cristiani. 3. Origine del nome da Cristo che, durante il principato di Tiberio, dal procuratore Ponzio Pilato era stato condannato al supplizio; repressa sul momento, tale funesta superstizione (*exitibilis superstitio*) si faceva di nuovo strada (*erumpebat*), non solo in Giudea, dove il male aveva avuto origine (*originem eius mali*), ma anche a Roma, ove ciò che vi è di detestabile e vergognoso (*atrocia aut pudenda*) affluisce da ogni parte e attira le folle. 4. Dunque furono dapprima arrestati coloro che confessavano, poi, sulle rivelazioni di questi, una immensa moltitudine (*multitudo ingens*), non riconosciuta colpevole del delitto di incendio quanto di odio verso il genere umano (*odio humani generis*). E alle morti furono aggiunti i ludibri, come il rivestirli delle pelli di belve per farli dilaniare dai cani, o, attaccati a delle croci (o cosparsi di materie infiammabili) quando era calato il giorno, venivano accesi come delle fiaccole notturne. 5... Così, benché criminali e meritevoli delle maggiori pene (*sontes et novissima exempla meritos*), nasceva pietà per loro, perché venivano messi a morte non per interesse generale, ma per la crudeltà di uno solo».

In margine a questo importantissimo episodio vanno fatte alcune osservazioni. Intanto non si trattò di una persecuzione a carattere e diffusione generale: i cristiani furono messi a morte in quanto incendiari e, conseguentemente, il fenomeno interessò la sola città di Roma. Nella storiografia cristiana, ma ancor prima ed ancor più diffusamente nella immaginazione di ampi strati dell'opinione pubblica anche pagana, Nerone fu ricordato come una belva sanguinaria, come il prototipo del *persecutor*, avversario di Dio.

---

Svetonio, nella sua biografia dell'imperatore Nerone, composta pochissimi anni dopo gli *Annales* tacitiani, ricorda la persecuzione anticristiana tra le benemeritenze di questo imperatore: «Sotto di lui, molte cose furono condannate e represses severamente, e molto regolarmente... vennero condannati al supplizio i cristiani, genere di individui dediti a una nuova e malefica superstizione», 16,3. A taluni è sembrato di ravvisare un'allusione alla persecuzione di Nerone, piuttosto che a quella successiva di Domiziano, nella testimonianza della epistola che il vescovo di Roma Clemente

scrisse ai cristiani di Corinto intorno al 96: «Ma lasciando gli esempi antichi, veniamo agli atleti vicinissimi a noi e prendiamo gli esempi validi della nostra epoca... una grande schiera di eletti, i quali, soffrendo per invidia molti oltraggi e torture, furono di bellissimo esempio a noi. Per gelosia furono perseguitate le donne, giovanette e fanciulle che soffrirono oltraggi terribili ed empì per la fede. Affrontarono una corsa sicura ed ebbero una ricompensa generosa, esse, deboli nel fisico», 6,1 [→ VI.13.6.2]. Notiamo che il solo Tacito collega la persecuzione all'incendio, a differenza di altri storici pagani i quali, a proposito di questo stesso evento, non menzionano affatto i cristiani e ritengono Nerone colpevole del disastro, cfr. Plin., *nat. hist.* 17; Dio C., 62,16-18 ed i frammenti di Cluvio Rufo e Flavio Rustico. Dal canto suo Suet., *v. Ner.* 16,3 afferma che Furono suppliziati i cristiani, una genia di uomini appartenenti ad una setta superstiziosa nuova e malefica (*superstitionis novae ac maleficae*), ma non mette esplicitamente l'episodio persecutorio in relazione con l'incendio di Roma come, invece, leggiamo in Tacito. Lattanzio, agli inizi del IV secolo, affermerà che la persecuzione neroniana non aveva avuto una portata limitata alla sola Roma, bensì fu estesa a tutto l'impero. Con ogni probabilità le conoscenze che lo scrittore di età costantiniana poté avere di quegli avvenimenti furono scarse e confuse, cfr. M. Sordi, *L'incendio neroniano e la persecuzione dei cristiani nella storiografia antica*, in J. M. Croiselle – Y. Perrin (curatori), *Neronia VI, Rome à l'époque néronienne*, Bru 2002, 105-112. Non mancano oggi studiosi che ritengono Nerone autore di un esplicito editto anticristiano. Costoro partono da un testo di Tertulliano nel quale si fa rilevare che tutti gli atti del detestato imperatore furono abrogati, ad eccezione di quanto egli stabilì contro i cristiani: «et tamen permansit erasis omnibus hoc solum institutum Neronianum = e pertanto, dopo l'annullamento di tutte (le sue decisioni), rimase questa sola iniziativa neroniana», *ad nat.* 1,7,9. Bisogna dunque domandarsi cosa debba intendersi con l'espressione *institutum Neronianum*. È difficile che essa si riferisca ad un editto, del quale tra l'altro, non vi sarebbe riferimento alcuno in provvedimenti e testi successivi in materia. Probabilmente Tertulliano vuol dire che Nerone istituì una equazione tra il nome stesso cristiano e la qualifica di criminale da condannare. Successivamente le autorità avranno potuto ispirarsi a questa equazione per procedere contro i cristiani. In ogni caso per avere un editto di persecuzione contro i cristiani, così esplicitamente formulato e valido per tutto l'impero, come vedremo, bisognerà aspettare il principato di Valeriano, nel secolo terzo [→ VIII.3.3], cfr. J. W. Ph. Borleffs, *Institutum Neronianum*, in *VChr* 6 (1952), 129-145.

Nerone fu ricordato come un malvagio imperatore non solo dalla tradizione cristiana, ma anche dalla storiografia pagana, specialmente d'ispirazione filosenatoria, come quella rappresentata da Tacito. Anche per vastissimi strati dell'opinione pubblica pagana, e ciò avvenne particolarmente in Oriente, il ricordo di Nerone fu associato all'incubo del suo ritorno. Si vociferava, infatti, che il tiranno non fosse realmente morto, ma che si sarebbe rifugiato presso il popolo dei parti, tradizionalmente avverso all'impero di Roma; da quella regione sarebbe poi improvvisamente ricomparso per impadronirsi di nuovo, con stragi, del potere. Questo è, infatti, il mito del *Nero redivivus* che, come vedremo [→ V.6] ci aiuterà ad intendere alcuni passaggi dell'*Apocalisse di Giovanni* che sembrano sottenderlo. La diffusione di questa leggenda è attestata in ambienti tanto pagani (cfr. Tac., *hist.* 2,8; Suet., *Nero* 57; Zonara 11,18) quanto cristiani, dove Nerone fu inteso come il tipo dell'anticristo. Sono interessanti gli accenni a questa leggenda contenuti negli *Oracoli sibillini* giudaici [→ III.9]: 3,63 ss.; 4,119-123.137-139; 5,27 ss. Essa è attestata ancora dal poeta cristiano apocalittico Commodiano, intorno al 260 [VIII.5.5B]; cfr. A. Pincherle, *Gli Oracoli sibillini giudaici*, R 1922, 113-119 (appendice A: *Nero redivivus*); H. J. Klauck, *Do they never come back? Nero Redivivus and the Apocalypse of John*, in *CBQ* 63 (2001), 683-698; M. Di Branco, "Eroizzazione" di un imperatore: alle radici del mito di Nerone, in J. M. Croiselle – Y. Perrin (curatori), *Neronia VI, Rome à l'époque néronienne*, Bru 2002, 479-492. Su Nerone e il giudaismo cfr. G. Firpo, *Le tradizioni giudaiche su Nerone e la profezia circa il "Regnum Hierosolymitanum"*, in *CISA* 19 (1993), 245-259; Id., *Nerone e i Giudei*, in J. M. Croiselle – Y. Perrin (curatori), *Neronia VI, Rome à l'époque néronienne*, Bru 2002, 547-560. La bibliografia su Nerone e il cristianesimo, in particolare sull'incendio di Roma del 64, è enorme, se ne vedano i titoli principali nella *Bibliographie* della storia romana di K. Christ, alle pp. 310-311; altri spunti e bibliografia su Nerone più sopra in IV.1E. Sul cristianesimo a Roma in età neroniana cfr. in VI.13.6.

#### IV.7. La vita, la fede e l'organizzazione delle comunità cristiane.

Per la conoscenza della primitiva missione cristiana, così come essa ebbe luogo in età giulio claudia, dipendiamo quasi esclusivamente dai libri del Nuovo Testamento. Tra questi, principalmente, il libro degli *Atti degli Apostoli*. Si tratta, tuttavia, di una informazione parziale: infatti questo testo ci illumina sulla traiettoria missionaria che la fede cristiana ha compiuto nella direzione dell'Occidente. In questa prospettiva, il punto di arrivo rimane pur sempre Roma, capitale dell'impero; e ciò è chiaramente esemplificato nella vicenda missionaria di Paolo, proprio com'è narrata dagli *Atti*. La ricostruzione degli altri percorsi di irradiazione del cristianesimo nelle direzioni dell'Oriente, rimane per noi frutto di congetture formulate prevalentemente in base a tradizioni sovente legate a pie leggende.

Il termine **chiesa** (gr. ἐκκλησία) sta ad indicare nel greco classico un'assemblea costituita in quanto corpo 'politico'; è questo il caso, ad esempio, di *At.* 19,39, dove si parla dell'assemblea cittadina riunita nel teatro di Efeso in occasione dei tumulti anticristiani. Nella lingua della Settanta il termine indica il popolo degli israeliti, specialmente in riferimento alla sua identità religiosa. Nel

Nuovo Testamento il vocabolo è applicato alla congregazione dei credenti in Gesù; esso ha, tuttavia, un duplice significato poiché indica talvolta un gruppo di credenti riuniti in quanto comunità locale, altre volte il complesso, la totalità dei credenti. In quest'ultimo caso si parla di Chiesa 'universale' (o 'cattolica', greco: καθολική).

Per gli autori del Nuovo Testamento il tema dell'organizzazione delle comunità cristiane non riveste un'importanza prioritaria: il loro scopo, infatti, è quello di presentare il messaggio di salvezza, e la loro prospettiva è inoltre quella dell'imminente ritorno di Gesù e della instaurazione del suo Regno. Tuttavia uno studio dei loro ventisette documenti ci consente di ricavare una idea, anche piuttosto precisa, degli elementi ordinativi essenziali delle primitive congregazioni. In ogni caso questi aspetti organizzativi mutarono nelle epoche successive non potendo mancare di recepire esigenze, modelli ed istanze espresse da vari contesti nei quali queste comunità si trovarono poi a vivere.

Il più antico ed autorevole collegio, istituito da Gesù stesso tra coloro che si erano posti al suo seguito, fu quello dei dodici **apostoli**. Il numero dodici intese richiamare le dodici antiche tribù d'Israele e, implicitamente, suggerire un rapporto di continuità tra queste ed il nuovo popolo di Dio che andava definendosi intorno alla persona ed al messaggio di Gesù.

Per quanto riguarda il periodo successivo alla morte di Gesù, sempre basandoci sulle fonti neotestamentarie, possiamo individuare due modelli di organizzazione ecclesiastica che, per comodità, potremmo definire: a) gerosolimitano e b) paolino.

- a) La **comunità di Gerusalemme** è governata da **tre autorità**: Giacomo, Pietro e Giovanni. Il primo era fratello di Gesù ed anche da tale parentela derivava carisma ed autorevolezza. Gli altri due erano membri del collegio apostolico. Paolo, in *Gal. 2,9*, riferisce che costoro erano reputati "colonne (della comunità)". A Gerusalemme, oltre ai ben più autorevoli apostoli, troviamo ancora un gruppo di sette personaggi che, secondo *At. 6,1 ss.*, vennero fatti eleggere, su consiglio degli apostoli, nell'ambito della comunità degli 'ellenisti' con il compito prevalente di curarne le esigenze materiali. Costoro saranno definiti **diaconi**, cioè servitori, proprio in considerazione della natura di servizio del loro ministero. Nel libro degli *Atti degli Apostoli* (11,30; 15,2; 21,18) la chiesa di Gerusalemme, che possiamo ritenere esemplificativa di una comunità - tipo di cristiani di provenienza giudaica, si presenta governata anche da **presbiteri**, cioè anziani. Allo stesso modo le comunità giudaiche di quest'epoca erano governate da un collegio di anziani [→ III.11].
- b) Altra tipologia 'organizzativa' è quella che emerge dalle **comunità della diaspora**, in particolare da quelle **fondate da Paolo** nel corso dei suoi viaggi missionari ed in merito alle quali siamo di gran lunga più informati. Paolo ha sempre mantenuto un rapporto diretto e personale di vigilanza e di guida verso coloro che la sua predicazione aveva portato alla conversione. Paolo non ha redatto alcuna trattazione organica in materia di ecclesiologia. Tuttavia, anche se, come s'è detto, le sue lettere hanno un carattere occasionale, qua e là vi raccogliamo particolari sull'espletamento dei ministeri o sull'esercizio dei doni spirituali a beneficio dei membri di chiesa. In queste comunità lo Spirito conferiva ad alcuni credenti ministeri e carismi, cioè la capacità di svolgere compiti oppure particolari operazioni 'miracolose' al fine di accrescere il numero dei convertiti e di edificarli nella fede. Aveva solennità il rito dell'imposizione delle mani tramite il quale le guide più autorevoli invocavano ed accompagnavano la discesa dello Spirito su chi era prescelto per operare nella Chiesa. Comunque anche in queste comunità v'erano anziani (presbiteri) con compiti di assistenza e di sorveglianza, detti pertanto anche 'vescovi', cioè sorveglianti. Quando ci si riferisce ai ministri di culto cristiano di quest'epoca (e, più in generale dei primi secoli cristiani) non è mai il caso di parlare di 'sacerdoti', termine che negli scritti neotestamentari viene adoperato soltanto in riferimento agli addetti al culto giudaico o pagano.

Un documento prezioso sugli antichissimi ministeri comunitari è la *Didaché* o *Dottrina del Signore insegnata dai dodici apostoli alle genti* [→ VI.13.2A]. Il testo, come sembra, riflette la

situazione della Siria agli inizi del secondo secolo, o forse alla fine del precedente. Vi appare attestata l'esistenza di **due distinti tipi di ministeri**: alcuni itineranti, altri stabili.

Quanto, poi, al **fondamento dell'autorità** delle guide di cui abbiamo parlato, va detto, a proposito dei dodici apostoli, che esso consisteva nel fatto che costoro avevano vissuto con Gesù ed erano stati testimoni della sua risurrezione. Ma tale era il caso solo dei dodici. In generale, nella prospettiva neotestamentaria, i ministri di culto derivavano la loro autorità da un conferimento di doni direttamente da parte dello Spirito santo. La comunità, o le guide che vi appaiono già operanti, in ogni caso, non avevano il compito di *conferire* autorità ai ministri, bensì soltanto quello di *riconoscerla* ed ufficializzarla attraverso il rito della imposizione delle mani. Appare, dunque, piuttosto improprio parlare delle primitive comunità cristiane facendo riferimento a modelli di governo posteriori, come la 'gerarchia' di una organizzazione ecclesiastica centralizzata oppure, sul versante opposto, la semplice elezione 'democratica' da parte della 'base'.

Il caso di Paolo è particolare e significativo. Egli ha dovuto accanitamente difendere la sua autorità di apostolo contro i suoi detrattori ed avversari i quali lo accusavano di non esser stato personalmente al sèguito di Gesù e pertanto di non potersi fregiare del titolo di apostolo. Paolo perciò proclamò di aver ricevuto il suo mandato grazie ad un incontro personale con Gesù: era questo il fondamento della sua autorità di apostolo e di predicatore; ed era stata l'intensità di questo incontro con Gesù che gli aveva dato la coscienza di non essere inferiore agli appartenenti al collegio dei dodici.

A proposito della vita delle prime comunità cristiane qualcosa va detto in merito ad un problema in questi ultimi tempi molto dibattuto: il **ruolo delle donne** ed il loro coinvolgimento nelle attività di evangelizzazione e di guida. Nel condurre questo esame bisogna stare in guardia da proiettare in epoche antiche (legittime) rivendicazioni ed aspirazioni proprie di contesti più recenti. In realtà bisogna partire da una ricostruzione del ruolo della donna tanto nella società giudaica dell'epoca quanto in quella ellenistico romana. Su questo sfondo l'atteggiamento di Gesù verso la donna fu caratterizzato da una significativa libertà che poi è la libertà dell'azione profetica: donne erano costantemente al sèguito del maestro, e Gesù stesso non esitò a dialogare in pubblico e per giunta con una donna samaritana [→ III.6.1]. L'epistolario paolino attesta non pochi casi di donne attive nell'opera della Chiesa. A Corinto la donna, purché velata, poteva profetizzare, cioè proclamare un messaggio da parte di Dio all'assemblea, durante il culto. D'altri canto nella dimensione dello Spirito, è lo stesso Paolo che insegna in *Gal.* 3,28, la distinzione tra maschio e femmina scompare, così come quella tra giudeo e greco, schiavo e libero. Si deve tuttavia prendere atto che nella Chiesa antica, in corrispondenza al venir meno della dimensione carismatica a favore di quella gerarchica [→ VI.3.1], andarono sempre più imponendosi punti di vista ed esigenze che finirono col relegare la donna in ruoli subalterni. Ne è prova ciò che avviene nel secolo secondo ed in età severiana: l'organizzazione dei ministeri ecclesiastici, con la prevalenza del vescovo, ridusse allora il ruolo ed il contributo della donna, laddove nell'esperienza del martirio, che dispiegava invece i carismi e la guida spirituale, quest'ultima era protagonista al pari dell'uomo. E' il caso, ad esempio, di Perpetua e Felicita in Africa [→ VII.5.5.1] o, nell'Asia romana, di Tecla [→ VI.8.2b] e delle profetesse al sèguito di Montano [→ VI.10]. Si tratta, comunque, di processi antichi e lenti; nella stessa già citata *I Corinti*, appena tre capitoli dopo la proclamata libertà di profetare per le donne, Paolo deriva dalla tradizionale sottomissione giudaica della donna all'uomo, della moglie al marito, il precetto fatto valere come norma generale che impone il silenzio alle donne nelle assemblee di culto. La privazione della donna di un suo ruolo ministeriale sarà poi definitivamente sancita da due altri processi che sono stati lenti ma che hanno operato in profondità: a. l'encratismo, cioè la tendenza a svalutare il mondo materiale e, di conseguenza, la riproduzione e, pertanto, la sessualità [→ VI.3.7]; b. la dottrina del "celibato ecclesiastico", cioè l'obbligo per i ministri di culto di non contrarre nozze.

In sintesi: la dimensione nella quale vivevano i cristiani della prima ora, cioè nell'epoca di cui parlano e nei quali furono composti i libri del Nuovo Testamento, era carismatica e visionaria. Dobbiamo intendere con questa espressione una compiuta permeabilità tra la sfera della vita

quotidiana e quella del sacro sovranaturale. La scelta di aderire al messaggio di Gesù aveva certamente un alto costo, tanto per i giudei quanto per i pagani e, se compiuta consapevolmente, non andava fatta a cuor leggero. Questi credenti, piuttosto che impegnarsi nei meccanismi strutturali di una Chiesa – organizzazione, vivevano nella beata speranza dell'imminente ed estemporaneo ritorno personale di Gesù: la parusia. Soltanto allora la 'regalità' di Gesù si sarebbe realizzata nella linea più compiuta del messianismo davidico [III.11C] e della prospettiva degli apocalittici [III.5A]. Durante questa attesa il Signore era però presente con il suo Spirito e con i suoi angeli. Lo studio delle Scritture alimentava la dottrina del διδάσκαλος (maestro), la sintonia con il mondo celeste nutriva l'estasi del προφήτης (profeta).

Il cuore della predicazione cristiana era, naturalmente, il messaggio della salvezza. Non v'è dubbio che questa veniva presentata come ottenibile esclusivamente grazie alla fede 'obbediente' in Gesù ma, se ciò era inequivocabilmente chiaro, non era invece altrettanto univoca l'idea di salvezza che avevano gli ascoltatori di questo messaggio. Essa, infatti, variava a seconda delle loro personali convinzioni di tipo religioso e filosofico. Salvezza, dunque, poteva significare per i giudei la realizzazione delle speranze proprie del loro popolo, ciò che viene comunemente detto 'messianismo' [→ III.11C], ma per i pagani lo stesso vocabolo poteva evocare il mantenimento della *pax deorum*, cioè la protezione dei loro dèi all'impero, oppure la liberazione dell'anima separata dal corpo dai castighi dell'aldilà, come nel caso degli orfici [→ II.5.2], oppure il ritorno dell'anima nelle sedi celesti o, specialmente per il popolino [→ II.4.5D], la cessazione dei timori verso l'aldilà o l'ottenimento di una guarigione. Così la predicazione cristiana dovè fare i conti con le 'precomprensioni' dei suoi svariati destinatari e, a loro volta, incisero poi sulle visioni teologiche dei cristiani e, di conseguenza, sulla predicazione stessa.

---

L'accezione del termine '**chiesa**' in quanto comunità locale di credenti è attestata in *At.* 8,1; 11,22 (la c. di Gerusalemme); *Rm.* 16,1 (la c. di Cencre); *I Cor.* 1,2 (la c. di Corinto); *Rm.* 16,5 (la c. che si riunisce in casa di Aquila e Priscilla); *Col.* 4,15 (la c. che è in casa di Ninfa) etc. Di 'Chiesa' in quanto complesso generale ('cattolico') di tutti i credenti in Gesù si parla, invece, in *Mt.* 16,18; *At.* 9,31; *I Cor.* 6,4; 12,28; *Ef.* 1,22; 3,10, etc. In *At.* 7,38 ἐκκλησία indica il popolo d'Israele riunito nel deserto. Sul termine e sul concetto di 'chiesa' nel contesto dei gruppi religiosi di età romana imperiale cfr. E. A. Judge, *Did the Churches compete with cult groups?*, in J. T. Fitzgerald et Alii, *Early Christianity and classical culture*. Fs. A. J. Malherbe, Lei – Boston 2003, 501-524. Dev'esser chiaro che quando per quest'epoca parliamo di 'ministeri' nella Chiesa intendiamo sempre uffici di servizio a favore della comunità e non gradi gerarchici. I primi cristiani si riferirono al loro gruppo come ad una comunità fondata su un "nuovo patto". Il concetto di 'patto' (ebraico: berith) con la divinità è tipico delle religioni semitiche. Vi sono riferimenti all'antico patto che legava i giudei al proprio Dio in *At.* 3,25; 7,8; *Rm.* 9,4; *Ef.* 2,12; ma Paolo di Tarso non esitò a parlare di un "nuovo patto" (*2 Cor.* 3,6), concetto poi ripreso e sviluppato in *Eb.* 7,22 e, principalmente, 9,15. Rileviamo che il riferimento alla 'novità' era ardito poiché anche il giudaismo, come tutte le culture antiche, considerava 'tradizionale' sinonimo di vero e 'nuovo' alla stregua di sospetto o di falso.

A proposito della scelta dei **dodici apostoli di Gesù** ecco il più antico testo evangelico che ce ne parla: «Poi Gesù salì sul monte e chiamò a sé quelli che egli stesso volle, ed essi andarono a lui. E ne costituì dodici per tenerli con sé e per mandarli a predicare con il potere di cacciare i demoni. Costituì dunque i dodici, cioè: Simone, al quale mise nome Pietro; e Giacomo di Zebedeo e Giovanni fratello di Giacomo, ai quali pose nome Boanerges, che vuol dire "figli del tuono"; e Andrea e Filippo e Bartolomeo e Matteo e Toma e Giacomo di Alfeo e Taddeo e Simone il cananeo e Giuda Iscariota, quello che poi lo tradì», *Mt.* 3,14. Il dodici ha un valore simbolico, esso vuol rappresentare il nuovo Israele, da far corrispondere all'antico, articolato in dodici tribù: «E Gesù disse loro: "Io vi dico in verità che nella nuova creazione, quando il Figliol dell'uomo sederà sul trono della sua gloria, anche voi che mi avete seguito, sederete su dodici troni a giudicare le dodici tribù d'Israele"», *Mt.* 19,28.

A proposito degli **itinerari missionari dei vari apostoli**, in Eus., *h.e.* 3,1 confluiscono vaghe tradizioni relative alle regioni evangelizzate dai primi apostoli: «Tommaso, secondo ciò che narra la tradizione, aveva avuto in sorte il paese dei parti; Andrea quello degli sciti; Giovanni l'Asia, dove dimorò; morì poi ad Efeso. Sembra invece che Pietro abbia predicato ai giudei della diaspora nel Ponto, nella Galazia, nella Bitinia, nella Cappadocia, nell'Asia e, da ultimo, venuto a Roma vi fu crocifisso con la testa all'ingiù, poiché egli espressamente aveva chiesto di soffrire quel genere di morte. Che dire poi di Paolo? Da Gerusalemme fino all'Illirico compì la predicazione del Vangelo di Cristo e, compiuta la sua missione, più tardi subì il martirio a Roma, sotto Nerone. Questo è alla lettera, ciò che ci riferisce Origene nel suo *Commentario alla Genesi*».

Gli *Atti degli Apostoli*, a proposito della comunità cristiana di Gerusalemme parlano di un gruppo detto degli '**ellenisti**'; si tratta di giudei provenienti dai paesi della diaspora che parlavano prevalentemente la lingua greca. La visione di fede degli ellenisti cristiani era, per certi aspetti, diversa da quella dei cristiani di origine giudaico -

palestinese. Il 'manifesto' del cristianesimo degli ellenisti è rappresentato dal discorso di Stefano (*At.* 7) dove, ad esempio, la centralità del tempio di Gerusalemme è ridimensionata a vantaggio di una visione più spirituale ed universale della dimora di Dio. I nomi dei 'diaconi' ellenisti, così come riportati in *At.* 6,5, lo abbiamo già notato, sono infatti nomi greci: Filippo, Procoro, Nicanore, Timone, Parmena, Nicola.

Possiamo avere un'idea del clima e delle dinamiche di alcune comunità paoline leggendo la *Prima Epistola ai Corinzi*. Qui, nel capitolo 12, Paolo c'informa innanzitutto sul ruolo dei **doni** che lo Spirito santo concedeva: «Ora vi è diversità di doni (χάρισμα), ma v'è un medesimo Spirito. E vi è diversità di ministeri (διακονία), ma non v'è che un medesimo Signore. E vi è varietà di operazioni (ἐνέργημα), ma non v'è che un medesimo Iddio, il quale opera tutte le cose in tutti. Ora a ciascuno è data la manifestazione dello Spirito per l'utile comune. Infatti a uno è data mediante lo Spirito parola di sapienza; a un altro parola di conoscenza, secondo il medesimo Spirito; a un altro potenza di operare miracoli; a un altro profezia; a un altro il discernimento degli spiriti; a un altro diversità di lingue, e ad un altro, la interpretazione delle lingue; ma tutte queste cose le opera quell'uno e medesimo Spirito, distribuendo i suoi doni a ciascuno in particolare come Egli vuole», vv. 4-11. Successivamente Paolo, dopo aver rivolto un appello alla concordia, utilizzando il paragone retorico dell'armonia delle membra del corpo umano, elenca alcuni **ministeri** esercitati nelle comunità: «Dio ha costituito in primo luogo degli *apostoli*; in secondo luogo dei *profeti*; in terzo luogo dei *dottori*; poi i *miracoli*; poi i doni di *guarigione*, le *assistenza*, i doni di *governo*, le diversità delle *lingue*...», vv. 28-29. Dello stesso tenore è il brano di *Ef.* 4,11-12: «Ed è lui (= Cristo) che ha dato gli uni, come *apostoli*; gli altri, come *profeti*; gli altri come *evangelisti*; gli altri, come *pastori* e *dottori*, per il perfezionamento dei santi (= dei credenti), per l'opera del ministero, per l'edificazione del corpo di Cristo». Alcuni studiosi, con atteggiamento eccessivamente critico, dubitano del fatto che le comunità paoline abbiano realmente avuto dei presbiteri facendo rilevare che di costoro non v'è menzione nelle lettere della cui paternità paolina non si è mai dubitato, anzi che il loro ruolo è evidenziato soltanto nelle pastorali (ritenute postpaoline). Contro questo ipercriticismo riconoscerò il valore della testimonianza di *At.* 14,23: χειροτονήσαντες δε αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους. Nella comunità di Antiochia, che è la madre delle missioni paoline, troviamo attivi "profeti e dottori (= insegnanti)", *At.* 13,1. Sull'aspetto profetico e carismatico del cristianesimo antico cfr. Associazione Biblica Italiana, *Il profetismo da Gesù di Nazareth al montanismo*, a cura di R. Penna, in RSB 5 (1993); D. E. Aune, *La profezia nel primo cristianesimo e il Mediterraneo antico*, Bre 1996. In generale cfr. Ch. Pierrot, *Après Jésus. Le ministre chez les premiers chrétiens*, P 2000.

Tra i ministeri del primitivo cristianesimo quello dell'**esorcista** era diffuso e tenuto in alta considerazione. L'esorcismo consiste nella liberazione di un individuo dalla possessione o dalla vessazione di uno spirito maligno. Di un classico esorcismo possiamo leggere nel libro di Tobia [→ III.3.2], quando il protagonista, Tobia, con l'ausilio dell'angelo Raffaele libera la moglie Sara dal demone Asmodeo che la possedeva. Nei primi secoli dell'era volgare la credenza nell'esistenza di spiriti maligni era ampiamente diffusa tanto tra i giudei ed i cristiani quanto tra i pagani. All'azione di questi spiriti era attribuita la presenza di infermità che afferivano tanto alla sfera materiale quanto, ancora più frequentemente a quella psichica. Il ministero di Gesù, com'è rievocato dai vangeli, è ricco di esorcismi: a Gerasa (*Mc.* 5,2 ss.), presso Tiro (*Mc.* 7,24 ss.), il sordomuto (*Mt.* 12,22 ss.), il fanciullo 'lunatico' (cioè epilettico, *Mt.* 17,15 ss.; *Lc.* 9,38 ss.), etc. Anzi, scopo dell'azione di Gesù era proprio quello di distruggere le opere del demonio e delle sue schiere malefiche. Basti pensare al racconto delle tentazioni nel deserto, ma anche, per limitarci soltanto ad alcune citazioni, a brani quali *Mc.* 1,32-34.39. A sua volta Gesù veniva accusato dai suoi avversari di essere indemoniato (*Gv.* 7,20; 8,48; 10,20) e di operare in virtù dell'assistenza del diavolo (*Mc.* 3,22). V'erano esorcisti che pur non essendo seguaci di Gesù ne adoperavano il nome per i loro scongiuri, *Mc.* 9,38. Gesù stesso aveva conferito ai suoi inviati il potere di compiere esorcismi, anzi, secondo *Mc.* 16,17 questo ministero era prioritario. In realtà i primi cristiani credevano, secondo un motivo ricorrente nella sensibilità degli apocalittici [→ III.5A], che «tutto il mondo giace nel maligno» (*I Gv.* 5,19) e che la fede in Gesù era l'unica possibilità di liberarsi da questa infelice condizione. In *Ef.* 6,12, si esplicita bene la missione del credente quando afferma che «il nostro combattimento non è contro carne e sangue, ma contro i principati (τὰς ἀρχάς), contro le potestà (τὰς ἐξουσίας), contro i dominatori (τοὺς κοσμοκράτορας) di questo mondo di tenebre, contro le forze spirituali della malvagità, che sono nei luoghi celesti». Tra i testi demonologici del cristianesimo antico ne ricordiamo soltanto alcuni: Giust., 2 *apol.* 2,6 e *dialog.* 85; Iren., *haer.* 2, 31,2 (testimonia degli esorcismi presso sette gnostiche); Tert., *apol.* 23 ss. 37; Teof., *ad Autol.* 2,8; Min. Fel. 27; Cipr., *ad Demetr.* 15. Taz., *orat.* 7-18 testimonia, invece, della diffusa credenza cristiana secondo la quale gli dèi pagani altro non sarebbero se non demoni ingannatori. Si credeva che il credente avesse la possibilità di allontanare i demoni con l'azione del soffiare. Nel secondo secolo l'esorcismo veniva generalmente compiuto al momento del battesimo per liberare il neofita dalle impurità contratte nel corso della sua vita precedente a contatto con un mondo profano vessato dai demoni. In età costantiniana iniziò a diffondersi tra i cristiani la credenza nel valore esorcistico del segno della croce, cfr. Latt., *div. inst.* 2,15; 4,27. Anche a proposito degli esorcisti può dirsi valida quella dinamica che in generale vediamo plasmare ogni ministero ecclesiastico: se nei primi tempi costoro erano dei credenti dotati di particolare fede e di specifico carisma, in seguito essi andranno a costituire un definito 'ordine' tra i ministeri ufficiali della Chiesa, cfr. J. Neusner, *Towards interpreting demonic powers in hellenistic and roman antiquity*, in ANRW XVI.1, 1978, 425-439; K. Lehmann, *Diavoli, demoni, possessione. Sulla realtà del male*, trad. it., Bre 1983; D. W. Amundsen – G. B. Ferngren, *The perception of disease and disease causality in the New Testament*, in ANRW II 37.3, 1996, 2934-2956.

Paolo, inoltre, scrivendo alla comunità di Filippi si rivolge ai credenti «con i vescovi e con i diaconi», 1,1. In realtà, qui, come generalmente nelle comunità del NT, il ruolo del vescovo (greco: ἐπίσκοπος dal verbo ἐπισκοπέω che significa osservare) coincide con quello dell'anziano - presbitero. Che il ruolo dell'anziano abbia in origine coinciso con

quello del vescovo lo si evince anche da ciò: in *At.* 20,17.28 leggiamo che Paolo convocò gli anziani di Efeso ai quali si rivolse appellandoli 'vescovi'. In *Tt.* 1,6-7 si afferma che bisogna stabilire degli anziani per ogni città «poiché è necessario che il vescovo sia irreprensibile...». Così pure in *1 Tm.* sono descritti i doveri dei diaconi e dei vescovi, ma non v'è menzione degli anziani, categoria che qui è sicuramente da far rientrare in quella, appunto, dei vescovi. Vedremo come, all'inizio del secolo successivo, si assisterà alla trasformazione dell'episcopato collegiale in episcopato monarchico, cioè emergerà in ciascuna comunità un solo vescovo nell'ambito di un collegio di colleghi i quali acquisiranno, pertanto, una posizione subordinata [→ VI.3.1].

Nel cristianesimo sin dalla più remota antichità troviamo praticato il rito della **imposizione delle mani** sulla testa di colui che viene messo da parte per svolgere un ministero. Si tratta di una trasposizione del rito prescritto agli antichi israeliti quando bisognava consacrare i leviti affinché servissero l'Eterno. Leggiamo, infatti, in *Nm.* 8,10-11: «Farai avvicinare i leviti dinanzi all'Eterno, e i figliuoli d'Israele poseranno le loro mani sui leviti; e Aronne presenterà i leviti come offerta agitata davanti all'Eterno da parte dei figliuoli d'Israele, ed essi faranno il servizio dell'Eterno». E' evidente che, in ambito cristiano, gli apostoli svolgono una funzione 'corporativa' poiché rappresentano l'intero popolo del Nuovo Israele. In seguito saranno i vescovi ad ereditare questa funzione.

Val la pena di ricordare che il termine '**sacerdote**' nel NT non è mai adoperato per designare un ministro di culto cristiano; questa designazione, che concretamente allude all'azione del 'sacrificatore', viene invece riservata ai ministri di culto pagano ed ai sacerdoti giudei che celebravano i sacrifici nel tempio di Gerusalemme. Non si è potuto a buon diritto parlare di sacerdote cristiano, infatti, perché il sacrificio di Gesù è stato unico ed irripetibile; anzi Gesù è *il* sacerdote, e lo è «in eterno». I ministri di culto cristiano sono chiamati a proclamare questo suo sacrificio insieme alla buona notizia della risurrezione, cfr. *Eb.* 7,18 ss. La *1 Pt.* 2,5 si riferisce ai cristiani tutti come ad un «sacerdozio santo», non perché costoro siano sacrificatori, ma perché essi sono chiamati ad offrire «sacrifici spirituali, accettabili a Dio per mezzo di Gesù Cristo». Ora nel lessico della religiosità del tardo ellenismo, il sacrificio spirituale è costituito dalla preghiera che nel caso dei cristiani va indirizzata esclusivamente a Dio, tramite la mediazione di Gesù Cristo. In tal senso si è parlato di "sacerdozio universale" di tutti i credenti in Gesù, cfr. R. R. Noll, *Christian ministerial priesthood: a search for its beginnings in the primary documents of the Apostolic Fathers*, San Francisco, Ca 1993.

Per quanto riguarda i **ministeri di cui parla la Didachè** [→ VI.13.2A], di quelli itineranti così è detto: «Se qualcuno, giunto fra voi, vi insegnerà tutto quanto è stato detto finora, accoglietelo. Ma se lo stesso maestro pervertito vi insegnasse un'altra dottrina volta al corrompere, non dategli ascolto... Quanto agli apostoli e ai profeti, agite così secondo il precetto del vangelo. Ogni apostolo che venga presso di voi, sia accolto come il Signore. Egli non resterà tuttavia più di un giorno; se sarà necessario anche un secondo; se rimarrà tre giorni, è un falso profeta. Quando l'apostolo se ne va prenda con sé solo il pane per giungere fino a dove alloggerà; se chiede danaro è falso profeta...», 11. Invece, a proposito dei ministeri stabili leggiamo: «Eleggetevi pertanto vescovi e diaconi degni del Signore, uomini mansueti, indifferenti al denaro e veritieri e provati; infatti essi provvedono al culto presso di voi ed esercitano l'ufficio dei profeti e dei maestri. Perciò non disprezzateli; essi infatti sono meritevoli di onore preso di voi, come i profeti ed i maestri», 15; cfr. F. E. Vikes, *Life and order in the early Church: the Didache*, in *ANRW* 27.1, 1993, 209-233.

La letteratura del NT, nella sua generalità, non rivela la moderna **distinzione tra clero e laicato**. Dai vangeli all'*Apocalisse di Giovanni*, infatti, la grande divisione costantemente prospettata è tra coloro che hanno creduto in Gesù, e sono salvati, e coloro che permangono nell'incredulità, per cui non hanno conosciuto quel cambiamento di condizione che è foriero di salvezza. I credenti formano la comunità dei salvati, o meglio di coloro a cui è stata largita la promessa della salvezza, e che sono accomunati da una medesima esperienza in virtù della quale essi accedono direttamente alle realtà dello Spirito e sono, pertanto, sacerdoti, cioè uomini e donne messi da parte in vista di uno stile di vita conforme al modello divino. Nell'ambito di queste comunità è Iddio stesso che conferisce carismi, doni spirituali e, pertanto, ministeri da svolgere a servizio dei credenti, così è configurata una distinzione esclusivamente di funzioni e di autorità, ma non di stato. Quella che sarà la distinzione di *status* tra clero e laici si svilupperà lentamente verso lo scorcio del secolo II, per apparire poi più compiutamente in età severiana. Questa evoluzione ha luogo per più motivi, sia di ordine pratico, come la più sviluppata consistenza delle comunità, sia di ordine teologico, come la necessità di affidare ad un uomo 'sacro' il compito di difendere la retta dottrina. Il termine clero deriva dal greco κλήρος che significa 'sorte, proprietà' ed intende riferirsi ai ministri di culto come ad una particolare proprietà di Dio cosa che però, nella prospettiva biblica, spetta a tutto il popolo di Dio costituito da credenti; cfr. A. Faivre, *La naissance d'une hiérarchie, les premières étapes du cursus clérical*, P 1977; P. Siniscalco, *Laici e laicità. Un profilo storico*, 1986; Id., *I laici nei primi secoli del cristianesimo*, in AA. VV., *Il laicato nella Bibbia e nella storia*, R 1987, 91-105; S. Longosz, *De genesi et antiquissima notione christiana vocis 'laicus' in litteris paleochristianis*, in *Vox Patrum* 42-43 (2002-2003), 53-65 e la bibliografia in E. dal Covolo, *Chiesa Società Politica. Aree di "laicità" nel cristianesimo delle origini*, R 1994, 31-34; G. Filoramo, *Figure del sacro cristiano: sacerdote, martire, santo*, in M. Vegetti, *L'esperienza religiosa antica*, T 1994, 113-133.

Sul contesto e nel merito del **ruolo delle donne** nell'antichità cristiana cfr. G. Duby – M. Pierrot, *Storia delle donne. I* (a cura di P. Schmitt Pantel). *L'antichità*, R - Bari 1993, in particolare la panoramica pressoché esaustiva di profili femminili nel cristianesimo antico tracciata da M. Alexandre: *Immagini di donne ai primi tempi della cristianità*, 465-513. Il dialogo di Gesù con la samaritana narrato in *Gv.* 4 è contro ogni convenzione tradizionale e restrittiva: si parla di temi religiosi con una donna, che è samaritana e divorziata, e lo si fa in pubblico, cfr. E. Stagg – F. Stagg, *Woman in the world of Jesus*, Ph 1978; B. Witherington, *Women in the ministry of Jesus. A Study of Jesus' attitudes to women and*

*their roles as reflected in his earthly life*, C 1984; C. Ricci, *Maria di Magdala e le molte altre*, Na 1991. Gv. 20,1 riserva a Maria Maddalena il ruolo di prima testimone della tomba vuota di Gesù, particolare che causò le critiche del pagano Celso [→ VI.12.2]; la Maddalena venne poi grandemente saltata nei testi gnostici (talvolta come e più degli apostoli stessi) quale depositaria delle rivelazioni di Gesù, cfr. E. Lamirande, *Marie Madeleine disciple, témoin et apôtre, d'après l'ancienne littérature chrétienne*, in *Science et Esprit* 56 (2004), 153-170, 265-283. Cosa pensare dell'insegnamento paolino sul ruolo della donna? In *Gal.* 3,28 non v'è posto per la differenza di genere. In *1 Cor.* 11,4-5 la donna prega e profetizza, ma poco dopo (14,34-35) è detto che essa deve rimanere in silenzio (οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν), cosa che ha fatto congetturare ad alcuni il carattere di interpolazione seriore di questo inciso. Possiamo ritenere che Paolo abbia presente una situazione particolare determinatasi a Corinto? Oppure che abbia voluto arginare l'irruenza di alcune donne in assemblea? In *Rm.* 16 Paolo ricorda numerose figure di donne tra le quali alcune di tutto rilievo: Febe οἴσαν διάκονον, Giunia da annoverare ἐν τοῖς ἀποστόλοις, Trifena, Trifosa e Perside τὰς κοπιώσας ἐν Κυρίοις, cfr. G. Pulcinelli, *Paolo e le donne nella Chiesa*, in *Lateranum* 70 (2004), 157-179. D'altro canto già in un documento decisamente più tardo sulla donna in quanto tale vien fatto gravare il divieto assoluto d'insegnare: «La donna impari in silenzio con ogni sottomissione. Perché non permetto alle donne d'insegnare, né di usare autorità sul marito, ma stia in silenzio», *1 Tm.* 2,12; il divieto è motivato dal collegamento con Eva che «essendo stata sedotta cadde in trasgressione». Sulla **donna nel NT** cfr. E. M. Tetlow, *Women and ministry in the New Testament*, NY 1980; I. M. Lindboe, *Women in the New Testament. A select bibliography*, Oslo 1990; in Paolo: C. S. Keemer, *Paul, women and wives. Marriage and women's ministry in the Letters of Paul*, Peabody, Mass. 1992; nei movimenti gnostici: D. L. Hoffmann, *The status of women in Gnosticism in Irenaeus and Tertullian*, Lewiston NY 1995. Sulle **diaconesse** cfr. G. A. Martimort, *Les diaconesses, essai historique*, R 1982. Il **coetus** delle **vedove** sin dai primissimi tempi del cristianesimo (*Atti* 6,1) è stato sia oggetto di attenzione e di sostegno che, a sua volta, soggetto attivo ministeriale, cfr. R. Bruno Siola, *Viduae e Coetus viduarum nella chiesa primitiva e nella normazione dei primi imperatori cristiani*, in *ARCA* VIII, 1990, 365-426. L'**emarginazione della donna** nelle comunità cristiane si fonda su una (antibiblica) svalutazione della riproduzione, del corpo, della sessualità, cfr. P. Brown, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nei primi secoli cristiani*, trad. it., R - Bari 1992. E' un processo graduale, come dicevamo: basti confrontare i riferimenti a donne che figurano nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio (pure scarsi) e quelli (di numero decisamente inferiore) nell'opera dei tre suoi continuatori [→ I.1.2]. In generale cfr.: R. Gryson, *Les ministères des femmes dans l'Eglise ancienne*, Gembloux 1971; K. Thraede, s.v. *Frau*, in *RAC* VIII, 1972, 197-269; J. M. Aubert, *La donna: antifemminismo e cristianesimo*, trad. it., As 1978; A. Valerio, *Cristianesimo al femminile*, Na 1990 (buona bibliografia alle pp. 188-190); Ead., (curatrice), *Donne potere e profezia*, Na 1995; S. Heine, *Frauen der frühen Christenheit: zur historischen Kritik einer feministischen Theologie*, Gö 1986; F. M. De Robertis, *Sull'accesso delle donne agli ordini sacri nella chiesa primitiva*, in *ARCA* VIII, 1990, 489-507; E. Schüssler Fiorenza, *Elizabeth In memoria di lei: una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, trad. it., T 1990; A. Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg 1992; R. Kraemer, *Her share of the blessings: women's religions among Pagans, Jews and Christians in the Greco - Roman world*, NY 1992; U. Mattioli (curatore), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Ge 1992; K. J. Torjesen, *When women were priests*, San Francisco 1993. Le rarissime opere di donne (Perpetua, Proba, Egeria, Eudossia) nella letteratura cristiana antica sono riunite da P. Wilson Kastnet et Alii (curatori), *A lost tradition. Women writers of Early Church*, Washington 1981. Un acuto osservatore pagano come Porfirio [→ ] criticherà quello che gli appariva il ruolo preponderante delle donne nelle comunità cristiane, cfr. J. M. Demarolle, *Les femmes chrétiennes vues par Porphyre*, in *JbAC* 13 (1970), 42-47, ma sulle donne cristiane viste dai pagani cfr. anche il mio *Donne "autonome e innovative". Le donne cristiane viste dai pagani*, in A. Valerio (curatrice), *Donna potere e profezia*, Na 1995, 97-119 dove esamino in particolare il profilo delle *clarissimae feminae christianae* del sec. IV; sulla fortuna del cristianesimo tra le donne dell'alta società riflette anche J. Bremmer, *Why did early Christianity attract upper-class women*, in *Fructus centesimus*. Fs. G. J. M. Bartelink, Steenbrugis 1989, 37-47. Altro filone di ricerca recentemente rivalutato è la **donna cristiana quale lettrice delle Scritture**, cfr. E. Giannarelli, *Antiche lettrici della Bibbia: dame, martiri e pellegrine*, in C. Leopardi et Alii (curatori), *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*, Fi 2002, 23-48.

A proposito di questioni di genere e di sesso raltivamente al mondo del NT e del cristianesimo antico si dibatte oggi sul giudizio in merito all'**omosessualità**. A tal proposito v'è spesso il rischio di proiettare una sensibilità moderna in contesti a noi distanti millenni, questo atteggiamento, come sempre in tali circostanze, determina il rischio di allontanarci dalla ricostruzione storica attendibile. Il problema va impostato sulla definizione di termini quali πορνεία, πόρνη / πόρνος, μαλακός, ἄρσενοκοίτης e la loro accezione neotestamentaria. Quanto al primo gruppo di tre vocaboli la loro accezione primaria è da connettersi alla prostituzione (sia femminile che maschile), ma sembra dubbio che le esortazioni paoline in *1 Tm.* 1,9-10 e *1 Cor.* 6,12-20 si limitino a condannare l'eros a pagamento (meretricio) e non, più in generale la fruizione del sesso al di fuori dell'ambito matrimoniale. Gli altri due termini afferiscono alla sfera della condotta omosessuale. Nella civiltà ellenistica il corpo maschile era ammirato per la sua perfezione, giovanetti e schiavi erano oggetti di piacere (oppure anche amati) senza che ciò causasse scandalo. Diversa è la visione giudaica, così come chiaramente attestata nell'AT: *Lv.* 18,22 equipara le unioni sessuali tra uomini a quelle tra uomini e bestie. ἄρσενοκοίτης è colui che va a letto con maschi, a prescindere se ciò avvenga per denaro, con o senza il reciproco deliberato consenso; Paolo chiarisce il suo pensiero in *Rm.* 1,18-31 dove, avendo presente la condizione dei pagani (di cultura ellenistica), chiaramente condanna coloro che hanno abbandonato τὴν φυσικὴν χρῆσιν e si sono accoppiati pur

avendo lo stesso sesso, cfr. *Or. Syb.* 2,73: μη ἀρσενοκοιτεῖν . Il μαλακός , alla lettera 'mollo', è colui che in connubi omosessuali ha un ruolo passivo, potremmo tradurre 'effeminato'; cfr. R. Scroggs, *The New Testament and homosexuality*, Ph 1983; M. L. Soards, *Scripture and homosexuality*, Louisville 1995.

Della **parusia** abbiamo già parlato [→ IV.5.2H] in riferimento a *1 Ts.* 4,13-18. Il vocabolo παρουσία ricorre 24 volte nel NT; esso deriva da πάρεμι (= essere presente) e, pertanto, potrebbe essere esplicitato come «venuta in quanto inizio della presenza». In realtà in brani come *2 Cor.* 10,10 e *Fil.* 2,12 π. significa letteralmente «presenza, aspetto esteriore». Soltanto in *2 Ts.* 2,9 e *2 Pt.* 3,12 π. è riferita alla venuta del nemico di Dio (anticristo), altrove nel NT il termine si riferisce alla seconda venuta di Gesù sulla terra, nella gloria, alla fine dei tempi. Qui il lessico del NT rispecchia l'uso ellenistico del vocabolo il quale è riferito: a. all'apparizione di una divinità, cfr. SEG III 1169,34; Ael. Arist., *or.* 2,30,31; Fl. Ios., *ant.* 3,80; 18,286; b. all'arrivo, alla visita ufficiale di un imperatore, o un altro governatore, per prendere o confermare il suo possesso di una città, cfr. CIG 4896, 8 s.; SIG 495,85; 741,21.30; *PTebt* 48,14; 116,57, etc. E' tuttavia naturalmente innegabile l'influenza giudaica che colora le descrizioni della π. di Gesù (ad es. in *Mc.* 13,24-27; *Mt.* 24,29-31) con i tratti del liberatore messianico, di Dio stesso (cfr. *Is.* 59,20; 63,19; 64,1; 66,15) o , più direttamente, del Figlio dell'Uomo di *Dn.* 7,13. Il ritardo della venuta di Gesù mise poi in crisi questa credenza la quale, infatti, andò gradualmente eclissandosi anche in conseguenza della secolarizzazione della Chiesa, cioè del prevalere di un interesse di tipo politico, cfr. la bibliografia in IV.5.2H.

L'idea di 'salvezza' è strettamente connessa a quella del destino dopo la morte (escatologia individuale). Le speranze del pio giudeo erano prevalentemente incentrate sulla prospettiva della risurrezione del giusto, laddove il contesto ellenistico – platonico parlava di una dicotomia corpo – anima, assegnando a quest'ultima il carattere della eternità: l'anima, dunque, preesisteva al suo corpo, in questo era stata proiettata ed al suo disfacimento sarebbe sopravvissuta. Per la più antica riflessione cristiana l'eternità era l'attributo precipuo di Dio e l'anima era resa immortale per dono di Dio, ma non era tale per sua stessa intrinseca natura, né, d'altro canto, i cristiani antichi insegnavano la dottrina della reincarnazione, cfr. Iren., *haer.* 2,34,1-4 e V. Grossi, s.v. *Anima*, in *NDPAC*, I, 307-310.

#### IV.8. Il culto cristiano.

I seguaci di Gesù della prima ora, giudei figli di giudei ed abitanti a Gerusalemme, frequentavano il Tempio e si associavano ai loro connazionali nell'offrire qui, all'Iddio d'Israele, le loro preghiere. Essi pregavano il Dio dei loro padri proprio come i loro padri lo pregavano. Tuttavia i rapporti tra credenti in Gesù e giudei divennero ben presto difficili. Il Nuovo Testamento già testimonia queste tensioni e parla di espulsioni di cristiani dalle sinagoghe. Era naturale che il culto dei cristiani, acquisita una propria autonomia, si avviasse a forme di svolgimento tutte sue proprie. Il cristianesimo, vale la pena ricordarlo ancora una volta, era una gemmazione del giudaismo; di questo, tuttavia, non ereditò gli aspetti legalistici e ritualistici, tra l'altro connessi ad un tempio lontano oppure ben presto già distrutto. È vivo nel culto cristiano delle origini quella dinamica vena profetica che in alcune comunità, come quella di Corinto [→ IV.5.2B], poteva anche dar talvolta vita a forme di indisciplina e di confusione. L'esercizio dei carismi diffusi nelle comunità cristiane costituiva l'anima stessa della riunione di culto. Quando il credente era sotto la potenza dello Spirito, egli parlava direttamente con Dio, ed ai fratelli parlava in nome di Dio. Il culto cristiano delle origini era dunque un esercizio di profezia e ben difficilmente l'estasi del profeta avrebbe potuto essere compressa nei limiti artificiali di un rituale codificato e ripetitivo. Col passare dei secoli, tuttavia, la fresca spontaneità dell'antico culto cristiano, come vedremo a suo tempo, cederà gradualmente il posto a gesti e formule liturgiche sempre più rigide.

Il cuore del culto cristiano è la *commemorazione* della crocifissione di Gesù e della sua risurrezione, insieme all'*annuncio* del perdono attraverso la fede in lui ed alla *proclamazione* del suo ritorno. Per questo aspetto possiamo ben dire che la teologia confluiva nel culto e da questo, a sua volta, era alimentata.

Il culto cristiano antico era diverso dai rituali pagani, sia nei suoi aspetti esteriori, che nei presupposti dottrinali: niente immagini, altari, incenso, sacerdoti e sacrifici. Ecco anche perché trovava facile credito l'accusa rivolta ai cristiani di essere 'atei', cioè "senza Dio", in altri termini alieni dal culto rivolto alle divinità pubbliche riconosciute. I cristiani non possedevano edifici di culto propri, ma si riunivano nelle case dei credenti (*domus ecclesiae*). La più antica di queste che ci sia stata restituita dalla ricerca archeologica è quella di Dura Europos, al confine tra la Siria e la Mesopotamia, la quale risale alla prima metà del terzo secolo; va notato che in questo edificio viene distinto un locale per il battesimo, più riservato, da quello per la riunione di culto; proprio in questo

locale battesimale inizia a comparire una iconografia che si ispira a temi veterotestamentari [→ VIII.5.2].

Rito di iniziazione cristiana per eccellenza è il **battesimo**. Il termine, di derivazione greca, significa alla lettera 'immersione' (βαπτίζω). La cerimonia deriva, nella sua forma, dalla prassi delle sette battiste che pullulavano in seno al giudaismo nell'età di Gesù e delle quali quella di Giovanni il 'battista' [→ III.6.6] appare già nei vangeli connessa alle origini della predicazione di Gesù. Il rito veniva somministrato a coloro che avevano creduto in Gesù ed erano determinati a testimoniare questa loro fede scendendo nelle acque battesimali. È evidente, pertanto, che esso doveva essere preceduto dalla conversione e dal catecumenato, cioè dall'ammaestramento nelle principali verità di fede e nelle regole di condotta di vita a queste connesse. Il battesimo dei credenti in Gesù è direttamente derivato dal rituale giudaico che attestava il ravvedimento in vista del Regno di Dio [→ III.6.6], ben presto però è passato a significare l'assimilazione del credente a Gesù nella sua morte così come nella sua risurrezione.

Momento saliente del culto cristiano è inoltre la **Cena del Signore**. Questo pasto sacro, consistente nella semplice ma solenne condivisione degli elementi del pane e del vino, era in diretta relazione con la cena che Gesù aveva consumato, insieme ai suoi apostoli, alla vigilia della sua morte (*Mt.* 26,20-29; *Mc.* 14,12-25; *Lc.* 22,7-23). Il rito dei cristiani avrebbe dovuto commemorare e, per così dire, riattualizzare misticamente la comunione intensa che Gesù aveva allora stabilito con i suoi discepoli intorno al desco.

---

Il culto cristiano era dunque un esercizio di proclamazione (ai non credenti) oltre che di esortazione e di ammaestramento (ai credenti). Così si esprime Paolo: «La parola di Cristo abiti in voi abbondantemente; istruitevi ed esortatevi gli uni gli altri con ogni sapienza; cantate di cuore a Dio sotto l'impulso della grazia, salmi, inni e cantici spirituali. Qualunque cosa facciate, in parole o in opere, fate ogni cosa nel nome del Signore Gesù ringraziando Dio Padre per mezzo di lui...», *Col.* 3,16-17. Possiamo ritenere che le letture scritturistiche negli antichi culti cristiani abbiano privilegiato quei brani nei quali più chiaramente si ravvisava il preannuncio di Gesù. I salmi della tradizione ebraica costituivano formule ben familiari di preghiera e di glorificazione di Dio; testi di **preghiere** cristiane antiche: C. Del Grande, *Liturgicae preces hymni Christianorum e papyris collecti*, Neapoli 1928, 1934; S. Pricoco – M. Simonetti, *La preghiera dei cristiani*, Mi 2000; inoltre cfr. G. Freyburger – L. Pernot, *Bibliographie analytique de la prière grecque et romaine (1898-1998)*, Tu 2000; L. Perrone, *Prayer and the construction of religious identity in early Christianity*, in POC 53 (2003), 260-288; Id., *Discorso sulla preghiera e costruzione dell'identità nel cristianesimo antico (I-III sec.)*, in ASE 21 (2004), 257-287. In realtà nei primi tempi la Cena del Signore costituiva il coronamento di un normale pasto serale comunitario che veniva chiamato **àgape** (pasto d'amore), cfr. *I Cor.* 11,17-34; Ign., *Smirn.* 8; Plin., *ep.* 10,96. Successivamente essa fu organizzata in maniera autonoma e celebrata alla mattina, nel cuore stesso della riunione di culto; ciò avvenne anche perché ci si ricordava che Gesù era risorto all'alba. Tre sono gli elementi che accompagneranno sempre la celebrazione della Cena del Signore: il *memoriale* della sua istituzione da parte di Gesù; l'*anticipazione* del pasto gioioso che ci sarebbe stato al ritorno di Gesù; la *comunione* che tramite essa si realizzava sia tra i credenti riuniti alla stessa mensa, sia tra questi e Gesù avvertito come spiritualmente presente. I racconti evangelici che tramandano la Cena celebrata da Gesù si leggono in *Mc.* 14,22-25; *Mt.* 26,26-29; *Lc.* 22,15-20; cfr. anche *Gv.* 13,1 ss. La più antica testimonianza del rito è quella trasmessaci da Paolo in *I Cor.* 11,23-29 e che possiamo ritenere affondi le sue radici nella tradizione antiochena:

«Poiché ho ricevuto dal Signore quello che anche v'ho trasmesso; cioè, che il Signor Gesù, nella notte che fu tradito, prese il pane; e dopo aver rese grazie, lo ruppe e disse: "Questo è il mio corpo che è dato a voi; fate questo in memoria di me". Parimente, dopo aver cenato, prese il calice, dicendo: "Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne berrete, in memoria di me. Poiché ogni volta che voi mangiate questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore, finché egli venga. Perciò chiunque mangerà il pane o berrà il calice del Signore indegnamente, sarà colpevole verso il corpo ed il sangue del Signore. Ora provi l'uomo se stesso, e così mangi del pane e beva del calice; poiché chi mangia e beve, mangia e beve un giudizio su se stesso, se non discerne il corpo del Signore».

L'architettura della tipica casa romana può spiegare le tensioni che si verificavano in occasione delle riunioni di culto e della celebrazione della Santa Cena a Corinto, cfr. *I Cor.* 11,17-34. Per motivi di spazio i convenuti dovevano essere necessariamente distribuiti nel *triclinium* (ed era il caso dei più ragguardevoli), ma anche nell'*atrium* (ed è questo il caso dei μη ἔχοντες del v. 22) così da determinare disagi e discriminazioni. Non è inoltre da escludere che si sia talvolta proceduto alla somministrazione dei cibi *pro qualitate personarum*, cioè in relazione all'importanza dell'ospite, secondo un uso per noi strano ma attestato presso i romani, cfr. Plin., *ep.* 2,6; Mart., *epigr.* 3,60; 4,85. E' esemplare per il contesto corinzio, ad esempio, la *domus* di età giulio claudia ad Analoga, cfr. S. G. Miller, *A mosaic floor from a Roman villa at Analoga*, in *Hesperia* 41 (1972), 332-354. Il culto cristiano, sin dalla prima ora, era stato alieno dal

concetto e dalla pratica dei **sacrifici** celebrati dai giudei, e ciò per almeno tre motivi: a. questi sacrifici potevano essere celebrati esclusivamente nel Tempio di Gerusalemme il quale, ricordiamolo, venne distrutto nel 70 d.C.; b. la teologia del NT condivide la critica che la tradizione profetica dell'Antico aveva condotto nei riguardi della pietà sacrificale, a vantaggio di una devozione intima e personale (cfr. *Am.* 5,21 ss.; *Os.* 6,6; *Is.* 1,10 ss.; *Ger.* 7,21; *I Sam.* 15,22); c. secondo la dottrina e la tradizione dei giudei il sacrificio nel tempio era finalizzato ad ottenere il favore di Dio e la remissione dei peccati, ora nella teologia degli autori neotestamentari a tale scopo aveva pienamente adempiuto la morte 'espiatoria' di Gesù sulla croce la quale, appunto, presentava un carattere sacrificale unico ed irripetibile. Il termine sacrificio (greco: θυσία) nel NT indica esclusivamente la celebrazione giudaica (*Mt.* 9,13; *Mc.* 9,49; 12,33; *Lc.* 2,24; 13,1; *I Cor.* 10,18; *Ebr.* 5,1; 8,3; 10,1.5) oppure pagana (*At.* 7,41). Quando i testi cristiani parlano di sacrificio, ciò avviene in riferimento: a. alla morte di Gesù la quale ha un valore espiatorio e, nel suo carattere irripetibile, sostituisce le celebrazioni dei sacerdoti giudei (*Ef.* 5,2: «Gesù... ha dato se stesso per noi quale offerta e vittima»); b. alla vita pura dei credenti la quale è concepita come un 'dono' a Dio (*Rm.* 12,1: «presentate i vostri corpi quale sacrificio vivente e santo gradito a Dio»; *Fil.* 4,18; *I Pt.* 2,5; *Ebr.* 13,15). Dunque nel cristianesimo neotestamentario la celebrazione della Santa Cena non presenta il carattere di un pasto sacrificale. Ciò continuerà ad esser vero anche quando, successivamente, il messaggio di Gesù dovrà tradursi nelle categorie culturali e religiose dell'ellenismo: il tipo di 'comunione' con la divinità che il paganesimo popolare realizzava attraverso la prassi sacrificale avviene, secondo la teologia paolina, tramite l'unione mistica, e pertanto tutta spirituale, del credente con Gesù. Sotto questo punto di vista il cristianesimo recepisce la critica che ai sacrifici veniva fatta tanto in ambienti giudaici che pagani colti. Nel tardo giudaismo, infatti, si fece sempre più strada la convinzione secondo la quale ogni azione conforme alla pietà religiosa e moralmente alta, cioè in ossequio alla Legge, è 'sacrificio'; lo stesso avvenne nella religiosità filosofica del tardo ellenismo dove la critica alla prassi tradizionale dei sacrifici era ancora più serrata. Cfr. J. Behm, s. v. ὄψω, in *GLNT*, trad. it., IV, 1968, 625-658. Sul carattere sacrificale della Santa Cena, così come si sviluppò nel sec. IV, cfr. XI.9.

In *I Cor.* 11,9-10 Paolo prescrive che durante il culto le donne abbiano il capo velato «a motivo degli angeli»; il precetto deriva dalla convinzione secondo la quale al culto cristiano sarebbero stati presenti anche gli angeli [→ III.11D] e che pertanto costoro, sedotti dall'avvenenza delle donne, avrebbero potuto essere indotti in quel peccato del quale la tradizione giudaica tramandava notizia, cioè nel connubio innaturale tra "figli di Dio" e "figlie degli uomini"; di ciò v'è traccia in *Gen.* 6, ma il motivo fu sviluppato nella letteratura (apocrif) di Enoc [→ III.4A]. Anche in seguito i cristiani continuarono a credere alla presenza degli angeli durante il culto, ma la loro concezione dell'angelo si colorì acquisendo spunti anche dall'immaginario pagano. Della tradizione giudaica fu conservata la credenza degli angeli apostati da Dio (demoni), ispiratori della diffusissima idolatria, ma l'immagine che man mano sempre più si ebbe di loro fu forgiata in base a quella dei demoni castigatori del paganesimo. I cristiani ebbero fede negli angeli perché di loro parlavano le Scritture e perché, inoltre, il loro ruolo sembrava colmare l'enorme distanza tra l'uomo ed un Dio concepito sempre più trascendente, cfr. B. Studer, s.v. *Angelo*, in *NDPAC*, I, 292-301.

Tra le manifestazioni della più antica spiritualità cristiana, così come attestata in alcune pagine del NT, v'è la **glossolalia**, cioè la capacità di parlare in lingue sconosciute. Se ne parla nel libro degli *Atti* e nella *Prima epistola ai Corinzi*. Il primo testo racconta che a Pentecoste i credenti in Gesù «furono ripieni i Spirito santo e cominciarono a parlare in altre lingue, secondo che lo Spirito dava loro d'esprimersi», 2,4. Subito dopo costoro predicarono ad una folla eterogenea di pellegrini ciascuno dei quali fu in grado di comprendere il messaggio «nel suo proprio linguaggio». Il miracolo pentecostale con il quale la Chiesa iniziò la sua attività aggregante fu dunque l'esatto contrario della sciagura delle confusioni delle lingue avveuta a Babilonia, secondo *Gen.* 11,1-9; qui, infatti, in occasione della edificazione della torre che intendeva sfidare il cielo, persone che si esprimevano nella stessa lingua persero la capacità di comprendersi. Questo parlare in lingue costituiva una manifestazione dell'estasi indotta dalla presenza dello Spirito di Dio, quasi una sintonia individuale e profonda con una dimensione celeste, diversa da quella ordinaria. Perciò i predicatori della Pentecoste apparvero a molti come ubriachi, *At.* 2,13. *At.* 10,46 e 19,6 ricordano altri casi nei quali questa manifestazione estatica fu intesa come prova della presenza dello Spirito. Qualcosa in più apprendiamo dai precetti paolini reattivi allo svolgimento del culto a Corinto, cfr. *I Cor.* 14. In questo contesto si afferma che l'espressione in lingue sconosciute costituisce una comunicazione personale tra il credente e Dio, anzi essa può apparire scomposta follia ad osservatori esterni. Pertanto Paolo, nel preferire a questo dono l'altro della profezia (che invece proclama con chiarezza il messaggio di Dio) esorta a sottoporre l'esercizio al discernimento del credente ed all'intervento di chi eventualmente avesse il dono complementare di interpretare (v. 28). *Mc.* 16,17 ravvisa nel parlare in lingue nuove un segno, insieme ad altri, di chi avrà creduto. Nella Chiesa antica l'esercizio della glossolalia non ebbe vita lunga. *Iren., haer.* 5,61 afferma di aver udito dell'esistenza di fratelli dotati di questo carsima come facendo riferimento a realtà di un passato oramai lontano. Tert., *adv. Marc.* 5,8,12 contesta genericamente alle comunità marcionite la carenza del dono delle lingue, così come di tutti gli altri. In realtà, nella seconda metà del sec. II, il movimento montanista [→ VI.10] risvegliò il carsima della glossolalia, insieme agli altri, reagendo alla sua rarefazione nell'ambito della Grande Chiesa. Nel sec. IV Giovanni Crisostomo non conosceva la reale natura di questo dono. La pratica dell'esprimersi in lingue oscure non trova attestazione nella tradizione giudaica, bensì in quella della mistica greca: in 'lingue' significava per i greci "con parole oscure" (*Quint., inst. or.* 1,35); gli antichi oracoli delfici erano pronunciati vagamente dalla Pizia in 'lingue' (*Plut., de Pyth.* 24,406f). Un'espressione straordinaria, dunque, attestava la densità di un'esperienza straordinaria; cfr. E. Lombard, *De la glossolalie chez les premiers chretiens*, Pris 1910; W. Mills, *Understanding speaking in tongues*, GR 1972; V. Scippa, *La glossolalia nel Nuovo Testamento*, Na 1982; F. Fabbro, *Prospettive d'interpretazione della glossolalia paolina sotto il profilo della neurolinguistica*, in *RivBib* 46 (1998), 157-178. Tra i riti

dei cristiani va ricordato anche quello dell'**unzione degli infermi**, testimoniato nell'*Epistola di Giacomo*: «C'è qualcuno fra voi infermo? Chiami gli anziani della chiesa, e preghino su di lui, ungendolo d'olio nel nome del Signore; e la preghiera della fede salverà il malato, e il Signore lo ristabilirà; e se egli ha commesso dei peccati gli saranno rimessi», 5,14-15. Lo studioso di **storia del culto** cristiano troverà ampia informazione ed aggiornamento bibliografico in B. Thompson, *A bibliography of Christian worship*, Metuchen 1989 e nella rivista *Archiv für Liturgiewissenschaft*, inoltre: L. Duchesne, *Origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie avant Charlemagne*, P 1889; G. Dix, *The shape of the liturgy*, Lo 1945; G. Dellings, *Worship in the New Testament*, trad. ingl., Lo 1962; R. P. Martin, *Worship in the Early Church*, GR 1964; F. Hahn, *Il servizio liturgico nel cristianesimo primitivo*, trad. it., Bre 1972; C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien*, Spoleto 1975; P. Grelot, *Introduzione al Nuovo Testamento. 9. La liturgia nel Nuovo Testamento*, trad. it., 1992; E. Lodi, *Liturgia della Chiesa. Guida allo studio della liturgia nelle sue fonti antiche e recenti*, Bo 1999; ricordiamo i contributi di P. Bradshaw, *Daily prayer in the Early Church: a study of the origin and early development of the divine office*, Lo 1983; *The making of Jewish and christian worship*, Notre Dame, IN, 1991; *The search for the origins of Christian worship: sources and methods for the study of early liturgy*, Lo 2002. *La liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes*, trad. franc., P 1995. Sulla derivazione del culto cristiano da quello giudaico cfr. J. P. Oesterley, *The Jewish background of the Christian liturgy*, O 1965. In particolare sulla **Santa Cena** cfr. J. J. Von Allmen, *Saggio sulla Cena del Signore*, trad. it., 1968; E. Galbiati, *L'eucaristia nella Bibbia*, Mi 1969; J. Jeremias, *Le parole dell'ultima Cena*, trad. it., Bre 1973; AA. VV., *L'eucharistie des premiers chrétiens*, P 1976; I. H. Marshall, *Last Supper and Lord's Supper*, Exeter 1980; F. Salvoni, *La Cena del Signore*, Ge 1978; E. Mazza, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, R 1992; M. Brouard (curatore), *Eucaristia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, P 2002. Il **battesimo** veniva celebrato «nel nome di Gesù», cfr. *At.* 2,38; 8,16; 10,48; *Rm.* 6,3; *I Cor.* 1,13-15; *Gal.* 3,27; questa formula brachilogica è poi esplicitata e sviluppata in quella più articolata attestata in *Mt.* 28,19: «Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo», cfr. L. Hartman, *Auf den Namen des Herrn Jesus. Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften*, St 1992. Nell'insegnamento paolino il battesimo raffigura una unione mistica tra il nuovo credente e Gesù stesso; in virtù di tale solidarietà il credente in Gesù muore, per diventare una nuova creatura, e con Gesù risusciterà a suo tempo: «Ignorate voi che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Noi siamo dunque stati con lui seppelliti mediante il battesimo nella sua morte, affinché come Cristo è risuscitato dai morti mediante la gloria del Padre, così anche noi camminassimo in novità di vita. Poiché, se siamo divenuti una stessa cosa con lui per una morte somigliante alla sua, lo saremo anche per una risurrezione, simile alla sua...», *Rm.* 6,3-5. Sul battesimo: P. Lundberg, *La typologie du baptême dans l'ancienne Eglise*, Upsal 1942; G. Venturi, *Problemi dell'iniziazione cristiana. Nota bibliografica*, in *Ephem. Liturg.* 88 (1974), 241-270; F. Salvoni, *Il battesimo*, Ge 1977; G. Barth, *Il battesimo in epoca protocristiana*, trad. it., Bre 1987 e AA. VV., s.v. *Battesimo* nel *NDPAC*, I, 735-746; punti di vista diversi sul **battesimo dei bambini** in relazione al NT ed alla più antica prassi cristiana: O. Cullmann, *Le baptême des enfants set la doctrine biblique du baptême*, Neuchâtel – Paris 1948; D. Grasso, *Dobbiamo ancora battezzare i bambini?*, As 1972; P. A. Gramaglia, *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli*, Bre 1973; G. W. Bromiley, *Children of promise. The case for baptizing infants*, GR 1979; S. E. Porter – A. R. Cross (curatori), *Dimension of Baptism. Biblical and theological studies*, Sheffield 2002 ed il volume di *Historical and contemporary studies* in onore di R. E. O. White, curato dagli stessi e che tratta il medesimo tema (Sheffield 1999) [→ VI.3.2].

#### Quesiti di autovalutazione.

1. Quale fu l'atteggiamento verso i giudei degli imperatori giulio claudi?
2. Qual è il rapporto tra storia e teologia nell'opera di Luca?
3. Qual è il ruolo di Roma e di ciò che essa rappresenta nell'opera di Luca?
4. Potresti sintetizzare i viaggi missionari di Paolo e le loro conseguenze sullo sviluppo del pensiero religioso di Paolo stesso?
5. Sulla scorta delle lettere scritte da Paolo potresti ricordare alcuni aspetti principali del suo pensiero?
6. Quale fu il rapporto tra Nerone ed i cristiani?
7. Come erano organizzate le prime comunità cristiane?
8. Com'è caratterizzato il culto cristiano antico e quali sono i suoi momenti più significativi?

## Appendici al capitolo IV.

### Appendice n° 1 – Schema sintetico del capitolo.

Ottaviano Augusto, dopo aver posto termine alle lunghe guerre civili, riorganizza le province romane ed assicura un lungo periodo di pace. Nella Giudea, piccola provincia periferica per essere una sorta di appendice della Siria, ha luogo la predicazione di **Gesù**, un devoto artigiano giudeo; il suo messaggio, sia pur successivamente interpretato ed adattato, dovrà scalzare tutti gli altri culti ed imporsi nel giro di circa trecento anni quale unica religione dell'impero. Su Gesù siamo informati in maniera estremamente succinta e frettolosa da storici non cristiani, ed in modo totalmente diverso da quattro testi chiamati Vangeli poiché proclamano la “buona notizia” dell'avvento prossimo del Regno di Dio. Questi quattro documenti (attribuiti a Matteo, Marco, Luca e Giovanni) leggono la predicazione di Gesù alla luce della credenza, che è fondamentale per la professione di fede cristiana, che egli, dopo esser stato condannato a morte e crocifisso, sia stato da Dio risuscitato e guidi spiritualmente coloro che si pongono al suo sèguito e che costituiscono, pertanto, la Chiesa. Ma i testi cristiani più antichi non sono i Vangeli, bensì le lettere di **Paolo di Tarso**, un giudeo dapprima persecutore, poi entusiasta ed instancabile predicatore della fede in Gesù. Le vicende relative alla conversione ed all'attività missionaria di Paolo sono narrate nel libro degli *Atti degli Apostoli*, ma il suo pensiero è esposto nel *corpus* delle sue lettere. Paolo è ‘apostolo’ non per aver vissuto al fianco di Gesù, ma per averne avuto una visione, un ‘incontro’ spirituale; su questa esperienza mistica, che fu esperienza di conversione personale, Paolo fonda tutta la sua interpretazione della persona e dell'opera di Gesù. L'umanità nasce, nella sua totalità e senza eccezione, schiava del peccato, il quale è una naturale inclinazione a trasgredire la volontà di Dio; essa, pertanto, è destinata alla condanna di Dio. Per liberarsi dalla schiavitù del peccato non vale la Legge di Mosè, data ai giudei e della quale costoro menavano vanto. Questa Legge, anzi, serve a dimostrare ancora una volta la condizione di manchevolezza dell'uomo e, in tal modo, a renderlo ricettivo del rimedio approntato da Dio. Dio, infatti, mosso da amore per l'uomo, da tempo immemorabile ha predisposto il suo intervento nella storia; esso avviene tramite il suo ‘Figlio’ Gesù il quale entra in questa vicenda di sofferenza fino alla morte sulla croce con la quale realizza l'espiazione del peccato dell'umanità. Ma è necessario che si creda a questa “buona notizia”, che si passi dall'incredulità dell'uomo naturale, alla fede che produce poi, quale suo immancabile frutto, le opere giuste e, più ancora, la santificazione del cuore, cioè la sostituzione del volere di Dio a quello corrotto dell'uomo. Tutto ciò, per Paolo, non è solo una dottrina, ma anche e principalmente una ‘esperienza’. La fede che salva, dunque, è la piena fiducia nel piano di Dio e la sua applicazione al proprio vissuto individuale. Gli uomini che hanno compiuto questa esperienza, nonostante le differenze che in origine li separavano, entrano a far parte della Chiesa, il nuovo Israele, anzi, in un certo senso, il corpo spirituale di Gesù il quale vive ancora dentro e tra coloro che lo amano e lo seguono. Dunque due sono i concetti fondamentali della predicazione paolina: la *grazia*, che è il favore di Dio che l'uomo non merita con i suoi sforzi e la *fede* la quale soltanto produce l'evento della conversione, della giustificazione, dunque della riconciliazione con Dio. Paolo di Tarso fu dotato di grande carisma personale, di tenace zelo missionario e di rilevante talento organizzativo. Attraverso i suoi viaggi portò il suo messaggio non soltanto ai giudei, ma anche ai pagani. Le conversioni individuali producevano le comunità cristiane, luoghi nei quali i valori della società antica sono scalzati a favore di un modo nuovo di vivere. Questi credenti della prima ora attendevano il ritorno personale di Gesù mirante a realizzare il sospirato regno di Dio, anche se non ne conoscevano l'epoca e le circostanze. Tali comunità pregavano in modo semplice, guidato dallo Spirito di Dio; celebravano il *battesimo*, cioè l'immersione nell'acqua, che raffigura l'unione del neoconvertito con Gesù, nella sua morte e nella sua risurrezione, e che dichiara il suo ingresso nella comunità; si riunivano per condividere nella Santa Cena gli elementi del pane e del vino, proprio secondo l'esempio dato da Gesù, e con questo semplice ma solenne gesto ne proclamavano la viva presenza. Queste sono le comunità paoline. Diverso è lo stile della comunità di Gerusalemme, riunita intorno a Giacomo, fratello di Gesù, ed ancorata al rispetto della Legge e delle tradizioni giudaiche.

Gli imperatori giulio claudi non hanno una consapevolezza di queste minuscole realtà sociali che sono le prime comunità cristiane. Nerone, l'ultimo di questa dinastia, provvederà a condannare i cristiani di Roma nel 64, incolpandoli di esser stati causa di un incendio. L'opinione pubblica, quando ne ha notizia, li confondeva solitamente con una delle tante sette giudaiche; ed in effetti l'universo mentale dei primissimi cristiani è quello dei giudei: concetti come peccato, grazia, messia, battesimo, conversione, Legge suonavano estranei alla sensibilità dei pagani. Ma i cristiani già s'impegnavano a rendere chiara la loro identità e dispiegavano un'attività missionaria rivolta prioritariamente al mondo pagano: è il compito che di lì a non molto svolgerà l'autore degli *Atti degli Apostoli*.

## Appendice n° 2 - Le grandi vie di comunicazione, nell'impero ed oltre.

I propagatori di qualsiasi credo religioso, nei primi secoli del cristianesimo come oggi, hanno diffuso la propria fede percorrendo le strade che collegavano le province dell'impero e, successivamente, spingendosi oltre i confini di questo stesso.

Pertanto, come ha messo in evidenza P. Siniscalco, *Le vie di commercio e la diffusione del cristianesimo*, in AA.VV., *Mondo Classico e Cristianesimo*, 1984, 17-28 e, successivamente, A. Di Bernardino, *Christianity on the road*, in Aug 39 (1999), 231-244, una conoscenza del sistema stradale, delle rotte commerciali di terra così come di mare, è indispensabile allo studioso di storia del cristianesimo. D'altro canto, già l'autore degli *Atti degli Apostoli*, ci mette in condizione di seguire i viaggi di Paolo con buona approssimazione e, di conseguenza, di tracciare una 'mappa' dei suoi itinerari di missione.

Per comodità didattica raggruppiamo i sistemi stradali così come qui di seguito:

1. il sistema stradale romano, che collegava le principali città dell'impero;
2. la "via dell'incenso", che collegava il Mediterraneo romano con la penisola araba consentendo di giungere nelle località della costa occidentale dell'India;
3. la "via della seta", che attraversava l'impero persiano, il cuore dell'Asia centrale e giungeva nelle regioni orientali della Cina.

Per la ricostruzione della vastissima **rete stradale romana** ci si avvale di diverse fonti: 1) gli antichi *Itineraria*, compilazioni di viaggiatori che elencano le varie tappe delle *viae publicae*: in questo settore gli itinerari dei pellegrini cristiani sono utilissimi; 2) La *Tabula Peutingeriana* (così detta dal suo donatore Corrado Peutinger): è una raffigurazione di età medioevale che si basa su un modello del secolo III; altra mappa visiva è quella scoperta su un mosaico di Madaba, che però riguarda solo la Palestina; 3) i *miliaria*: cippi cilindrici di varia altezza collocati lungo le strade, sui quali era incisa la distanza da Roma e talvolta anche notizie sulla costruzione o il restauro della strada stessa; questi reperti sono preziosi anche perché si trovano solitamente dove erano ubicati in origine.

A Roma, al centro del foro era collocato il *miliareum aureum* che segnava idealmente l'inizio di tutte le strade; esso vi fu posto da Augusto quando, nel 20 a.C., egli assunse la *cura viarum*. Il *cursus publicus* era il servizio di trasporti e di comunicazioni afferenti alle attività dello stato. Lungo le strade erano collocate *stationes* e *mansiones* dove venivano offerti i servizi essenziali per il viaggiatore: cambio dei cavalli, foresterie, granai e persino veterinari per la cura delle bestie da trasporto. Il sistema del *cursus publicus* era naturalmente il più celere e sicuro; i cavalli venivano cambiati frequentemente e ciò assicurava velocità agli spostamenti. Quando il cristianesimo divenne religione favorita dagli imperatori, da Costantino in poi, ai vescovi fu consentito avvalersi del *cursus publicus* per prendere parte ai numerosissimi sinodi indetti per dirimere le frequenti controversie teologiche. Un autore pagano come Ammiano Marcellino rileva con disappunto il disagio che tale favoritismo causava alle esigenze dello stato, soltanto per dar luogo a dispute verbose. Una conoscenza della rete stradale romana ci deriva anche dalla lettura di opere di geografia di età imperiale quali quelle di Strabone (età augustea) e di Tolomeo (II sec. d.C.)

Sulla rete stradale romana in riferimento al mondo del NT è ancora valido il classico studio di W. M. Ramsay, *Roads and Travels in the New Testament*, in *Hastings Dictionary of the Bible*, 5, 1909, 368-402. cfr. M. P. Charlesworth, *Le vie commerciali dell'impero romano*, trad. it., Mi 1951; *Le grandi strade romane nel mondo*, 1938 (contributi monografici di singoli specialisti, edito a cura dell'Istituto di Studi Romani); B. Pace, *Industria, commercio, viabilità e navigazione*, in V. Ussani - F. Arnaldi, *Guida allo studio della civiltà romana*, I, Na 1971, 585-632; R. Chevallier, *Les voies romaines*, P 1997.

La **via dell'incenso**, così detta perché attraverso essa transitavano quei beni di lusso che seducevano l'aristocrazia romana, poteva farsi iniziare dal porto di Alessandria d'Egitto; si toccava, poi, in successione, Berenice (sul Mar Rosso), Aden (Eudaemon, nell'Arabia Meridionale) e, finalmente, Broach, in India.

Nell'età di Claudio, secondo Plinio, furono scoperti i monsoni. Grazie all'utilizzazione di questi venti favorevoli alla navigazione fu così possibile effettuare in non più di sei mesi il viaggio da e verso l'India. Altra via che conduceva in India era quella mista (terrestre, fluviale e marittima) che partiva da Zeugma, in Osroene, per toccare Charax, alle foci del Tigri, e quindi procedere via mare verso l'India. Questa strada era per i romani insicura a causa delle insidie dei parti; per tale motivo Traiano organizzò la sua spedizione partita in seguito alla quale Charax passò sotto il dominio di Roma. Cfr. F. De Romanis, *Cassia, cinnamomo, ossidiana. Uomini e merci tra Oceano Indiano e Mediterraneo*, 1996.

Sulla **via della seta**, così chiamata dalla merce più ricercata che vi transitava, cfr. L. Boulnois, *La via della seta*, trad. it., Mi 1993 (con ampia bibliografia). Inoltre: R. Adinolfi, *I rapporti tra l'impero romano e la Cina antica*, Na 1977. Questa via fu quella percorsa dai missionari della Chiesa di Persia i quali giunsero sino alla capitale cinese Chang'an (Xi'an), come attesta la nota stele 'nestoriana' colà ritrovata.

### Appendice n° 3 – Il collegio apostolico.

Il termine apostolo è la traduzione del greco *apóstolos* (ἀπόστολος = inviato, dal verbo ἀποστέλλειν = inviare). Secondo il suo senso generale, dunque, esso indica colui che è mandato per compiere una missione. In Erodoto 1,21 esso designa un messo inviato a trattare un armistizio. Anche nel Nuovo Testamento il vocabolo viene talvolta adoperato in questo suo significato generico, cfr. *Gv.* 13,16; *2 Cor.* 8,23; *Fil.* 2,25.

Nei testi paolini, che sono i più antichi della raccolta neotestamentaria, il vocabolo ha una duplice accezione:

1. gli apostoli nel senso di persone inviate dalle chiese con compiti specifici, cfr. *2 Cor.* 8,23; *Fil.* 2,25.
2. Gli apostoli in quanto persone che occupano il primo posto nella scala dei ministeri, cfr. *Ef.* 4,11. Notiamo, dunque, che nei testi di Paolo “gli apostoli” non sono soltanto “i dodici” chiamati da Gesù: nel racconto della risurrezione, infatti, egli dice che Gesù apparve “a Pietro, poi ai dodici... poi a tutti gli apostoli”, *1 Cor.* 15,5-7. Tra i personaggi che non appartenevano alla originaria cerchia dei dodici e che sono ricordati per nome da Paolo, possiamo ricordare Giacomo, il fratello di Gesù (*Gal.* 1,19), Andronico e Giunia (*Rm.* 16,7). D’altro canto, la messa in guardia contro “i falsi apostoli” che circolavano di *2 Cor.* 11,13, ci fa capire che il numero degli apostoli era consistente.

Nei testi successivi la situazione appare diversa. Nei vangeli gli apostoli sono “i dodici” chiamati da Gesù quali più intimi compagni della sua missione e predicatori scelti, cfr. *Mc.* 3,14; 6,30; *Mt.* 10,2. Così pure negli *Atti degli Apostoli*, anche se in 14,4.14 Paolo e Barnaba sono pure detti apostoli. Ma gli apostoli sono pur sempre i dodici scelti da Gesù, incluso Mattia in quanto sostituto di Giuda Iscariota, 9,27.

Probabilmente, col passare del tempo, forse già nella terza generazione cristiana il ministero carismatico dell’apostolo dovè scomparire ed il vocabolo passò ad indicare in modo univoco i dodici scelti in origine da Gesù. Pertanto si ritenne che gli apostoli non potevano avere successori dal momento che il loro peculiare requisito era quello di essere stati in compagnia di Gesù «a cominciare dal battesimo di Giovanni, fino al giorno che egli, tolto da noi, è stato assunto in cielo», *At.* 1,22. D’altro canto, però, Paolo difende energicamente il suo essere apostolo basandolo sulla concretezza di un incontro con Gesù avuto “in spirito”.

Il racconto della chiamata dei dodici apostoli di Gesù è leggibile in *Mc.* 3,13-19; *Mt.* 10,1-4; *Lc.* 6,12-16. Ecco l’elenco secondo l’ordine di Marco:

Simone, detto anche Pietro.

Giacomo, figlio di Zebedeo.

Giovanni, pure figlio di Zebedeo.

Andrea, fratello di Simon Pietro.

Filippo.

Bartolomeo.

Matteo.

Toma o Tommaso, detto anche ‘Didimo’ (= gemello, infatti l’aramaico *t’wm* = gemello).

Giacomo di Alfeo.

Taddeo, detto da *Lc.* Giuda di Giacomo.

Simone il ‘cananeo’ o lo zelota, come meglio intendono *Mt.* 10,4; *Lc.* 6,16, *At.* 1,13.

Giuda Iscariota.

#### Appendice n° 4 – Le vicende della comunità di Gerusalemme fino al 66.

Per ricostruire queste vicende, sia pur nelle loro linee generalissime, possiamo avvalerci soltanto degli *Atti degli Apostoli*, fonte principale, di Flavio Giuseppe e di qualche affermazione di Egesippo, trasmessaci nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea. Le cifre tra parentesi costituiscono citazioni dal libro degli *Atti*. Le indicazioni cronologiche sono congetturali.

Ecco una elencazione sintetica degli eventi secondo la loro successione cronologica.

- Anno 32?* - La prima predicazione avviene nel giorno di Pentecoste. Si afferma che i convertiti siano stati 3.000 (secondo 2,41). Essi frequentavano il Tempio per pregare (2,46; 3,1), ma si riunivano nelle case private dei credenti per “spezzare il pane” (2,46: un’allusione alla Santa Cena oppure all’*àgape*).
- Anno 32?* - I maggiorenti giudei, con a capo Anna, il sommo sacerdote, e Caifa, Giovanni ed Alessandro, appartenenti alla famiglia dei sommi sacerdoti, tentano di reprimere il movimento cristiano convocando in Sinedrio Pietro e Giovanni (4,1-22). L’ostilità degli appartenenti al sommo sacerdozio, prevalentemente sadducei, permane; più tollerante sembra il parere dei farisei, espresso da Gamaliele (5,17-40).
- Anno 33* – Stefano, ‘ellenista’, viene lapidato (6,8 – 7,60). Segue una “gran persecuzione” a Gerusalemme; fuggono “tutti (i cristiani ellenisti?)”, mentre vi rimangono gli apostoli (8,1). Da questa fuga nasce la missione “per le contrade della Giudea e della Samaria” (8,2-25), ma anche verso la costa (8,26-32).
- Anno 44* – Erode Agrippa I promuove una persecuzione: fa arrestare Pietro e fa decapitare l’apostolo Giacomo, fratello di Giovanni, figlio di Zebedeo (12,1-2). Nella comunità esercita il suo prestigio Giacomo, il “fratello del Signore”, ne sarà la guida fino alla morte.  
Su Giacomo, fratello di Gesù, negli *Atti* cfr. 12,17; 15,13; 21,18.
- Anno 48* – Viene indetta una conferenza per stabilire a quali precetti della tradizione giudaica i convertiti dal paganesimo si sarebbero dovuti attenere. Paolo e Barnaba espongono le loro esperienze di predicatori tra i gentili. Dopo un discorso di Pietro, Giacomo trae per tutti le conclusioni (15,1-29).
- Anno 56* – Paolo, di ritorno dal suo terzo viaggio missionario, rischia di essere linciato mortalmente nel Tempio, poiché accusato di avervi introdotto dei pagani, ma è salvato dal tribuno incaricato di mantenere l’ordine pubblico (21,15 ss.).
- Anno 62* - Viene ucciso Giacomo, il fratello di Gesù, a lui succede Simeone, cugino di Gesù.  
Sull’episodio abbiamo la seguente testimonianza di Flavio Giuseppe:  
“(Il sommo sacerdote) Anano pensò di avere un’occasione favorevole alla morte di Festo mentre (il procuratore romano) Albino era ancora in viaggio: così convocò i giudici del Sinedrio e introdusse davanti a loro un uomo di nome Giacomo, fratello di Gesù, che era soprannominato Cristo, e certi altri, con l’accusa di avere trasgredito la Legge, e li consegnò perché fossero lapidati. Ma le persone più equanimi della città, considerate le più strette osservanti della Legge si sentirono offese da questo fatto. Perciò inviarono segretamente (legati) dal re Agrippa supplicandolo di scrivere una lettera ad Anano che il suo primo passo non era corretto, e ordinandogli di desistere da ogni ulteriore azione”, *Ant. Giud.*, 20,200-201.  
Le testimonianze raccolte da Eusebio di Cesarea concordano con il testo di Giuseppe Flavio:  
“Allora Giacomo, chiamato fratello del Signore... che gli antichi chiamavano ‘Giusto’ per i meriti che guadagnò con la sua virtù, fu il primo, come dicono, a sedere sul trono episcopale della Chiesa di Gerusalemme”, *h.e.* 2,1. Egli riporta, poi, un frammento delle *Memorie* di Egesippo che descrive come un gruppo di zelanti giudei abbia cercato di indurre Giacomo a rinnegare la sua fede in Gesù e, non essendovi riuscito, lo abbia scaraventato giù dalle alture del Tempio per poi ucciderlo tramite lapidazione, cfr. *h.e.* 2,23,4-18. Altro testimone dell’episodio è Clemente Alessandrino il cui accenno all’episodio concorda nella sostanza con il quadro sopra esposto, cfr. *Eus.*, *h.e.* 2,1,3-5.  
Si noti come le testimonianze pongano in rilievo il fatto che si sia agito approfittando dell’assenza del governatore romano: Porcio Festo era andato via e Luceio Albino non era ancora giunto.
- Anno 66* – In occasione dello scoppio della rivolta antiromana la comunità cristiana lascia Gerusalemme per trovar rifugio a Pella, *Eus.*, *h.e.* 3,5,3.
- Anno 135* – Dopo la definitiva sconfitta del popolo giudaico in rivolta contro Roma all’epoca di Bar Kokhaba, l’imperatore Traiano vieta ai giudei di risiedere a Gerusalemme, ora rinominata Aelia Capitolina. A capo della comunità cristiana troviamo vescovi di estrazione non più giudaica.