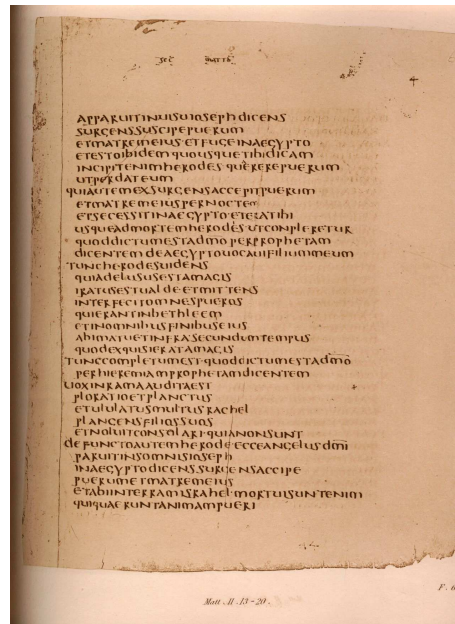
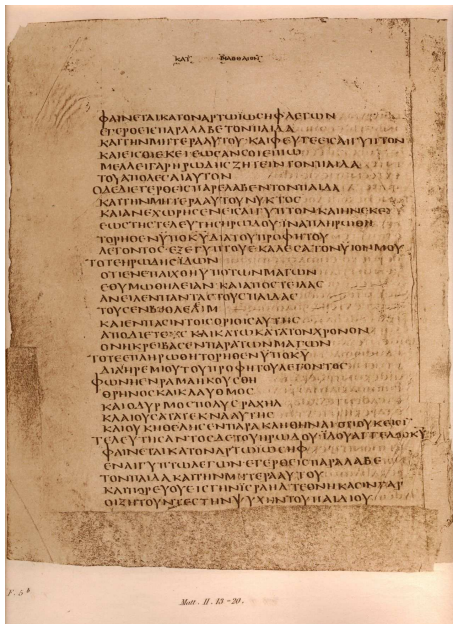


ISTITUTO TEOLOGICO SAN GAUDENZIO



Codex Bezae Cantabrigiensis [V sec.] : Mt 2,13-20, f. 5v [greco] e 6r. [latino]

INTRODUZIONE E LETTURA CORSIVA DEL TESTO DEL NUOVO TESTAMENTO NEL CON-TESTO LETTERARIO E STORICO DEL MONDO GIUDAICO ED ELLENISTICO-ROMANO

a cura di

don Silvio Barbaglia

NOVARA

ANNO DI CORSO 2004-2005

1. INTRODUZIONE

1.1. UNO SGUARDO GENERALE

1.1.1. Riflettendo sul titolo

Occorre partire anzitutto dalla comprensione del titolo del Corso:

«Introduzione e lettura corsiva del testo del Nuovo Testamento nel con-testo letterario e storico del mondo giudaico ed ellenistico-romano».

- «Introduzione»: i processi che si instaurano nell'atto dell'analisi del testo biblico lungo gli studi teologici sono due e complementari: il primo, collocato nel biennio, sottolinea il movimento dall'esterno all'interno del testo, un avvicinarsi attrezzati con strumenti concettuali e cognitivi atti a meglio chiarire e contestualizzare i presupposti culturali contenuti nei testi biblici. Finalità di questa prima operazione è quella di abilitare a «meglio entrare» nel testo biblico muovendo da ciò che vi sta intorno, da ciò che è in compagnia con il «tessuto testuale», il «con-testo». Esso sarà duplice, letterario -cioè la letteratura extra-biblica coeva- e storico - ovvero le coordinate politiche, sociali, economiche e religiose-. Il secondo movimento invece - collocato lungo il triennio teologico- è tutto concentrato sul testo stesso, da esso prenderà le mosse, in esso farà crescere il pensiero: è l'atto esegetico, l'azione del «condurre fuori» dal testo. Così, mentre la prima operazione è fondamentalmente «extra-testuale», la seconda è prevalentemente «intra-testuale».

- «Lettura corsiva»: lungo il corso gli alunni sono incoraggiati a condurre personalmente una lettura globale del NT. L'atto di lettura cresce nella misura in cui il lettore prende contatti diretti col testo biblico e con tutti gli elementi che dal corso emergeranno, utili alla maggior comprensione del testo stesso.

- «Testo-Contesto»: al centro del corso vi sta la categoria complessa di «textus», un «tessuto» di relazioni linguistiche. Faremo interagire questa realtà testuale neotestamentaria con ciò che sta attorno, con ciò che lo ha generato, ovvero col suo «con-testo». Categoria, questa che rimanda alla stessa attività del «tessere», ma un «tessere con». Sono quindi soprattutto le relazioni letterarie, storiche, culturali, strutturali ad essere poste al centro della nostra attenzione in questo primo livello di approfondimento.

- «Letterario-Storico»: il punto di osservazione attorno a cui ruoteranno le varie analogie e correlazioni storico-genetiche è ancora una volta il «testo neotestamentario». Esso non va perso di vista anche quando le riflessioni si spingeranno lontano, nel tempo e nello spazio: il tutto è finalizzato a meglio ricomprendere la complessità progettata dalla testualità stessa. La categoria di demarcazione tra realtà extra-testuali ed intra-testuali è esattamente quella di «testo». Per questo anche nella ricostruzione del «con-testo» ci muoveremo evidenziando il «mondo testuale extra-biblico», ovvero il «con-testo letterario» ed il «mondo extra-testuale extra-biblico», ovvero il «con-testo storico»: entrambi i mondi sono extra-testuali in relazione al testo biblico.

- «Giudaico-Ellenistico/Romano»: coscienti che queste due grandezze nel rispecchino due entità storiche definite, ma semplicemente due categorizzazioni semplificanti problemi storici più complessi, faremo interagire le caratteristiche più tipiche di ciascun mondo con il testo neotestamentario.

1.1.2. La struttura del corso

Muovendo da queste premesse dividiamo il corso in due sezioni fondamentali: la prima, maggiormente interessata alla ricostruzione delle coordinate storiche e letterarie utili al procedimento introduttivo; la seconda rivolta ad una presentazione prevalentemente letteraria del testo del NT, concentrata sulle dinamiche testuali stesse; si tratta di «introdurre» i libri del

NT secondo una prospettiva genetica, in coerenza all'asse diacronico nel privilegiare la lettura corsiva dei testi stessi.

I. Prima sezione: «Il NT come “Storia”»: distinta in quattro parti:

[1] La prima, «Il con-testo letterario e storico del NT. Il mondo Giudaico» vuole sondare l'ambiente entro il quale si è presentato l'evento cristiano originario, cioè il *mondo giudaico*, studiato nelle relazioni culturali mediate dai testi e dalle risultanti storiche delle strutture politica, sociale, economica e religiosa.

[2] La seconda, «La risonanza del fatto cristiano. Gesù di Nazareth e la sua storia» vuole rileggere la figura storica di questo personaggio decisivo per il senso dell'interno NT alla luce dei sistemi culturali fatti emergere nella prima parte del Corso. In questo approccio, il NT e soprattutto i testi evangelici saranno trattati come «fonte storica», finalizzati alla comprensione del personaggio storico.

[3] La terza, «Il con-testo letterario e storico del NT. Il mondo Ellenistico-Romano» analogamente alla prima parte vorrà introdurre alla cultura del mediterraneo al tempo della diffusione del cristianesimo muovendoci dall'area palestinese verso l'occidente a contatto con varie manifestazioni culturali segnate dalla tradizione giudaica ed ellenistico-romana.

[4] La quarta, «La risonanza del fatto cristiano. La comunità primitiva e la sua storia» è speculare alla seconda. Là, Gesù di Nazareth è posto a contatto con il mondo e la cultura palestinese [galilaica-giudaica], qui la comunità delle origini è posta a contatto con le culture del mediterraneo. Anche in questa parte il NT e il libro degli Atti degli Apostoli saranno considerati «fonte storica».

II. Seconda sezione: «Il NT come “Letteratura”»: ha come oggetto specifico l'analisi storico-genetica della letteratura neotestamentaria. L'approccio fondamentale sarà ancora storico-genetico, ma la prospettiva è letteraria, l'interesse verterà attorno al testo del NT. Quindi, mentre nella prima sezione lo scopo era la focalizzazione storica di Gesù di Nazareth e la Comunità delle origini nel contesto della risonanza storica del fatto cristiano, nella seconda l'interesse cade sui testi stessi, intesi come documenti di una storia che ha determinato il nascere e lo sviluppo del fatto cristiano.

1.2. BIBLIOGRAFIA

N.B.: alcuni dei testi segnalati saranno direttamente utilizzati nello svolgimento del corso. Bibliografia più specifica sarà presentata nei rispettivi capitoli. N.B.: rimandi bibliografici di questi testi saranno fatti mediante le sigle apposite definite qui sotto:

Strumenti:

La Bibbia di Gerusalemme, Testo della SACRA BIBBIA della CEI, note e commenti di La Bible de Jérusalem. Direzione editoriale di Andrea Tassarolo e redazione di Giuseppe Albiero, Bologna: EDB 1985⁶. = **BJ**

NESTLE - ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland Matthew Black Carlo M. Martini Bruce M. Metzger Allen Wikgren apparatus criticum recenserunt et editionem novis curis elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland una cum Instituto studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1988²⁶. = **NA**

AHARONI, Y. - AVI-YONAH, M. (a cura di), *Atlante della Bibbia*, Materiale grafico allestito da CARTA LTD., Gerusalemme, Casale Monferrato: Piemme 1987. = **A**

MONTJUVIN, J., *Panorama di storia biblica*, Pieghevole da leggersi sinoticamente, Iniziazione cristiana 4, Brescia: Queriniana 2001². = **M**

PRIMA SEZIONE: «IL NT COME “STORIA”»:

**Parte prima e terza: Il contesto storico e letterario del NT
[Ambiente giudaico ed ellenistico-romano]**

CARMIGNAC, J. - GIBLET, J. - GRELOT, P. - LE DÉAUT, R. - PAUL, A. - PERROT, CH., *Agli inizi dell'era cristiana*, Sotto la direzione di Augustin George e Pierre Grelot, Introduzione al Nuovo Testamento 1, Torino: Borla 1988. = **GG1**

HANSON, K. C. - OAKMAN, D. E., *La Palestina ai tempi di Geù. La società, le istituzioni, i suoi conflitti*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 2003 [tit. or.: *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts*, Monneapolis: Augsburg Fortress 1998]. = **HO**

LOHSE, E., *L'ambiente del Nuovo Testamento*, Nuovo Testamento. Supplementi 1, Brescia: Paideia 1980 [tit. or.: *Umwelt del Neuen Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971]. = **L**

JEFFERS, J. S., *Il mondo greco-romano all'epoca del Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 2004 [tit. or.: *The Greco-Roman World of the New Testament Era. Exploring the Background of Early Christianity*, Downers Grove: InterVarsity Press 1999]. = **JF**

JEREMIAS, J., *Gerusalemme al tempo di Gesù*. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario, Roma: Dehoniane 1989 [tit. or.: *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht]. = **J**

PENNA, R., *L'ambiente storico-culturale delle Origini cristiane*. Una documentazione ragionata, La Bibbia nella storia, Bologna: EDB 1986². = **P**

SACCHI, P., *Storia del Secondo Tempio*. Israele tra IV secolo a.C. e I secolo d.C., Storia, Torino: SEI 1994. = **SA**

SCHÜRER, E., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*. Volume primo, Edizione diretta e riveduta da Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black con la collaborazione di Pamela Vermes. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti. Traduzione italiana di Graziana Soffritti. Revisione di Omero Soffritti, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 1, Brescia: Paideia 1985 [tit. or.: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, vol. I, Edinburgh: T. & T. Clark 1973]. = **S1**

IDEM, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*. Volume secondo, Edizione diretta e riveduta da Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black con la collaborazione di Pamela Vermes. Edizione italiana a cura di Bruno Chiesa. Traduzione italiana di Vincenzo Gatti., Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 6, Brescia: Paideia 1987 [tit. or.: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, vol. II, Edinburgh: T. & T. Clark 1979]. = **S2**

IDEM, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. - 135 d.C.)*. Volume terzo, tomo primo, Edizione diretta e riveduta da Geza Vermes, Fergus Millar, Martin Goodman con la collaborazione di Pamela Vermes. Edizione italiana a cura di Claudio Gianotto, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 12, Brescia: Paideia 1997 [tit. or.: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 a.C. - A.D. 135)*, vol. III, part 1, Edinburgh: T. & T. Clark 1986]. = **S3/1**

IDEM, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. - 135 d.C.)*. Volume terzo, tomo secondo, Edizione diretta e riveduta da Geza Vermes, Fergus Millar, Martin Goodman con la collaborazione di Pamela Vermes. Edizione italiana a cura di Claudio Gianotto. Con

appendice e bibliografia a cura di G. Firpo, C. Gianotto, C. Martone, G. Stemberger, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 13, Brescia: Paideia 1997 [tit. or.: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 a.C. - A.D. 135)*], vol. III, part 2, Edinburgh: T. & T. Clark 1986]. = **S3/2**

STEGEMANN, E. W. - STEGEMANN, W., *Storia sociale del cristianesimo primitivo. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*, Collana di studi religiosi, Bologna: EDB 1998 [tit. or.: *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge in Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt*, Stuttgart - Berlin - Köln: W. Kohlhammer GmbH 1995]. = **ST**

Parte seconda e quarta: storia di Gesù e della comunità delle origini

FESTORAZZI, F. - MAGGIONI, B., *Il messaggio della salvezza*. Introduzione alla storia della salvezza, Corso completo di studi biblici 2, Leumann (Torino): ELLE DI CI 1991⁶. = **FM**

SECONDA SEZIONE: «IL NT COME “LETTERATURA”»:

FESTORAZZI, F. - MAGGIONI, B., *Il messaggio della salvezza*. Introduzione alla storia della salvezza, Corso completo di studi biblici 2, Leumann (Torino): ELLE DI CI 1991⁶. = **FM**

1.3. UNO SGUARDO D'INSIEME ALL'ORGANIZZAZIONE DEL TESTO DEL NT

Gli scritti del NT sono 27: dai vangeli all'Apocalisse¹

Tre sono i profili attraverso i quali si possono analizzare questi testi:

- [1] Profilo letterario
- [2] Profilo teologico
- [3] Profilo storico-genetico

1.3.1. Profilo letterario

1.3.1.1. Generi letterari

Definizione del significato di «Generi letterari»:

«Denominazione comune di un gruppo di opere letterarie in una classificazione tipologica. Questa classificazione viene fatta obbedendo a tre criteri: a) materiale: argomento o tema; b) formale: struttura, procedimento, formule; c) situazione vitale: origine e uso».²

A. Genere storico-narrativo

Quattro Vangeli [tre Sinottici + Giovanni] e Atti di Apostoli. Sarebbe più opportuno non denominare tali testi come «storici». Significato della parola «vangelo»= buon annuncio -> testimonianza e predicazione [misto tra storia e predicazione: cfr. *Sitz im Leben* di formazione]. Gli Atti rappresentano un'espressione di fede con una lettura teologica della storia.

B. Genere epistolare

21 scritti: lettere paoline e lettera cattoliche. *Lettera*= carattere più personale; *epistola*= carattere più ufficiale. Alcune di queste sono «lettere» altre «epistole». Questa distinzione non è rigida:

«Sono chiamate «epistole» degli scritti più solenni rivolti non tanto a singole persone,

¹ Cfr. le fotocopie del *dossier*: «Prospetto sintetico della letteratura del NT»

² L. ALONSO SCHÖKEL - F. FLOR SERRANO, *Dizionario terminologico della scienza biblica* (Edizione italiana a cura di Teodora Tosatti; Torino 1981) 37.

ma a comunità intere, quasi come delle «lettere aperte». Gli scritti di san Paolo appartengono al genere delle epistole».³

a. CORPUS PAULINUM [14 LETTERE]

* Romani

* Galati

* I-II Corinti

* I-II Tessalonicesi

Tre Pastorali [a capi di chiese]

* Tito

* I-II Timoteo

Lettere della prigionia

* Colossesi

* Efesini

* Filemone scritta al tempo della lettera ai Colossesi

* Filippesi [prigionia romana -61-63 o efesina 53-54]

* Agli Ebrei [sicuramente non paolina]

b. LETTERE CATTOLICHE

* Giacomo

* I-II Pietro

* Giuda

* I-II-III Giovanni

I destinatari non sono singoli individui o una chiesa particolare ma, potenzialmente, tutta quanta la chiesa [catholica=universale]

C. Genere apocalittico

*Apocalisse. Stile apocalittico: linguaggio simbolico, quasi cifrato; annuncia imminenti catastrofi e rivela situazioni critiche. Lo stile è apocalittico ma lo spirito profetico.

1.3.1.2. Autori

* Corpus Lucanum: terzo vangelo e Atti

* Corpus Johanneum: 5 scritti, Vangelo, tre lettere e Apocalisse

* Corpus Paulinum: 14 lettere

Alcune lettere dette paoline sono ritenute di altri autori:

Sicuramente paoline n°7

Romani

Galati

Corinti I-II

Tessalonicesi I

Filippesi

Filemone

Dubbie [deutero-paoline] n° 6 + 1

Efesini

Colossesi

II Tessalonicesi

I-II Timoteo [forte dubbio]

Tito [forte dubbio]

Ebrei: non è sicuramente di Paolo

Il problema delle Epistole paoline e Deutero-paoline tocca l'*autenticità* [cioè l'identità dell'autore storico] e non la *canonicità*. [tutte le Epistole sono *ispirate* e quindi *canoniche*]. Il concetto di «autenticità» nell'antichità era più ampio del nostro: inglobava anche un iniziatore di una scuola di pensiero, quindi uno scritto di un discepolo poteva portare come nome dell'autore quello del maestro.

³ U. PROCH, *Breve dizionario dei termini e dei concetti biblico-teologici più usati* (Leumann (Torino) 1988) 43.

1.3.2. Profilo teologico

La pluralità dei testi ha un **centro**?
Dalla *Dei Verbum* ⁴

[cap. II, par. 7]: «Gli apostoli e i loro successori araldi del vangelo»
[cap. IV, par. 14] «La storia della salvezza nei libri dell'AT»
[par. 15] «Importanza dell'AT per i cristiani»
[par. 16] «Unità dei due testamenti»
[cap. V, par. 17] «Eccellenza del nuovo testamento»

[1] Storia della Salvezza: presenza di Dio nella storia umana. Distinguiamo una Storia della Salvezza universale e una Particolare [popolo ebraico, profeti, Gesù di Nazareth]

[2] I due testamenti della S.d.S. Part. diventano chiave di lettura della S.d.S. Univ. [categorie di lettura, e chiave ermeneutica]. Il vertice della Storia della Salvezza: Gesù di Nazareth



Il NT ha quindi un centro, un nucleo: Gesù Cristo. Questo centro è un centro generatore che ha provocato la nascita degli scritti dopo la sua morte.

Gli scritti nascono dalla comune piattaforma kerygmatica:

- * in principio vi è il kerygma
- * segue la stesura di parti di testo
- * infine la composizione redazionale

A cerchi concentrici abbiamo al centro il Cristo, quindi il kerygma, quindi i vangeli, le epistole e l'Apocalisse

La spiegazione genetica prevede anche la spiegazione della pluralità di teologie, di pensiero teologico presente nell'intero NT.

1.3.3. Profilo storico-genetico

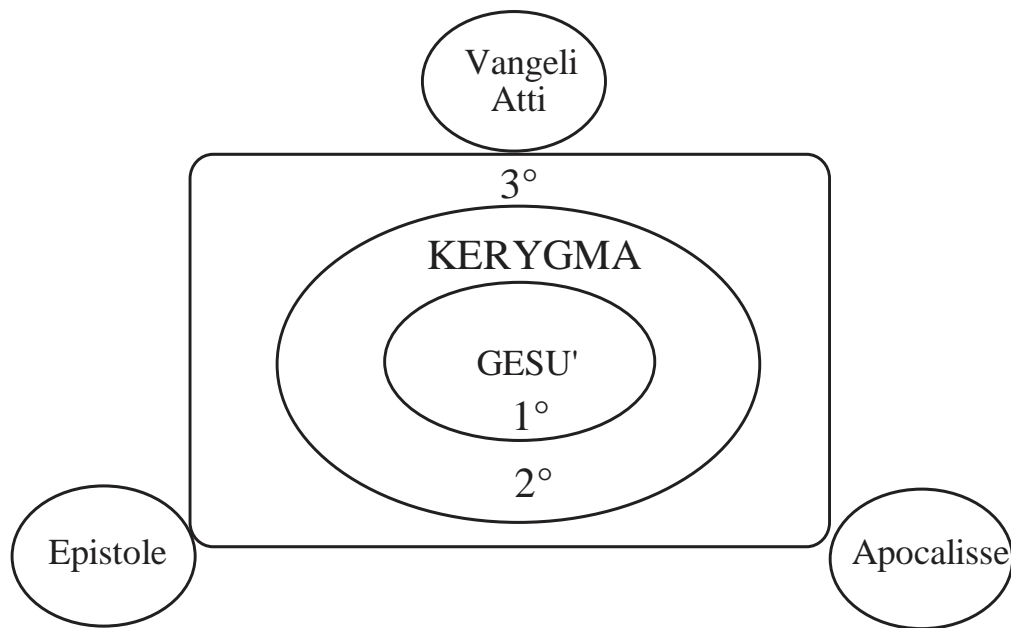
Vi sono tre periodi:

[1] Avvenimento di Gesù di Nazareth [7/6 a.C. fino al 30 d.C.]

[2] Predicazione orale [30-50 -> Concilio di Gerusalemme]

⁴ Per una completa documentazione circa i pronunciamenti magisteriali in materia biblica cfr.: A. FILIPPI - E. LORA (a cura di), *Enchiridion Biblicum*. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue (Traduzione di Stefano Bittasi e Luca Ravaglia; Strumenti, Bologna 1993).

[3] Scritti [50-120] -> nel 70 vi è la distruzione del tempio, con la caduta di Gerusalemme e con il 135 la distruzione definitiva.



a. I primi scritti sono le Lettere di Paolo [Paolo muore verso il 65/67]. Quindi dal 50 al 65 vengono scritte le lettere di Paolo

b. Dal 64 all'80 i primi vangeli [Mc.: prima del 70; Mt. Lc.: dopo il 70]

c. Dall'80 al 100: scritti giovannei [vangelo, Apocalisse e lettere]

La *Dei Verbum* ai n° 19-20 presenta lo sviluppo degli scritti del NT.

Cfr. anche Pontificia Commissione biblica, *Instructio Sancta Mater Ecclesia de historica evangeliorum veritate*, 21 aprile 1964.

Presentazione schematica del testo. Vengono individuate tre fasi della tradizione:

I FASE: GESÙ SCEGLIE DISCEPOLI CHE INIZIANO LA TRADIZIONE

II FASE: SI DÀNNO COSTANTI E VARIABILI

* Costanti:

- contenuto, oggetto della predicazione [vita, morte e resurrezione di Gesù]
- raccontati retroattivamente dopo la Pasqua, che dà la chiave di lettura degli avvenimenti precedenti
- utilizzano le categorie dell'AT e ricuperano le scritture in funzione di Gesù
- adattano l'anuncio in funzione pastorale

* Variabili:

- uditori
- forme, modi con cui si presenta il contenuto [generi letterari]
- situazioni: catechesi liturgia, persecuzione, missione, carità...

III FASE:

- * selezione del materiale
- * sintesi
- * adattamento

SEZIONE PRIMA:

IL NUOVO
TESTAMENTO
COME «STORIA»

PARTE PRIMA:

IL CON-TESTO LETTERARIO E STORICO DEL NT IL MONDO GIUDAICO

La prospettiva di fondo di questa prima sezione del Corso è di ordine «storico». In quest'ottica anche la Letteratura sarà funzionale alla comprensione della risonanza del fatto cristiano. Ciò che è testo letterario verrà anzitutto considerato «fonte» attraverso cui dar corpo ad un pensiero, agli avvenimenti, alla mentalità. Preferiamo cominciare l'esposizione dalla presentazione del contesto letterario del mondo giudaico al fine di comprenderlo; attraverso di esso vogliamo individuare le coordinate fondamentali della ricostruzione storica degli avvenimenti, della società e del pensiero. Precederà, pertanto, la riflessione sulla Letteratura extra-biblica seguita, nel capitolo successivo, dalla prospettiva storica.

2. IL CONTESTO LETTERARIO DEL MONDO GIUDAICO

Seguendo e proponendo il materiale di ricerca contenuto in GG1, offriamo in questi appunti una diversa struttura della materia. Anzitutto: la divisione essenziale utilizzata nella presentazione della Letteratura giudaica procederà per aree geografiche, l'area palestinese e in seguito la diaspora. Seguirà una sintesi che ruoterà attorno ad alcuni nodi problematici fondamentali del pensiero giudaico emergenti dai testi presi in analisi. Infine tratteremo alcune linee di sviluppo della Letteratura giudaica dopo il 70 d.C.

2.1. LA LETTERATURA NELL'AREA PALESTINESE

2.1.1. La letteratura «apocrifa» relativa all'AT⁵

Anzitutto va chiarita la terminologia utilizzata: «apocrifi-pseudoepigrafi-deuterocanonici»: cfr. GG1, pagg. 109*. 110*.

I testi che verranno presentati sono suddivisi nel seguente ordine:

- [1] Racconti più o meno inframmezzati di leggende
- [2] Istruzioni in forma narrativa
- [3] Istruzioni in forma «sentenziosa»
- [4] Testi poetici
- [5] Apocalissi

Anticipiamo la quinta sezione, dedicata all'Apocalittica, come introduttoria di altri testi relativi alle tradizioni enochiche presentate da GG1 nella prima sezione.

2.1.1.1. Apocalissi

[Cfr. GG1, pagg. 121***-124]

- L'APOCALITTICA

[Cfr. P, pagg. 232**-234**]

⁵ Per la consultazione dei testi degli apocrifi in traduzione italiana è in via di pubblicazione il terzo volume dell'opera curata da P. Sacchi [P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Con la collaborazione di Paolo Bettiolo, Mario Enrietti, Luigi Fusella, Paolo Marrassini; I Classici delle Religioni voll. I e II - TEA 88-130, Milano 1990-1993). Oppure l'opera in inglese: J. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. Apocalyptic Literature and Testaments (New York 1985); IDEM, *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works (New York 1985).

• *I TESTI*

A. Apocalisse di Baruch [=2° libro di Baruch] [Cfr. P, n° 130: «2 Bar passim», pagg. 242-243] -> fine del I sec. d.C.

B. Apocalisse di Esdra [=4° libro di Esdra] [Cfr. P, n° 129: «4 Esd passim», pagg. 240-242*] -> tra il I e il II sec. d.C.

C. Apocalisse d'Elia

D. Apocalisse di Sofonia

E. Apocalisse greca di Baruch [3 Bar o 4 Bar] -> II o III sec. d.C.

F. Apocalisse di Abramo -> I o II sec. d.C.

G. Apocalisse greca di Esdra -> I o II sec. d.C.

H. Apocrifo di Ezechiele

2.1.1.2. Racconti più o meno inframmezzati di leggende: attorno al «profeta Enoch»

[Cfr. GG1, pagg. 110-***-114]

• *L'ANTICA LETTERATURA ENOCHITA*

A. L'Apocrifo della Genesi -> dal 50 a.C. al 70 d.C.

«L'argomento del manoscritto è costituito fondamentalmente dai racconti sui patriarchi contenuti nei primi capitoli della Genesi tradotti qua e là, letteralmente, in aramaico e abbelliti da leggende e narrazioni. Quello che resta, dalla colonna II in poi si può sintetizzare come segue:

1) col. II-V: elaborazione midrashica-haggadica del testo di *Gen.*, 5,28-29 sulla nascita di Noè (sullo stesso argomento vedi anche il libro di *Enoc*, c. 106) e di *Gen.*, 6,1-4 sull'unione tra le figlie degli uomini e i figli di Dio. Coscivo della grande bellezza e delle straordinarie doti del bambino che gli è nato, Lamec dubita della fedeltà coniugale della moglie, Bit-enosh, e pensa a una sua unione con un angelo; la moglie lo rassicura, ma egli ricorre al proprio padre, Matusala, il quale a sua volta si consulta con suo padre Enoc che rassicura tutti: è proprio figlio di Lamec e sarà un gigante spirituale (cfr. libro di *Enoc*, 106,17);

2) col. VI-XII: Noè, il diluvio e la vigna. Elaborazione di *Gen.*, 6,8-c.9 (come nel libro dei *Giubilei*, cc. 5 e 8-9);

3) col. XIII-XV: forse, parole di Noè ai suoi figli (come nel libro dei *Giubilei*, 7,20 e segg.);

4) col. XVI-XVIII: divisione della terra tra i figli di Noè (cfr. libro dei *Giubilei*, cc. 8-9) rielaborando *Gen.*, 10-11 senza menzionare, probabilmente, il racconto della torre di Babele o trattandone molto brevemente;

5) col. XIX-XXIII: prima parte della storia di Abramo, le sue peregrinazioni nella terra di Canaan (Palestina, *Gen.*, cc. 12-15); la discesa in Egitto; il suo sogno; la straordinaria bellezza di sua moglie Sara della quale si invaghisce il faraone; la preghiera di Abramo; la liberazione di Sara; il ritorno nella terra di Canaan; Abramo e Lot; la promessa divina di possedere la terra dal Fiume d'Egitto all'Eufrate; viaggio di ricognizione di Abramo e suo ritorno a Hebron; la guerra dei quattro re contro il quinto; l'inseguimento per la liberazione di Lot; l'incontro con il re di Sodoma e il re di Salem, Melchisedec; nobiltà di Abramo e promessa divina di un figlio (cfr. libro dei *Giubilei*, c. 13).⁶

B. 1° Enoch [=Enoch etiopico]

* Presentazione generale:

«Insieme coi *Giubilei* e coi *Testamenti dei Dodici Patriarchi* (...), il libro di Enoc forma un'ottima trilogia per la conoscenza del mondo giudaico precristiano. Alle prime due opere è apparentato per la vastità dei contenuti, per la complessità dei problemi che suscita al filologo, per la ricchezza del pensiero; anzi sotto quest'ultimo punto di vista è forse l'opera più originale di tutte e tre.

Esso consta di materiali di varia origine che hanno avuto una storia complessa già prima di finire a formare il pentateuco enochiano. Ché il redattore finale giudaico volle

⁶ Cfr. L. MORALDI (a cura di), *I manoscritti di Qumran* (Sezione seconda diretta da Piero Rossano; *Classici delle religioni. La religione ebraica*, Torino 1971) 605-606.

mettere insieme un pentateuco, un po' come la Torah, il libro dei *Salmi* e il vangelo di Matteo. Va però detto subito che il secondo tomo dell'opera, il *Libro delle parabole* non è il secondo tomo originale, ma fu inserito nell'opera in sostituzione di un *Libro dei Giganti*, che originariamente ne aveva il posto. Ne abbiamo la certezza perché a Qumran sono stati scoperti abbondanti frammenti di *Enoc*, che mostrano fuor di ogni dubbio come il *Libro dei Vigilanti (LV)*, il primo tomo, dovesse continuare non col *Libro delle parabole (LP)*, ignoto alla biblioteca di Qumran, ma col *Libro dei Giganti (LG)*».⁷

* Il libro di *Enoc* e il NT:

«Il libro di *Enoc*, completamente messo da parte dal farisismo, ebbe importanza nella Chiesa dei primi secoli ed è citato come scrittura nello stesso *Nuovo Testamento*. *Enoc* è menzionato esplicitamente come scrittura in *Giuda*, 14-15 (“Profetò su di loro Enoc...”), ma anche nel v. 6 è evidente che l'autore sta citando *Enoc*, quando dice: “Gli angeli che non conservarono la loro dignità, ma lasciarono la propria dimora, Egli li tiene in catene eterne nelle tenebre, per il Giudizio del Grande Giorno” (cfr. *Enoc*, VI-XII *passim*). Si tratta della caduta degli angeli vista secondo la versione di *Enoc* e non secondo quella dei *Giubilei*; per i *Giubilei* gli angeli non lasciarono la loro dimora per loro propria volontà, ma per ordine esplicito di Dio (cfr. *Giub.*, IV, 15).

Inoltre fra il libro di *Enoc* e il *Nuovo Testamento* vi sono numerosi passi in cui è possibile scorgere una certa dipendenza, oltre che ideologica, anche letteraria. Più della metà di questi passi appartengono al *LP*, ma gli altri appartengono al resto dell'opera, escluso il solo *LG*; anche se quest'ultimo è in gran parte perduto, tuttavia appare chiaro che non ebbe alcun influsso sul *Nuovo Testamento*, che evitò speculazioni sugli angeli caduti e sui loro figli. [...]

Data l'importanza di questi rapporti letterari o ideologici tra autori neotestamentari e *Enoc*, diamo di seguito l'elenco dei passi atti a illustrare il problema, quale appare nel Charles, *Versione*, p. 180-181. Certo non tutti gli esempi prodotti dal Charles hanno la stessa evidenza e qualche volta si ha addirittura l'impressione di avere a che fare con frasi di una certa banalità che potevano essere patrimonio comune delle possibilità espressive di tutto un mondo. Ma il problema nell'insieme si pone giustificatamente anche per casi che sembrano di scarso peso, per il fatto che i contatti ideologici devono essere dati per scontati indipendentemente dall'analisi del testo, se *Enoc* era considerato ispirato.

A parte il già citato caso di *Giuda*, ecco l'elenco dei paralleli secondo il Charles, qui indicati secondo la traduzione del Fusella. I corsivi indicano parti riassunte.

<i>Nuovo Testamento</i>	<i>Enoc</i>
<i>I Giov.</i> , I,7: “Camminiamo nella luce”.	XCII,4: “Camminare nella luce eterna”.
II,8: “La tenebra passa”.	LVIII,5: “La tenebra è passata”.
II,15: “Non amate né il mondo, né le cose nel mondo”.	CVIII,8: “Non amano... né tutte le cose belle che sono nel mondo”.
<i>Apoc.</i> , II,7: “L'albero della vita”.	XXV, 4-6: <i>idem</i> .
III,5: “Vestito di bianco”.	XC,31: <i>idem</i> .
III,10: “Coloro che abitano sulla terra”.	XXXVII,5: <i>idem</i> .
III,17: “Sono ricco ecc.”.	XCVII,8: <i>idem</i> (simile).
III,20: “Io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me”.	LXII,14: Ed essi (i giusti) dimoreranno, mangeranno, dormiranno... con questo figlio della madre dei viventi (=figlio dell'uomo).
IV,20: “Intorno al trono c'erano	XL,2: Vidi sotto le quattro ali del

⁷ Cfr. P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Con la collaborazione di Paolo Bettolo, Mario Enrietti, Luigi Fusella, Paolo Marrassini; I Classici delle Religioni - TEA 88, Milano 1990) 11.

- quattro esseri viventi”.
- IV,8: “Giorno e notte non cessano di ripetere”.
- VI,10: *I giusti chiedono il giudizio*
- VI,15-16: “I re della terra, i grandi *sono colti da terrore alla vista di Colui che siede sul trono*”.
- VII,1: *Angeli dei venti*.
- VII,15: “Colui che siede sul trono stenderà la sua tenda sopra di loro” (σκηνώσει ἐπ’ αὐτούς)
- IX,1: “Vidi un astro caduto dal cielo sulla terra”.
- IX,20: “non cessò di prestar culto ai demòni e *agli idoli d’oro, d’argento, di bronzo, di pietra e di legno, che non possono né vedere, né udire, né camminare* (**=citazione da Daniele, V,4).
- XIII,14: “Seduca gli abitanti della terra”.
- XIV,9-10: “sarà torturato con fuoco e zolfo al cospetto degli angeli santi”.
- XIV,10: “Angeli santi”.
- XIV,20: “Uscì sangue fino al morso dei cavalli”.
- XVII,14: “Signore dei Signori e Re dei Re”.
- XX,13: “Il mare restituì i morti che custodiva (τοὺς ἐν αὐτῇ), e la morte e gli Inferi resero i morti da loro custoditi (τοὺς ἐν αὐτοῖς)”.
- XX,15: “Fu gettato nello stagno di fuoco”.
- XXII,3: “Non vi sarà più maledizione”.
- Rom.*, VIII,38: “Né angeli né principati... né potenze”. Cfr. *Efes.*, I,21; *Coloss.*, I,16.
- IX,5: “Dio benedetto nei secoli”.
- I Cor.*, VI,11: “Siete stati Signore degli Spiriti quattro persone”.
- XXXIX,13: “Non dormivano e stavano in piedi... dicendo”.
- XLVII,2: *idem*.
- XLVII,3-5 e XLVIII, 8-9: concetto simile anche per particolari formali.
- LXIX,22: “spiriti dei venti”.
- XLV,4: “In quel giorno porrò in mezzo a loro il mio eletto”. (Il passo sviluppa *Giub.*, I,26 nel senso che non sarà Dio ad abitare tra gli uomini, ma il Suo eletto. Cfr. anche *Apoc.*, VII,15 e XXI,3). Interessante poi lo stretto parallelo formale con LXII,14: “Il Signore degli spiriti dimorerà *su di loro*, che è ripreso esattamente dall’ ἐπ’ αὐτούς dell’*Apocalisse*.”
- LXXXVI,1: “Guardai... ed una stella cadde dal cielo”.
- XCIX,7: Espressione simile con contesto generale simile.
- LIV,6: “indussero a errare coloro che vivono sulla terra”.
- XLVIII,9: “Li porrò nelle mani dei miei eletti ed essi, al cospetto dei giusti, bruceranno come erba al fuoco...”.
- XX,1: “Angeli santi” *et passim*.
- C,3: “Il cavallo procederà fino al suo petto nel sangue dei peccatori”.
- IX,4: *Idem*.
- LI,1: “In quei giorni la terra e l’inferno restituiranno quel che è stato loro affidato e il regno dei morti restituirà quel che deve”.
- XC,26: “Furono gettate in quell’abisso di fuoco”.
- XXV,6: “Non li toccherà malanno, afflizione o flagello”.
- LXI,10: *Elenco di angeli, ma con contesto diverso*.
- LXXVII,1: *Idem*.
- XLVIII,7: “E si salvavano nel

giustificati nel nome del Signore Gesù”.	nome di Lui=Il Signore degli Spiriti”.
II Cor., IV,6: “Per far risplendere la conoscenza della gloria di Dio, che rifulge sul volto di Cristo”.	XXXVIII,4: “Non potranno vedere... perché la luce del Signore apparirà sulla faccia dei santi” (Testo difficile con emendamenti vari).
Efes., I,9: “Secondo il Suo beneplacito”.	XLIX,4: Così come Dio ha voluto.
V,8: “Figli della luce”.	CVIII,11: “generazione di luce”.
Coloss., II,3: “Nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza”.	XLVI,3: “Il Figlio dell’Uomo... paleserà tutti i tesori di ciò che è nascosto” (traduz. Charles).
I Tess., V,3: “Allora d’improvviso li colpirà la rovina, come le doglie d’una donna incinta”.	LXII,4: “Verrà su di loro l’afflizione come di donna che sia nei dolori del parto”.
I Tim., I,9: “Sono convinto che la Legge non è fatta per il giusto, ma per gli iniqui...”.	XCIII,4: “Nella seconda settimana... (Egli) farà una Legge per i peccatori”.
I,15: “Degna di essere accolta”.	XCIV,1: <i>Idem</i> (ma con contensto molto diverso).
V,21: “Gli angeli eletti”.	XXXIX,1: “I figli eletti e santi”.
VI,15: “Re dei Re, Signore dei Signori”. Cfr. Apoc. XVII,14.	IX,4: <i>Idem</i> .
Ebrei, IV,13: “Non c’è creatura che possa nascondersi davanti a Lui, ma tutto è nudo e scoperto agli occhi Suoi e a Lui noi dobbiamo rendere conto”.	IX,5: “Tutto, innanzi a Te, è chiaro e manifesto, perché vedi tutto e non vi è alcuna cosa che Ti si possa nascondere”. <i>Poi il testo passa a parlare della punizione degli angeli colpevoli.</i>
XI,5: “Enoc fu trasportato via”.	XV,1; LXX,1-4.
XII,9: “Padre degli Spiriti”.	XXXVII,2: “Signore degli Spiriti”. <i>Ma è espressione comune, almeno nel LP.</i>
Atti, III,14: “Il giusto” (=Cristo).	LIII,6: “Il Giusto e l’Eletto” (=il Messia).
IV,12: “Non c’è altro (nome) nel quale possiamo essere salvati”.	XLVIII,7: “Si salvavano nel nome di Lui”.
X,4: “Le tue preghiere... sono salite in tua memoria davanti a Dio”.	XCIX,3: “Preparatevi ad innalzare le vostre preghiere in ricordo...”.
XVII,31: “Giudicherà la terra con giustizia per mezzo di un uomo che Egli ha designato”.	XLI,9: “E prepara un giudice per tutti loro e li giudica davanti a Lui” (traduz. Charles).
Giov., V,22: “Ha rimesso ogni giudizio al Figlio”	LXIX,27: “La somma della giustizia è stata data a Lui (=al Figlio dell’Uomo).
XII,36: “Figli della luce”. Cfr. Luca, XVI,8	CVIII,11. Concetto simile.

XIV,2: “Nella casa di mio Padre vi sono molti posti”.	XXXIX,4: “la sede dei giusti e i giacigli dei santi”.
<i>Luca</i> , I,52: “Ha rovesciato i potenti dai troni”.	XLVI,4: “Rovescerà i re e i potenti... dai loro troni”.
IX,35: “Questi è il figlio mio, l’eletto”.	XL,5; XLV,3.4: “Il mio eletto”.
XVIII,7: “Dio non farà giustizia ai suoi eletti che gridano giorno e notte vesro di lui?”.	XLVII,1-2: <i>I giusti pregano perché sia resa loro giustizia.</i>
XXI,28: “La vostra liberazione è vicina”.	LI,2: “Si sarà avvicinato il giorno in cui si salveranno”.
XXIII,35: “L’unto di Dio, il Suo eletto”.	XL,5: “L’eletto”.
<i>Matt.</i> , XIX,28: “Quando il Figlio dell’Uomo sarà seduto sul trono della sua gloria”.	LXII,5: “Nel vedere questo Figlio di donna assiso sul trono della sua gloria”.
<i>ibidem</i> : “Anche voi sederete su dodici troni”.	CVIII,12: “E li porrò ciascuno sul trono della gloria”.
XIX,29: “Avrà in eredità la vita eterna”.	XL,9: “...quelli che ereditano la vita eterna”.
XXV,41: “Fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli”.	LIV,4-5: “Quelle catene di ferro... sono preparate per le milizie di Azazel”.
XXVI,24: “Sarebbe meglio per quell’uomo se non fosse mai nato”.	XXXVIII,2: “Meglio sarebbe se non fossero nati”.
<i>Marco</i> , XII,25: “Sono come angeli nel cielo”.	LI,4: “saranno tutti angeli del cielo”. ⁸

Il testo etiopico di Enoch [ci è rimasto grazie alla versione etiopica della Bibbia, conservato come canonico] conosciuto anche come «1 Enoch», è il più antico dei tre pseudoepigrafi attribuiti a Enoch, settimo discendente di Adamo ed Eva. Esso si suddivide in più parti cucite insieme in un unico testo; utilizziamo la divisione proposta da Luigi Fusella:⁹

* Introduzione del redattore: capp. 1-5

* *Primo libro: Libro dei vigilanti* [o vegliatori=**LV**]: capp. 6-36 [Cfr. P, n° 126: «dal *Libro dei Vigilanti*», pagg. 234-236] -> nel III sec. a.C.

* *Secondo libro: Libro dei Giganti* [**LG**] -> IV-III sec. a.C., sostituito nell’opera che abbiamo oggi dal **Libro delle parabole** [**LP**]: capp. 37-64; 69,26-29 [Cfr. P, n° 127: «dal *Libro delle Parabole*», pagg. 236***-238] -> prima metà del I sec. a.C.

[* Frammento noachico -> riferito a Noè: capp. 65,1-69,25]

[* Appendice su Enoch: capp. 70-71]

* *Terzo libro: Libro dell’astronomia* [**LA**]: capp. 72-82 -> IV-III sec. a.C.]

* *Quarto libro: Libro dei sogni* [**LS**]: capp. 83-90 -> IV-III sec. a.C.

* *Quinto libro: Epistola di Enoc* [**EE**]: capp. 91-104 -> metà del I sec. a.C.

[* Apocalisse noachica: capp. 106-108]

⁸ P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell’Antico Testamento* (Con la collaborazione di Paolo Bettiolo, Mario Enrietti, Luigi Fusella, Paolo Marrassini; I Classici delle Religioni - TEA 88, Milano 1990) 11-17.

⁹ Cfr. P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell’Antico Testamento* (Con la collaborazione di Paolo Bettiolo, Mario Enrietti, Luigi Fusella, Paolo Marrassini; I Classici delle Religioni - TEA 88, Milano 1990) 55-255.

• **LA LETTERATURA ENOCHITA RECENTE**

A. 2° Enoch [=Enoch slavo] [Cfr. P, n° 45: «dal *Libro dei segreti di Enoch o Enoch slavo* (secondo la versione russa, eccetto il c.42)», pagg. 88-91] -> fine del I sec. d.C.

B. 3° Enoch [=Enoch ebraico] -> III sec. d.C.

2.1.1.3. Istruzioni in forma narrativa

[Cfr. GG1, pagg. 114-115*. 119**-121**]

• **IL LIBRO DEI GIUBILEI=APOCALISSE DI MOSÈ**

Cfr. il problema del calendario. [Cfr. P, n° 24: «dal *Libro dei Giubilei*», pagg. 53-55*] -> seconda metà del II sec. a.C.

• **RACCONTI HAGGADICI**

A. Le «Antichità bibliche» dello pseudo-Filone: da Adamo a Saul [Cfr. P, n° 29: «dal *Libro delle Antichità Bibliche (=LAB)*», pagg. 60-61] -> I sec. d.C., prima del 70 d.C.

B. Vita di Adamo ed Eva [Cfr. P, n° 28: «dalla *Vita di Adamo ed Eva*», pagg. 59-60]

C. Apocalisse di Mosè -> I sec. d.C.

D. Martirio di Isaia¹⁰ -> I sec. d.C.

E. Vite dei profeti -> I o II sec. d.C.

2.1.1.4. Istruzioni in forma «sentenziosa»: i «Testamenti»

[Cfr. GG1, pagg. 115**-118**]

• **I TESTAMENTI DEI PATRIARCHI**

A. Testamenti dei dodici patriarchi [Cfr. P, n° 25: «dai *Testamenti dei 12 patriarchi*», pagg. 55-57*] -> dopo il 70 d.C.

B. Testamento di Mosè [=Assunzione di Mosè] [Cfr. P, n° 27: «dalla *Assunzione di Mosè*», pagg. 58-59**] -> tra il 7 e il 30 d.C.

C. Testamento di Abramo -> I o II sec. d.C.

D. Testamenti di Isacco e Giacobbe -> I o II sec. d.C.

E. Testamento di Giobbe -> attorno al 40 a.C.

2.1.1.5. Testi poetici

[Cfr. GG1, pagg. 118**-119**]

Salmi di Salomone [Cfr. P, n° 26: «*Salmi di Salomone 17,21ss*», pagg. 57-58] -> dal 69 al 47 a.C.

2.1.2. La letteratura samaritana

[Cfr. GG1, pagg. 127**-128*]

2.1.3. La letteratura proveniente dalle zone limitrofe al Mar Morto e al deserto di Giuda

[N.B.: pur dovendo trattare gli aspetti letterari del mondo giudaico, ci soffermeremo per Qumran anche sugli aspetti storici, poiché ci troviamo di fronte ad un caso eccezionale di relazione tra produzione letteraria e gruppo storico preciso. Nella presentazione della società giudaica riprenderemo in parte questi aspetti che qui anticipiamo]

¹⁰ Cfr. E. NORELLI, *L'Ascensione di Isaia* (Origini. Nuova serie 1, Bologna 1994).

2.1.3.1. Ricostruzione storica della comunità di Qumran¹¹

¹¹ a. Segnaliamo alcuni studi utili per la problematica legata alla comunità e alla loro produzione letteraria: E.-M. LAPERROUZAS, *Gli esseni secondo la loro testimonianza diretta*, (LoB 3.8), Queriniana, Brescia 1988; J. DANIELOU, *I manoscritti del Mar Morto e le origini del cristianesimo* (Trad. di Silvestra Palamidessi; Roma 1990); AA. VV., *Scrolls from Qumrân Cave I. The Great Isaiah Scroll. The Order of the Community. The Peshet to Habakkuk* (Jerusalem 1972); J. O'CALLAGHAN, «L'ipotetico papiro di Marco a Qumrân», *CC* 143 (1992) 464-473; C. P. THIEDE, *Il più antico manoscritto dei Vangeli? Il frammento di Marco di Qumran e gli inizi della tradizione scritta del Nuovo Testamento* (Subsidia Biblica 10, Roma 1987); C. P. THIEDE, *Qumran e i vangeli. I manoscritti della grotta 7 e la nascita del Nuovo Testamento* («Sorgenti di vita» 20, Milano 1996); C. P. THIEDE - M. D' ANCONA, *Testimone oculare di Gesù. La nuova sconvolgente prova sull'origine del Vangelo* (Casale Monferrato (AL) 1996); J. A. SOGGIN, *I manoscritti del Mar Morto* (Prefazione di Sabatino Moscati; Club del Libro Fratelli Melita, Roma ²1987); R. - H. EISENMAN - M. WISE, *Manoscritti segreti di Qumran. Tradotti e interpretati i Rotoli del Mar Morto finora tenuti segreti. I 50 documenti chiave che fanno discutere l'esegesi biblica mondiale* (Edizione italiana a cura di Elio Jucci; Casale Monferrato (AL) 1994); J. A. FITZMEYER, *Qumran. Le domande e le risposte essenziali sui Manoscritti del Mar Morto* (Giornale di Teologia 230, Brescia 1994); K. BERGER, *I Salmi di Qumran* (Edizione italiana a cura di Francesco Bianchi; Casale Monferrato (AL) 1995); O. BETZ - R. RIESNER, *Gesù, Qumran e il Vaticano. Chiarimenti* (Città del Vaticano 1995); L. H. SCHIFFMAN, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls. The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran* (With a Foreword by Chaim Potok; The Anchor Bible Reference Library, New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 1995); J. C. VANDERKAM, *Manoscritti del Mar Morto. Il dibattito recente oltre le polemiche* (Roma 1995); F. GARCÍA MARTÍNEZ - J. TREBOLLE BARRERA, *Gli uomini di Qumran. Letteratura, struttura sociale e concezioni religiose* (Edizione italiana a cura di Alessandro Catastini; Studi biblici 113, Brescia 1996); L. GUSELLA, *Esperienza di comunità nel Giudaismo antico. Esseni, Terapeuti, Qumran* (Presentazione di Bruno Chiesa; Firenze 2003).

b. **Fonti:** *in lingua italiana:* L. MORALDI (a cura di), *I manoscritti di Qumran* (Sezione seconda diretta da Piero Rossano; Classici delle religioni. La religione ebraica, Torino 1971); F. GARCÍA MARTÍNEZ (a cura di), *Testi di Qumran* (Traduzione italiana dai testi originali con note di Corrado Martone; Biblica. Testi e studi 4, Brescia 1996). *Pubblicazione ufficiale delle fonti:* D. BARTHÉLEMY - J. T. MILIK (edd.), *Qumran Cave I* (Jourdan Departement of Antiquities. École biblique et archéologique française. Palestine Archaeological Museum; Discoveries in the Judaean Desert 1, Oxford 1955); P. BENOIT - J. T. MILIK - R. DE VAUX (éd.), *Les Grottes de Murabba'ât. Texte* (Jourdan Departement of Antiquities. École biblique et archéologique française. Palestine Archaeological Museum; Discoveries in the Judaean Desert 2, Oxford 1961); P. BENOIT - J. T. MILIK - R. DE VAUX (éd.), *Les Grottes de Murabba'ât. Planches* (Jourdan Departement of Antiquities. École biblique et archéologique française. Palestine Archaeological Museum; Discoveries in the Judaean Desert 2, Oxford 1961); M. BAILLET - J. T. MILIK - R. DE VAUX (éd.), *Les 'Petites Grottes' de Qumran. Exploration de la falaise. Les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q. Le rouleau de cuivre. Planches* (Jourdan Departement of Antiquities. École biblique et archéologique française. Palestine Archaeological Museum; Discoveries in the Judaean Desert of Jordan 3, Oxford 1962); M. BAILLET - J. T. MILIK - R. DE VAUX (éd.), *Les 'Petites Grottes' de Qumrân. Exploration de la falaise. Les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q. Le rouleau de cuivre. Textes* (Jourdan Departement of Antiquities. American Schools of Oriental Research. École biblique et archéologique française. Palestine Archaeological Museum; Discoveries in the Judaean Desert of Jordan 3, Oxford 1962); J. A. SANDERS (ed.), *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPsa)* (American Schools of Oriental Research. Palestine Archaeological Museum; Discoveries in the Judaean Desert of Jordan 4, Oxford 1965); J. M. ALLEGRO (ed.), *Qumrân Cave 4. I (4Q158-4Q186)* (Palestine Archaeological Museum. École biblique et archéologique française; Discoveries in the Judaean Desert of Jordan 5, Oxford 1968); R. DE VAUX - J. T. MILIK, *Qumrân Grotte 4. II. 1. Archéologie. 2. Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128-4Q157)* (Discoveries in the Judaean Desert 6, Oxford 1977); M. BAILLET, *Qumrân Grotte 4. III. (4Q482-4Q520)* (Discoveries in the Judaean Desert 7, Oxford 1982); E. TOV, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr)*. (The Seiyâl Collection 1) (Discoveries in the Judaean Desert 8, Oxford 1990); P. W. SKEHAN - E. ULRICH - J. E. SANDERSON, *Qumran Cave 4. IV. Paleo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts* (Discoveries in the Judaean Desert 9, Oxford 1992); E. QIMRON - J. STRUGNELL (edd.), *Qumrân Grotte 4. V. Miqsat Ma'ase Ha-Torah* (Discoveries in the Judaean Desert 10, Oxford 1994); E. ESHEL - H. ESHEL - C. NEWSOM - B. NITZAN - E. SCHULLER - A. YARDENI, *Qumran Cave 4. VI. Poetical and Liturgical Texts, Part 1* (Discoveries in the Judaean Desert 11, Oxford 1998); E. ULRICH - F. M. CROSS - J. R. DAVILA - N. JASTRAM - J. E. SANDERSON - E. TOV (edd.), *Qumrân Cave 4. VII Genesis to Numbers* (Discoveries in the Judaean Desert 12, Oxford 1994); AA. VV., *Qumran Cave 4. VIII. Parabiblical Texts, Part 1* (Discoveries in the Judaean Desert 13, Oxford 1994); AA. VV., *Qumrân Grotte 4. IX. Deuteronomy, Joshua,*

• **STORIA DELLE SCOPERTE**

Nella primavera del 1947 un giovane pastore di una tribù beduina cercava un animale smarrito tra le rocce e la cavità del costone così a 1300 km a nord delle rovine scoprì la prima grotta dei manoscritti. Furono trovati rotoli di pelle manoscritti accuratamente avvolti in tela di lino, forse sigillati con bitume estratto dal mar Morto e riposti in giare d'argilla munite di coperchi. Il costume di conservare gli scritti in questa maniera attestato nella letteratura egiziana dal XII sec e dalla bibbia (Ger 32,14).

I manoscritti furono venduti e intermediario ne fu un negoziante cristiano giacobita di Betlemme, probabilmente si trattava del Rotolo di Isaia, del commentario di Abacuc e del Manuale di disciplina. Il prof. Sukenik acquistò per conto dell'università ebraica di Gerusalemme tre dei sette manoscritti che erano stati messi sul mercato; mentre gli altri furono comperati dal metropolita siro giacobita di san Marco.

Judges, Kings (Discoveries in the Judaean Desert 14, Oxford 1995); AA. VV., *Qumrân Grotte 4. X. The Prophets* (Discoveries in the Judaean Desert 15, Oxford 1997); J. M. BAUMGARTEN - J. T. MILIK - S. PFANN - A. YARDENI, *Qumran Cave 4. XIII. The Damascus Document (4Q266-273)* (Discoveries in the Judaean Desert 18, Oxford 1996); AA. VV., *Qumran Cave 4. XIV. Parabiblical Texts, Parte 2* (Discoveries in the Judaean Desert 19, Oxford 1995); AA. VV., *Qumran Cave 4. XV. Sapiential Texts, Part 1* (Discoveries in the Judaean Desert 20, Oxford 1997); AA. VV., *Qumran Cave 4. XVII. Parabiblical Texts, Parte 3* (Discoveries in the Judaean Desert 22, Oxford 1996); F. GARCÍA MARTÍNEZ - E. J. C. TIGCHELAAR - A. S. VAN DER WOUDE - J. P. M. VAN DER PLOEG, *Qumran Cave 11. II. 11Q2-18, 11Q20-31* (Discoveries in the Judaean Desert 23, Oxford 1998); M. J. W. LEITH, *Wadi Daliyeh. I. The Wadi Daliyeh Seal Impressions* (Discoveries in the Judaean Desert 24, Oxford 1997); É. PUECH, *Qumrân Grotte 4. XVIII. Textes Hébreux (4Q521-4Q528, 4Q578-4Q579)* (Discoveries in the Judaean Desert 25, Oxford 1998); PH. S. ALEXANDER - G. VERMES, *Qumran Cave 4. XIX. Serekh Ha-Yahad and Two Related Texts* (Discoveries in the Judaean Desert 26, Oxford 1998); H. M. COTTON - A. YARDENI, *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites. With an Appendix Containing Alleged Qumran Texts (The Seyâl Collection II)* (Discoveries in the Judaean Desert 27, Oxford 1997).

c. Accanto a queste pubblicazioni esiste anche una documentazione filmica ed elettronica: ISRAEL ANTIQUITIES AUTHORITY, *Dead Sea Scrolls*, Film Produced by Biblical Productions, P.O.Box 4694 Jerusalem.

d. Esiste anche un CD-ROM illustrativo: Distribuito dalla Logos il CD-ROM «The Dead Sea Scrolls Revealed» [Windows / Mac] è un utile sussidio elettronico con animazioni, ipertesto ed immagini per entrare nel mondo delle scoperte di Qumran.

Per informazioni ed ordine cfr. il sito: <<http://www.gospelcom.net/gf/sc/scrolls.html>>.

e. «The Dead Sea Scolls - Electronic Database»: sponsorizzato da «The Foundation for Ancient Research and Mormon Studies (FARMS) - Brigham Young University (BYU) [Tel: 1-800-327-6715] presenta nel luglio del 1986 una pre-release=Beta Version per annunciare la prima versione che sarà in commercio nel cinquantesimo anniversario delle scoperte dei rotoli del Mar Morto, nel luglio del 1997. Contiene:

- Circa 1200 immagini digitalizzate dei rotoli e dei frammenti ricavati dal «Ancient Biblical Manuscript Center» (ABMC) in Claremont, California. Si tratta della più completa compilazione fotografica dei rotoli del Mar Morto.

- Trascrizione dei manoscritti secondo la collana «Discoveries in the Judean Desert» pubblicata dalla Oxford University Press. Per i rotoli non ancora pubblicati in questa collana saranno usate le trascrizioni provvisorie curate da Stephen J. Pfann a dal suo *staff* presso il «Centre for Study of Early Christianity» a Gerusalemme.

- Traduzione in inglese dei rotoli secondo la versione pubblicata nei «Discoveries in the Judean Desert». Quella non contenuta in questa collana verrà ricavata da altre fonti.

- Indici inclusivi di tutti i termini raccolti nel database.

- Altri testi utili, quali bibliografie, Bibbia ebraica, altre versioni della Bibbia, scritti apocrifi, scritti rabbinici, e materiale lessicale.

- Pluralità di modalità fotografiche e variazioni nelle trascrizioni saranno documentate nel CD-ROM.

e. Infine è possibile attraverso Internet consultare alcuni siti informativi sulla materia:

- <<http://www-personal.umich.edu/~jmucci/papyrology/>>: ottima documentazione papirologica

- <<http://www.uni-passau.de/ktf/bibel/qumran.html>>: per lo studio di Qumran

- <<http://unixware.mssc.huji.ac.il/~orion/orion.html>>: vasta documentazione su Qumran dell'«Orion Center»

Le ostilità in Palestina impedirono di organizzare una spedizione scientifica, mentre i beduini continuavano a esplorare le cavit . Soltanto nel 1949 fu possibile iniziare la ricerca sul terreno sotto la direzione di Lankester, Harding e De Vaux. Le campagne esplorative si protrassero dal 1949 al 1958. Nel 1951 furono scoperte le grotte 2,3,8,9, nel 1952 la grotta 4 e nel '55 le grotte 7,8,9,10. Undici grotte contenenti manoscritti, la pi  distante situata a 2km dalle rovine di Qumran.

Le grotte 1,2,3,6,11 sono delle aperture naturali, la grotta 1   un nascondiglio, mentre la 11 sembra essere stata abitata.

- **PRESENTAZIONE GENERALE**

[Cfr. GG1, 136-140*: La comunit  di Qumran; Identificazione della comunit ; Le grandi linee della storia della comunit ].

- **QUMRAN E NUOVO TESTAMENTO**

O'Callaghan sosteneva di aver identificato un certo numero di frammenti della grotta 7 di Qumran con passi del NT greco: 7Q4 come parte di 1Tm 3,16; 4,1.3; 7Q5 come parte di Mc 6,52-53; 7Q6 come Mc 4,28; 7Q6 come Atti 23,38; 7Q7 come Mc 12,17; 7Q8 come Gc 1,23-24; 7Q9 come Rm 5,11-12; 7Q10 come 2Pt 1,15 e 7Q15 come Mc 6,48.

«Una delle scoperte effettuate nella grotta 7 potrebbe fornirci la risposta sull'origine dei rotoli: fu infatti trovata una giara danneggiata che presentava per due volte sul collo l'iscrizione in ebraico *rwm'* (vocalizzata: *Roma* o *Ruma*). Questa giara avrebbe certamente potuto essere il contenitore di papiri, o di alcuni di essi, visto che sono stati trovati nella grotta dei frammenti provenienti da pi  di una giara. I curatori identificarono *rwm'* come un nome proprio nabateo che poteva indicare il nome del proprietario della giara e il suo contenuto. Inoltre, *Ruma*   conosciuto come il nome di un villaggio della Galilea menzionato da Flavio Giuseppe. In ogni caso, la spiegazione pi  plausibile venne offerta da J.A. Fitzmyer, che vide in questa iscrizione un possibile tentativo di scrivere *Roma* con lettere ebraiche. Questo avrebbe perci  indicato la propriet  originale dei rotoli: essi appartenevano e provenivano dalla comunit  cristiana a Roma che forniva alle "comunit  madri" in Palestina il materiale raccolto e copiato a Roma, o almeno di origine romana (come il Vangelo di Marco?). Per quanto sappiamo della chiesa del I secolo,   possibile ammettere che i cristiani romani avessero una posizione migliore -non per ultimo, a livello finanziario-, tale da potersi permettere, diversamente dai loro confratelli di Gerusalemme, la copiatura e la distribuzione dei primi documenti cristiani. I destinatari avrebbero poi contrassegnato le giare con questa "etichetta di identificazione", preferendo la lingua pi  tradizionale a Gerusalemme e di Qumran al linguaggio internazionale allora corrente -la *koin * greca-, usato dagli stessi primi autori cristiani».¹²

2.1.3.2. I testi di Qumran¹³

[Cfr. GG1, pag. 140** per le sigle utilizzate nelle referenze dei testi relativi a Qumran]

- **I MANOSCRITTI BIBLICI**

[Cfr. GG1, pag. 140***]

- **LE REGOLE**

[Cfr. GG1, pagg. 141**-144**]

A. Regola della comunit  [1QS] [Cfr. P, n  30-31: «Dalla *Regola della comunit : 1QS* 1,1-3,5; dal *trattato dei due spiriti: 1QS* 3,13-4,26», pagg. 63-66] + **Regola per tutta la congregazione di Israele e [1QSa]** e **Raccolta di benedizioni [1QSB]**

B. Regola della guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre [1QM] [Cfr. P, n 

¹² C. P. THIEDE, *Qumran e i vangeli*. I manoscritti della grotta 7 e la nascita del Nuovo Testamento («Sorgenti di vita» 20, Milano 1996) 98-99.

¹³ Cfr. per i testi in traduzione italiana: L. MORALDI (a cura di), *I manoscritti di Qumran* (Sezione seconda diretta da Piero Rossano; Classici delle religioni. La religione ebraica, Torino 1971).

33: «dalla *Regola della guerra: IQM* passim», pagg. 67***-68*]

C. Documento di Damasco [CD] [Cfr. P, n° 32: «dal *Documento di Damasco: CD 13,7-16*», pagg. 66***-67**]

• **INNI E PREGHIERE**

[Cfr. GG1, pagg. 144***-146**]

A. Inni o Hodajoth [1QH] [Cfr. P, n° 35: «dagli *Inni: IQH 11,29-32*», pagg. 69***-70**]

B. Parole di illuminazione [4QDibHam^{a-c}]

C. Regola dei canti per l'olocausto del sabato [4QShirShabb^{a-h}] / [11QShirShabb]

D. Rotolo di salmi [11QPs^a]

E. Altro Rotolo dei Salmi

• **I «PESHARIM»**

[Cfr. GG1, pagg. 146***-148*] Significato del termine: *peshar* = soluzione, interpretazione

A. Peshar di Abacuc [1QpHab] [Cfr. P, 34: «dal *Commento (peus□er = interpretazione) ad Abacuc: IQpAb*», pagg. 68***-69**]

B. Peshar di Isaia [3QpIs]

C. Peshar di Naum [4QpNa]

• **LE NARRAZIONI HAGGADICHE**

[Cfr. GG1, pagg. 148*-149**]

A. Apocrifo della Genesi [1QGenAp]

B. Ciclo di Daniele:

a. Preghiera del re Nabunaj [4QOrNab]

b. Pseudo-daniele [4QPsDan^{a-c}]

• **I TARGUM**

[Cfr. GG1, pagg. 149***-150*]

A. Targum del Levitico [4QtgLev]

B. Targum di Giobbe [4QtgJob; 11QtgJob]

• **ALTRI TESTI**

[Cfr. pagg. GG1, 150**]

A. Testimonie [4QTest]

B. Detti di Mosè [1QDM]

C. Libro dei misteri [1Q27 cfr. 4QMyst ar] [Cfr. P, n° 128: «*1Q27=Libro dei Misteri*», pagg. 239-240 -> cfr. genere apocalittico]

D. La descrizione della nuova Gerusalemme [2QNJ ar; 5QNJ ar]

E. Oroscopo [4QCryptic; 4QHor ar; 4QZodiac ar]

• **IL ROTOLO DI RAME**

[Cfr. GG1, pag. 151*] [3Q15]

2.1.3.3. Il pensiero di Qumran

[Cfr. GG1, pagg. 152-154*: Il pensiero di Qumran; Da Qumran al Nuovo Testamento]

2.1.3.4. I testi rinvenuti in altre grotte del deserto di Giuda

[Cfr. GG1, pag. 151: Masada; Grotte di Murabbacât; Grotte di Nahal Hever; Grotte di Qirbet Mird]

2.2. LA LETTERATURA NELLA DIASPORA

2.2.1. La storiografia giudeo-ellenistica

2.2.1.1. Il 3° Libro di Esdra

[Cfr. GG1, pagg. 168***-169**]

2.2.1.2. Storici giudeo ellenistici

- *FIGURE MINORI MA FONDAMENTALI PER L'«INTERPRETATIO JUDAICA»*

[Cfr. GG1, 169**-170**] Tali autori [*Alessandro Polistore / Demetrio / Eupolemo / Artapano / Aristeo / Cleodemo / Ecateo di Abdera / Nicola di Damasco*] vissuti tra il III sec. a.C. e il I sec. d.C., spesso sconosciuti, sono di capitale importanza per lo studio del rapporto tra Giudaismo ed Ellenismo; sovente nell'interpretazione data alla loro opera -peraltro giuntaci mediante citazioni di autori ecclesiastici, quali ad es.: Eusebio di Cesarea, *Praeparatio evangelica*- si è voluto cogliere un atteggiamento polemico ed apologetico contro le tensioni antisemite e antiggiudaiche dell'antichità. Tale tesi è stata rivista e contestata¹⁴ cogliendo in questi autori uno sforzo di «reinterpretazione giudaica» [=Interpretatio Judaica] della cultura ellenistica,¹⁵ quindi un'opera di sincretismo culturale, assumendo e non rifiutando dalla cultura ellenistica alcune concezioni di fondo.

- *LE OPERE STORIOGRAFICHE DI FLAVIO GIUSEPPE*

[Cfr. GG1, pagg. 170**-172]

2.2.2. Apologetica e propaganda

[Cfr. GG1, pagg. 172-173*]

2.2.2.1. Lettera di Aristeo a Filocrate

[Cfr. P, n° 38: «dalla *Lettera di Aristeo*», pagg. 76**-78*]

2.2.2.2. Contra Apionem di Giuseppe Flavio

[Cfr. P, n° 46: «Fl. Giuseppe, *Contra Apionem*, passim», pagg. 91**-92]

2.2.3. I romanzieri, i poeti e i saggi

[Cfr. GG1, pagg. 173*-181]

2.2.3.1. Il romanzo edificante presso i giudei

- *IL 3° LIBRO DEI MACCABEI*

- *IL LIBRO DI GIUSEPPE E ASENETH*

[Cfr. P, n° 47: «da *Giuseppe e Aseneth*», pag. 93**-95]

- *LA PREGHIERA DI MANASSE*

2.2.3.2. La poesia di lingua greca

¹⁴ Cfr. in particolare: C. R. HOLLADAY, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, Vol. I: Historians, SBL - Texts and Translations 20 / Pseudoepigrapha 10, Chico CA 1983 e in G.L. PRATO, «Cosmopolitismo culturale e autoidentificazione etnica nella primitiva storiografia giudaica»: *RivB* 34 (1986) 143-182.

¹⁵ Per questo argomento restano fondamentali le opere di: M. HENGEL, *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Volume One Text. Volume Two Notes & Bibliography (London 1981); IDEM, *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana* (Studi biblici 56, Brescia 1981); IDEM, *L'ellenizzazione della Giudea nel I secolo d.C.* (In collaborazione con Christoph Markschies. Edizione italiana a cura di Giulio Firpo; Studi biblici 104, Brescia 1993).

• **GLI ORACOLI SIBILLINI**

[Cfr. P, n° 39: «*Oracoli Sibillini* 3,785-812», pagg. 78-79]

• **FILONE IL VECCHIO / TEODOTO / EZECHIELE IL TRAGICO**

2.2.3.3. Saggi, moralisti e filosofi

• **IL 4° LIBRO DEI MACCABEI**

[Cfr. P, n° 40: «da *4 Macc*», pagg. 80-81]

• **ARISTOBULO**

[Cfr. P, n° 37: «Dai frammenti di Aristobulo (in: Eusebio di Ces.: *Praep. ev.* 8 e 13)», pagg. 75-76**]

• **FILONE D'ALESSANDRIA**

[Cfr. P, n° 41-43: «Filone Aless.: da *Legum allegoriarum* e *De opificio mundi* (l'uomo celeste e l'uomo terreno)»; «Filone Aless., *Quis rerum divinarum heres sit* passim (la fuga verso Dio)»; «Filone Aless. passim (il Logos)», pagg. 81***-86]

• **PSEUDO-FOCILIDE**

[Cfr. P, n° 44: «dalle *Sentenze dello Ps.-Focilide*», pagg. 86***-88*]

2.2.4. Le versioni bibliche: aramaica e greca

2.2.4.1. Il Targûm: la versione aramaica

[GG1, pagg. 103***-105**; 213***-215*;

P, n° 14 «TgJer a Es 1,15 («l'agnello di Dio»; cf. Gv 1,29)», pagg. 38**-39*;

P, n° 15: «TgJer I a Es 33,16; Nm 7,89 («il Signore è lo Spirito»; cf. 2Cor 3,17)», pag. 39;

P, n° 16: «TgIs 65,5-6 («la morte seconda»; cf. Ap 20,14; 21,8)», pag. 39***-40].

Schema dei Targûmîm:¹⁶

Targûm palestinese	A) I Targûmîm del Pentateuco [Torah]	Sigla
	1. Onqelos [o «Targûm babilonese»]	O
	2. Pseudo-Jonathan [o «Targûm Jerushalmi I»]	Tj I
	3. Targûm Jerushalmi II [o «Targûm frammentario»]	
	a. Frammenti	Tf
	b. Frammenti della Genizah del Cairo	TC
	c. Targûm Neofiti	N
	B) I Targûmîm dei Profeti [Nebiîm]	
	1. Jonathan ben Uzziel [Targûm babilonese]	
	2. Frammenti palestinesi	
	C) I Targûmîm degli «Altri scritti» [Ketûbîm]	

¹⁶ R. LE DEAUT, *Introduction à la Littérature Targumique* (Ad uso degli studenti (dispense); Roma 1988) 77.

Per la relazione tra le traduzioni aramaiche del testo ebraico e la comprensione di alcune parti oscure del NT sono stati prodotti diversi studi.¹⁷

2.2.4.2. La LXX: la versione greca

[GG1, pagg. 167**-168**] nella diaspora ellenistica.

2.3. SINTESI DEL PENSIERO GIUDAICO AL TEMPO DI GESÙ

Accanto alle brevi note offerte da GG1 alle pagg. 181-195 vogliamo ampliare la trattazione che prende le mosse da una riflessione più attenta e profonda sui testi presentati nella sezione letteraria relativa ad una sintesi di alcuni aspetti del mondo di pensiero in seno al Giudaismo del secondo Tempio. Alcuni di questi aspetti verranno subito affrontati altri rimandati a sezioni successive del Corso. Qui ci occupiamo dei due poli di osservazione dell'esistenza umana, l'inizio e la fine, ridetti entro i problemi della riflessione giudaica entro una «protologia» ed una «escatologia». Pur non essendo esplicitamente affrontato il problema del rapporto tra uomo e Dio è sempre presupposto entro l'angolatura specifica della riflessione.

2.3.1. Introduzione ai problemi

[Cfr. SA, 279-290]

2.3.2. Nel contesto di una «protologia». Il predeterminismo ed il problema del male

[Cfr. SA, 302-329]

2.3.3. Nel contesto dell'«escatologia»

2.3.3.1. La vita oltre la morte: anima immortale e risurrezione dei corpi

[Cfr. SA, 402-414]

2.3.3.2. La salvezza

[Cfr. SA, 330-356]

2.4. LA LETTERATURA RABBINICA

2.4.1. La letteratura rabbinica: trasmissione e ricerca

[GG1, pagg. 105***-106; 210***-211; P, pag. 40**]

Il **Midrash** [מדרש]: la radice ebraica e aramaica [דרש] significa «ricercare». Il Midrash è una ricerca fatta sulle Scritture con lo scopo di attualizzarle. La forma dell'*haggada* [dalla radice ebraica «גה» che significa «raccontare, narrare»] aveva come punto di partenza le Scritture, mentre la forma dell'*halakha* [dalla radice ebraica «הלך» che significa «camminare»] aveva come punto di partenza una sentenza di un dottore, in relazione alla forma legislativa della Torah. Il Midrash si sviluppa in ambienti aperti ad una concezione di Torah intesa tra «parola» e «scrittura»; per questo vi è una Torah scritta [il testo biblico] e una Torah orale [le sentenze dei maestri o rabbini]: come la Torah scritta veniva ripetuta nell'atto di lettura, così la Torah orale in un'attività di trasmissione degli insegnamenti dei maestri della Legge.

In ebraico il verbo che indica la ripetizione è *shanah* [שָׁנָה] [questa radice denota due significati fondamentali: “cambiare” e “ripetere”]; cfr. il sostantivo che indica l' “anno” come

¹⁷ Tra tutti segnaliamo: M. MCNAMARA, *I Targum e il Nuovo Testamento*. Le parafrasi aramaiche della bibbia ebraica e il loro apporto per una migliore comprensione del Nuovo Testamento (Studi Biblici 5, Bologna 1978); R. LE DÉAUT, *The Message of the New Testament and the Aramaic Bible (Targum)*. (Revised edition of *Liturgie juive et Nouveau Testament*, 1965) (Traslated from the French by Stephen F. Miletic; Subsidia Biblica 5, Roma 1982).

misura temporale e tutto ciò che è duale: “due”, “secondo”...], tale significato viene assunto dal sostantivo «Mishnah» connotando l'atto del ripetere. Pertanto in *sensu largo* la «Mishnah» indica la tradizione orale, cioè la Torah orale prodotta dall'operazione della ricerca sul testo [=Midrash], in *sensu stretto* indica un «corpus» di scritti che questa tradizione orale ha prodotto e fissato a partire dal II/III sec. d.C.

Presentiamo uno schema riassuntivo delle dinamiche ermeneutiche che hanno generato la letteratura rabbinica¹⁸; sotto riprenderemo l'argomento individuando le forme specifiche in cui la letteratura rabbinica ha organizzato la propria produzione letteraria:



N.B.: al centro vi sta l'operazione midrashica come attività fondamentale che ha dato origine alla letteratura rabbinica. Notiamo l'impostazione analoga all'ermeneutica cristiana a confronto tra Scrittura e Tradizione

Offriamo un prospetto ristretto della vasta gamma della letteratura rabbinica rimandando agli studi specifici nel settore¹⁹.

Le produzioni letterarie in ordine cronologico sono le seguenti:

2.4.1.1. *Mishna* [=periodo Tannaim]

[Cfr. GG1, pag. 212*] Genere *Halakha*

«Portata a termine intorno al 200 d.C. nella Terra di Israele, la Mishnah presenta un grandioso progetto per la vita della Casa di Israele, il popolo ebraico, in ognuna componenti ed esigenze: il tempo e lo spazio, sia sacri che profani, la comunità civile, l'economia materiale e l'economia del culto, istituendo un modo di vivere mondano e plasmando una vita santa. Il progetto della Mishnah per la comunità o per l'economia di Israele, lungi dall'essere puramente descrittivo, non vide la sua realizzazione nel tempo in cui l'opera fu portata a termine e nel luogo in cui elaborata realtà non si tratta di un progetto localizzabile nel tempo o nello spazio. Se si tenta di contestualizzarla, la Mishnah è utopica e millenaristica. Eppure essa è il fondamento del giudaismo così come lo conosciamo: la sua formazione e la sua fissazione segnano l'epoca che diede origine al giudaismo. Il tipo di giudaismo di cui la Mishnah è la prima testimonianza finì per assorbire dentro di sé molte altre tendenze che, senza alcun dubbio, erano in circolazione al tempo della formazione e del completamento della Mishnah stessa. D'altro canto il tipo di giudaismo inaugurato dalla Mishnah si sviluppò alla fine in direzioni che non erano state originariamente previste dai suoi artefici.

La Mishnah, infatti, è il primo documento di quel particolare tipo di giudaismo per il quale la Torah è il simbolo principale, l'apprendimento della Torah il rito fondamentale e

¹⁸ R. LE DEAUT, *Introduction à la Littérature Targumique* (Ad uso degli studenti (dispense); Roma 1988) 8.

¹⁹ In particolare, il punto di riferimento fondamentale per questi studi è rappresentato da G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash* (Edizione italiana, riveduta e aggiornata dall'Autore, a cura di Daniela e Luigi Cattani; Tradizione d'Israele 10, Roma 1995).

il rabbi la figura centrale: quel giudaismo che enfatizza la santificazione del modo di vivere della gente comune e ha come interesse principale questo: fare di Israele una società santa. Nessuno di questi elementi si trova presente in modo esplicito nella Mishnah ma ciascuno di essi vi è adombrato. Al momento della sua formazione, la Mishnah conteneva principalmente una visione di come le cose sarebbero potute andare e di come essa divenne, in quanto tale e in quanto mediatrice della Scrittura, l'atto costitutivo di quel giudaismo che ebbe origine come risultato di essa. La Mishnah venne accostata alla Torah scritta, costituita dalla rivelazione di Dio sul monte Sinai fu considerata essa stessa Torah a pari titolo di quella rivelata a Mosè. Così a tempo debito quella che era stata una semplice speranza divenne, sotto alcuni aspetti importanti, il modello concreto della realtà materiale quotidiana? Non è possibile comprendere il tipo di giudaismo costruito, in qualche misura sulla base della Mishnah, senza avere a disposizione un chiaro resoconto del modo in cui il documento stesso venne originariamente alla luce e di ciò che essa aveva da dire al suo tempo e nel suo ambiente».²⁰

2.4.1.2. Tosefta [=periodo Tannaita]

[Cfr. GG1, pag. 212**] Genere misto: *Haggada* e *Halakha*

2.4.1.3. Quattro Midrashim [=periodo Tannaita]

Del tempo dei *Tannaim*, oltre la *Mishna* e la *Tosefta*, abbiamo anche quattro *Midrashim*, cioè commentari esegetici, di genere «halakha» [Cfr. GG1, pag. 213**]: *Mekhilta* sull'Esodo i *Sifré* sul Levitico, Numeri e Deuteronomio. Genere *Haggada*

2.4.1.4. Talmud palestinese e babilonese [=periodo Amoraim]

[Cfr. GG1, pagg. 212***-213*] Prevalentemente di genere *Haggada*

2.4.1.5. I grandi Midrashim [secc. V-XI d.C.]

[Cfr. GG1, 213**]

- A. Midarsh omiletico
- B. Midrash Rabba
- C. Midrash narrativo

2.5. LA LETTERATURA RABBINICA E IL NUOVO TESTAMENTO

[Cfr. GG1, pagg. 216-217]

²⁰ J. NEUSNER, *Il Giudaismo nella testimonianza della Mishnah* (Edizione italiana a cura di Mauro Perani; Collana di studi religiosi, Bologna 1995).

3. IL CONTESTO STORICO-SOCIALE E RELIGIOSO DEL MONDO GIUDAICO

3.1. LA GESTIONE DEL POTERE: L'ASPETTO POLITICO

3.1.1. Nella regione palestinese

3.1.1.1. La linea dei regnanti da Erode il Grande (37 - 4 a.C.) alla seconda rivolta giudaica (132-135 d.C.)

Per una visione d'insieme della storia dal periodo persiano alla seconda rivolta giudaica cfr. L, «Storia politica del giudaismo nel periodo ellenistico», pagg. 13-56; oppure S1, «Storia politica della Palestina dal 175 a.C. al 135 d.C.», pagg. 175-672. Il riferimento degli eventi alle carte geografiche è rintracciabile in A, pagg. 116-171.

- **UNO SGUARDO RETROSPETTIVO**

Cfr. sintesi della scheda: «Tra i Testamenti» in *Bibbia Visual*. Mappe, grafici, schemi, fatti e personaggi per la catechesi e l'insegnamento, Casale Monferrato (AL): Piemme 1992, pag. 100.

- **LA FIGURA DI ERODE**

Cfr. P, «Appendice n° 1: La dinastia degli Asmonei», pag. 299; fotocopia scheda «Il casato di Erode» in *Bibbia Visual*. Mappe, grafici, schemi, fatti e personaggi per la catechesi e l'insegnamento, Casale Monferrato (AL): Piemme 1992, pag. 108 e GG1, pag. 57 oppure in P, «Appendice 1: Erode il grande e la sua famiglia», pagg. 280-281.

A. L'acquisizione del titolo di re [cfr. GG1, pagg. 53-56]

B. I tre periodi del suo regno:

«Il suo regno può essere diviso in tre periodi. Il primo, che si estende circa dal 37 al 25 a.C., vede il consolidamento della sua autorità. Egli deve ancora lottare contro molte forze ostili, ma esce vittorioso da tutte le battaglie. Il secondo periodo (dal 25 al 13 a.C.) è il tempo della prosperità: l'amicizia con Roma è al culmine. Agrippa visita Erode a Gerusalemme; Erode è ripetutamente ricevuto dall'imperatore. E' inoltre il periodo delle grandi costruzioni, delle opere di pace in genere. Il terzo periodo (dal 14 al 4 a.C.) mostra le sue miserie domestiche, che ora prevalgono su ogni altra cosa». ²¹

C. L'azione politica di Erode il Grande [cfr. GG1, 56-60]

Per quanto riguarda la competenza nell'esercizio del potere, tolse ogni possibilità di influenza giuridica e politica al *Sinedrio*. Pertanto l'amministrazione del potere era tutta nelle mani di un monarca di stirpe idumea associato ai romani, da essi infatti aveva ricevuto il titolo di «amicus et socius populi romani». Tra le diverse opere di costruzione va ricordata l'edificazione del «secondo tempio» [20/19 a.C. terminato nel 64 d.C.]

- **I SUCCESSORI DI ERODE IL GRANDE**

[Cfr. P, n° 1 «Augusto e il testamento di Erode (Fl. Gius. *Bell. 2: passim*)», pagg. 16-18** e GG1, pagg. 60-61]: Archelao etnarca [4 a.C. - 6 d.C.]; Erode Antipa(tro) tetrarca [4 a.C. - 39 d.C.]; Erode Filippo II tetrarca [4 a.C. - 34 d.C.]. -> cfr. Lc 3,1ss

²¹ S1, pag. 372

• **LA GIUDEA SOTTO I GOVERNATORI ROMANI [6-41 D.C.]**

A. Tipologia: dopo la morte di Archelao [6 d.C.] il territorio da lui governato fu posto sotto il diretto governo di Roma con un governatore di rango equestre:

«La Giudea (e in seguito tutta la Palestina) non era incorporata nella provincia di Siria nel senso stretto del termine, ma aveva un governatore proprio di rango equestre, che soltanto in certi casi era soggetto al legato imperiale, *legatus Augusti pro praetore*, in Siria. Secondo la classificazione di Strabone, la Giudea apparteneva alla terza classe delle province imperiali. E questa terza classe va considerata un'eccezione alla regola. Infatti la maggior parte delle province imperiali era amministrata, come le province senatoriali, da persone di rango senatoriale, le più grandi (come la Siria) da ex consoli, le più piccole da ex pretori. Solo alcune province, in via eccezionale, erano sottoposte a governatori di rango equestre: quelle nelle quali, a causa di una tenace e particolare cultura o mancanza di cultura, sembrava impossibile l'applicazione stretta delle norme ordinarie.»²²

Sotto l'imperatore Augusto e Tiberio²³ tale titolo di rango equestre era «praefectus»²⁴ [ἐπίτροπος]. Un'iscrizione scoperta a Cesarea marittima²⁵ nel 1961 dice:

TIBERIEUM
PON]TIUS PILATUS
PRAEF]ECTUS IUDA[EA]E

Presto, sotto Claudio [41-54], il titolo divenne quello di «procurator»²⁶ [ἐπίτροπος]. In ogni caso entrambi i titoli in Giudea ricoprivano i tre poteri fondamentali:

- * poteri militari [cfr. GG1, pag. 63**]
- * poteri giudiziari [cfr. GG1, pagg. 63***-64*]
- * poteri finanziari [cfr. GG1, pag. 64]

B. I primi governatori [6-41 d.C.] [cfr. GG1, pagg. 64***-66**]; cfr. anche P, «Appendice n° 6: La successione dei Prefetti-Procuratori romani in Palestina», pagg. 305-306]

Rapporto tra potere romano e potere giudaico: la nomina del Sommo sacerdote [cfr. P, «Appendice n° 7: I sommi sacerdoti di Gerusalemme dal II secolo a.C. al 70 d.C.», pagg. 306-307] che presiedeva al Sinedrio veniva sempre operata dal governatore romano. Il «praefectus» Ponzio Pilato governò dal 26 al 36 d.C. ed i Sommi sacerdoti Annas e Giuseppe Caifa rispettivamente dal 6 al 15 d.C. e dal 18 al 37 d.C.

• **LA MOMENTANEA RIUNIFICAZIONE: AGRIPPA I [41-44 D.C.]**

Agrippa I [41-44] [cfr. GG1, pagg. 66**67]

In Giudea ritorna il re grazie al favore concesso da Claudio al suo amico Agrippa. Cfr. At 12,1-24

• **LA NUOVA DIVISIONE DEL POTERE**

Gli ultimi procuratori [44-66] e Agrippa II [cfr. GG1, pagg. 67***-68]

Da una parte ci sono i procuratori, i primi quattro nominati da Claudio, gli ultimi tre da Nerone che governarono la Giudea, e dall'altra un re, il figlio di Agrippa I, cioè Agrippa II. Costui si trovava a Roma quando suo padre morì [44 d.C.]. Claudio voleva nominarlo successore, ma i consiglieri dell'imperatore si opposero. Quindi Agrippa II non giunse in Giudea a governare se non dopo il 52 d.C. Governò la Batanea, Traconitide, Gaulanitide,

²² S1, pagg. 441-442.

²³ Cfr. P, «Appendici n° 3 e 4: “La famiglia Giulio-Claudia” e “Gli imperatori romani da Nerone a Caracalla”», pagg. 282-284.

²⁴ Designa più il carattere militare dell'incarico.

²⁵ Scoperta nel teatro romano di Cesarea da una spedizione archeologica italiana.

²⁶ Deisigna maggiormente il carattere amministrativo, di funzionari delle imposte.

Auranitide, Abilene.

• *L'INSURREZIONE E LA DISFATTA [66-74 D.C.]*

[Cfr. GG1, pagg. 201-204*]

A Cesarea dove risiedeva il procuratore vi furono degli scontri tra la colonia greco-siriana e il gruppo giudeo. Il procuratore Gessio Floro [64-66 d.C.] si schierò sempre più in favore dei greci; questa azione pare abbia suscitato tensioni sempre maggiori all'interno della comunità giudaica capeggiata da alcuni gruppi rivoluzionari [cfr. in P, n° 10 «Processo davanti a Gessio Floro, negli anni 64-66 d.C. (Fl. Gius., *Bell.* 2,301-302.305.306.308)», pagg. 28-29.

La guerra cominciò con l'invasione della Galilea al nord [nel 67 d.C.] con Vespasiano per giungere a Gerusalemme nel 70 d.C. con Tito e nel mese di settembre la città fu sottomessa. Le resistenze successive avvennero nelle fortezze costruite da Erode: Herodium, Macheronte [72 d.C.], Masada [aprile 74 d.C.]

• *LA SECONDA RIVOLTA GIUDAICA [132-135 D.C.]*

[Cfr. GG1, pagg. 205-206]

3.1.1.2. L'interpretazione dei dati alla luce della concezione del potere nel giudaismo: una «teologia politica»

• *IL MONOTEISMO GIUDAICO*

[Cfr. GG1, pagg. 182-183] Il problema: chi regna su Israele? Come conciliare nella storia del popolo d'Israele il primato assoluto di Dio e la presenza di un regnante [membro del popolo o esterno ad esso]? Si possono rintracciare fondamentalmente quattro concezioni di dottrine politiche presenti nella Bibbia. Non essendo possibile documentare analiticamente le affermazioni riassumiamo i punti essenziali²⁷:

A. «Monarchia sacrale» o «monarchia divina»

E' lo stadio della concezione monarchica di tipo davidico e salomonico secondo la quale il re viene concepito come una ripresentazione della divinità in rappresentanza come «Figlio di Dio» [cfr. anche la concezione regale delle culture circostanti]. Ci troviamo di fronte ad una forma di «monarchia assoluta», poiché è Dio che governa!

B. «Monarchia teocratica»

E' sostenuta dalla scuola deuteronomistica e del profetismo del pre-esilio: c'è un re [figlio di Davide -> messianismo davidico] che è subordinato ad un re esterno, Dio stesso. La *Legge* è data da Dio, al re tocca farla osservare. Tale monarchia è subordinata ad una Legge, non è una monarchia assoluta.

C. «Teocrazia ierocratica»

Al ritorno dall'esilio di Babilonia [538 a.C. con l'editto di Ciro] il popolo di Israele non ha più un re, la classe regnante -sottomessa all'impero persiano- è quella dei sacerdoti. La tesi è la non approvazione da parte di Dio di un re terreno, poiché gli strumenti di governo terreno di Dio sono solo i sacerdoti. Accettando come necessità lo stato di fatto, tale dottrina politica si pone nei termini di un «anti-messianismo», cioè contro la speranza di un ritorno di un discendente di Davide. La posizione della «monarchia teocratica» sopravvive nei circoli farisaici, ma si impone sempre più questa posizione di «teocrazia ierocratica» tipica delle classi sacerdotali.

²⁷ Questa sintesi è ricavata da un corso tenuto presso il Pontificio Istituto Biblico nel 1991 da Angelo Tosato: «Storia delle istituzioni dell'AT: la Politica».

D. «Teocrazia monarchica»

Si accetta il principio che YHWH sia il re di Israele; il trono che si trova a Gerusalemme è il trono di YHWH, ma su questo trono egli vuole un «figlio di Davide», non dei sacerdoti! Questa concezione apre alla speranza di un'attesa che giunga il nuovo «figlio di Davide» e possa essere insediato sul trono contro le potenze dominatrici.

Come si può notare l'accento della concezione giudaica del potere è posto sull'autorità di YHWH, autorità che è mediata da due concezioni fondamentali:

* una mediazione regale in continuità con la stirpe davidica, nell'attesa del nuovo mediatore dell'autorità di YHWH sulla storia

* una mediazione non regale ma sacerdotale [anche i sacerdoti venivano «unti», quindi erano dei «messia»], accettando che la regalità terrena appartenga ad un altro popolo.

Queste due modalità aprono la strada a due ordini di considerazioni: relativamente alla prima mediazione, la concezione del «**messianismo**» all'epoca del NT, relativamente alla seconda, la funzione del **Sinedrio** come organo di gestione del potere interno da parte della comunità giudaica e della Legge, come «corpus» religioso-giuridico affiancato a quello del diritto romano.

• IL «MESSIANISMO» E L'«ESCATOLOGIA»

[Cfr. SA, pagg. 357-384; GG1, pagg. 189-192] Per questi aspetti cfr. anche: GRELOT, P., *La speranza ebraica al tempo di Gesù*, Kyrios, Roma: Borla 1981:

A. Messianismo di tipo politico: cfr. sotto i movimenti politici e rivoluzionari: Zeloti, Sicari

B. Messianismo di carattere più spirituale: cfr. i farisei, gruppi battisti

C. Messianismo di tipo apocalittico ed escatologico con la presenza della figura del «figlio dell'uomo»: cfr. sotto l'esoterismo della scuola degli Scribi

• IL «SINEDRIO», L'ESERCIZIO DEL POTERE E LA LEGGE

A. Il **Sinedrio**: [Cfr. GG1, pagg. 90***-92; S2, pagg. 250-282] la fonte per queste notizie è la *Mishna*, quindi fonte tardiva a partire dal III sec. d.C.

a. Genesi

b. Competenze

«Particolare interesse riveste la questione dei limiti imposti dall'autorità dei governatori romani alla competenza del sinedrio. Per quanto la Giudea al tempo dei prefetti e dei procuratori non fosse una comunità autonoma, ma sottoposta, il sinedrio continuava a godere di un grado relativamente alto di indipendenza. Non solo esercitava la giurisdizione civile secondo la legge giudaica (il che è ovvio, perché altrimenti una corte giudaica di giustizia sarebbe inconcepibile), ma partecipava anche, in larga misura, all'amministrazione della giustizia in campo penale. Possedeva una forza di polizia indipendente e, di conseguenza, era autorizzato a compiere arresti. Poteva anche giudicare, autonomamente, casi che non comportavano la pena capitale (*Act. 4,5-23; 5,21-40*). E' tuttavia oggetto di accesa discussione se fosse competente a decretare ed eseguire una sentenza capitale prescritta dalla legge giudaica senza ratifica del governatore romano. Gli studiosi che non riconoscono al sinedrio tali facoltà fanno riferimento non solo all'affermazione esplicita di *Io. 18,31* (ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα), ma anche al tenore generale del processo di Gesù nei sinottici e alle reminiscenze conservatesi negli scritti rabbinici. Quanti invece sostengono la competenza del sinedrio nel giudicare casi che contemplavano la pena di morte e gli riconoscono la facoltà di eseguire la sentenza capitale per un criminale condannato, citano: 1. l'estratto, riportato da Filone, di una lettera di Agrippa I, in cui si asserisce che, se un Giudeo, o anche un sacerdote, o addirittura il sommo sacerdote, entrano nel «santo dei santi», quando non è esplicitamente ordinato, commettono un crimine punibile con la pena di «morte senza appello»; 2. la documentazione letteraria ed epigrafica, dalla quale si evince che un non giudeo, persino un cittadino romano, doveva essere messo a morte se colto nel cortile interno del tempio; 3. il processo e la lapidazione di Stefano; 4. il processo di Paolo davanti al Sinedrio; 5. il processo e la lapidazione di Giacomo fratello di Gesù; 6. la condanna al rogo della figlia di un sacerdote, dichiarata rea di adulterio. [...] Infine, si può sempre sostenere che

nessuno degli argomenti addotti in favore della competenza del sinedrio esclude di per sé la necessità della definitiva ratifica romana di una sentenza di morte. Sarebbe però un errore ritenere, sulla base di un'affermazione di Giuseppe, che al sinedrio non fosse concesso riunirsi senza il consenso del governatore. La frase in questione può significare soltanto che il sommo sacerdote non aveva il diritto di insediare un tribunale sovrano in assenza del procuratore, e senza il suo consenso. Né dobbiamo concludere che alle autorità giudaiche si richiedesse di consegnare ogni colpevole in prima istanza ai Romani. Senza dubbio è proprio quello che facevano, quando sembrava loro conveniente, ma non ne consegue necessariamente che fossero obbligati a farlo. Perciò, se al sinedrio era concessa una giurisdizione relativamente ampia, la restrizione più seria era che le autorità romane potevano in ogni momento intromettersi di propria iniziativa e procedere indipendentemente — come, di fatto, facevano quando avevano il sospetto di reati politici; ad esempio, quando Paolo fu arrestato (*Act. 22,30; cfr. 23,15.20.28*)».²⁸

c. Composizione

B. La Legge: [Cfr. GG1, pagg. 183***-186]

3.1.2. Nella diaspora

3.1.2.1. Origine della diaspora orientale ed occidentale

[Cfr. GG1, pagg. 157-158] N.B.: GG1 prende in considerazione solo la diaspora occidentale.²⁹

3.1.2.2. Statuto giuridico ed organizzazione dei giudei

[Cfr. GG1, pagg. 159-162]

A. La legge di Israele era ufficialmente riconosciuta dagli stati

B. I giudei della diaspora giuridicamente erano come tutti i membri delle altre nazioni

C. Si raggruppavano attorno ai luoghi di preghiera

3.1.2.3. Le relazioni con l'ambiente ellenistico-romano

[Cfr. GG1, pagg. 162-167]

A. Il giudaismo ellenizzato

B. Proselitismo e antisemitismo

3.1.3. La reazione giudaica alla distruzione del Tempio nel 70 d.C. e la riorganizzazione del giudaismo

3.1.3.1. Aspetti principali della riorganizzazione

[Cfr. GG1, pagg. 207-209*]

3.1.3.2. Scuole e dottori: *Tannaim* [rabbini palestinesi del I-II sec. d.C.] e *Amoraim* [rabbini palestinesi e babilonesi del III-V sec. d.C.]

[Cfr. GG1, pagg. 209**.-210**]

3.2. L'ORGANIZZAZIONE DELLA SOCIETÀ: L'ASPETTO SOCIOLOGICO

3.2.1. La popolazione giudaica

²⁸ S2, pagg. 274-278.

²⁹ Per una trattazione completa sulla diaspora orientale ed occidentale cfr.: A. PAUL, *Il mondo ebraico al tempo di Gesù. Storia politica* (Piccola enciclopedia biblica, Torino 1983) pagg. 93-152.

3.2.1.1. In Palestina

[Cfr. GG1, pagg. 78**; 158***] Per molto tempo si era imposta la riflessione di J. Jeremias sulla stima della popolazione della città di Gerusalemme ai tempi di Gesù: cfr. J, 132-142: egli stima un numero di 25.000 / 30.000 abitanti [20.000 all'interno della cinta della città, e 5-10.000 abitanti all'esterno delle mura], secondo un calcolo fatto sulla popolazione presente a Gerusalemme nella festività di pasqua [per quell'occasione circa 180.000 inclusi gli abitanti di Gerusalemme]. Più recentemente sono state apportati contributi ulteriori: J. WILKINSON, «Ancient Jerusalem, Its Water Supply and Population» *PEQ* 106 (1974) 33-51; M BROSCHI, «La population de l'ancienne Jérusalem» *RB* 82 (1975) 1-14: questi autori sostengono che il numero di abitanti sarebbe salito tra la tarda età asmonea e il 66 d.C. da 30.000 a 80.000 abitanti inclusi anche i dintorni, Gerico compresa.

3.2.1.2. Nella diaspora

[Cfr. GG1, 158]

3.2.2. La classe sociale «alta»: la composizione del Sinedrio come criterio di individuazione

Nel Sinedrio sono rappresentate:

* le parti della classe sacerdotale attraverso la presenza del Sommo sacerdote e dei «capi dei sacerdoti» [ἀρχιερείς]

* gli scribi [γραμματεῖς]

* gli anziani o nobiltà laica [πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ]

Da questa suddivisione è possibile cogliere una prima stratificazione sociale rappresentata dalla classe dirigente, cioè da coloro che esercitavano il potere all'interno della società giudaica.

Vi è una prima distinzione fondamentale da porre tra la situazione del sacerdote [alto e basso clero=leviti] e del «laico»: tale distinzione permette di cogliere come l'apparato sociale e politico fosse interpretato all'interno di una tipologia che è di carattere religioso: coloro che sono addetti al tempio e coloro che non lo sono [prassi comune nelle culture antiche]. Il Sinedrio pertanto era composto innanzitutto da clero e laici. Il procedimento ora va dalla rappresentanza nel Sinedrio alla globalità delle classi rappresentate: classe sacerdotale, classe degli scribi e degli anziani.

3.2.2.1. La classe sacerdotale

[Cfr. GG1, pagg. 71-75; ma soprattutto J, pagg. 237-378]

• IL SOMMO SACERDOTE

A. Storia: [GG1, pag. 72**]

B. Privilegi e diritti del Sommo sacerdote:

«Il privilegio più importante gli consentiva, unico tra i mortali, di penetrare nel Santo dei santi un giorno ogni anno. Il triplice accesso nel Santo dei santi, il Giorno delle espiazioni, significava l'ingresso alla presenza del Dio propizio; questo si traduceva in apparizioni divine particolari di cui era gratificato il sommo sacerdote nel Santo dei santi. [...] Occorre poi ricordare i privilegi del sommo sacerdote in campo culturale. In primo luogo, la facoltà di prender parte all'offerta di un sacrificio ogniqualvolta lo desiderasse. Aveva inoltre il diritto di offrire un sacrificio anche quando era in lutto, il che era vietato agli altri sacerdoti. Ancora: al momento della ripartizione delle «cose sante del Tempio» tra i sacerdoti in servizio, aveva il diritto di scegliere per primo ciò che voleva. Durante questa ripartizione poteva scegliere per sé: 1) un sacrificio per il peccato (bestiame e anche volatili); 2) un sacrificio di riparazione; 3) una porzione delle offerte alimentari (escluso naturalmente ciò che era già stato prelevato per essere offerto sull'altare); 4) quattro o cinque (secondo altri, sei) dei dodici pani di proposizione (azimi) distribuiti ogni

settimana; 5) uno dei due pani fermentati delle primizie per la festa della Pentecoste (Lv 23,17); 6) una pelle degli olocausti. Tra gli altri privilegi, occorre insistere sulla presidenza del Gran Consiglio (Sinedrio), massima assemblea degli Ebrei in campo amministrativo e giudiziario, e sul principio di diritto secondo cui il sommo sacerdote, in caso di delitto, era tenuto a sottomettersi soltanto alla decisione di un Grande Sinedrio». ³⁰

Va aggiunto che anche dopo la sua deposizione egli conservava il suo titolo e il suo prestigio [cfr. il ruolo di Anna in carica dal 6 al 15 d.C. ma ancora influente al processo di Gesù]. Il Sommo sacerdote nel primo secolo era di fatto il massimo rappresentante del popolo giudaico di fronte ai Romani.

C. Doveri del Sommo sacerdote:

Questi erano fondamentalmente di tipo culturale: era tenuto ad officiare al *Giorno delle espiazioni*, doveva pagare il giovenco immolato nel *Giorno delle espiazioni*; doveva salvaguardare la sua idoneità rituale osservando le diverse abluzioni secondo le prescrizioni di purità [ad es. il contatto con un cadavere rendeva impuri]. Al *Giorno delle espiazioni* doveva essere in stato di purità levitica e sottomettersi, lungo la settimana antecedente, tutti i giorni, alla cerimonia di purificazione secondo Nm 19,11-16. Vi erano anche prescrizioni per il suo matrimonio: doveva prendere in moglie una ragazza vergine; non poteva sposare né una vedova, né una divorziata, né una disonorata, né una prostituta (Lv 21,13-15).

• I CAPI DEI SACERDOTI E I CAPI DEI LEVITI

[GG1, pagg. 72***-73] Cfr. la lista riportata da J, pagg. 257-258: è l'inizio della gerarchia sociale tripartita: sacerdoti, leviti, laici [sebbene i leviti appartengano alla classe sacerdotale]: cfr. anche J, pagg. 414.

a) Il sommo sacerdote unto con l'olio d'unzione precede [nella gerarchia] il sommo sacerdote distinto [dagli altri sacerdoti] soltanto per l'investitura; il sommo sacerdote distinto per l'investitura precede il sacerdote unto per la guerra (Dt 20,2-4);

b) colui che è unto per la guerra [precede] il *comandante del Tempio (sagan)*;

c) questi [precede] il *capo della sezione sacerdotale settimanale*;

d) questi [precede] il *capo della sezione sacerdotale giornaliera*;

e) questi [precede] il *sorvegliante del Tempio*;

f) questi [precede] il *tesoriere*;

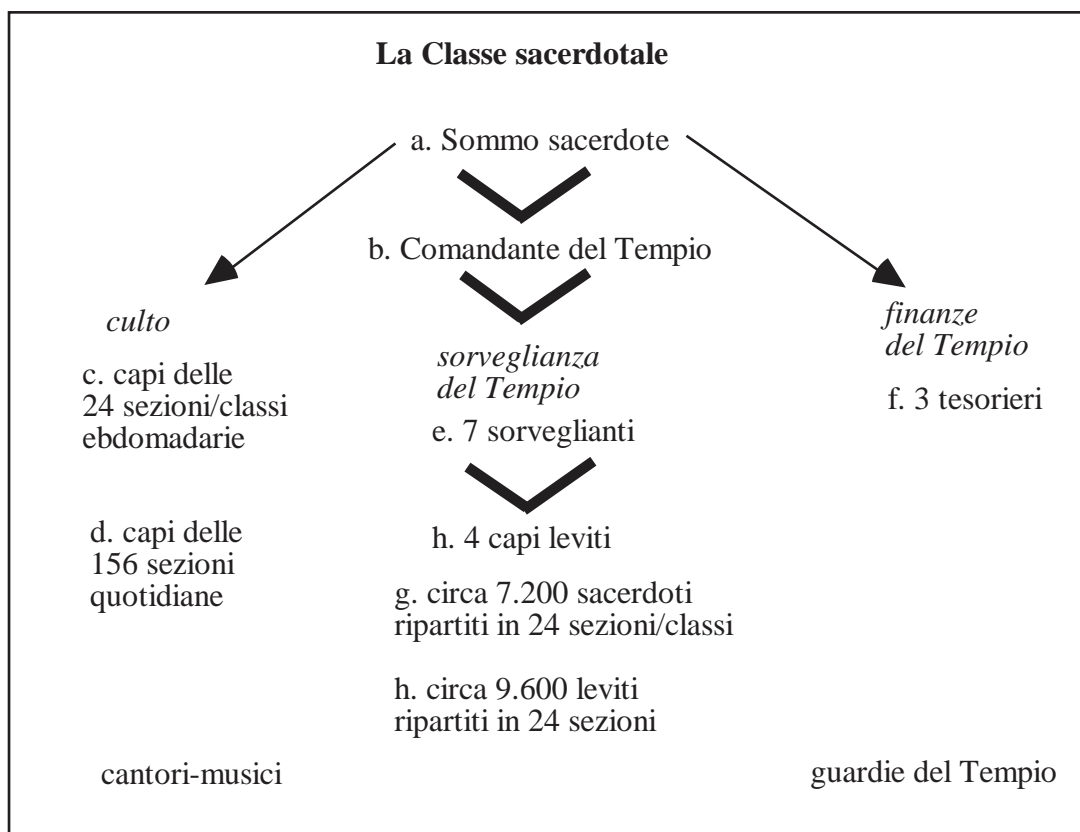
g) questi [precede] il *semplice sacerdote*;

h) questi [precede] il *levita*.

Schema riassuntivo³¹:

³⁰ J, pagg. 243-244.

³¹ Cfr. E. CHARPENTIER, *Per leggere il Nuovo Testamento* (Nuova edizione a cura di R. Fabris; Per leggere, Torino 1988) pag. 29.



Che cosa si intende nel NT quando si parla di Sommi sacerdoti accanto al Sommo sacerdote? In senso stretto *l'archisacerdote* è solo il Sommo sacerdote, in senso lato, lo sono i Capi dei sacerdoti che stanno al di sopra dell'insieme dei sacerdoti. Essi erano membri del Sinedrio: i capi dei sacerdoti sono coloro che occupano un posto permanente nel Tempio e per questo hanno voce in Sinedrio: quindi 1 Sommo sacerdote, 1 comandante del tempio, 1 sorvegliante del tempio, 3 tesoriere costituivano la cifra minima di questo gruppo che era a capo dei sacerdoti, membri del Sinedrio.

• **L'ARISTOCRAZIA SACERDOTALE**

«Il sommo sacerdote e la maggior parte dei capi dei sacerdoti di Gerusalemme erano membri delle «famiglie pontificie», cioè dell'aristocrazia sacerdotale. [...] Nel primo secolo della nostra era, esistevano due gruppi di famiglie pontificie, quelle legittime e quelle non legittime. Le famiglie *legittime* erano unicamente quelle degli zadokiti in servizio nel tempio di Onia a Leontopoli e le famiglie discendenti da questo ramo principale; la *illegittime* erano quelle in seno alle quali vicende fortunate e politiche, dopo il 37 a.C., avevano portato uno o più membri alla suprema dignità religiosa».³²

• **I SACERDOTI «COMUNI» [PUNTO G.]**

La classe sacerdotale era genealogica, il proprio capostipite è Aronne, fratello di Mosé. Vi erano 24 classi sacerdotali, che comprendevano tutti i sacerdoti residenti in Giudea e Galilea. Esse compivano una settimana di servizio liturgico a Gerusalemme. Vi era un responsabile delle sezioni settimanali e uno delle sezioni giornaliere [n° 156]. Lo Pseudo-Aristea sostiene che l'insieme dei sacerdoti e leviti ogni settimana fosse di 750 persone, pertanto in Palestina i sacerdoti e i leviti sarebbero stati 18.000. Jeremias pensa che tale numero sia plausibile con la realtà della situazione giudaica ai tempi di Gesù.

³² J, pagg. 286.300-301.

• **I LEVITI (CLERUS MINOR)**

[GG1, pag. 75**] I leviti rappresentavano il «basso clero»:

«I leviti, discendenti dei sacerdoti degli alti luoghi, declassati dal Deuteronomio, costituivano il basso clero. In linea di massima, erano considerati discendenti di Levi, uno dei dodici padri delle tribù d'Israele. Il loro rapporto con i sacerdoti veniva raffigurato così: questi ultimi, in quanto discendenti dal levita Aronne, formavano la classe privilegiata in seno ai discendenti di Levi, mentre i sommi sacerdoti legittimi, in quanto discendenti dall'aronnide Zadok, formavano la classe privilegiata in seno al sacerdozio. I leviti, in quanto *clerus minor*, erano perciò inferiori ai sacerdoti e come tali non partecipavano al servizio sacrificale; erano soltanto incaricati della musica e dei servizi inferiori del Tempio. Un fatto soprattutto caratterizza la loro posizione: come ai laici, anche ad essi era vietato, pena la morte, di entrare nell'edificio del Tempio e accedere all'altare».³³

Anch'essi erano divisi in 24 sezioni settimanali e ammontavano a circa 10.000. C'erano anche 4 leviti con cariche permanenti, ossia i due sorveglianti-capo dei leviti musicisti [un primo direttore di musica e un maestro di coro] e due servi del Tempio [un portiere-capo e un custode].

• **IL CARATTERE EREDITARIO DEL SACERDOZIO**

«La dignità sacerdotale e levitica si trasmetteva per eredità e non poteva acquistarsi per nessun'altra via: era quindi della massima importanza conservare la purezza della discendenza. A ciò concorrevano in primo luogo l'accertamento e la stesura minuziosa delle genealogie e, successivamente, le rigide norme per i matrimoni. Se un sacerdote non poteva provare la sua origine legittima, perdeva per sé e per i propri discendenti il diritto alla funzione e ai redditi del sacerdozio; se contraeva un matrimonio illegittimo, i figli nati da tale matrimonio non potevano adire il sacerdozio».³⁴

3.2.2.2. Gli scribi

[Cfr. GG1, pagg. 75-78*]

A. Diverse designazioni e loro origine

B. Tipologia: potevano appartenere ai Sacerdoti di alto rango [aristocrazia sacerdotale], ai semplici Sacerdoti, al basso clero [leviti], al laicato tra i diversi strati della popolazione, oppure proseliti, quindi non originari del popolo ebraico.

C. Caratteristiche:

* **l'interpretazione autorevole della scrittura:**

«Solo e unicamente il *sapere* rappresentò il potere degli scribi. Chi voleva essere aggregato alla loro corporazione, doveva percorrere un ciclo di studi regolari di diversi anni. Il giovane israelita che desiderava dedicare la sua vita alla dotta attività dello scriba, iniziava il suo curriculum di formazione come discepolo (*talmîd*). [...] Il discepolo entrava in rapporto personale con il maestro e ascoltava il suo insegnamento. Quando aveva imparato a dominare tutta la materia tradizionale e il metodo halakico al punto da essere in grado di prendere decisioni personali nelle questioni di legislazione religiosa e di diritto penale, era «dottore non ordinato» (*talmîd ḥakam*). Ma solo una volta raggiunta l'età canonica per l'ordinazione, fissata a 40 anni secondo un dato post-tannaita, poteva, con l'ordinazione (*s^emikah*), essere accolto nella corporazione degli scribi, come membro di pieno diritto, «dottore ordinato» (*ḥakam*). Da quel momento era autorizzato a sentenziare in piena autonomia sulle questioni di legislazione religiosa e rituale, ad essere giudice nei processi penali e a emettere sentenze nei processi civili, sia come membro di una corte di giustizia, sia individualmente. Aveva inoltre il diritto di farsi chiamare Rabbi. [...] All'infuori dei capi dei sacerdoti e dei membri delle famiglie patrizie, lo scriba era l'unica persona che

³³ J, pagg. 323-324.

³⁴ J, pag. 332.

potesse entrare nell'assemblea suprema, il Sinedrio; il partito farisaico del Sinedrio era totalmente composto da scribi. Il Sinedrio non era soltanto un'assemblea di governo; era in primo luogo una corte di giustizia. Ora la conoscenza dell'esegesi scritturistica era determinante nelle sentenze giudiziarie». ³⁵

* il loro ascendente presso il popolo:

«Tutto questo non spiega ancora in modo esauriente il perché dell'influsso dominante degli scribi sul popolo. Fattore decisivo di tale influsso non era che gli scribi possedessero l'insieme della tradizione nel campo della legislazione e potessero attraverso tale conoscenza adire i posti-chiave, ma il fatto, assai poco sottolineato dagli studiosi, che erano detentori di una scienza segreta, ossia della *tradizione esoterica*. [...] Ci si intendeva in privato, tra il maestro e il discepolo più familiare, sulla teosofia e sulla cosmogonia così com'erano state consegnate per iscritto nel primo capitolo del libro di Ezechiele e della Genesi; se ne parlava sottovoce e, nella discussione sulla sacrosanta visione del carro, in più ci si velava il capo per timore reverenziale davanti al segreto dell'essere divino. [...] Gli scritti apocalittici del tardo Giudaismo contenevano dunque gli insegnamenti esoterici degli scribi; ciò appurato è possibile scoprire allora con estrema facilità il loro ambito e il loro valore. Gli insegnamenti esoterici non sono insegnamenti teologici isolati, ma grandi sistemi di teologia, grandi costruzioni dottrinali il cui contenuto viene attribuito all'ispirazione divina». ³⁶

* J. Jeremias azzarda alcune applicazioni di questo stile esoterico ai testi del NT:

«[...] il ruolo svolto dall'esoterismo negli scritti neotestamentari. Innanzi tutto per quanto concerne la predicazione di Gesù, i Sinottici hanno forse conservato un ricordo assai preciso quando distinguono le parole di Gesù alla folla da quelle ai discepoli, e la sua predicazione prima della confessione di Pietro a Cesarea di Filippo da quella che segue questo avvenimento. Il quarto vangelo ne è una conferma. Giustamente K. Bornhäuser dice che Nicodemo va a trovare Gesù di notte (Gv 3,1 ss.) per ricevere da lui, nel corso di un colloquio segreto, taluni insegnamenti sui segreti più profondi del Regno di Dio (3,3), della rigenerazione (3,3-10) e della salvezza (3,13 ss.). Nei discorsi d'addio del quarto vangelo, Gesù rivela il senso supremo della sua missione e delle sue sofferenze nel corso di una conversazione intima con i suoi discepoli (capp. 13-17). Il posto dato all'esoterismo dal Cristianesimo primitivo è ancora maggiore: a) esso comprende i segreti ultimi della cristologia (il silenzio del secondo vangelo sulle apparizioni del Risorto, il fatto che tutti i racconti evangelici evitino di descrivere la resurrezione; Eb 6,1 ss., dove tutta la sezione 6,3-10,18 si presenta come l'insegnamento perfetto da rivelarsi soltanto a coloro che sono in grado di comprenderlo [Eb 5,14]; cfr. Col 2,2; b) l'esoterismo si estende ai segreti dell'essere divino (2Cor 12,1-7, specialmente il v. 4) e del suo piano di salvezza (Rm 11,25 e *passim*), in particolare ai segreti del piano di salvezza escatologica (1Cor 10,7; 17,5.7); c) fin dal I secolo si incominciò a preservare le parole della Cena dalla profanazione». ³⁷

* l'analogia con i profeti:

«Da un punto di vista sociale, in quanto detentori della scienza esoterica divina, essi sono gli eredi immediati dei profeti e loro successori. «Il profeta e lo scriba, a chi assomigliano? A due inviati di un solo e identico re» dice il Talmud palestinese. Come i profeti, gli scribi sono i servi di Dio accanto al clero; come i profeti, essi raccolgono attorno a sé dei discepoli cui trasmettono la loro dottrina; come i profeti, sono abilitati alla loro funzione non provando la loro origine, come fanno i sacerdoti, ma semplicemente con la loro conoscenza della volontà divina che annunciano insegnando, giudicando e predicando. [...] E' quindi comprensibile che il popolo abbia venerato gli scribi, come un tempo i profeti, con attenzioni illimitate e un profondo timore reverenziale: non erano forse i detentori e i maestri della sacra scienza esoterica; le loro parole non godevano forse di somma autorità? Chi obbediva incondizionatamente agli scribi farisei erano soprattutto le comunità farisaiche. Tra gli scribi, di gran lunga più numerosi erano certamente gli

³⁵ J, pagg. 364-365.366-367.

³⁶ J, pagg. 367-370.

³⁷ J, pagg. 371-372.

scribi farisei». ³⁸

* onori rivolti agli scribi:

«Ci si alzava rispettosamente al loro passaggio; solo gli operai, durante il lavoro, non erano tenuti a questo segno di omaggio. Venivano premurosamente salutati per primi con l'appellativo «Rabbi», «Padre», «Maestro» allorché passavano vestiti della loro tunica caratteristica, a forma di mantello cadente fino ai piedi e ornata di lunghe frange (Mt 23,5). [...] [Nei pranzi...] I primi posti erano riservati agli scribi (Mc 12,39 e par.) e il Rabbi precedeva negli onori anche l'anziano e addirittura i propri genitori. Anche nella sinagoga avevano il posto d'onore; si sedevano con le spalle volte all'arca della Torah, di fronte all'assemblea, visibili a tutti». ³⁹

3.2.2.3. Gli anziani o «aristocrazia laica»

[Cfr. GG1, pag. 78*; J, pagg. 345-359]

A. Accanto alla aristocrazia sacerdotale nel Sinedrio -come terzo gruppo- era rappresentata anche un'aristocrazia laica nelle persone degli «anziani» o «notabili / capi del popolo» [cfr. Lc 19,47]. Anche Giuseppe d'Arimatea, ricco proprietario fondiario apparteneva a questo gruppo [Mt 27,57]:

«Accanto alla nobiltà sacerdotale, esisteva un'aristocrazia laica. La sua importanza è stata tuttavia di gran lunga meno rilevante, com'è dimostrato dalla scarsità delle testimonianze. [...] Fu [il Sinedrio] dunque un senato aristocratico composto da rappresentanti dell'aristocrazia sacerdotale e laica che, all'epoca persiana e greca, si pose alla testa del popolo ebraico. Solo più tardi, probabilmente al tempo della regina Alessandra (76-67 a.C.), di tendenze farisaiche, gli scribi farisei furono ammessi in questo consesso supremo, fino allora esclusivamente aristocratico. Nessun dubbio quindi sulla composizione del gruppo degli anziani nel Sinedrio: sono i *capi delle famiglie laiche più influenti* rappresentanti la «nobiltà laica» in questo consiglio supremo». ⁴⁰

B. Mentre gli scribi erano fortemente uniti al movimento farisaico, la nobiltà laica era rappresentata in gran parte dal movimento sadduceo; Giuseppe Flavio, infatti, sostiene questa posizione. Pertanto i sadducei provenivano sia dalla classe sacerdotale, sia dalla nobiltà laica: ciò che li accomunava era l'appartenenza alla classe aristocratica.

3.2.2.4. Conclusione

Andando alla ricerca dei criteri per comprendere la situazione sociale al tempo del sorgere del Cristianesimo, ci siamo soffermati su un primo elemento di intelligenza del problema: prendendo come filtro l'organo di massima organizzazione del potere del mondo giudaico [il Sinedrio], abbiamo voluto presentare una iniziale suddivisione sociale che in sintesi può essere così riassunta:

A. L'esistenza di una classe sacerdotale con la presenza di un *clero* [sacerdoti] e di un *basso clero* [leviti] permette di porre una prima forma di distinzione sociale secondo il binomio: *sacro-profano* [=davanti al Tempio]. Il Sinedrio comprende rappresentanti della classe sacerdotale [=sacro] e laici [=profano]. A causa dell'ufficio al Tempio la classe sacerdotale costituiva l'ambito di massimo riferimento al «sacro» [cfr. tutte le pratiche di purità e purificazione nell'accostarsi al «sacro»], ed il Sommo Sacerdote, a capo del Sinedrio costituiva la massima autorità del mondo giudaico.

B. Il problema del rapporto «istituzionale» al livello delle classi sociali:

* sicuramente il «sacerdozio» compare come un'«istituzione», legato alla discendenza

³⁸ J, pagg. 373-375.

³⁹ J, pagg. 377-378.

⁴⁰ J, pagg. 346-347.

[secondo un legame naturale] e al servizio al Tempio [in relazione alla funzione religiosa e culturale].

* gli «scribi»: mentre la classe sacerdotale veniva compresa in relazione al Tempio, la classe degli «scribi» trova la sua forma di istituzionalizzazione in relazione alla Torah, quindi alle Scritture. Sono essi gli interpreti autorevoli delle Scritture e rappresentano la personalità degli esperti in merito all'interpretazione della Torah scritta e orale. La società giudaica esprime nell'istituzione degli «scribi» la competenza autorevole in due ambiti specifici: in campo giuridico [nel Sinedrio], in campo culturale-religioso [nelle Scuole di formazione alla Torah]. Non va dimenticato il fatto che la classe degli «scribi» era potenzialmente aperta ad ogni tipo di suddivisione sociale che il mondo giudaico presentava [sia gli israeliti di origine pura, come i proseliti, cioè pagani convertiti]: questo dato è molto importante, perché significa ammettere che l'interpretazione autorevole della Scrittura non era affidata alla classe sacerdotale, ma ad una classe «mista» di clero e di laici. L'influenza di questa classe all'inizio della nostra era è già stata sottolineata, va aggiunto il ruolo che ebbe dopo la distruzione del Tempio con la genesi del Rabbiniismo: senza il Tempio il clero viene meno, permane la Torah scritta e la tradizione orale; la classe degli scribi continuerà la tradizione del Giudaismo dopo il 70 d.C.

* la «nobiltà laica»: il Sinedrio esprimeva fundamentalmente membri appartenenti all'aristocrazia [dalle fine del sacerdozio, degli scribi e degli anziani]: ciò che attira l'attenzione è la presenza di un gruppo la cui specificità consiste nell'essere «laico», cioè non appartenente alla classe sacerdotale. Pertanto, nella società giudaica i «presbiteri» [=più anziani] erano «laici», i membri dell'aristocrazia laica. Possiamo dire che questa nobiltà laica costituisse, in analogia alla classe sacerdotale e agli scribi una istituzione interna alla società giudaica? La risposta è affermativa solo se ci si riferisce al ruolo tenuto dagli «anziani» lungo la storia del popolo di Israele, a partire dalla formazione di Israele stesso:

«[...] l'istituzione degli anziani, la cui origine non è né di tipo religioso né cultico bensì sociologico-politico, acquistò una notevole importanza negli ordinamenti di Israele e nella comunità della sinagoga giudaica. Come presso le altre popolazioni del mondo antico (cf. Gn 50,7 gli anziani in Egitto) così anche in Israele questa istituzione era nata prima della formazione del popolo d'Israele: o per lo meno è data per esistente da tutte le tradizioni dell'AT: gli anziani sono un elemento sempre costante dell'ordinamento delle stirpi e schiatte patriarcali, nelle quali i capi dei vari clan possedevano un'indiscussa autorità, anche se spesso diversamente qualificata».⁴¹

Tra le tre classi rappresentate nel Sinedrio, quella degli «anziani» parrebbe essere la rappresentante dell'istituzione sociale più antica. Se questo è vero significa che tale istituzione poteva essere ricoperta solo ed unicamente dal laicato.

C. Queste tre classi costituivano un ruolo «istituzionale» nel seno della comunità giudaica, ma nel loro interno potevano sopportare molteplici appartenenze, di tipo etnico e di tipo religioso [cfr. sotto i diversi gruppi e movimenti sociali]

3.2.3. I gruppi della comunità del popolo

Per comunità del popolo si intende la popolazione facente parte del popolo di Israele, o per discendenza o per acquisizione. Questa categoria raccoglie tutta la popolazione, sia la classe alta, sia le classi inferiori, sia i pagani convertiti [proseliti], sia, infine, coloro che non si consideravano pagani ma erano in parte ritenuti tali dalla legislazione giudaica, cioè i Samaritani. Pertanto si stabilisce una dinamica di «integrazione ed esclusione» nei confronti di questi ultimi gruppi, accolti nella comunità del popolo ma considerati ai margini. Vedremo ora in modo più dettagliato le specifiche suddivisioni di questa comunità.

⁴¹ L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (Bologna 1976) pag. 1417: cfr. anche la presentazione di tutta la voce del dizionario [«presbitero»] utile per analizzare l'evoluzione del ruolo degli anziani.

Vanno operate due distinzioni fondamentali nel comprendere la differenziazione della popolazione:

- a. Distinzione etnico-religiosa
- b. Distinzione economica

3.2.3.1. Distinzione etnico-religiosa

Introducendo questo capitolo molto complesso che vuole organizzare -grazie al contributo di J- i vari gruppi presenti in Palestina al tempo di Gesù sotto un profilo di origine etnica valutata all'interno della mentalità religiosa del Giudaismo va stabilita una prima radicale distinzione a partire dalla quale opereremo le successive suddivisioni: 1. *Ebrei* 2. *Pagani*. Da questa distinzione primaria abbiamo due gruppi che si trovano in una posizione intermedia: gli schiavi pagani non affrancati e i Samaritani. Infine, un discorso a parte va fatto per la posizione sociale della donna. Pertanto suddivideremo questa presentazione in due momenti: il primo finalizzato all'illustrazione dei vari gruppi della comunità del popolo, il secondo attento ad illustrare la posizione degli schiavi pagani non affrancati, dei Samaritani e della donna.

• I GRUPPI DELLA COMUNITÀ DEL POPOLO

Assumendo la lista dei gruppi della comunità del popolo riportata nel trattato *Qiddushin* IV,1 della Mishna⁴² avremo la seguente distinzione:

A) Primo gruppo	B) Secondo gruppo	C) Terzo gruppo
1. Sacerdoti	4. Figli illegittimi di sacerdoti	7. Bastardi
2. Leviti	5. Proseliti	8. Schiavi del Tempio
3. Israeliti (a pieno titolo)	6. Schiavi affrancati	9. Di padre ignoto
		10. Trovatelli

«Questo testo divide la società in tre gruppi: A) le famiglie di origine legittima: sacerdoti, leviti e Israeliti a pieno titolo; solo queste famiglie avevano diritto di unirsi in matrimonio con dei sacerdoti; B) vengono poi le famiglie di origine illegittima, ma contaminate soltanto da macchia leggera; non avevano il diritto di unirsi in matrimonio con dei sacerdoti; potevano tuttavia imparentarsi con leviti e Israeliti legittimi; C) vengono infine le famiglie di origine illegittima contaminate da macchia grave; non potevano in alcun modo imparentarsi con famiglie legittime, altrimenti il matrimonio era considerato illegittimo, cioè concubinaggio».⁴³

Da queste fondamentali distinzioni comprendiamo come l'ideologia socio-religiosa abbia distinto nei «gruppi della comunità del popolo» da una parte la «comunità di Israele» costituita dal primo gruppo di origine pura e dall'altra gli altri gruppi di origine macchiata.

a. GLI ISRAELITI DI ORIGINE PURA [A) PRIMO GRUPPO]

Mentre la distinzione fondamentale tra clero e laici veniva fatta in seno alla comunità del puro Israele [= A) Primo gruppo], ora occorre allargare gli orizzonti per comprendere la logica che ha determinato questa distinzione di tipo etnico-religiosa:

«Insieme al clero (sacerdoti e leviti), gli Israeliti di origine pura costituivano l'Israele puro. Per potere esercitare i diritti civili più importanti, era necessario provare che si era di origine legittima. Questo solo fatto conferma una conclusione: [...] non soltanto il sacerdote ammesso ad esercitare la propria carica veniva iscritto— e non erano tollerate eccezioni — sul suo albero genealogico, ma anche il *semplice Israelita* conosceva i suoi antenati più vicini e poteva indicare a quale delle dodici tribù risaliva. Dopo il ritorno dall'esilio, le famiglie pure si separarono da quelle che si erano contaminate con i pagani (Esd 9,1-10,44); da quell'epoca, di conseguenza, la prova dell'origine legittima divenne

⁴² J, pagg. 413-417

⁴³ J, pag. 415.

l'autentico fondamento della comunità del popolo riconosciuto». ⁴⁴

Da queste rapide annotazioni comprendiamo l'importanza della «discendenza»: tale istituto costituiva la base per la definizione del «puro Israele», esso era la prova più lampante e giuridicamente sicura per la propria collocazione all'interno della società. Comprendiamo anche l'importanza delle liste genealogiche dell'AT e le due liste relative alla genealogia di Gesù, nel NT [Mt 1,1-17; Lc 3,23-38]. La distinzione grazie alla «discendenza» è innanzitutto «etnica», cioè con preoccupazione endemica, nel salvare i propri costumi e tradizioni, e in secondo luogo «religiosa», perché fondata sull'istituto delle «dodici tribù di Israele», benedette da Giacobbe-Israele [Gn 49,1-28].

b. SCHIAVI EBREI [A] PRIMO GRUPPO]

[Cfr. GG1, pag. 78***] cfr. anche J, pagg. 472-478.

A. Lo stato di schiavitù: tra gli Israeliti di origine pura vi erano anche gli schiavi ebrei. Lo schiavo ebreo era valutato meno dello schiavo pagano, poiché il suo stato di servitù durava soltanto sei anni, mentre quello dello schiavo pagano era a vita. Il numero degli schiavi ebrei non era elevato in Palestina, ed erano protetti dalla legislazione veterotestamentaria.

B. Come diveniva schiavo un ebreo?

«Un ebreo poteva diventare schiavo in tre modi:

1. Poteva essere ridotto in schiavitù *ex furto*, che era, a quanto pare, il modo più ricorrente. Questo accadeva quando il ladro non era in grado di restituire l'equivalente del furto. Basandosi su Es 22,2, il tribunale lo vendeva di forza. La vendita, alla quale venivano sottoposti soltanto gli Israeliti adulti di sesso maschile, poteva essere effettuata esclusivamente ad acquirenti Ebrei [...].

2. Un Ebreo poteva diventare schiavo anche *ex concessu*, vendendo cioè se stesso volontariamente (Lv 25,39-43). Tuttavia solo gli Israeliti adulti ed esclusivamente in casi di estrema povertà avevano la facoltà di vendere la propria persona. Ciò era però vietato alle donne israelitiche [...].

3. Si potevano tuttavia vendere anche ragazze israelitiche, purché minorenni e di età non superiore ai dodici anni. In base a Es 21,7, la *patria potestas* dava al padre ebreo il diritto di vendere le figlie minorenni a un altro Ebreo». ⁴⁵

C. La situazione giuridica dello schiavo ebreo:

«Per quanto riguarda la *situazione giuridica* dello schiavo ebreo, bisogna dire che il suo stato non era considerato infamante e che il padrone gli doveva risparmiare lavori disonorevoli. Giuridicamente uguale al figlio maggiore della famiglia, aveva diritto allo stesso trattamento del proprio padrone: buon cibo, buon vestito, buon posto a tavola e buon letto per la notte. A differenza dello schiavo pagano poteva entrare in possesso di beni se ne avesse casualmente trovati o gli fossero stati offerti in regalo, e pagare per abbreviare il proprio tempo di servitù. Sempre a differenza dello schiavo pagano, il padrone non poteva farne oggetto di voto; se era sposato, il padrone era obbligato a mantenerne la moglie e i figli. In breve, la situazione giuridica dello schiavo ebreo era regolata secondo la precisa norma dell'Antico Testamento: «Sia presso di te come un bracciante, come un inquilino» (Lv 25,40). Era un «operaio che per sei anni affittava, a un padrone determinato, la sua forza lavoro a fronte di un salario pagato in anticipo sotto forma del prezzo di riscatto per un periodo della stessa durata». [...] Quanto alla massima di Gesù: «Un discepolo non è più del maestro, né il servo da più del suo padrone; è sufficiente per il discepolo essere come il suo maestro e per il servo come il suo padrone», essa deve essere considerata anche come il riflesso di un trattamento caritatevole degli schiavi ebrei». ⁴⁶

c. I «PROSELITI» E «TIMORATI DI DIO» [B] SECONDO GRUPPO]

⁴⁴ J, pag. 419.

⁴⁵ J, pagg. 472-474.

⁴⁶ J, pagg. 476.478.

[Cfr. GG1, pagg. 79-80]

A. I membri del secondo gruppo della comunità del popolo avevano in comune il fatto che la loro unione matrimoniale con leviti e Israeliti di origine pura era riconosciuta legittima, ma non con famiglie sacerdotali poiché era un privilegio riservato ai leviti e agli Israeliti di origine pura.

«Anche i proseliti facevano parte del gruppo degli Israeliti segnati da colpa leggera. [...] Intendiamo parlare qui proseliti in senso pieno, dei «proseliti della giustizia», cioè dei pagani convertiti all'Ebraismo sottoponendosi alla circoncisione, al bagno e all'offerta del sacrificio. Occorre distinguerli nettamente dai «timorati di Dio» che accettavano soltanto la professione di fede monoteistica e l'osservanza di una parte delle leggi cerimoniali, senza convertirsi del tutto all'Ebraismo; legalmente erano considerati ancora pagani».⁴⁷

B. In relazione alle cariche ufficiali, quale era il posto dei proseliti?

«Al proselito era vietato diventare membro del Grande Sinedrio e del tribunale di 23 membri che comminava pene capitali; la sua partecipazione a una decisione di questi tribunali rendeva la decisione invalida. [...] Occorre infine sottolineare che la mancanza di una genealogia autenticamente israelitica aveva per i proseliti conseguenze non solo giuridiche, ma anche religiose. Il proselito non aveva parte alcuna ai meriti supplementivi di Abramo, poiché tali meriti erano riservati ai discendenti del patriarca secondo la carne. Per essere giustificato, il proselito doveva quindi contare assolutamente sui suoi soli meriti».⁴⁸

d. GLI SCHIAVI PAGANI AFFRANCATI [B] SECONDO GRUPPO

Appartengono a questo gruppo i pagani comprati come schiavi dagli ebrei i quali attraverso la circoncisione sono entravano a far parte della comunità del popolo solo quando venivano affrancati, cioè liberati; la loro posizione a questo punto era analoga a quella dei proseliti. Ma per entrare a pieno titolo nella comunità del popolo era necessario l'affrancamento:

«In Palestina l'istituzione dell'affrancamento degli schiavi fu mutuata dal diritto romano. Gli schiavi affrancati costituivano il terzo gruppo di quella parte della popolazione segnata da macchia leggera. Si trattava di pagani e pagane di nascita che, diventati schiavi e proprietà di un padrone ebreo, si erano sottoposti alla circoncisione e al bagno (bagno degli schiavi) e successivamente erano stati affrancati».⁴⁹

Vi erano due bagni che lo schiavo pagano doveva fare per entrare in libertà: il «bagno per diventare schiavo» e il «bagno per diventare libero»:

«Solo se lo schiavo affrancato aveva fatto il bagno «per diventare libero», bagno prescritto in tutti i casi, ogni *potestas* dell'antico padrone cessava; da quel momento egli era giuridicamente uguale agli altri proseliti a pieno titolo. Tuttavia i tribunali composti da sacerdoti saducei operarono delle discriminazioni [...]».⁵⁰

e. ISRAELITI SEGNATI DA MACCHIA GRAVE [C] TERZO GRUPPO

A questi era impedito di unirsi in matrimonio con leviti, con gli Israeliti di origine legittima e con i discendenti illegittimi dei sacerdoti; essi pertanto non avevano la possibilità di entrare nella comunità del Signore, cioè la comunità di Israele fondata sul primo gruppo.

I «bastardi» [ebr.: *mamzerîm*] erano i discendenti di un'unione vietata nella Scrittura [incesto, adulterio, ecc.]. Gli «schiavi del tempio» non più presenti al tempo di Gesù si riteneva fossero discendenti dei Gabaoniti «tagliatori di legna e portatori di acqua per la comunità e per l'altare del Signore» secondo il racconto di Gs 9.

• SCHIAVI PAGANI NON AFFRANCATI, SAMARITANI E LA DONNA NELLA SOCIETÀ GIUDAICA

⁴⁷ J, pag. 483.

⁴⁸ J, pagg. 495-496.

⁴⁹ J, pag. 503.

⁵⁰ J, pag. 505.

a. SCHIAVI PAGANI NON AFFRANCATI

[Cfr. GG1, pagg. 78-79]

A. Questa categoria di persone non era molto rappresentata in Palestina; si trovavano in una situazione strana nei confronti della comunità ebraica: erano in stretta relazione con essa ma non erano annoverati tra i suoi membri. La loro posizione era infima nella società ebraica, differentemente dagli schiavi ebrei:

«Una descrizione della *situazione sociale* degli schiavi pagani deve partire dal fatto che erano di totale proprietà del padrone. Lo schiavo non poteva possedere alcun bene; il padrone era l'unico proprietario del reddito del suo lavoro e anche di quanto poteva trovare, di quanto gli veniva regalato, di ciò che riceveva a risarcimento di una ferita infertagli o di una umiliazione patita, in breve «tutto ciò che è suo (persino i figli) appartiene al suo padrone». Come ogni altro oggetto posseduto, poteva essere venduto, regalato, dato in pegno, votato all'anatema, e costituiva parte dell'eredità». ⁵¹

b. Assimilazione dello schiavo pagano all'ebreo:

«Gli schiavi pagani dei due sessi che diventavano proprietà di un Ebreo erano obbligati a fare un bagno «per diventare schiavi». Se si trattava di una donna, il bagno significava la *conversione all'Ebraismo*; se si trattava di un uomo, per effettuare tale conversione doveva sottoporsi anche alla circoncisione. [...] Lo schiavo pagano convertito era ancora naturalmente uno schiavo, ma uno schiavo circonciso; questo spiega la situazione ambigua particolare in cui veniva a trovarsi. Con la circoncisione era «figlio dell'alleanza»; tuttavia, finché non era affrancato, non era membro della comunità d'Israele». ⁵²

c. Il diritto matrimoniale:

«Uomo o donna che fosse, era incapace a contrarre un matrimonio valido con qualunque Israelita, persino con chi era segnato da macchia gravissima; il figlio nato dall'unione di un Israelita con una schiava era (come la madre) schiavo ed era di proprietà del padrone dello schiavo. Per quanto concerne il diritto matrimoniale, gli schiavi dei due sessi, malgrado la loro conversione all'Ebraismo, erano quindi considerati ancora come pagani». ⁵³

b. I SAMARITANI

[Cfr. GG1, pagg. 126-128]

A. Origine e sviluppo: [cfr. GG1, pagg. 126-127**]

B. Posizione nella società giudaica: accanto alla situazione dello schiavo di origine pagana si può collocare, in analogia alla situazione etnico-religiosa, la comunità samaritana, che non godeva per nulla dell'accoglienza della comunità giudaica:

«Scendendo all'ultimo gradino della scala sociale, troviamo i Samaritani. Durante il periodo postbiblico, l'*atteggiamento dei Giudei* nei confronti dei vicini Samaritani —etnia composita ebreo-pagana — conobbe frequenti mutamenti, rivelandosi talvolta poco equilibrato». ⁵⁴

L'inasprimento dei rapporti dopo la distruzione del tempio sul Garizim ad opera dell'asmoneo Giovanni Iracano [134-104 a.C.]:

«Una certa distensione, sia pur momentanea, si ebbe verso la fine del I secolo prima della nostra era, allorché Erode sposò una Samaritana [Maltace]; Schlatter ne deduce che il re avesse tentato — ma fu il solo — di metter pace tra le due comunità [in nota: SCHLATTER, *Theologie*, p. 75]. A favore di questa ipotesi si potrebbe invocare anche il fatto che, durante il regno di Erode, ai Samaritani, a quanto pare, fu consentito l'accesso al sagrato interno del Tempio di Gerusalemme. Ma probabilmente perdettero di nuovo questo

⁵¹ J, pag. 523

⁵² J, pagg. 524-525; cfr. sopra la presentazione degli schiavi pagani affrancati.

⁵³ J, pagg. 527-528.

⁵⁴ J, pag. 529.

diritto circa dodici anni dopo la morte del sovrano idumeo, quando, sotto il procuratore Coponio (6-9 d.C.), alcuni Samaritani, durante una Pasqua, sparsero nel bel mezzo della notte ossa umane sotto i portici del Tempio e in tutto il Santuario: un atto indubbio di vendetta di cui lo storico Giuseppe, secondo il suo solito, tace la causa. Questa grave contaminazione del Tempio, che comportò probabilmente l'interruzione della festa di Pasqua, alimentò ulteriormente i vecchi rancori. A partire da quel momento, l'ostilità si fece sempre più implacabile».⁵⁵

C. Tipologia del gruppo samaritano: per la sua tipicità di carattere etnico-religioso il gruppo dei Samaritani *non* può essere trattato alla stregua dei movimenti religiosi quali ad es.: Farisei, Esseni, Sadducei, Battisti... Il motivo di differenziazione risiede nella diversa tradizione religiosa, culturale e scritturistica dei Samaritani. Oltre si parlerà della letteratura samaritana, concentrata in particolare sul *Pentateuco samaritano*. Mentre gli altri movimenti accettavano gli elementi fondamentali e le istituzioni [Tempio, Torah] del giudaismo del tempo, i Samaritani si opponevano in modo radicale. Gruppo sociale a sé stante, voleva rivendicare il primato di discendenza pura a partire da Giacobbe, attendendo il *taheb*, cioè un nuovo profeta liberatore, come Mosé. La funzione di questo gruppo nella società palestinese era quindi quella dell'antagonista più pericoloso: l'autocoscienza della tradizione giudaica veniva continuamente messa a repentaglio non dagli attacchi della religiosità pagana, quanto dall'attacco interno alla propria tradizione, nello scisma samaritano. [Cfr. P, n° 6: «Rivolta di un samaritano, verso la fine del mandato di P. Pilato: anni 34-35 (Fl. Gius., *Ant.* 18,85-87)», pag. 26].

c. LA POSIZIONE DELLA DONNA NELLA SOCIETÀ GIUDAICA

[Cfr. fotocopie da J, pagg. 539-563]

3.2.3.2. Distinzione economica

J. Jeremias distingue, sotto un profilo economico, la comunità giudaica in tre classi: i ricchi, la classe media e i poveri.

• I RICCHI

Cfr. J, pagg. 147-166.

«In ogni tempo Gerusalemme attirò a sé i detentori del capitale nazionale: i grossi negozianti, i grandi proprietari fondiari, gli esattori d'imposte e i reddituati. Troviamo alcuni rappresentanti di questo ambiente tra i membri del Sinedrio. Il consigliere Nicodemo era ricco; a quanto riferisce Gv 19,39 portò al sepolcro di Gesù 100 libbre romane di mirra e aloe. [...] La nobiltà sacerdotale faceva parte della classe dei ricchi. Nella città alta abitavano il sommo sacerdote Anania, il capo dei sacerdoti Sadoq e, secondo la tradizione, i sommi sacerdoti Anna e Caifa. [...] La funzione di sommo sacerdote esigeva già di per sé notevoli disponibilità finanziarie. Si pensi alle vittime del Giorno delle espiazioni che il sommo sacerdote era tenuto a pagare di tasca propria. [...] Notiamo anzitutto che la ricchezza della nobiltà sacerdotale era sorprendente se paragonata alla situazione miserabile dei sacerdoti ordinari. Dobbiamo poi ricordare che tale nobiltà appariva soprattutto interessata al tesoro del Tempio e che sistemava i propri rampolli nei posti di tesoriere nel Tempio».⁵⁶

• LA CLASSE MEDIA

Cfr. J, pagg. 167-180

N.B.: la famiglia di Gesù di Nazareth apparteneva, sotto un profilo economico, a questa classe media nel settore dell'artigianato:

«Accanto al grosso negoziante che importa le merci dai paesi lontani e le ripone in grandi magazzini, troviamo il piccolo commerciante che ha bottega in uno dei bazar della città. A questa classe media appartengono a pieno titolo anche gli artigiani, nella misura

⁵⁵ J, pagg. 530-531.

⁵⁶ J, pagg. 160.161.163.164-165.

in cui sono proprietari di officine e non lavorano presso altri come salariati. Non esistono fabbriche. [...] I dati precisi sulla situazione di queste categorie sono assai rari. [...] L'arrivo dei pellegrini [a Gerusalemme] era una fonte cospicua di introiti per il commercio delle derrate e per le professioni che i occupavano dell'approvvigionamento. [...] Anche chi professava altri mestieri faceva più o meno affari con i pellegrini. [...] Tra la classe media bisognava annoverare i *sacerdoti*. La maggior parte del clero ordinario abitava sparso in tutto il paese, ed era diviso in ventiquattro classi. A quanto sembra, i sacerdoti residenti nella città santa erano persone agiate e colte. Giuseppe apparteneva a una ricca famiglia sacerdotale presente a Gerusalemme da generazioni».⁵⁷

• I POVERI

Cfr. J, pagg. 181-196.

A. A questa ultima classe economica appartenevano gli *schiavi* di origine pagana, e in secondo luogo quelli di origine ebraica, i *giornalieri* [=coloro che lavoravano a giornata] che erano molto più numerosi degli schiavi, venivano assoldati da qualche ricco per i corrispondenti servizi prestati.

B. Un caso particolare era la professione di *scriba*, non appartenente alla «classe alta»:

«L'importanza dei settori della popolazione che vivevano in parte o in tutto di soccorsi è una caratteristica di Gerusalemme. Dobbiamo ricordare in primo luogo gli *scribi*. Era loro vietato farsi pagare per la loro attività. I vangeli mostrano che questa prescrizione era in uso ai tempi di Gesù: «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date. Non procuratevi oro, né argento, né moneta di rame nelle vostre cinture, né bisaccia da viaggio, né due tuniche, né sandali, né bastone, perché l'operaio ha diritto al suo nutrimento».⁵⁸

C. I mendicanti:

«A Gerusalemme, la mendicizia è concentrata attorno ai luoghi santi; a quell'epoca, di conseguenza, attorno al Tempio. I mendicanti non avevano accesso dovunque nel Santuario. [...] lo sciancato in grado di muoversi da solo con una stampella aveva chiaramente il diritto di entrare nella parte del Santuario vietata ai pagani; non lo aveva invece chi non era in grado di muoversi da solo (storpio del tutto; tra gli altri le persone senza gambe) e doveva sedersi su un seggiolino imbottito per essere trasportato. Lo storpio che non può camminare da sé, ricordato negli Atti degli Apostoli (3,2), potrebbe benissimo esserne un esempio. Sta presso la «Porta Bella», la Porta di Nicanore che collega il sagrato degli Israeliti con quello delle donne, ma anche nel sagrato delle donne (At 3,8). Questo storpio chiede l'elemosina (At 3,2.3.10); i suoi amici lo depongono lì nell'ora della preghiera, quando il via vai delle persone è particolarmente intenso nel Tempio. E' forse nell'atrio dei gentili che si devono cercare i ciechi e gli zoppi che incontrano Gesù nel Santuario e gli chiedono di essere guariti (Mt 21,14). Ma c'erano dei mendicanti anche altrove, oltre che nell'atrio dei gentili; ne troviamo ad esempio alle porte esterne della spianata del Tempio. E' presso una delle due porte meridionali che va cercato il mendicante cieco dalla nascita, di cui il vangelo di Giovanni (Gv 9,1.8) narra la guarigione ad opera di Gesù».⁵⁹

3.2.4. Gruppi «trasversali» o «movimenti sociali»

Abbiamo visto che i gruppi appartenenti alla struttura del Sinedrio potevano essere considerati nell'ambito dell'«istituzione» che la società giudaica aveva innalzato a sistema; si è analizzata, inoltre, la globalità della comunità del popolo di Israele, soffermandoci sulle differenti stratificazioni; vogliamo ora tentare di interpretare il fenomeno alquanto complesso delle cosiddette «sette giudaiche»⁶⁰ all'inizio della nostra era.

⁵⁷ J, pagg. 167.170.173.

⁵⁸ J, pag. 187.

⁵⁹ J, pagg. 193-194.

⁶⁰ Il termine «setta» proviene dal greco αἵρεσις che significa: «scelta». Giuseppe Flavio descrive i Farisei, Sadducei e gli Esseni qualificandoli con questo termine. Il significato potrebbe essere reso con l'espressione: «scuola di pensiero». Ciò che è importante cogliere è l'operazione di «scelta» fatta da costoro nei confronti di

Il NT parla di Sadducei, di Farisei, di Scribi, di Capi del popolo, di Sacerdoti...: l'impressione che si ricava è quella di un'intersezione dei diversi gruppi, e di un'apparente confusione sull'identità degli stessi. Il problema interpretativo del dato sociale risiede nel collocare ciascuno all'interno del proprio «ruolo sociale» individuando lo specifico che li caratterizza. Abbiamo visto come la classe sacerdotale, gli scribi e la nobiltà laica interpretassero nella società il ruolo *istituzionale*, ora, questi gruppi possono essere qualificati come «movimenti» poiché attraversano «trasversalmente» la società in tre direzioni:

A. sotto il profilo delle Istituzioni: i membri della classe sacerdotale, degli scribi e della nobiltà laica possono appartenere anche a questi movimenti;

B. sotto il profilo etnico-religioso: hanno adepti tra gli Israeliti di origine pura, tra i proseliti, forse tra gli schiavi affrancati;

C. sotto un profilo economico: questi movimenti, nel loro insieme, accoglievano persone provenienti dai diversi ceti [ricchi, classe media e poveri] della società.

Possiamo distinguere globalmente due tipologie di «movimenti trasversali»: l'una di carattere fondamentalmente religioso [Farisei, Sadducei, Esseni, Terapeuti, Battisti], l'altra di carattere socio-politico [Erodiani, Zeloti, Sicari, «Profeti»].

3.2.4.1. Movimenti prevalentemente di carattere religioso

• *I «FARISEI»*

Cfr. J, pagg. 379-409; S2, pagg. 470-487

A. Origine e storia: [cfr. GG1, pagg. 128-129]

B. I Farisei prima del 70 d.C.: [cfr. GG1, pagg. 129-132]

C. Principali punti dottrinali: [cfr. GG1, pagg. 132-133**]

• *I «SADDUCEI»*

Cfr. S2, pagg. 487-500

A. Origine e storia: [cfr. GG1, pagg. 133***-134**]

B. Dottrina: [cfr. GG1, pagg. 134***-135]

C. Raffronto dottrinale tra Farisei e Sadducei secondo Giuseppe Flavio in *Guerra giudaica*, II,8,14:⁶¹

una tradizione sociale, religiosa e culturale. Questa operazione è ciò che connota la dinamica del «movimento sociale». Nel contesto ellenistico questa espressione non aveva alcun significato negativo. Più tardi, all'interno del conflitto dogmatico cristiano, il termine assunse un significato negativo: si pose la distinzione tra «eresia» e «setta», cioè l'aspetto dell'ortodossia o eterodossia e ortoprassi o eteroprassi in relazione ad una Chiesa ufficiale, e la conseguente scelta di staccarsi da essa divenendo «setta». Il Giudaismo ai tempi di Gesù pur non essendo monolitico e normativo come lo sarà nel periodo successivo dei Rabbini, mantiene una certa identità, non fosse altro che per la distinzione operata all'esterno con il paganesimo e all'interno della propria tradizione con i Samaritani.

⁶¹ Cfr. FLAVIO GIUSEPPE, *La guerra giudaica* (a cura di Giovanni Vitucci; Biblioteca, Milano 1982) pagg. 141-142.

FARISEI	SADDUCEI
<ul style="list-style-type: none"> * interpretano esattamente le leggi (μετὰ ἀκριβείᾳ) * costituiscono la setta più importante * attribuiscono ogni cosa al destino e a Dio 	<ul style="list-style-type: none"> * negano completamente il destino ed escludono che Dio possa fare qualche cosa di male o solo vederla
<ul style="list-style-type: none"> * ritengono che l'agire bene o male dipenda in massima parte dagli uomini, ma che in ogni cosa ha parte anche il destino 	<ul style="list-style-type: none"> * affermano che è in potere degli uomini la scelta tra il bene e il male, e che secondo il proprio volere ciascuno si dirige verso l'uno o verso l'altro
<ul style="list-style-type: none"> * che l'anima è immortale, ma soltanto quella dei buoni passa in un altro corpo, mentre quelle dei malvagi sono punite con un castigo senza fine * sono legati da scambievole amore e perseguono la concordia entro la comunità 	<ul style="list-style-type: none"> * negano la sopravvivenza dell'anima, nonché le pene dell'Ade e i premi * sono tra loro piuttosto aspri e nei rapporti con i loro simili sono rudi al pari che con gli altri

• «TERAPEUTI», «ESSENI» E LA COMUNITÀ DI QUMRAN

Cfr. S2, pagg. 663-713.

A. Terapeuti: cfr. anche L, pagg. 94-95

* Chi sono:

«Filone scrive che i Terapeuti si trovavano un po' ovunque, ma che erano particolarmente numerosi in tutto l'Egitto, specialmente nei pressi di Alessandria, sulle sponde del lago Mareotide. Evitavano le città per cercare la solitudine [...]»⁶²

* Il problema dell'identificazione dei Terapeuti consiste nella documentazione parziale offerta nel *De vita contemplativa* di Filone Alessandrino: mentre la descrizione di questa comunità apre, da una parte, molte analogie con quella fatta da Giuseppe Flavio degli Esseni e con i documenti trovati vicino al Mar Morto a Qumran, dall'altra, si differenzia da esse. Sul piano storico non si è ancora giunti ad un accordo preciso relativamente al problema dell'identificazione dei Terapeuti con gli Esseni oppure della definizione delle loro relazioni storiche. La posizione oggi predominante tra gli studiosi è la seguente:

«E' opportuno, quindi, a questo punto, cercare di esprimere una valutazione dei dati in nostro possesso, al fine di determinare se gli Esseni e i Terapeuti costituivano due sette distinte, all'interno dello stesso movimento, oppure una sola setta, descritta da diversi punti di vista nelle diverse fonti. I dati presentati nelle pagine precedenti sembrano deporre contro una teoria che sostenga un'identità totale tra Terapeuti ed Esseni, e l'opinione prevalente tra gli studiosi moderni è, in effetti, che le due sette, benché originate dallo stesso ceppo e dalle stesse necessità spirituali di pii Giudei, si siano sviluppate in modo indipendente».⁶³

B. Esseni: due autori ci informano della loro esistenza: Flavio Giuseppe e Plinio il Vecchio⁶⁴. Nella descrizione offerta da Giuseppe Flavio, gli Esseni sono qualificati come «terza setta» accanto ai Farisei e Sadducei. Ma mentre questi sono presentati con caratteristiche religiose e politiche, gli Esseni appaiono come una specie di «ordine monastico». In base a queste documentazioni letterarie di carattere storico è possibile delineare la fisionomia di questo movimento che trova nella comunità di Qumran un grosso punto di confluenza. Va notato che il movimento degli Esseni era ben più ampio della comunità di Qumran, questa costituiva una sua manifestazione, come -forse- potevano esserlo anche i

⁶² S2, pag. 105.

⁶³ S2, pag. 711.

⁶⁴ Giuseppe Flavio: *B.I.* II,8,2-13 (119-161); *Ant.* XIII,5,9 (171-172); *Ant.* XVIII,1,2 (11,18-22); Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia* V,15/73.

Terapeuti in Egitto. Questa identificazione ormai pacifica dell'appartenenza al movimento essenico della comunità di Qumran è stata il punto di arrivo di molteplici discussioni: [cfr. GG1, pagg. 137***-138***].

C. La comunità di Qumran:

Cfr. sopra nella sezione letteraria.

• **I «BATTISTI»**

[Cfr. GG1, pagg. 154-157]

3.2.4.2. Movimenti prevalentemente di carattere socio-politico

Per una documentazione di testi relativi a questi movimenti politico-rivoluzionari cfr. P, n° 2-9, pagg. 20-28.

• **GLI «ERODIANI»**

[Cfr. GG1, pagg. 61-62] Associati al potere di Erode [il Grande o Antipa]. Cfr. le quattro tesi sull'identificazione del gruppo.

• **GLI «ZELOTI»**

[Cfr. GG1, pagg. 204-205]

• **I «SICARI»**

[Cfr. GG1, pag. 198*] Chiamati da Giuseppe Flavio «quarta filosofia». Cfr. P, n° 5: «Rivolta di Giuda il galileo (o: il gaulanita) nell'anno 6 d.C., in occasione del censimento di Quirinio (Fl. Gius., *Bell.* 2,118; *Ant.* 18,3-9.23)», pagg.25-26*.

• **I «PROFETI IMPOSTORI»**

[Cfr. GG1, 198*-199] cfr. P, n° 8: «Rivolta di Teuda, sotto il procuratore Cuspio Fado, nel 44-45 d.C. (Fl. Gius., *Ant.* 20,97-98)», pagg. 26***-27*; P, n° 9: «Rivolta di un egiziano a Gerusalemme, sotto il procuratore Antonio Felice, negli anni 53-55 d.C. (Fl. Gius., *Ant.* 20,167-172)», pagg. 27-28**.

3.2.5. Il Nuovo Testamento e i gruppi sociali

Riportiamo i luoghi attraverso i quali il NT cita alcuni dei gruppi presenti nella società al tempo della nascita e dello sviluppo del Cristianesimo⁶⁵:

3.2.5.1. La classe sacerdotale

• **IL SOMMO SACERDOTE E I CAPI DEI SACERDOTI [105X + 17X]**

Il NT usa il termine ἀρχιερεύς (plur.: ἀρχιερείς) solo ed esclusivamente nei Vangeli e negli Atti in riferimento all'istituzione sociale giudaica, mentre in senso teologico, attribuito a Cristo lo ritroviamo nella Lettera agli Ebrei:

* Nel giudaismo: 105x

Matt. 2:4	Matt. 16:21	Matt. 20:18	Matt. 21:15	Matt. 21:23	Matt. 21:45
Matt. 26:3	Matt. 26:14	Matt. 26:47	Matt. 26:51	Matt. 26:57	Matt. 26:58
Matt. 26:59	Matt. 26:62	Matt. 26:63	Matt. 26:65	Matt. 27:1	Matt. 27:3
Matt. 27:6	Matt. 27:12	Matt. 27:20	Matt. 27:41	Matt. 27:62	Matt. 28:11
Mark 2:26	Mark 8:31	Mark 10:33	Mark 11:18	Mark 11:27	Mark 14:1
Mark 14:10	Mark 14:43	Mark 14:47	Mark 14:53	Mark 14:54	Mark 14:55
Mark 14:60	Mark 14:61	Mark 14:63	Mark 14:66	Mark 15:1	Mark 15:3
Mark 15:10	Mark 15:11	Mark 15:31	Luke 3:2	Luke 9:22	Luke 19:47

⁶⁵ Per motivi di completezza aggiungiamo anche le citazioni relative a rielaborazioni ed estensioni del concetto attraverso la rilettura della comunità primitiva; queste saranno precedute dall'annotazione « + ».

Luke 20:1	Luke 20:19	Luke 22:2	Luke 22:4	Luke 22:50	Luke 22:52
Luke 22:54	Luke 22:66	Luke 23:4	Luke 23:10	Luke 23:13	Luke 24:20
John 7:32	John 7:45	John 11:47	John 11:49	John 11:51	John 11:57
John 12:10	John 18:3	John 18:10	John 18:13	John 18:15	John 18:16
John 18:19	John 18:22	John 18:24	John 18:26	John 18:35	John 19:6
John 19:15	John 19:21	Acts 4:6	Acts 4:23	Acts 5:17	Acts 5:21
Acts 5:24	Acts 5:27	Acts 7:1	Acts 9:1	Acts 9:14	Acts 9:21
Acts 19:14	Acts 22:5	Acts 22:30	Acts 23:2	Acts 23:4	Acts 23:5
Acts 23:14	Acts 24:1	Acts 25:2	Acts 25:15	Acts 26:10	Acts 26:12
* Con valore teologico: 17x					
Hebr. 2:17	Hebr. 3:1	Hebr. 4:14	Hebr. 4:15	Hebr. 5:1	Hebr. 5:5
Hebr. 5:10	Hebr. 6:20	Hebr. 7:26	Hebr. 7:27	Hebr. 7:28	Hebr. 8:1
Hebr. 8:3	Hebr. 9:7	Hebr. 9:11	Hebr. 9:25	Hebr. 13:11	

• **IL COMANDANTE DEL TEMPIO [3X]**

[Terminologia: ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ]

Lc 22:52	Acts 4:1	Acts 5:24
----------	----------	-----------

• **I SACERDOTI [14X + 17X]**

[Terminologia: ἱερεῦς]

* Nel giudaismo: 14x

Matt. 8:4	Matt. 12:4	Matt. 12:5	Mark 1:44	Mark 2:26	Luke 1:5
Luke 5:14	Luke 6:4	Luke 10:31	Luke 17:14	John 1:19	Acts 4:1
Acts 6:7	Acts 14:13				

* Con valore teologico: 17x

Hebr. 5:6	Hebr. 7:1	Hebr. 7:3	Hebr. 7:11	Hebr. 7:14	Hebr. 7:15
Hebr. 7:17	Hebr. 7:20	Hebr. 7:21	Hebr. 7:23	Hebr. 8:4	Hebr. 9:6
Hebr. 10:11	Hebr. 10:21	Rev. 1:6	Rev. 5:10	Rev. 20:6	

• **LEVITI [3X]**

[Terminologia: Λευίτης]

Luke 10:32	John 1:19	Acts 4:36
------------	-----------	-----------

3.2.5.2. Scribi [131x]

[Terminologia:

1. γραμματεὺς= 62x + 1x

* Nel giudaismo: 62x

Matt. 2:4	Matt. 5:20	Matt. 7:29	Matt. 8:19	Matt. 9:3	Matt. 12:38
Matt. 13:52	Matt. 15:1	Matt. 16:21	Matt. 17:10	Matt. 20:18	Matt. 21:15
Matt. 23:2	Matt. 23:13	Matt. 23:15	Matt. 23:23	Matt. 23:25	Matt. 23:27
Matt. 23:29	Matt. 23:34	Matt. 26:57	Matt. 27:41	Mark 1:22	Mark 2:6
Mark 2:16	Mark 3:22	Mark 7:1	Mark 7:5	Mark 8:31	Mark 9:11
Mark 9:14	Mark 10:33	Mark 11:18	Mark 11:27	Mark 12:28	Mark 12:32
Mark 12:35	Mark 12:38	Mark 14:1	Mark 14:43	Mark 14:53	Mark 15:1
Mark 15:31	Luke 5:21	Luke 5:30	Luke 6:7	Luke 9:22	Luke 11:53
Luke 15:2	Luke 19:47	Luke 20:1	Luke 20:19	Luke 20:39	Luke 20:46
Luke 22:2	Luke 22:66	Luke 23:10	John 8:3	Acts 4:5	Acts 6:12
Acts 19:35	Acts 23:9				

* Nel contesto dell'argomentazione paolina: 1x

1Cor. 1:20

2. νομινός [uomo della legge, giurista]= 8x

Matt. 22:35	Luke 7:30	Luke 10:25	Luke 11:45	Luke 11:46	Luke 11:52
Luke 14:3	Titus 3:13				

3. διδάσκαλος [maestro]= 6x + 42x + 9x

* In generale e a Giovanni Battista: 6x

Matt. 10:24	Matt. 10:25	Luke 2:46	Luke 3:12	Luke 6:40	Acts 13:1
-------------	-------------	-----------	-----------	-----------	-----------

* Riferito a Gesù: 42x

Matt. 8:19	Matt. 9:11	Matt. 12:38	Matt. 17:24	Matt. 19:16	Matt. 22:16
Matt. 22:24	Matt. 22:36	Matt. 23:8	Matt. 26:18	Mark 4:38	Mark 5:35
Mark 9:17	Mark 9:38	Mark 10:20	Mark 10:35	Mark 12:14	Mark 12:19
Mark 12:32	Mark 13:1	Mark 14:14	Luke 7:40	Luke 8:49	Luke 9:38
Luke 10:25	Luke 11:45	Luke 12:13	Luke 18:18	Luke 19:39	Luke 20:21
Luke 20:28	Luke 20:39	Luke 21:7	Luke 22:11	John 1:38	John 3:2
John 3:10	John 8:4	John 11:28	John 13:13	John 13:14	John 20:16
* Nella chiesa primitiva: 9x					
Rom. 2:20	1Cor. 12:28	1Cor. 12:29	Eph. 4:11	1Tim. 2:7	2Tim. 1:11
2Tim. 4:3	Hebr. 5:12	James 3:1			

4. νομοδιδάσκαλος [dottore della legge]= 2x + 1x]

* Nel giudaismo: 2x

Luke 5:17 Acts 5:34

* Nella chiesa primitiva: 1x

1Tim. 1:7

3.2.5.3. Anziani o nobiltà laica [45x + 24x]

[Terminologia: πρεσβύτεροι]

* Nel giudaismo: 45x

Matt. 15:2	Matt. 16:21	Matt. 21:23	Matt. 26:3	Matt. 26:47	Matt. 26:57
Matt. 27:1	Matt. 27:3	Matt. 27:12	Matt. 27:20	Matt. 27:41	Matt. 28:12
Mark 7:3	Mark 7:5	Mark 8:31	Mark 11:27	Mark 14:43	Mark 14:53
Mark 15:1	Luke 7:3	Luke 9:22	Luke 15:25	Luke 20:1	Luke 22:52
Luke 22:66	John 8:9	Acts 2:17	Acts 4:5	Acts 4:8	Acts 4:23
Acts 6:12	Acts 11:30	Acts 14:23	Acts 15:2	Acts 15:4	Acts 15:6
Acts 15:22	Acts 15:23	Acts 16:4	Acts 20:17	Acts 21:18	Acts 22:5
Acts 23:14	Acts 24:1	Acts 25:15			

* Nella chiesa delle origini: 24x

1Tim. 4:14	1Tim. 5:1	1Tim. 5:2	1Tim. 5:17	1Tim. 5:19	Titus 1:5
Hebr. 11:2	James 5:14	1Pet. 5:1	1Pet. 5:5	2John 1 3	John 1
Rev. 4:4	Rev. 4:10	Rev. 5:5	Rev. 5:6	Rev. 5:8	Rev. 5:11
Rev. 5:14	Rev. 7:11	Rev. 7:13	Rev. 11:16	Rev. 14:3	Rev. 19:4

3.2.5.4. Samaritani [11x]

[Terminologia: Σαμαρίτης – Σαμαρίτις]

Matt. 10:5	Luke 9:52	Luke 10:33	Luke 17:16	John 4:9	John 4:39
John 4:40	John 8:48	Acts 8:25			

3.2.5.5. «Ellenisti» [3x]

[Terminologia: Ἑλληνίστηες]

Acts 6:1	Acts 9:29	Acts 11:20
----------	-----------	------------

3.2.5.6. Proseliti [4x]

[Terminologia: προσήλυτος]

Matt. 23:15	Acts 2:11	Acts 6:5	Acts 13:43
-------------	-----------	----------	------------

3.2.5.7. Farisei [98x]

[Terminologia: φαρισαῖος]

Matt. 3:7	Matt. 5:20	Matt. 9:11	Matt. 9:14	Matt. 9:34	Matt. 12:2
Matt. 12:14	Matt. 12:24	Matt. 12:38	Matt. 15:1	Matt. 15:12	Matt. 16:1
Matt. 16:6	Matt. 16:11	Matt. 16:12	Matt. 19:3	Matt. 21:45	Matt. 22:15
Matt. 22:34	Matt. 22:41	Matt. 23:2	Matt. 23:13	Matt. 23:15	Matt. 23:23
Matt. 23:25	Matt. 23:26	Matt. 23:27	Matt. 23:29	Matt. 27:62	Mark 2:16
Mark 2:18	Mark 2:24	Mark 3:6	Mark 7:1	Mark 7:3	Mark 7:5
Mark 8:11	Mark 8:15	Mark 10:2	Mark 12:13	Luke 5:17	Luke 5:21
Luke 5:30	Luke 5:33	Luke 6:2	Luke 6:7	Luke 7:30	Luke 7:36
Luke 7:37	Luke 7:39	Luke 11:37	Luke 11:38	Luke 11:39	Luke 11:42
Luke 11:43	Luke 11:53	Luke 12:1	Luke 13:31	Luke 14:1	Luke 14:3

Luke 15:2	Luke 16:14	Luke 17:20	Luke 18:10	Luke 18:11	Luke 19:39
John 1:24	John 3:1	John 4:1	John 7:32	John 7:45	John 7:47
John 7:48	John 8:3	John 8:13	John 9:13	John 9:15	John 9:16
John 9:40	John 11:46	John 11:47	John 11:57	John 12:19	John 12:42
John 18:3	Acts 5:34	Acts 15:5	Acts 23:6	Acts 23:7	Acts 23:8
Acts 23:9	Acts 26:5	Phil. 3:5			

3.2.5.8. Sadducei [14x]

[Terminologia: σαδδουκαῖος]

Matt. 3:7	Matt. 16:1	Matt. 16:6	Matt. 16:11	Matt. 16:12	Matt. 22:23
Matt. 22:34	Mark 12:18	Luke 20:27	Acts 4:1	Acts 5:17	Acts 23:6
Acts 23:7	Acts 23:8				

3.2.5.9. Battisti

Cfr. i riferimenti a Giovanni Battista: Matt. 3:1		Matt. 11:11	Matt. 11:12	Matt. 14:2
Matt. 14:8	Matt. 16:14	Matt. 17:13	Mark 6:25	Mark 8:28
Luke 7:33	Luke 9:19			Luke 7:20

3.2.5.10. Erodiani [3x]

[Terminologia: ἡρωδιάνοι]

Matt. 22:16	Mark 3:6	Mark 12:13
-------------	----------	------------

3.2.5.11. Zeloti [4x]

[Terminologia: ζηλωτής]

Luke 6:15	Acts 1:13	Acts 21:20	Acts 22:3
-----------	-----------	------------	-----------

3.2.5.12. Sicari [1x]

[Terminologia: σικάριος]

Acts 21:38

3.2.5.13. Profeti impostori [2x]

Acts 5:36	Acts 21:38
-----------	------------

3.3. L'ATTIVITÀ PRODUTTIVA: L'ASPETTO ECONOMICO

[Cfr. GG1, pagg. 68-71]; cfr. anche per la città di Gerusalemme: J, pagg. 15-142.

3.3.1. Situazione della Palestina

[GG1, pagg. 68-70*]

3.3.2. L'attività economica

[GG1, pagg. 70**-71]

3.4. LE ISTITUZIONI RELIGIOSE

Analizzeremo le istituzioni religiose sotto due profili fondamentali che corrispondono alla concezione del «tempo» e dello «spazio» sacro: secondo M. Eliade le strutture spazio-temporali vengono ricomprese in molte religioni unitariamente: esse sono entrambe creazioni divine. Anche nel racconto di origine di Gen 1,1-2,4a lo spazio è concepito unitamente alla scansione temporale [il giorno, la notte, la settimana]. Se il Tempio è concepito come un «microcosmo», allora vi sarà la corrispondenza tra «Tempio» e «Tempo»:

«Dobbiamo a Hermann Usener la prima spiegazione della parentela etimologica tra *templum* e *tempus*, in una interpretazione di questi due termini attraverso il concetto di intersezione (“Schneidung, Kreuzung”). Ulteriori ricerche hanno perfezionato tale scoperta: “*Templum* indica l'aspetto spaziale, *tempus* l'aspetto temporale del movimento dell'orizzonte nello spazio e nel tempo”. Tutto ciò significa probabilmente quanto segue:

per l'uomo religioso delle culture arcaiche, il *Mondo si rinnova annualmente; cioè ad ogni nuovo anno esso ritrova la sua santità originaria*, come al momento della creazione». ⁶⁶

Queste strutture simboliche pare fossero presenti anche nella comprensione cosmica e religiosa di Israele:

«Un analogo simbolismo temporale è integrato nel simbolismo cosmologico del Tempio di Gerusalemme. Secondo Giuseppe Flavio (*Antichità Giudaiche*, III,vii, 7) i dodici pani significavano i dodici mesi dell'Anno e il candelabro a sette braccia rappresentava i decani (cioè la suddivisione zodiacale dei sette pianeti in decine). Il Tempio era una *imago mundi*: trovandosi a Gerusalemme, al "Centro del Mondo", santificava l'intero Cosmo, non solo ma anche la "vita" cosmica, cioè il Tempo». ⁶⁷

3.4.1. Il «Tempo sacro»

Le prospettive sono due ed entrambi corrispondono a due concezioni di tempo: tempo come misura [la cronologia e la misurazione del tempo, cioè il *calendario* =aspetto oggettivo] e tempo come esperienza, come ritmo [la scansione ordinata ed interpretata del tempo, cioè la nascita del concetto di *festa/feste* =aspetto relazionale]. Questo secondo elemento è essenziale alle religioni per permettere di non lasciarsi travolgere dal Tempo, ma sentirsi coinvolti in esso, dando vita al Tempo.

3.4.1.1. «Tempo misurato»: il calendario

Tre sono i sistemi adottati nella storia per comprendere il tempo in una misurazione razionale⁶⁸:

- **SISTEMA SOLARE [ANNO=365 GG.]**

E' basato sulla rivoluzione della terra attorno al sole. L'anno solare è il periodo di tempo che la terra impiega per completare la sua orbita attorno al sole e per comprendere un ciclo completo delle quattro stagioni [chiamato anche *anno tropico*, cioè l'intervallo di tempo tra due equinozi di primavera e corrisponde a 365 giorni, 5 ore, 48 minuti e 46 secondi]. E' il sistema proveniente dal calendario romano [calendario giuliano] ed assunto da Gregorio XIII nel 1582 quindi detto «gregoriano»⁶⁹.

- **SISTEMA LUNARE [ANNO=354GG.]**

Si basa sulla rivoluzione della luna attorno alla terra. Tale periodo di tempo costituisce il mese lunare, chiamato anche «lunazione».

- **SISTEMA LUNI-SOLARE**

[Cfr. GG1, pagg. 92-92]

Non è basato né unicamente sul mese lunare, né sull'anno solare. In questo sistema i mesi sono computati in base alla luna, mentre gli anni e le stagioni sono computati in base al sole.

A. Il calendario ebraico è appunto basato su questo sistema luni-solare.

«I mesi giudaici hanno sempre continuato ad essere ciò che i 'mesi' di tutte le nazioni civili erano in origine, cioè autentici mesi lunari. Poiché la durata astronomica di un mese

⁶⁶ Cfr. M. ELIADE, *Il sacro e il profano* (Celum stellatum, Torino 1979) pag. 51.

⁶⁷ IDEM, pag. 51.

⁶⁸ Cfr. il prezioso studio sulla cronologia antica di E. J. BICKERMAN, *La cronologia nel mondo antico* (Paideia 7, Firenze 1975) oppure sulla cronologia in generale e i calendari: A. CAPPELLI, *Cronologia, Cronografia e Calendario Perpetuo*. Dal principio dell'era cristiana ai nostri giorni (Tavole cronologico-sincrone e quadri sinottici per verificare le date storiche; Manuali Hoepli, Milano ⁶1988).

⁶⁹ A motivo dello spostamento che il calendario giuliano aveva progressivamente prodotto sulla data delle stagioni Gregorio XIII decise di sopprimere 10 giorni: a Roma il giorno successivo di giovedì 4 ottobre 1582 divenne venerdì 15 ottobre 1582. Tale valendario fu adottato in Gran Bretagna solo nel 1752 e in U.R.S.S. nel 1918 e in Grecia nel 1923. Esso è ormai accettato universalmente accanto ad altri calendari.

è di 29 giorni, 12 ore, 44' e 3", mesi di 29 giorni devono alternarsi regolarmente a mesi di trenta giorni. Ma dodici mesi lunari assommano solo a 354 giorni, 8 ore, 48' e 38", mentre l'anno solare comprende 365 giorni, 5 ore, 48' e 48" [*sic!* 46"]. La differenza tra un anno lunare di dodici mesi ed un anno solare ammonta quindi a 10 giorni e 21 ore. Per compensare questa differenza, almeno una volta ogni tre anni, talvolta ogni due, deve venire intercalato un mese». ⁷⁰

B. Il calendario della comunità di Qumran, il calendario «delle settimane», dello «shabbat»:

«Gli esperti dei Rotoli del Mar Morto sono concordi nel ritenere che la comunità di Qumran deprecasse l'uso del calendario lunare-solare e avesse adottato un calendario molto simile, o probabilmente identico, a quello che compare nel *libro dei Giubilei* e che è noto anche ai compilatori del *libro di Henoch* e dei *Testamenti dei 12 Patriarchi*. [...] L'anno era di 364 giorni, cioè esattamente di 52 settimane. Di conseguenza incominciava nello stesso giorno della settimana, il mercoledì. L'anno aveva quattro stagioni di uguale lunghezza, quindi ognuna di tredici settimane = 91 giorni. Anch'esse cominciavano di mercoledì. Ogni stagione comprendeva tre mesi, ciascuno della durata di trenta giorni, a cui si aggiungeva un giorno intercalare. [...] Una caratteristica degna di nota di questo calendario è che una festa con data determinata cadeva ogni anno nello stesso giorno della settimana; per es. la Pasqua, che doveva essere celebrata il quindicesimo giorno del primo mese (Ex. 12,6), cadeva sempre il mercoledì; il giorno della riconciliazione, il decimo giorno del settimo mese, di venerdì; e la festa dei Tabernacoli, il quindicesimo giorno dello stesso mese, di mercoledì.» ⁷¹

3.4.1.2. «Tempo ritmato»: le Feste

Cfr. la fotocopia delle schede: «Calendario Ebraico e avvenimenti scelti» e «Feste ed altri giorni sacri dell'Antico Testamento» da *Bibbia visual*, pagg. 15. 20.

• IL «SABATO» E LA STRUTTURA SETTENARIA DEL TEMPO

[Cfr. GG1, pagg. 93-94*]

A. In relazione ai giorni: la «settimana»: il Sabato, giorno di santificazione nel riposo diviene il momento generatore del tempo e dello spazio: nel Tempio o nelle sinagoghe di Sabato si celebra la grandezza del Dio creatore e signore del tempo e del cosmo: viene rivissuto l'atto di creazione originario [sei giorni lavorò, il settimo si riposò].

B. In relazione all'anno: l'«anno sabbatico»:

«Come va consacrato al Signore un giorno ogni sette, così pure Gli va consacrato un anno ogni sette: sette anni costituiscono un ciclo settennale, una settimana di anni: il settimo di ogni ciclo è l'anno sabatico (*shenath ha-shemità*). Il significato fondamentale dell'anno sabatico è lo stesso di quello del sabato settimanale: riconoscimento che la terra appartiene al Signore che ce la dà in uso. Ma, naturalmente, l'anno sabatico non può essere osservato in modo del tutto analogo a quello del sabato settimanale: non sarebbe possibile astenersi per un anno intero da tutti i lavori che sono proibiti nel giorno di sabato: il riposo dell'anno sabatico riguarda solo l'agricoltura [Es 23,10-11; Lv 25, 2-7]». ⁷²

C. In relazione all'eternità nel tempo: l'«anno giubilare⁷³»:

«La Torà prescrive che l'anno che segue la fine di ogni settimo periodo settimanale e cioè ogni cinquantesimo anno, sia anno consacrato, chiamato *Jovel*, *giubileo*. La consacrazione avviene mediante suono di *Shofar* nel giorno di Kippur. Nell'anno del giubileo si applicano tutte le norme dell'anno sabatico, inoltre gli schiavi ebrei riacquistano la libertà e le terre debbono ritornare ai proprietari primitivi [Lv 25,8-17. 29-

⁷⁰ S1, pag. 706.

⁷¹ S1, pagg. 720-721.

⁷² A. SEGRE (a cura di), *Shabbath*. N° 7 (Roma 1972) 57-58.

⁷³ «Giubileo»: «Etimologicamente, attraverso il latino, questo termine proviene dall'ebraico *jobel*, che designa molte cose: il capro, il corno di capro, la tromba fatta con tale corno, il suono del corno che ne deriva, l'anno introdotto da questo suono solenne.»: L. MONLOUBOU - F. M. DU BIUT, *Dizionario biblico. Storico/Critico* (Edizione italiana a cura di R. Fabris; Torino 1987) 466.

34]. Questa ultima norma, motivata nella Torà dal fatto che la *terra appartiene al Signore*, è di eccezionale importanza sociale».⁷⁴

«Nondimeno l'applicazione di questa legge si è scontrata con difficoltà insormontabili. La terra non poteva restare a riposo durante l'anno sabbatico (il settimo di sette anni, dunque anche il quarantonovesimo) più l'anno seguente, che era il cinquantesimo. Il ritorno dei campi e delle case ai proprietari originari doveva rendere impossibile ogni scambio e poteva solo mostrarsi impraticabile. [...] Di fatto non abbiamo nessun indizio per poter affermare che la legge sia stata applicata; essa appare come l'espressione di un ideale di giustizia abbastanza utopico, che i fatti non hanno mancato di smentire nella sua irreali generosità».⁷⁵

- **LE FESTE**

A. La Pasqua [+Azimi+Primizie]: [cfr. pagg. GG1, 94-97*; P, n° 11: «Lo svolgimento della cena pasquale (*Pes.* 10,1-7)»]⁷⁶

B. La Pentecoste / Settimane: [cfr. pagg. GG1, 97-98**]: ripresentava nel corso dell'anno la struttura dell'anno Giubilare, cioè dopo 7 settimane vi era un giorno, il cinquantesimo nel quale venivano presentate le primizie del raccolto.

C. I Tabernacoli o Tende: [cfr. GG1, pagg. 98**-99]

D. Giorno dell'espiazione: [cfr. pagg. 99***-100]

E. La Dedicazione: [cfr. pag. GG1, 100]

F. I Purim: [cfr. GG1, pag. 100]

3.4.2. Lo «Spazio sacro»

3.4.2.1. Il Tempio di Gerusalemme

[Cfr. GG1, pagg. 82-87]

- **ORIGINE**

Cfr. schede fotocopiate sul Tempio erodiano⁷⁷

- **EDIFICIO**

[Cfr. GG1, pagg. 84-85; anche le schede sul Tempio erodiano]

- **LA CONCEZIONE DEL TEMPIO**

[Cfr. GG1, pagg. 86-87]

3.4.2.2. La Sinagoga

- **L'ISTITUZIONE**

[Cfr. GG1, pagg. 87***-88**]

- **L'EDIFICIO E IL PERSONALE**

[Cfr. GG1, pagg. 88-89]

3.4.3. Il «Culto» e la «Liturgia» nella confluenza tra «spazio e tempo sacro»

⁷⁴ A. SEGRE (a cura di), *Shabbath. N° 7* (Roma 1972) 59.

⁷⁵ L. MONLOUBOU - F. M. DU BIUT, *Dizionario biblico. Storico/Critico* (Edizione italiana a cura di R. Fabris; Torino 1987) 466.

⁷⁶ Cfr. più avanti nella presentazione della celebrazione della Pasqua di Gesù, all'interno della questione se fu o non fu l'ultima cena una cena pasquale.

⁷⁷ P. ACQUISTAPACE (a cura di), *Guida biblica e turistica della Terra Santa* (Direttore e collaboratore Mons. Enrico Galbiati; Milano 1980) pagg. 142-145; anche *Bibbia Visual*, pagg. 110.113.

3.4.3.1. Nell'ambito del quotidiano

- **PREGHIERA, ELEMOSINA E DIGIUNO COME AZIONI DI CULTO PERSONALE**

[Cfr. GG1, pagg. 100-101]

- **IL CULTO QUOTIDIANO COMUNITARIO NEL TEMPIO**

[Cfr. GG1, pagg. 85***-86*]

- **IL CULTO/ISTRUZIONE QUOTIDIANA E COMUNITARIA NELLA SINAGOGA: «SITZ IM LEBEN» DELLA LETTERATURA RABBINICA. UN PONTE TRA STORIA E LETTERATURA**

[Cfr. GG1, pag. 90; anche P, pag. 32: tre momenti del culto sinagogale: *preghiera, lettura biblica e commento*]:

A. Preghiera:

[Cfr. GG1, pag. 215; P, pagg. 32***-33*]

* [P, n° 12: «La preghiera delle Diciotto benedizioni (testo palestinese)», pagg. 33-35]

* [P, n° 13: «La preghiera del *Qaddîš*», pagg. 35***-36***]

B. Lettura biblica:

[Cfr. P, pag. 36***]

Le traduzioni: una in aramaico [il Targûm] e una in greco [la LXX]: cfr. sopra

C. Commento:

Il **Midrash** [מדרש]: cfr. sopra.

- **LA SCUOLA ACCANTO ALLA SINAGOGA: AVVIAMENTO ALLA TORAH**

A. Testi della Mishna indicano due stadi fondamentali dell'istruzione alla Torah:

a. Scuola elementare [6 o 7 anni]: [*bet sefer*] si trovava nella Sinagoga o in un'abitazione contigua. Il bambino imparava innanzitutto a leggere il testo biblico. Si cominciava con l'alfabeto, si passava a leggere e comprendere delle sezioni, finalmente si approdava al rotolo completo della Torah. Durante tutto lo svolgimento della scuola il bambino doveva prendere conoscenza di tutta la Bibbia [in ebraico] e del Targum [traduzione aramaica]. Il metodo adottato era la lettura ad alta voce e la ripetizione continua.

b. Casa di studio [10 o 13 anni]: [*bet midraš* o *bet talmud*] in questo secondo ciclo di studio il ragazzo che voleva continuare la ricerca si univa ad un maestro e da lui apprendeva le regole della tradizione giudaica. Dopo la scuola elementare, pertanto, la formazione avveniva direttamente il sabato nella Sinagoga, con la lettura e il commento attualizzante della Torah.

B. Principi e regole di interpretazione della Scrittura e l'origine della letteratura rabbinica

[GG1, pagg. 107-108]

3.4.3.2. Nell'ambito della Festa

Cfr. sopra la presentazione delle Feste come organizzazione ordinata del Tempo sacro.

PARTE SECONDA:

LA RISONANZA DEL FATTO CRISTIANO GESÙ DI NAZARETH E LA SUA STORIA

Ogni ricostruzione storica deve appoggiarsi sulla documentazione offerta dalle Fonti storiche. Nel presentare la figura storica di Gesù di Nazareth si guarderà innanzitutto alla documentazione sul personaggio storico ed in seguito alla possibile ricostruzione delle fasi principali della sua vicenda storica.

4. LE FONTI

La panoramica relativa alle fonti si divide in due parti fondamentali: l'una esterna al fenomeno [=fonti non-cristiane], l'altra interna [=fonti cristiane].⁷⁸

4.1. LA DOCUMENTAZIONE ESTERNA: LE FONTI NON-CRISTIANE

Queste vanno ulteriormente divise tra quelle provenienti dal «mondo giudaico» e quelle provenienti dal «mondo greco-romano»:

«I Giudei, conterranei e coetanei di Gesù, dovrebbero offrirci riguardo a lui le prime testimonianze; ma purtroppo non è così, giacché le fonti giudaiche, pur non essendo del tutto mute in proposito, sono taciturne e avare di notizie attendibili, quasi quanto le fonti pagane»⁷⁹

La scarsità della documentazione non-cristiana [quindi esterna] è emblematica e va interpretata: nel mondo giudaico il fenomeno cristiano non ebbe grande risonanza, si collocò, nel suo sorgere, come gruppo o movimento giudaico tra i diversi giudaismi del I sec.. Distanziandosi progressivamente dalle forme istituzionali del Tempio e della Tôrâ, il fenomeno cristiano si configurò anch'esso come ἀρεσις all'interno della società giudaica. Con il 70 d.C., in seguito alla caduta del «giudaismo del secondo tempio», due gruppi sostanzialmente sopravviveranno: il «movimento cristiano» e il «rabbiniismo» nella linea degli scribi del movimento dei farisei [i rabbini *Tannaim*, prima e poi gli *Amoraim*]. Così solo verso la fine del I sec. d.C. abbiamo la separazione cosciente tra «giudaismo rabbinico» e «cristianesimo», generando spesso un atteggiamento apologetico e polemico.⁸⁰

In rapporto all'Impero romano il fenomeno cristiano nel suo sorgere non presenta nessuna risonanza particolare. Rientra tra quei fenomeni di insurrezione capeggiati da un *leader* politico o religioso che vedevano nella *Galilea* il punto di irradiazione [cfr. P, n° 3: «Rivolta di Giuda figlio di Ezechia, in Galilea, verso l'inizio del regno di Erode il Grande»; n° 6: «Rivolta di Giuda il galileo (o: il gaulanita) nell'anno 6 d.C., in occasione del censimento di Quirinio», pagg. 23. 25-26].

Lo sviluppo del movimento di Gesù si impose sempre più a partire dalla fine del I sec. d.C. diffondendosi ed incontrandosi con le diverse culture e religiosità del mondo allora conosciuto.

Ora la nostra attenzione cade direttamente sul fondatore del movimento cristiano: *Gesù di*

⁷⁸ Per tali distinzioni cfr. G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo* (Con introduzione critica e illustrazioni; Milano 1941) pagg. 101-181.

⁷⁹ Cfr. G. RICCIOTTI, *op. cit.*, pag. 101.

⁸⁰ Cfr. in particolare per questa nuova visione: G. BOCCACCINI, *Il medio Giudaismo*. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v. (Prefazione di Francesco Adorno; Radici 14, Torino 1993).

Nazareth.

4.1.1. Testimonianze provenienti dalla letteratura giudaica

4.1.1.1. Giuseppe Flavio [37/38 -98/100 ca. d.C.]

Nelle *Antichità giudaiche* Giuseppe Flavio riferisce di tre figure fondamentali per lo studio del NT: Giovanni Battista [P, n° 136: «Giovanni Battista (Fl. Gius., *Ant.* 18,109-119)», pagg. 254-257*], Giacomo il minore [P, n° 139: «Giacomo il minore (Fl. Gius., *Ant.* 20,197-203)», pagg. 259-260], e Gesù [P, n° 137-138: «Gesù (Fl. Gius., *Ant.* 18,63-64)»; «Versione araba del *Testimonium flavianum*», pagg. 257-259] nel cosiddetto *Testimonium flavianum*

- **TESTIMONIUM FLAVIANUM**

[P, n° 137: «Gesù (Fl. Gius., *Ant.* 18,63-64)», pagg. 257-258]

- **VERSIONE ARABA DEL TESTIMONIUM FLAVIANUM**

[P, n° 138: «Versione araba del *Testimonium flavianum*», pagg. 258-259]

4.1.1.2. Letteratura rabbinica [a parire dal II sec. d.C.]

«Si può rimarcare come solo una minima parte delle tradizioni (se comparata alla vastità della letteratura rabbinica) si occupi in qualche maniera di Gesù e dei cristiani, mentre più spesso e più approfonditamente si parla di altri eretici, o di altre eresie e religioni. Possiamo indicare tra le ragioni principali di questo atteggiamento le seguenti: *a)* nell'età più antica, il cristianesimo, a differenza del giudaismo, fu, nell'impero romano, una religione non consentita e d'importanza secondaria e periferica; *b)* in tempi più recenti, quando Babilonia era ormai divenuta il centro del pensiero rabbinico, il cristianesimo vi appariva come una religione occidentale e romano-ellenistica, praticamente ininfluente e perciò quasi del tutto sconosciuta nello Stato partico e sassanide. Ciò spiega altresì perché nelle tradizioni babilonesi prevalgano ignoranza e idee poco chiare su Gesù e sui cristiani. A quel tempo non era il giudaismo rabbinico, ma il cristianesimo a doversi fare strada polemicamente, per acquisire importanza in Palestina e a Babilonia. Molto più tardi la maggior parte delle tradizioni rabbiniche su Gesù fu censurata: il nome Jeshu venne cancellato e sostituito con un altro, ed intere sezioni furono eliminate. Tuttavia sembra che già alcune tradizioni rabbiniche abbiano adottato, per Gesù, uno pseudonimo (ciò, del resto corrisponde a una pratica assai diffusa nei confronti di eretici e apostati). Quanto a tali pseudonimi, va detto che il riferimento a Gesù è sicuro nelle tradizioni relative a Ben Pandera. [...] All'origine di alcune notizie vi sono forse tradizioni cristiane come, ad esempio, quella sulla fuga in Egitto, su Maria quale madre di Gesù, sulle guarigioni miracolose, sui discepoli e sulla morte di Gesù».⁸¹

- **SULLE ORIGINI DI GESÙ**

[P, n° 159: «Celso, *Dottrina verace* (da: Origene, *C. Cels.* 1,28 e 32)», pagg. 290-291]

Tradizioni circa l'accusa di nascita illegittima di Gesù [P, pagg. 291***-293*]:

A. Tertulliano

B. Gesù figlio di Panthera [Ben-Panthera] o di Stada [Ben-Stada]

a. TB *Shabbat* 194b:

«Si insegna: R. Eliezer (tannaita, ca. 90) chiese ai saggi: «Ma Ben Stada non portò (dei) sortilegi dall'Egitto nella scalfitura della sua carne?». Essi risposero: «Egli è stato un folle, e dai folli non si possono trarre prove». Ben Stada? (No,) è stato Ben Pandera! Rab Hisda (babilonese, morto nel 309) ha detto: «Il marito era Stada, l'amante era Pandera». Il marito era (tuttavia) Pappos ben Judah (tannaita, ca. 110)! Sua madre era Stada. Sua madre era (tuttavia) Mirjam (colei) che intrecciava i capelli delle donne! Come si disse in

⁸¹ H. G. KIPPENBERG - G. A. WEWERS (a cura di), *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento* (Nuovo Testamento. Supplementi 8, Brescia 1987) pagg. 269-270; per un prospetto completo sulla recezione del fenomeno cristiano nella tradizione giudaica antica cfr.: J. MAIER, *Gesù Cristo e il cristianesimo nella tradizione giudaica antica* (Edizione italiana a cura di Mauro Zonta; Studi biblici 106, Brescia 1994).

Pumbedita: «Ella ha fornicato lontano da suo marito».⁸²

b. Toledôt Jēšû [Le Generazioni di Gesù]

c. Mišnah: Yabamoth 4,13

• **INSEGNAMENTI DI GESÙ**

[P, n° 142: «Dal Targum babilonese: *Ab. Zaraḡ* 16b», pagg. 263-264]

• **ALLUSIONE ALLE RIVENDICAZIONI DIVINE DI GESÙ**

[P, n° 141: «Dal Talmud palestinese: *Ta'anit* II,1 (65b)», pagg. 262***-263]

• **SULLA MORTE DI GESÙ**

[P, n° 140: «Dal Talmud Babilonese: *Sanhedrin* 43a», pagg. 261-262]

• **SULL'ESECUZIONE DEL «RE SAGGIO»**

[P, n° 145: «dalla *Lettera di Mara ber Sarapion*», pagg. 267***-269**]

• **SCONVOLGIMENTI DEL CIELO E DELLA TERRA, LE TENEBRE: RACCONTO DELLA PASSIONE?**

[P, n° 146: «*Thallos*», pagg. 269-270]

• **I NAZARENI, PARTE ETERODOSSA DEL GIUDAISMO RABBINICO**

[P, n° 144: «La 12a delle «Diciotto Benedizioni»: *Birkat ham-mînîm* », pagg. 266-267]

• **I PARENTI DI GESÙ**

[P, n° 160: «Egesippo: «Memorie» (da: Eusebio, *Hist. eccl.* 3,19.20,1-6)», pagg. 293-295]

4.1.2. Testimonianze provenienti dalla letteratura greco-romana

4.1.2.1. Nel I sec. d.C.

[P, pag. 270-271]

- **SENATUS CONSULTUM DELL'ANNO 35 RIFERITO DA TERTULLIANO: MOVIMENTO CRISTIANO COME «SUPERSTITIO ILLECITA»**

- **SCAMBIO EPISTOLARE TRA PAOLO E SENECA**

4.1.2.2. Nel II sec. d.C.

* DOCUMENTI UFFICIALI:

- **PLINIO IL GIOVANE, EPIST. 10,96 [LETTERA A TRAIANO]**

[P, n° 147: «Plinio il Giovane, *Epist.* 10,96 (lettera a Traiano)», pagg. 271***-273]

- **PLINIO IL GIOVANE, EPIST. 10,97 [RISPOSTA DI TRAIANO]**

[P, n° 148: «Plinio il Giovane, *Epist.* 10,97 (risposta di Traiano)», pagg. 274-275*]

* DOCUMENTI DI ALCUNI STORIOGRAFI:

- **TACITO, ANNALES 15, 44, 2-5 [INCENDIO DI ROMA DEL 19-07-64]**

[P, n° 149: Tacito, *Annalse* 15,44, 2-5», pagg. 275-277]

- **SVETONIO, CLAUDIUS 25 [PROVVEDIMENTO DI ESPULSIONE DI GIUDEI DA ROMA]**

[P, n° 150: «Svetonio, *Claudius* 25», pagg. 277-279**] Cfr. i tre problemi:

[1] Identificazione di *Cresto* con *Cristo*

⁸² H. G. KIPPENBERG - G. A. WEWERS (a cura di), *op. cit.*, pag. 270.

[2] Ampiezza del provvedimento, cfr. anche:

- **DIONE CASSIO, HIST. 60,6,6**

[P, n° 151: «Dione Cassio, *Hist.* 60,6,6», pagg. 279-281]

[3] La data del provvedimento

* DOCUMENTI DI FILOSOFI, RETORI E SCRITTORI SATIRICI

- **EPITTETO, DIATR. 4,7,6; 2,9,19-21**

[P, n° 152-153: «Epitteto, *Diatr.* 4,7,6 e 2,9,19-21», pagg. 281-282]

- **MARCO AURELIO, RIC. 11,3**

[P, n° 154: «Marco Aurelio, *Ric.* 11,3», pagg. 282-283]

- **FRONTONE, «ORAZIONE CONTRO I CRISTIANI» [DA: MINUCIO FELICE, OCT. 8,4; 9,2-6]**

[P, n° 155: «Frontone, *Orazione contro i cristiani*, da: Minucio Felice, *Oct.* 8,4; 9,2-6», pagg. 284-285]

- **LUCIANO, DE MORTE PEREGR. 11.13.16; ALEX. 25 E 38**

[P, n° 156-157: «Luciano, *De morte Peregr.* 11.13.16 e *Alex.* 25 e 38», pagg. 285-288]

- **GALENO, DE PULSUUM DIFFERENTIIS 2, 3 E 4**

[P, n° 158: «Galeno, *De pulsuum differentiis* 2,3 e 4», pagg. 289-290]

4.2. LA DOCUMENTAZIONE INTERNA: LE FONTI CRISTIANE

Le fonti cristiane possono essere distinte in due parti mediante la categoria del «canone»:

- * fonti non-canoniche [scritti apocrifi e un gruppo minore di «agrafa»]
- * fonti canoniche [i Vangeli]

4.2.1. Fonti non-canoniche

4.2.1.1. Scritti apocrifi⁸³

DATA	VANGELI	ATTI, LETTERE E APOCALISSE	NAG HAMMADI SCRITTI GNOSTICI
100-150	* Vangelo degli Ebrei o dei nazareni * Vangelo degli Egiziani * Vangelo degli Ebioniti	* Lettera degli Apostoli	* Apocrifo di Giovanni
130-150	* Vangelo di Pietro	* Lettera di Barnaba	
140-160	* Papiro Egerton 2	* Atti di Giovanni	

⁸³ Cfr. per questa presentazione: P. GRELOT - C. BIGARÉ, *Il compimento delle scritture* (Sotto la direzione di Augustin George e Pierre Grelot; Introduzione al Nuovo Testamento 5, Torino 1983) 189-212; G. RICCIOTTI, *op. cit.*, 107-110; per i testi apocrifi cfr. le opere: M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*. Vangeli. Vol. I/1 (Scritti affini ai vangeli canonici composizioni gnostiche materiale illustrativo; Torino 1975); IDEM, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*. Vangeli. Vol. I/2 (Infanzia e passione di Cristo. Assunzione di Maria; Torino 1981); IDEM, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*. Atti e leggende. Vol. II (Torino 21978); M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*. Lettere e Apocalissi. Vol. III (Torino 1969) e L. MORALDI (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*. Volume primo: Vangeli (Casale Monferrato (AL) 1994); IDEM (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*. Volume secondo: Atti degli apostoli (Casale Monferrato (AL) 1994); IDEM (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*. Volume terzo: Lettere. Dormizione di Maria. Apocalissi (Casale Monferrato (AL) 1994).

150-200	* Protovangelo di Giacomo	* Atti di Paolo * Atti di Pietro * Apocalisse di Pietro	* Vangelo di Verità * (Prima compilazione del Vangelo di Tommaso)
200			* Vangelo di Filippo
200-250		* Atti di Tommaso * Atti di Andrea	* Vangelo di Tommaso
250-300		* Atti di Pilato	
IV SEC.	* Vangelo di Giuseppe		
V SEC.	* Vangelo-fiction di Tommaso * Transitus Mariae		
VI SEC.	* Vangelo dello Pseudo-Matteo		

• **I «VANGELI» APOCRIFI**

A. Scritti più antichi: Vangeli giudeo-cristiani: Vangelo degli Ebrei o dei Nazareni, Vangelo degli Egiziani, Vangelo degli Ebioniti, Vangelo di Pietro. E' difficile stabilire il rapporto letterario e storico tra questi scritti e i Vangeli sinottici. Questi scritti ci sono giunti per trasmissione in citazione da parte dei Padri della Chiesa [Girolamo, Clemente Alessandrino, Origene].

B. Vangeli a carattere gnostico:

«Lo gnosticismo cristiano è un caso particolare di un fenomeno più vasto della storia delle religioni: la Gnosi. Le sue più lontane origini sono discusse. Verso l'inizio dell'era cristiana essa apparve in Siria: gnosi pagana, giudaica, cristiana, che trova un terreno favorevole nel pensiero apocalittico giudaico, poi giudeo-cristiano. Passa in Egitto all'inizio del II secolo, quando conoscerà uno sviluppo considerevole nel mondo cristiano. [...] Fino a un'epoca recente, gli gnostici cristiani erano conosciuti soprattutto attraverso le citazioni e le confutazioni degli eresiologi antichi, particolarmente di Ireneo, Ippolito ed Epifanio. Le scoperte di Nag Hammadi [XII-1945], contemporanee a quelle di Qumran, hanno restituito in traduzione copta un'opera considerevole il cui studio e la cui pubblicazione sono lontane dall'essere terminate. I 13 libri coprono quasi 1.000 pagine e contengono 44 scritti, di cui alcuni riprodotti in più esemplari. Alcuni provengono senza ambiguità dal solo gnosticismo pagano. Ma altri si presentano con dati esterni che vogliono apparentarli ai libri canonici, sia dai loro titoli (vangeli, atti, apocalissi), sia dal loro modo di trasmissione, attribuito ad apostoli (Giovanni, Tommaso, Filippo, Mattia, Giacomo). Essi rivelano il segreto nascosto ai profani, ma trasmesso da Gesù a certi confidenti, che non sono evidentemente gli autori dei Sinottici: come si può riconoscere in sé un frammento della divinità e preparare il ritorno all'Unità primordiale?»⁸⁴

[P, n° 102: «Dal Vangelo di Tommaso», pagg. 183**-186; n° 103: «Dall'Apokryphon di Giovanni», pagg. 186-188]

C. Vangeli-fictions: con interesse devozionale e popolare

«Le opere raggruppate sotto il titolo *Vangeli-fictions* vogliono raccontare ciò che i precedenti avevano taciuto, per soddisfare la curiosità del popolo cristiano su Maria e Giuseppe, sull'infanzia di Gesù e, in grado minore, sulla sua Passione. Essi provengono in gran parte da abbellimenti letterari, se non dalla pura fantasia. Nel modo in cui sono pervenuti, sembra che siano stati redatti tra il III e il VI secolo».⁸⁵

• **GLI «ATTI» APOCRIFI**

«Nonostante la successione delle redazioni e qualche differenza dottrinale vi è una vera

⁸⁴ P. GRELOT - C. BIGARÉ, *op. cit.*, pagg. 196-197.

⁸⁵ P. GRELOT - C. BIGARÉ, *op. cit.*, pag. 192.

unità tra gli Atti di Giovanni, di Pietro, di Paolo, d'Andrea e di Tommaso. Dal punto di vista letterario essi risentono del romanzo popolare, abbondano di tratti meravigliosi e fantastici, presentano spesso fatti e discorsi abbinati. La loro unità risiede ancora nelle tendenze dottrinali dei loro autori, al punto che alla fine del IV secolo, questi Atti formavano una specie di *Corpus* che i manichei opponevano al libro canonico degli Atti degli apostoli. Originari dell'Asia o della Siria essi contengono tracce d'encratismo o di gnosticismo, ma quelli che appaiono chiaramente gnostici possono essere stati rimaneggiati. Non sono pertanto opere di propaganda dottrinale; essi testimoniano semplicemente tendenze diffuse ben presto anche nel cristianesimo popolare». ⁸⁶

• **LE «LETTERE» APOCRIFE**

Le Lettere apocrife sono scarse poiché questo genere letterario si prestava poco al carattere tipico della letteratura apocrifa.

• **LE «APOCALISSI» APOCRIFE**

«Quanto all'apocalittica [...] essa conobbe presso i Giudei una grande voga tra il II secolo avanti la nostra era e la fine del primo secolo cristiano, fino a che la reazione degli ambienti rabbinici proscrive questa letteratura al punto da farla scomparire: è per mani cristiane e in traduzioni greche o fatte sul greco che le apocalissi giudaiche ci sono pervenute, salvo che per i frammenti originali ritrovati a Qumran. Frattanto il genere si era acclimatato nella Chiesa apostolica dove esso è stato utilizzato dall'Apocalisse giovannea. In seguito, apocalissi cristiane sono state messe sotto il nome di qualche apostolo o di autori noti dell'Antico Testamento». ⁸⁷

4.2.1.2. Gli «Agrafa» / «Logia» di Gesù⁸⁸

• **TERMINOLOGIA**

«Stando al significato delle rispettive parole gli *Agrafa*, cioè i «non scritti», sono quei brevi detti o aforismi attribuiti a Gesù che si ritrovano trasmessi fuori della sacra Scrittura (*Grafè*), o, secondo un'altra forma, fuori dei soli quattro vangeli canonici. I *Logia*, cioè i «detti», sono egualmente brevi sentenze attribuite a Gesù e tutte appartenenti alla classe degli *Agrafa*; ma oggi questo termine è convenzionalmente riservato a designare quelle sentenze che si vengono man mano scoprendo da un quarantennio in qua, nei frammenti di antichi papiri recuperati nell'inesauribile Egitto. Gli *Agrafa* invece si ritrovano in altri documenti antichi, anche fuori della letteratura apocrifa, come in opere di taluni Padri e in qualche singolare codice del Nuovo Testamento». ⁸⁹

• **CLASSIFICAZIONE**

«In un primo stadio, per quasi un secolo, la critica si è sforzata di raccogliere gli *Agrapha*, di studiarne i modi di «fabbricazione», di interpretare quelli che erano giudicati validi. La messe non è abbondante. Nel 1889 Resch raccoglieva 177 frammenti, distinguendo 77 soggetti autentici ridotti più tardi a 36. Dal 1896 Ropes conservava positivamente 14 testi e 13 eventualmente validi. Nel 1963 dopo le scoperte di Ossirinco e di Nag Hammadi Jeremias ne ritiene 21. E' possibile oggi andare più avanti e cominciare a discernere il contenuto di tradizioni evangeliche che hanno resistito forse fino al IV secolo». ⁹⁰

A. Agrafa, in quanto «non-scritti» nei Vangeli ma presenti in scritti canonici:

«Capita a Paolo di richiamarsi a parole del Gesù storico: 1 Cor 7,10; 9,14; 11,24 hanno i loro parallelismi nei Sinottici; 1 Ts 4,16 sulla parusia, abbastanza differente da Mt 24,30,

⁸⁶ P. GRELOT - C. BIGARÉ, *op. cit.*, pagg. 202-203.

⁸⁷ P. GRELOT - C. BIGARÉ, *op. cit.*, pagg. 206-207.

⁸⁸ Cfr. lo studio più importante nel settore: J. JEREMIAS, *Gli agrapha di Gesù* (Traduzione di Omero Soffritti; Biblioteca di cultura religiosa 2, Brescia 1965).

⁸⁹ G. RICCIOTTI, *op. cit.*, pagg. 110-111.

⁹⁰ P. GRELOT - C. BIGARÉ, *op. cit.*, pagg. 184-185.

può essere sostanzialmente autentico. Nonostante l'argomentazione di Vaganay, la massima di At 20,35 è senza dubbio un proverbio corrente posto a proposito in bocca a Gesù. Da questo lato il bottino è abbastanza magro».⁹¹

B. Agrafa rintracciati come varianti testuali nei manoscritti evangelici. Esempi:

Il codice Beza, del secolo VI, al passo di *Luca*, 6, 4, soggiunge questo tratto: *In quello stesso giorno, avendo (Gesù) visto un tale che lavorava di sabato gli disse: Uomo, se tu sai ciò che fai, sei beato; se poi non lo sai, sei maledetto e trasgressore della Legge.* Tanto caratteristica è l'idea qui espressa, quanto è singolare il tratto che l'esprime, ignoto a tutti gli altri codici. Un'altra celebre aggiunta, caratteristica e del tutto solitaria, è quella contenuta nel manoscritto W (Freer) e messa appresso a *Marco*, 16, 14.

C. Agrafa nella citazioni dei Padri e dei testi ecclesiastici

D. Logia provenienti dai Papiri egiziani di Ossyrinco⁹² (III sec.) e dai Papiri di Nag Hammadi

E. Due agrafa di Gesù riportati nel Talmud

F. Agrafa di autori maomettani: la raccolta di questi conta 255 logia di Gesù tramandati in lingua araba, a cui si aggiungono 8 agrafa trasmessi solo in latino o francese.

4.2.2. Fonti canoniche: i quattro Vangeli

Tenendo come prospettiva la relazione tra Gesù di Nazareth, in quanto personaggio storico e i testi evangelici che ad esso si riferiscono si instaurano due linee di comprensione del rapporto:

* **prospettiva storico-genetica:** coglie la genesi e la formazione degli scritti a partire dalla figura storica di Gesù di Nazareth⁹³.

* **prospettiva regressiva:** prendendo le mosse dai testi evangelici così come ci sono giunti, ci si chiede se sia possibile raggiungere storicamente, attraverso di essi, i fatti storici legati alla figura di Gesù di Nazareth. Lo storico trovandosi al di qua della «prospettiva genetica» può solo intravederla, ipotizzarla, presumerla sempre ed unicamente a partire dal confronto con il testo.

4.2.2.1. Il problema

J. CABA configura in questi termini la problematica:

«Il problema nasce quando si studiano i vangeli e si verifica il processo della loro formazione. I vangeli sono posteriori a Gesù e alla sua opera, la fondazione della Chiesa. I libri evangelici nascono in seno ad una Chiesa già esistente, come una proiezione scritta di una previa tradizione orale, che raccoglie e formula una fede in Gesù come Signore. La Chiesa, presentandosi come opera e fondazione di Gesù, deve a lui la sua vita; ma a sua volta la vita e la permanenza di Gesù fino a noi è legata a quest'altra opera della Chiesa, i vangeli, scaturiti dal suo seno come espressione della sua fede in Gesù. E qui nasce il problema. Quando la Chiesa, nel suo stadio primitivo di comunità nascente, ci presenta Gesù e la fede in lui come Messia, Cristo, Signore, come possiamo distinguere ciò che appartiene al Gesù storico di Nazareth — i suoi atti, le sue parole, la sua dottrina — da ciò che è interpretazione della Chiesa, espressa in una formulazione scritta dopo le vicissitudini di una previa tradizione orale? La presentazione che i vangeli fanno di Gesù, come espressione della fede della Chiesa, corrisponde veramente a quella che fu in realtà? Non sono stati manipolati, attraverso una tradizione, i fatti e le parole di Gesù? Tra i due termini — Gesù di Nazareth e l'immagine che abbiamo di lui — v'è di mezzo la presentazione che ci offrono i vangeli. Questi libri, in quello che hanno di formulazione

⁹¹ P. GRELOT - C. BIGARÉ, *op. cit.*, pagg. 185-186.

⁹² La pubblicazione avviene ad opera di Grenfelle Hunt nella collezione *Oxyrhynchus Papyri*, dal 1897 in poi.

⁹³ Cfr. sopra al termine della parte introduttoria, in rapporto al tipo di organizzazione del NT sotto il profilo storico-genetico e le relative indicazioni del documento *Sancta Mater Ecclesia* [21-04-1964]: cfr. anche FM, pagg. 190-191.

di fede, sono forse uno schermo, un muro di separazione che ci impedisce di stabilire un contatto con il Gesù storico? E se invece possono avvicinarci a lui, deformano forse quella che fu la realtà autentica, o piuttosto, la realtà del Gesù storico ne esce rischiarata e illuminata dalla nuova luce di fede che viene proiettata su di essa? Con un'espressione ormai classica il problema della storicità dei vangeli si formula così: *il Cristo della nostra fede corrisponde al Gesù della storia?*⁹⁴

4.2.2.2. Quali sono i possibili ostacoli alla storicità dei Vangeli?

• LA TRADIZIONE ECCLESIALE

«L'esistenza di una simile *tradizione* può creare un problema che acquista maggior rilievo qualora si comprovi che questa tradizione intermedia presenta *sfumature diverse* in narrazioni conservate dagli evangelisti. Così, per esempio, nella guarigione del cieco di Gerico. Secondo Matteo e Marco la guarigione avviene all'uscire di Gesù dalla città (Mt 20,29; Mc 10,46); secondo Luca, nell'avvicinarsi alla città (Lc 18,35). Secondo Marco e Luca si tratta di un cieco solo (Ma 10,46; Lc 18,35); Matteo, invece, parla di due ciechi (Mt 20,30). Questa diversità di tradizione potrebbe costituire un ostacolo per attingere la realtà concreta dell'accaduto».⁹⁵

• IL GENERE LETTERARIO E I SIMBOLISMI

«Così, per esempio, la guarigione del cieco nato narrata dal quarto vangelo (Gv 9,1-41) non potrebbe essere stata immaginata per sceneggiare l'affermazione di Gesù: «Io sono la luce del mondo»? (Gv 8,12). La medesima domanda si potrebbe formulare per la scena della risurrezione di Lazzaro (Gv 11,1-44) con riferimento alle parole di Gesù: «Io sono la risurrezione e la vita; che crede in me, anche se morto, vivrà; e chi vive e crede in me, non morrà in eterno» (Gv 11,25-26)».⁹⁶

• DIVERSA PRESENTAZIONE DELLA PERSONA DI GESÙ NEI VANGELI

«Questo simbolismo di alcune narrazioni acquista un rilievo particolare nel quarto vangelo. Negli altri vangeli, sebbene una tale inquadratura simbolica non abbia tanta risonanza, il problema della storicità si potrebbe impostare sulla *diversa presentazione* che ognuno di essi fa della persona di Gesù. La varietà delle sfumature, più che a una realtà storica, non potrebbe corrispondere a una diversa sistematizzazione teologica?»⁹⁷

• APOLOGETICA E STORICITÀ

«Se gli evangelisti scrivono in un *senso apologetico*, fin dove si può ancora parlare di libri storici? Dinanzi all'insuccesso finale di Gesù, si sarebbe potuto accusarlo di incoscienza nella sue pretese. In tal caso, gli evangelisti non avrebbero potuto presentare Gesù con coscienza messianica prima dell'insuccesso per evitare simile accusa?»⁹⁸

• RAPPORTO AT E NT

«Se le narrazioni vengono presentate *alla luce delle profezie* dell'Antico Testamento — così, per esempio, per quanto riguarda la concezione verginale (Mt 1,23) si allude al testo di Isaia: «ecco la vergine concepisce e dà alla luce un figlio» (Is 7,14); per la nascita in Betleem si ricorre al testo di Michea: «e tu, Betleem-Efrata, tu sei piccola fra le migliaia di Giuda; ma da te mi uscirà Colui, che deve regnare in Israele»; nella fuga in Egitto (Mt 2,15) si citano le parole di Osea: «richiamai mio figlio dall'Egitto» (Os 11,1); — in questi e in molti altri casi sono le profezie che illuminano i fatti o forse le narrazioni sono state elaborate sotto l'influsso delle profezie?»⁹⁹

⁹⁴ J. CABA, *Dai Vangeli al Gesù storico* (Testi di Teologia 7, Milano 21979) pagg. 10-11.

⁹⁵ J. CABA, *op. cit.*, pag. 13.

⁹⁶ J. CABA, *op. cit.*, pag. 13.

⁹⁷ J. CABA, *op. cit.*, pag. 13.

⁹⁸ J. CABA, *op. cit.*, pagg. 13-14.

⁹⁹ J. CABA, *op. cit.*, pag. 14.

4.2.2.3. I «criteri di storicità» come possibilità di accesso al «Gesù storico»¹⁰⁰ [FM, pagg. 192-193]

- **CRITERIO DELLA MOLTEPLICE ATTESTAZIONE**

- **CRITERIO DELLA DISCONTINUITÀ**¹⁰¹

«1. Il battesimo di Gesù lo annovera tra i peccatori: come è possibile che la chiesa primitiva, che proclama Gesù «Signore», abbia potuto inventare una scena che contrasta così violentemente con la sua fede. Lo stesso vale per le tre tentazioni, l'agonia, la morte in croce.

2. L'ordine dato agli apostoli di non predicare ai samaritani e ai pagani, non corrisponde più alla situazione di una chiesa aperta a tutti i popoli.

3. La chiamata dei discepoli *da parte* di Gesù è in discontinuità con il contesto rabbinico, dove è il discepolo che sceglie il proprio maestro, e anche con quello della chiesa primitiva, dove l'espressione «discepolo» indica prima di tutto colui che crede in Gesù.

4. Tutti i passi dei vangeli nei quali, malgrado la venerazione della chiesa primitiva per gli apostoli, si mette in rilievo la loro incomprendimento, i loro difetti e perfino la loro defezione (tradimento di Giuda, rinnegamento di Pietro) contrastano con la situazione postpasquale.

5. I vangeli hanno mantenuto le oscurità del linguaggio di Gesù, quando la chiesa, ormai in grado di comprenderle, poteva essere tentata di eliminarle (Mt 11,11-12; Mc 9,31; 14,58; Lc 13,32; Mc 4,11).

6. Il mantenimento, da parte dei vangeli, di espressioni quali «regno», «Figlio dell'uomo», rappresenta una situazione già anacronistica se paragonata alla teologia più elaborata di Paolo».¹⁰²

- **CRITERIO DELLA CONFORMITÀ**

- **CRITERIO DELLE CARATTERISTICHE GENERALI DELLE PAROLE E DELLE AZIONI DI GESÙ**

5. CRONOLOGIA FONDAMENTALE DELLA VITA DI GESÙ

I punti salienti che verranno analizzati per stabilire una cronologia sommaria della vita di Gesù saranno tre: la nascita [7-5 a.C.], l'inizio del ministero [27/28 d.C.] e la durata della vita pubblica [un anno, due o tre], la morte [30/31 d.C.].

5.1. QUESTIONE DELLA NASCITA DI GESÙ

Tre riferimenti nei vangeli dell'Infanzia in Mt 1-2 e Lc 1-2:

* ad Erode: Lc 1,5; Mt 2,1; 2,16

* alla stella: Mt 2,2.7

* al censimento di Quirinio: Lc 2,1-2

Tre riferimenti al di fuori dei vangeli dell'Infanzia:

* ...aveva circa 30 anni [Lc 3,23]

* nel 15° anno di Tiberio: Lc 3,1

* nel 46° anno del Tempio: Gv 2,20

[questi tre dati vengono trattati nel paragrafo dedicato all'inizio del ministero pubblico]

¹⁰⁰ Cfr. anche R. LATOURELLE, *A Gesù attraverso i Vangeli*. Storia ed ermeneutica (Strumenti 3, Assisi 21982) pagg. 248-270.

¹⁰¹ Jeremias ha dedicato il primo capitolo della sua *Teologia del NT* per questo tema, alla ricerca delle *ipsissima verba Jesu*: J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*. La predicazione di Gesù. Vol.I (Ed. it. a cura di Felice Montagnini; Biblioteca teologica 8, Brescia ²1976) pagg. 9-49.

¹⁰² R. LATOURELLE, *op. cit.*, pagg. 254-255.

5.1.1. In riferimento ad Erode ed alla stella nel racconto di Matteo

5.1.1.1. Il nostro sistema di computo e la nascita di Gesù

Il nostro sistema di computo ha come «spartiacque» la nascita di Cristo collocata al termine di un'era e quindi in principio della nuova era cristiana. Ma questa divisione è frutto di un calcolo erroneo attribuito a Dionigi il Piccolo [Dionysius exiguus], monaco proveniente dalla Scizia e vissuto a Roma tra la fine del V sec. e la prima parte del VI sec.. Egli fece riferimento al computo romano dalla fondazione di Roma:

«Delle due più diffuse opinioni sulla fondazione di Roma, cioè quella di Catone il Vecchio, che la faceva risalire all'anno 752 av. l'Era volg. e quella di Varrone che la poneva all'anno 753, 21 aprile, fu quest'ultima che ebbe l'approvazione dei più illustri storiografi, quali Plinio, Tacito, Dione ed altri, che vi si attennero. Siccome poi l'anno romano, all'epoca degli storici che adottarono l'Era, incominciava il 1° gennaio, così si computarono anche gli anni di Roma da questo giorno, anziché dal 21 aprile».¹⁰³

Da questo punto di riferimento Dionigi stabilisce l'inizio dell'Era cristiana:

«Si fa comunemente risalire allo Scita Dionigi il Piccolo, abate a Roma nel VI secolo e dotto canonista e computista, l'introduzione di quest'Era, che doveva più tardi propagarsi quasi universalmente. Pubblicando una nuova tavola di cicli pasquali, in continuazione a quella di Cirillo, egli sostituì per primo all'Era di Diocleziano gli anni di Gesù Cristo, del quale fissò la nascita al 25 dicembre dell'anno 753 di Roma. Così il primo anno dell'Era cristiana veniva a corrispondere col 754 di Roma.¹⁰⁴ Questo calcolo, che fu poi da vari eruditi riconosciuto erroneo e in ritardo di sei o sette anni dalla vera epoca della nascita di Cristo, ciononostante è anche oggi universalmente adottato».¹⁰⁵

5.1.1.2. L'errore di Dionigi il Piccolo

Da questo calcolo risulta che l'anno 754 dalla fondazione di Roma è l'anno 1° dell'Era cristiana. Va osservato che Gesù, secondo Dionigi il Piccolo sarebbe nato il 25 XII dell'anno 753 che è l'anno - 1 secondo il computo dell'Era cristiana; solo con il 25-III dell'anno 754 si apre l'anno 1° dell'era cristiana [Dionigi faceva iniziare l'anno il 25 marzo festa dell'Incarnazione del Verbo, Annunciazione a Maria], pertanto Gesù sarebbe nato tre mesi prima dell'inizio dell'Era cristiana [25-XII-753=1° a.C.]. Ma Dionigi il Piccolo calcolando in modo erroneo la datazione della morte di Erode il Grande, considerò l'indicazione cronologica di Lc 3,23: «quando cominciò il suo ministero aveva circa trent'anni» in senso stretto sottraendo dall'anno 782 di Roma [15° anno di Tiberio] i 29 anni compiuti della vita di Gesù collocandosi così nell'anno 753 di Roma [25 XII] come anno di nascita di Gesù.¹⁰⁶ Secondo Giuseppe Flavio Erode morì il 750 dalla fondazione di Roma, quindi Gesù deve essere nato prima del 4 a.C., almeno nel 5 a.C.; inoltre l'ordine di uccidere i bambini dai due anni in giù [Mt 2,16] impartito da Erode porta ad antedatere la nascita di Gesù portandola attorno al 7 o al 6 a.C.:

«Nel contesto di verisimiglianza in cui è calata la descrizione dell'*entourage* erodiano e della personalità del sovrano idumeo sono inserite talune indicazioni cronologiche (lo svolgersi della vicenda tra la fine del regno di Erode e gli inizi del governo di Archelao; il sorgere della stella, individuabile nella triplice, grande congiunzione planetaria del 7 a.C.;

¹⁰³ A. CAPPELLI, *Cronologia, Cronografia e Calendario Perpetuo*. Dal principio dell'era cristiana ai nostri giorni (Tavole cronologico-sincrone e quadri sinottici per verificare le date storiche; Manuali Hoepli, Milano 1988) pag. 5.

¹⁰⁴ Nota al testo di A. Cappelli: «Si noti che l'anno dionisiano incominciava il 25 marzo, festa dell'Incarnazione del Verbo, cioè circa tre mesi dopo la nascita di Cristo»

¹⁰⁵ A. CAPPELLI, *op. cit.*, pag. 8.

¹⁰⁶ L'affermazione contenuta nella BJ alla nota di Lc 3,1, quando dice: «i 29 anni compiuti di Gesù, sottratti all'anno 782 di Roma (XV anno di Tiberio), hanno dato il 753 come inizio della nostra era», non è precisa, perché secondo Dionigi tale data si riferisce alla nascita di Gesù [25-XII dell' 1 a.C.=753 di Roma] mentre l'inizio dell'era cristiana si avrà solo tre mesi più tardi con il 25-III dell' 1 d.C.=754 di Roma.

il periodo di tempo — verosimilmente qualcosa meno di due anni, come si può dedurre dall'età dei bambini betlehemitici uccisi per ordine di Erode — intercorso tra il manifestarsi di quel fenomeno celeste e l'arrivo dei Magi a Gerusalemme) degne di considerazione, e che inducono a collocare orientativamente intorno al 6/5 a.C. gli eventi gerosolimitani narrati da Matteo, e al 6/7 a.C. — in coincidenza appunto con la sopracitata grande congiunzione planetaria — la nascita di Gesù». ¹⁰⁷

5.1.1.3. La stella

«Dal punto di vista scientifico-astronomico, le ipotesi più accreditate circa l'individuazione della stella vista dai Magi al suo sorgere in Oriente sono quelle relative alla cometa di Halley (che comparve nel 12 a.C.) e alla triplice congiunzione tra Saturno e Giove avvenuta nel 7 a.C.. Entrambi quegli eventi astronomici erano stati previsti dagli astrologi orientali, e non li colsero impreparati. Ma, tra i due, il fenomeno più impressionante — se non altro per la sua eccezionalità e per il significato astrologico che poteva assumere — è il secondo (e, tenendo conto di questo, assume importanza marginale chiedersi se il termine ἀστὴρ stia a indicare la congiunzione o solo il pianeta Giove): mentre l'ipotesi relativa alla cometa di Halley si è rivelata per più motivi assai debole e non trova quasi più sostenitori». ¹⁰⁸

5.1.2. In riferimento al censimento di Quirinio in Lc 2,1-2

[P, n° 131-132: «Iscrizione di Quirinio: detta *Lapis Tiburtinus* perché trovata a Tivoli»; «Iscrizione di Quirinio: detta *Lapis Venetus* perché ritrovata a Venezia», pagg. 248-250]. Il censimento di Quirinio, in base alle attestazioni che abbiamo va collocato nel 6/7 d.C., quindi a dodici anni di distanza dalla datazione di Matteo, relativa al riferimento di Erode il Grande. Pertanto la questione del censimento di cui ci riferisce Luca resta aperta.

5.2. INIZIO E DURATA DEL MINISTERO DI GESÙ

5.2.1. Inizio

5.2.1.1. In riferimento ai dati cronologici di Lc 3,1-2

Il testo di riferimento essenziale per collocare cronologicamente l'inizio del ministero pubblico di Gesù è Lc 3,1-2. In esso, secondo lo stile delle cronografie antiche, si stabilisce una serie di concordanze a partire dagli anni dei regnanti dell'impero e delle province romane.

Cfr. nota alla BJ:

A. Il 15° anno dell'impero di *Tiberio Cesare*: Tiberio succede ad Augusto il 19-08-14 d.C.

+ computo romano: l'anno iniziava con il 1° di gennaio, quindi l'anno 15° [cioè l'anno 782 di Roma] va dal 19-08-28 al 19-08-29

+ computo siriano: Tiberio succede ad Augusto il 19-08-13 d.C., poiché l'anno 14 cominciava solo con il mese di settembre-ottobre, pertanto il 15° anno si estende dal settembre-ottobre del 27 al settembre-ottobre del 28.

B. *Ponzio Pilato* era governatore della Giudea: dal 26 al 36 d.C.

C. *Filippo*, suo fratello, tetrarca dell'Iturea e della Traconitide: 4 a.C. al 34 d.C.

D. *Lisania* tetrarca dell'Abilene: non si conoscono le date.

E. sotto i sommi sacerdoti *Anna* e *Caifa*...: Anna fu sommo sacerdote dal 6 al 15 d.C., Giuseppe detto Caifa esercitò dal 18 al 36.

5.2.1.2. In riferimento agli anni della costruzione del Tempio di Erode il grande in Gv 2,20

¹⁰⁷ G. FIRPO, *Il problema cronologico della nascita di Gesù* (Con una nota di Fabrizio Fabbrini; Biblioteca di cultura religiosa 42, Brescia 1983) pagg. 261-262.

¹⁰⁸ G. FIRPO, *op. cit.*, pagg. 106-107.

«Nella pasqua successiva all'inizio del suo ministero [Gv 2,13], Gesù disse ad alcuni giudei che se il tempio fosse stato abbattuto egli l'avrebbe fatto risorgere in tre giorni; al che i Giudei si meravigliarono: τεσσαράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν; «in quarantasei anni è stato costruito questo tempio, e tu lo farai sorgere in tre giorni?» [Gv 2,20]. Ora, noi sappiamo che l'inizio dei lavori per la ricostruzione del tempio avvenne nel XVIII anno di Erode, cioè nel 20/19 a.C. [Gius. Fl., *Ant. Iud.* 15,380]; e con molta probabilità, nel periodo invernale (intorno al febbraio del 19 a.C.). Calcolando 46 anni da allora, si giunge all'inverno del 27/28 d.C.: la prima pasqua della vita pubblica di Gesù potrebbe dunque essere quella del 28 d.C.».¹⁰⁹

5.2.2. Durata

A. Il vangelo di Giovanni ci riferisce di tre volte in cui Gesù si sarebbe recato a Gerusalemme per la Pasqua: Gv 2,13; 6,4 [sale a Gerusalemme al cap. 7]; 11,55 [entra in Gerusalemme in 12,12ss]: stando a questo dato il ministero pubblico di Gesù sarebbe durato almeno da due a tre anni.

B. I Sinottici riferiscono solo di una pasqua, pertanto il ministero sarebbe durato l'arco di un anno.

Gli studiosi privilegiano la testimonianza giovannea, per cui l'estensione del ministero pubblico sarebbe di almeno 2 o 3 anni. Se il ministero comincia nel 27 [computo siriano] 28 [computo romano], allora si presentano tre anni scanditi dalle tre feste di Pasqua: 28-29-30 [31].

5.3. DATAZIONE DELLA MORTE DI GESÙ

Questo tema è stato approfondito in particolare da J. Jeremias¹¹⁰ nel capitolo: «L'ultima cena di Gesù fu un pasto pasquale?»:

«Tutti e quattro i vangeli affermano concordemente che Gesù morì di venerdì (*Mc.* 15,42; *Mt.* 27,62; *Lc.* 23,54; *Io.* 19,31,42). Poiché al tempo di Gesù si computava il giorno da un tramonto del sole all'altro, questo venerdì (dalle ore 18 del giovedì alle 18 del venerdì santo) comprende tutti gli avvenimenti della passione in senso stretto: ultima cena di Gesù, Getsemani, arresto e condanna, crocifissione e sepoltura (*Mc.* 14,17-15,47; *Mt.* 26,20-27,61; *Lc.* 22,14-23,56; *Io.* 13,2-19,42). Anche in questo tutti e quattro i vangeli concordano.

Di fronte a tale concordanza è tanto più strano che gli evangelisti sembrino divergere su un'altra questione, cioè se questo venerdì, oppure solo il sabato seguente, fosse il primo giorno della festa di pasqua; in altre parole, se l'ultima cena di Gesù fosse o no il pasto della *passa*, fosse o no una cena pasquale. La soluzione di questo problema non ha importanza solo per la cronologia della vita di Gesù, ma soprattutto (e ciò spiega l'interesse che hanno alla soluzione di tale problema la teologia e la chiesa) per l'intelligenza delle parole di Gesù nell'ultima cena e dei nessi storico-salvifici ad essa collegati».¹¹¹

5.3.1. La posizione dei Sinottici

«I sinottici ritengono che l'ultima cena di Gesù fosse una cena pasquale, e che dunque essa abbia avuto luogo nella notte tra il 14 e il 15 Nisan. Ora in *Mc.* 14,12, riferendosi al giorno precedente (che terminava col tramonto del sole), si dice: Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἁζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθουον. Se si considerano indipendentemente, la prima metà dell'indicazione cronologica è certamente in contrasto con la seconda: conforme al computo generalmente in uso, il 15 Nisan è il primo giorno della festa delle *mas/s/ôl* (soltanto in rarissimi casi la vigilia della festività pasquale, il 14 Nisan, viene indicato nelle discussioni dotte come il primo giorno di festa). Ma con la seconda metà della

¹⁰⁹ G. FIRPO, *op. cit.*, pag. 85.

¹¹⁰ Cfr. J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena* (Ed. it. a cura di Franco Ronchi; Biblioteca di cultura religiosa 23, Brescia 1973) pagg. 9-104.

¹¹¹ J. JEREMIAS, *Le parole...*, pagg. 9-10.

precisazione cronologica (ὅτε τὸ πάσχα ἔθουον) si fa riferimento con tanta esattezza al 14 Nisan che non si può pensare ad altro giorno. Come spesso avviene in Marco, anche per *Mc. 14,12* vale la regola: quando due indicazioni cronologiche si susseguono in modo apparentemente pleonastico, la seconda precisa più accuratamente la prima».¹¹²

5.3.2. La posizione di Giovanni

«Diversamente stanno le cose in Giovanni. Le indicazioni del quarto evangelista sul tempo in cui ebbe luogo l'ultima cena di Gesù non sono, come vedremo, unitarie in se stesse, ma almeno in un passo si discostano dalla datazione dei sinottici, cioè in 18,28: ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα. Poiché al momento dell'accusa contro Gesù davanti a Pilato non si era ancora mangiato (secondo *Io. 18,28*; cfr. 19,14) l'agnello pasquale, la crocifissione di Gesù, secondo Giovanni, avvenne il 14 Nisan, vigilia della festività pasquale. Il suo ultimo convito non fu dunque una cena pasquale (ciò che Giovanni non afferma in alcun luogo), ma avvenne 24 ore prima. Anche il vangelo di Pietro, forse in dipendenza dal vangelo di Giovanni, fornisce la medesima datazione».¹¹³

5.3.3. Configurazione del problema

«Questo è dunque il problema [...]: per Giovanni la passione in senso stretto, cioè tutti i fatti dall'ultima cena di Gesù fino alla sua sepoltura, cadono tra la notte che va dal 13 al 14 Nisan e il 14 Nisan, mentre i sinottici li pongono nella notte dal 14 al 15 Nisan e il 15 Nisan. In altre parole: secondo Giovanni gli avvenimenti suddetti si svolsero nel giorno dei preparativi della festa di pasqua, secondo i sinottici invece nel primo giorno della festività, che aveva inizio con il banchetto pasquale. Per Giovanni si tratta di un giorno la cui santificazione mediante l'astensione dal lavoro avveniva secondo norme locali assai diverse; per i sinottici si tratta invece di un giorno festivo solenne. Secondo Giovanni l'ultima cena di Gesù fu una comune cena, mentre per i sinottici si trattò del banchetto pasquale svoltosi con rito solenne. Chi è nel giusto?»¹¹⁴

Per Giovanni: dalle ore 18 del 13 alle ore 18 del 14 Nisan=venerdì; dalle ore 18 del 14 alle ore 18 del 15 Nisan=sabato. Gli agnelli si immolavano il pomeriggio del giorno 14 Nisan, quindi Gesù sarebbe morto nel momento in cui si immolavano gli agnelli.

Per i Sinottici: dalle ore 18 del 14 di Nisan alle ore 18 del 15 Nisan=venerdì; dalle ore 18 del 15 Nisan alle ore 18 del 16 Nisan=sabato, quindi Gesù muore il pomeriggio del 15 di Nisan, di venerdì.

5.3.4. Dati di riferimento sicuri

Sono essenzialmente due:

* i preparativi della Pasqua si compivano nel pomeriggio del 14 Nisan, la celebrazione nelle case, nella notte tra il 14 e il 15 di Nisan

* Gesù muore di Venerdì

Combinando questi dati occorre riferirci alla cronologia astronomica per ottenere una risposta plausibile:

«Bisogna, dunque, che sia la cronologia astronomica a dirci se in uno degli anni intorno al 30 d.C. cadde di venerdì il 14 o il 15 Nisan. Nel primo caso sarebbe confermata la cronologia di Giovanni, nel secondo quella dei sinottici. La risposta è la seguente:

anno 27	14 Nisan 15 Nisan		giovedì 10 aprile venerdì 11 aprile	eventualmente	venerdì 11 aprile sabato 12 aprile
---------	----------------------	--	--	---------------	--

¹¹² J. JEREMIAS, *Le parole...*, pagg. 10-12.

¹¹³ J. JEREMIAS, *Le parole...*, pagg. 14-15.

¹¹⁴ J. JEREMIAS, *Le parole...*, pag. 15.

anno 30	14 Nisan 15 Nisan	difficilmente	giovedì 6 aprile venerdì 7 aprile	probabilmente	venerdì 7 aprile sabato 8 aprile
anno 31	14 Nisan 15 Nisan		merc. 25 aprile giovedì 26 aprile	eventualmente	giovedì 26 aprile venerdì 27 aprile
anno 33	14 Nisan 15 Nisan		venerdì 3 aprile sabato 4 aprile	eventualmente	sabato 4 aprile dom. 5 aprile
anno 34	14 Nisan 15 Nisan		mart. 23 marzo merc. 24 marzo	oppure	giovedì 22 aprile venerdì 23 aprile

Riassumendo: il 15 Nisan cadde di venerdì probabilmente nell'anno 27, e può darsi negli anni 30, 31 e 34; questi anni si adatterebbero dunque alla cronologia sinottica. Il 14 Nisan cadde di venerdì probabilmente negli anni 30 e 33, e può darsi anche nell'anno 27, concordando in questo caso con la cronologia di Giovanni. Ora gli anni 27 e 34 sono certamente da escludere, perché non si possono far rientrare nella generale cronologia neotestamentaria riguardante la morte di Gesù; l'anno 33 non è da escludere completamente, ma è improbabile. Il problema perciò si riduce alla questione: come stavano le cose nei due anni 30 e 31?». ¹¹⁵

5.3.5. Conclusione

«Concludiamo: la cronologia astronomica non conduce purtroppo ad alcun risultato sicuro. Essa constata che probabilmente il venerdì 7 aprile 30 e il venerdì 3 aprile 33 cadde il 14 Nisan, ciò che corrisponderebbe alla cronologia giovannea; ma non esclude del tutto la possibilità che il venerdì 27 aprile 31 (e, come possibilità molto più tenue, anche il venerdì 7 aprile 30) sia caduto il 15 Nisan, ciò che concorderebbe con la cronologia sinottica. L'unico risultato certo che ci fornisce l'astronomia è che negli anni 28, 29 e 32 d.C. [...] né il 14 né il 15 Nisan poterono cadere in venerdì; si può dunque escludere con certezza che la morte di Gesù sia avvenuta in uno di questi anni». ¹¹⁶

Infine: restano tre anni:

*** 7 aprile 30=più probabile**

*** 27 aprile 31= probabile**

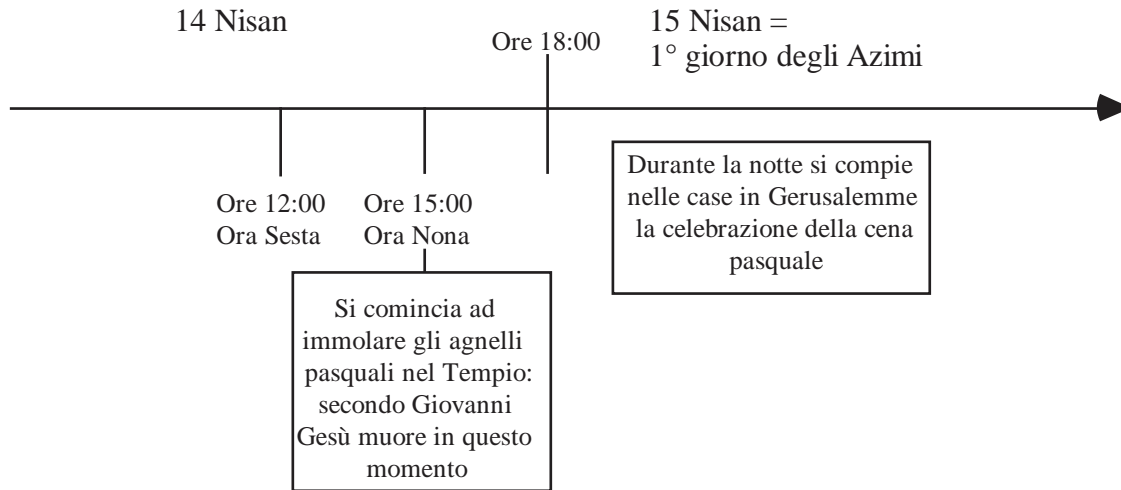
*** 3 aprile 33= probabile ma in contrasto con Lc 3,1-2, nella cronologia globale della vita di Gesù.**

5.3.6. Tavola sincronica

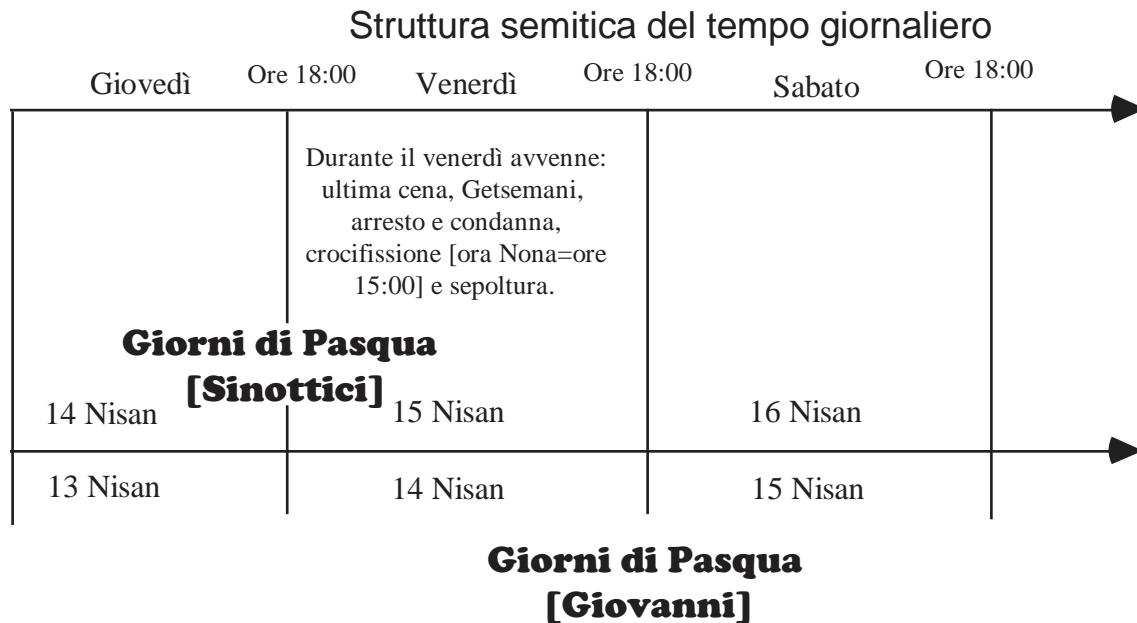
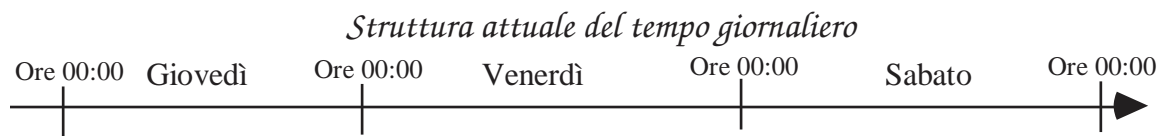
5.3.6.1. Struttura della festa di Pasqua

¹¹⁵ J. JEREMIAS, *Le parole...*, pagg. 38-40.

¹¹⁶ J. JEREMIAS, *Le parole...*, pagg. 42-43.



5.3.6.2. Confronto tra l'attuale suddivisione quotidiana del tempo, la suddivisione semitica ed il rapporto con la coincidenza delle festività pasquali [14-15 Nisan] secondo i Sinottici e Giovanni



6. I PUNTI PRINCIPALI DELL'ATTIVITÀ STORICA DI GESÙ DI NAZARETH

Verranno presi in considerazione -seguendo la presentazione di FM- i quattro momenti salienti della narrazione attorno alla vita di Gesù, non entrando nel merito della questione relativa alla sua resurrezione:

- [1] Momento iniziale: la trilogia
- [2] Il ministero in Galilea
- [3] La crisi galilaica
- [4] I fatti relativi alla permanenza di Gesù in Gerusalemme

6.1. LA TRILOGIA INIZIALE: GIOVANNI BATTISTA, IL BATTESIMO, LA TENTAZIONE

6.1.1. Introduzione

[FM, pagg. 194***-195**]

6.1.2. Giovanni Battista

Consideriamo la problematica relativa a questo primo nucleo sotto due profili:

- * La figura di Giovanni Battista in se stesso
- * Il rapporto tra Giovanni Battista e Gesù di Nazareth

6.1.2.1. La figura di Giovanni Battista

Si tratta di una figura storica? Sì, per le molteplici attestazioni fornite dalla letteratura neo-testamentaria e dalle fonti extra-bibliche [criterio della molteplice attestazione]. La figura di Giovanni va riletta e collocata nel contesto del mondo giudaico [criterio della conformità].

- **IL MOVIMENTO DEL BATTISTA ED IL CONTESTO GIUDAICO: I MOVIMENTI BATTISTI**

[GG1, pagg. 154-157*] Il termine deriva dal greco: βάπτω βαπτίζω: significa immergere, lavare, purificare. Al medio-passivo [βαπτίζομαι] significa lavarsi, immergersi, farsi lavare. In senso tecnico significa battezzare [all'attivo], battezzarsi o farsi battezzare [al medio-passivo]. La relazione primaria dell'atto è con l'elemento: «acqua»; il NT utilizzerà tale espressione riferendola ad un battesimo in Spirito [elemento: «aria»].

Del suo movimento ci informano i testi di At 18,24 e 19,1-5: l'attività di Apollo a Efeso, e il gruppo presente in Efeso battezzato solo con il battesimo di Giovanni.

- **LA TESTIMONIANZA DI GIUSEPPE FLAVIO**

[P, n° 136: «Giovanni Battista (Giuseppe Fl., *Ant.* 18,109-119», pagg. 254-257] Cfr. il parallelo storico con la narrazione in Mt 14,3-12; Mc 6,17-29; Lc 3,19-20.

- **RAPPORTO TRA LA COMUNITÀ DI QUMRAN E GIOVANNI BATTISTA**

«Non lontano da Qumran, sulle rive del Giordano, comparve *Giovanni Battista*, il quale predicò e impartì il battesimo di conversione. Anche a Qumran si sapeva che l'abluzione esteriore non può da sola dare all'uomo la purità, ma che occorre la conversione per accogliere la purità con cuore contrito. Il testo di *Is.* 40,3 ha svolto sia in Qumran che nella predicazione di Giovanni un ruolo importante: è nel deserto che si raccoglie la comunità di salvezza. Ma mentre questa si schiera in ordine rigoroso attorno alla legge e si separa dal restante degli uomini, Giovanni non fonda una comunità che debba vivere secondo una regola giuridicamente stabilita, ma chiama tutti a convertirsi e a prepararsi all'avvento di colui che sta per venire. Poiché la sua attività è orientata

esclusivamente all'annuncio di colui che sarà più forte di lui, non prescrive abluzioni da ripetersi ogni tanto: la purificazione e la preparazione alla svolta messianica ha luogo nell'unico bagno del battesimo».¹¹⁷

* In base al testo di Lc 1,80: «Il fanciullo [Giovanni] cresceva e si fortificava nello spirito. Visse in regioni deserte fino al giorno della sua manifestazione a Israele», si è pensato che Giovanni appartenesse, come novizio, alla comunità degli Esseni. Essendo i genitori anziani il figlio sarebbe stato affidato alla comunità di Qumran; in seguito si sarebbe allontanato dalla comunità a motivo del differente messaggio proclamato dal Battista se confrontato con quello della comunità. Infatti: in base a Lc 3,7-14 egli parlava alle folle [vv. 7.10], ai pubblicani [v. 12-13], ai soldati [v. 14], e in base a Mt 3,7-12 si rivolgeva, nello stesso contesto, anche ai farisei e sadducei, mentre la concezione della comunità di Qumran era sostanzialmente di tipo elitario.

* L'elemento del «deserto» accomuna la posizione di Qumran con quella del Battista.

* In relazione al battesimo:

«Ma il battesimo di Giovanni viene amministrato una sola volta e questo, così come il suo carattere escatologico, impedisce di farlo dipendere dalle abluzioni di Qumran, che venivano ripetute di continuo».¹¹⁸

6.1.2.2. Il rapporto tra Giovanni Battista e Gesù di Nazareth

[FM, pag. 195***]

• GESÙ DISCEPOLO DI GIOVANNI?

«Gesù si è collegato in diversi modi con il Battista. Secondo *Io.* 1,35-39, Gesù ha ricevuto i suoi primi discepoli da Giovanni. Anche se la descrizione giovannea della chiamata dei primi discepoli differisce completamente da quella dei sinottici (*Mc.* 1,16-20), tuttavia a favore della notizia che i primi seguaci di Gesù erano stati per l'addietto con Giovanni milita una grande probabilità interna, tanto più che qualcosa di corrispondente è presupposto dagli Atti degli Apostoli quando parlano del ripristino del collegio dei Dodici (1,21 s.)».¹¹⁹

Oltre questo rapporto di contatto a causa dei discepoli vi è anche l'episodio del Battesimo. Esso vuole sottolineare l'adesione di Gesù al movimento di Giovanni? E' difficile dare una risposta sul piano storico: appare nelle interpretazioni evangeliche la linea interpretativa che fa di Giovanni una figura relativa a Gesù Cristo stesso, il suo precursore. Tale interpretazione ha la controparte nel riconoscimento che il Battista ha da parte di Gesù:

«La missione del Battista ha avuto da Gesù un riconoscimento che possiamo persino considerare esagerato. Il suo battesimo 'era da Dio' (*Mc.* 11,30 par.); egli «venne nella via della giustizia (ἦλθεν... ἐν ὁδοῦ δικαιοσύνης, *Mt.* 21,32), espressione biblica la quale significa che 'apportò la retta via'. Egli era 'più che profeta', un superprofeta (*Mt.* 11,9 par. *Lc.* 7,26), anzi, 'fu il più grande di tutti gli uomini' (*Mt.* 11,11 par. *Lc.* 7,28)».¹²⁰

Inoltre J. Jeremias prende in considerazione il *logion* parallelo di Mt 11,12-13 e Lc 16,16 mostrando come vi sia una duplice concezione nel collocare la figura di Giovanni:

* Luca lo presenta come appartenente all'antico eone, solo Gesù appartiene ai tempi nuovi

* Matteo lo presenta invece, come iniziatore del nuovo eone

«Le parole 'fino a Giovanni' messe in rilievo nel testo, possono avere valore inclusivo o esclusivo. Se 'fino a' (ἕως/ μέχρι) si intende come inclusivo (i profeti e la legge profetizzarono fino a Giovanni compreso), allora il Battista appartiene all'antico eone. Così l'ha inteso Luca. Egli infatti negli Atti ripetutamente sottolinea che il tempo della

¹¹⁷ L, pag. 121.

¹¹⁸ J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*. La predicazione di Gesù. Vol.I (Ed. it. a cura di Felice Montagnini; Biblioteca teologica 8, Brescia ²1976) pagg. 56-57.

¹¹⁹ J. JEREMIAS, *Teologia del...*, pag. 61.

¹²⁰ J. JEREMIAS, *Teologia del...*, pag. 59.

salvezza è iniziato dopo la morte del Battista (1,5; 10,37; 13,24 s.; 19,4). La tradizione di Matteo, al contrario, ha inteso ἔωσ/ μέχρι in senso esclusivo, come dimostrano le parole 'a partire dai giorni di Giovanni Battista' (11,12). [...] «a partire dall'attività del Battista», cioè che la novità è in atto a cominciare dall'attività del Battista. A seconda che ἔωσ/ μέχρι è inteso in senso inclusivo o esclusivo, si ha un diverso apprezzamento del Battista e due diverse maniere di vedere la storia della salvezza. Per Luca [...] il Battista appartiene ancora al tempo della legge e dei profeti; solo Gesù dà inizio al tempo della salvezza. Secondo Matteo [...] il Battista appartiene già al nuovo eone, ossia introduce un tempo intermedio che fa da preparazione al nuovo eone». ¹²¹

• **DUE PERSONAGGI, DUE GRUPPI DI DISCEPOLI**

A. Alcuni della cerchia del Battista passano a Gesù:

«[35]Il giorno dopo Giovanni stava ancora là con due dei suoi discepoli [36]e, fissando lo sguardo su Gesù che passava, disse: "Ecco l'agnello di Dio!". [37]E i due discepoli, sentendolo parlare così, seguirono Gesù. [38]Gesù allora si voltò e, vedendo che lo seguivano, disse: "Che cercate?". Gli risposero: "Rabbi (che significa maestro), dove abiti?". [39]Disse loro: "Venite e vedrete". Andarono dunque e videro dove abitava e quel giorno si fermarono presso di lui; erano circa le quattro del pomeriggio». [Gv 1,35-39]

B. Inoltre Giovanni che ci informa delle attività di battezzatore di entrambi:

«[22]Dopo queste cose, Gesù andò con i suoi discepoli nella regione della Giudea; e là si trattenne con loro, e battezzava. [23]Anche Giovanni battezzava a Ennòn, vicino a Salìm, perché c'era là molta acqua; e la gente andava a farsi battezzare» [Gv 3,22-23]

anche se più avanti Giovanni evangelista pone una precisazione:

«[1]Quando il Signore venne a sapere che i farisei avevan sentito dire: Gesù fa più discepoli e battezza più di Giovanni [2]- sebbene non fosse Gesù in persona che battezzava, ma i suoi discepoli -, [3]lasciò la Giudea e si diresse di nuovo verso la Galilea.» [Gv 4,1-3]

• **ASPETTI DI SOMIGLIANZA TRA IL BATTISTA E GESÙ**

«Anche lui, come Giovanni, predica all'aria aperta (a differenza degli scribi del tempo) e, alla pari del Battista, insegna ai suoi una preghiera perché serva a caratterizzarli e ad unirli tra loro strettamente (Lc. 11,1-4). Ma è soprattutto il contenuto della predicazione quello che accosta Gesù a Giovanni. Come questi, anche Gesù chiama a penitenza (Mt. 3,8 par. Lc. 13,1-9 e *passim*) e - sempre come Giovanni - rende pressante e inesorabile il suo appello distruggendo la fiducia nella prerogativa d'Israele e dichiarando che il giudizio di Dio chiama al rendiconto Israele, non i pagani (Mt. 3,7 par. 12,41 s. par.). Con il Battista, egli respinge ogni aspettativa nazionalistica e politica con tanta decisione, che giunge a minacciare che Dio farà subentrare a Israele i pagani che giungeranno numerosi, se questi rifiuta di far penitenza (Mt. 3,9 par. 8,11 s.). Di particolare importanza è la notizia che già il Battista ha respinto quelli che si ritenevano giusti (Mt. 3,7-10 par. Mt. 23 par.) e accolto, invece, i peccatori pubblici (Lc. 3,12-Mc. 2,16). Egli ha radunato il resto santo; ma non l'ha considerato alla maniera degli Esseni e dei farisei, come un resto separato, bensì come un 'resto aperto' (*open remnant*), che egli - secondo notizie degne di fede - apre a pubblicani, a guardie e a prostitute che si pentivano (Lc. 3,12-14; 7,29. Mt. 21,32) a coloro cioè che la sinagoga, la conventicola farisaica come pure Qumran, avevano proscritto». ¹²²

• **ASPETTI DI DIFFERENZA TRA IL BATTISTA E GESÙ**

«Forse, dunque, abbiam trovato il movente primo della comparsa di Gesù - egli continua l'opera del messaggero di Dio assassinato? No. Gesù infatti ha, sì, in comune con Giovanni molte cose, e di certo vide nel Battista colui che unisce l'antico e il nuovo eone; ma tra lui e il Battista vi è una fondamentale diversità, e gli uomini del suo tempo (secondo Mt. 11,18 s. par. Lc. 7,33 s.), l'hanno avvertita chiaramente: Giovanni è un *asceta*, Gesù è *aperto al mondo*; il messaggio di Giovanni è questo: il *giudizio* è imminente, convertitevi! quello di Gesù, invece: *il regno di Dio* è qui; venite, voi che siete

¹²¹ J. JEREMIAS, *Teologia del...*, pag. 60.

¹²² J. JEREMIAS, *Teologia del...*, pagg. 61-62.

stanchi e affaticati! Il Battista si trova ancora nell'ambito della *attesa*, Gesù sostiene di portare il *compimento*. Il Battista è ancora sotto la *legge*, con Gesù incomincia il *vangelo*. Per questo il più piccolo nel regno è più grande di Giovanni (*Mt.* 11,11 b par. *Lc.* 7,28 b). Tra i due personaggi, pur con tutta la loro affinità, corre questo abisso, e ne è venuto come conseguenza che i due movimenti sviluppatasi da loro si svolsero l'uno accanto all'altro come movimenti rivali. Questo abisso esclude che l'impulso decisivo per presentarsi in pubblico sia venuto a Gesù dall'attività del Battista». ¹²³

6.1.3. Il battesimo di Gesù al Giordano

La storicità dell'evento è offerta dai criteri della molteplice attestazione e della discontinuità: la comunità delle origini non aveva alcun interesse a porre Gesù tra i peccatori che ricevevano il battesimo da Giovanni [FM, Punto *b*) a pagg. 195-196. 197-198]

6.1.4. La tentazione nel deserto

La storicità dell'evento è garantita dai criteri di discontinuità, e dal criterio di conformità nella linea del messianismo popolare [FM, Punto *c*) a pagg. 196-197. 198]

6.2. IL MINISTERO IN GALILEA

Tre modalità di azione ci sono documentate in questa sezione della vita pubblica di Gesù:

- [1] La sua predicazione
- [2] I miracoli
- [3] Le controversie

Queste hanno come denominatore comune l'**annuncio del Regno**, o detto in altro modo, della **Signoria regale di Dio**.¹²⁴ Se la tematica di fondo è l'annuncio del Regno avremo una suddivisione di testi nel modo seguente:

1. Tema di fondo: Annuncio del regno
- 2.1. Predicazione: attraverso discorsi e parabole
- 2.2. Miracoli
- 2.3. Controversie

6.2.1. Categoria fondamentale del «Regno»/«Signoria»

Per la illustrazione di questa vasta tematica ci serviremo della presentazione già fatta attorno alle diverse concezioni di regalità nel mondo giudaico all'epoca di Gesù, di una rivisitazione dei significati alla luce dell'AT per individuare lo specifico e l'originalità dell'annuncio del Regno da parte di Gesù di Nazareth: egli si pone in una linea di continuità nel superamento delle concezioni allora presenti.¹²⁵

6.2.1.1. Terminologia

Costellazione semantica: βασιλεύς= sovrano; βασιλεία= dignità regale, sovranità, regno; βασιλεύω= regnare, dominare; συμβασιλεύω= regnare assieme; βασιλείος= regale; βασιλικός= regale; βασιλίσα= regina

[Cfr. art. «Regno»: per il greco cl.: I.2) 3) pag. 1525; nel NT: 2)a) «In genere» pag. 1531]

Vi sono due aspetti in questa categoria di «Regno»:

* uno istituzionale, funzionale o dinamico: l'esercizio della regalità [questo è il significato fondamentale anche nell'AT e continua anche nel NT]

* uno spaziale, geografico, logistico, territoriale: questo rappresenta l'ambito entro il quale

¹²³ J. JEREMIAS, *Teologia del...*, pagg. 62-63.

¹²⁴ Cfr. l'impostazione di R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*. Uno studio di teologia biblica (Collana di studi religiosi, Bologna 1990).

¹²⁵ Cfr. B. KLAPPERT, «Regno / βασιλεία»: L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (Bologna 1976) 1524-1538.

è possibile esercitare la propria regalità

6.2.1.2. I prodromi storici e teologici dell'AT

- *BREVE RILETTURA STORICA DELLA ISTITUZIONE MONARCHICA IN ISRAELE E LE RELATIVE CONCEZIONI MESSIANICHE AL TEMPO DI GESÙ*

[Cfr. art. «Regno»: II.1) pagg. 1525**-1526**] Cfr. anche sopra al punto: 3.1.1.2.

- *L'INTERPRETAZIONE TEOLOGICA DEL REGNANTE: JAHVÉ E IL RE-MESSIA*

[Cfr. art. «Regno»: II.2) pagg. 1526**-1527**]

- *IL CONCETTO TEOLOGICO DI MALKÛT NELL'AT*

[Cfr. art. «Regno»: II.3) pagg./ 1527***-1528*]

- *LA TERMINOLOGIA SPECIFICA: «REGNO DEI CIELI» / «REGNO DI DIO» E IL TARDO GIUDAISMO*

[Cfr. art. «regno»: II.4) pag. 1528*]

6.2.1.3. L'originalità dell'annuncio di Gesù

- *IL «REGNO DI DIO» NELLA TRADIZIONE SINOTTICA*

[Cfr. art. «Regno»: 2)b) *Il regno di Dio*, pag. 1531]

- *L'ANNUNCIO DEL REGNO DA PARTE DI GESÙ E PROBLEMATICHE CONNESSE*

Le domande che cercano di organizzare la problematica si incontrano con le coordinate di ogni tipo di esercizio della regalità: la dimensione temporale [=quando? e per quanto?], la dimensione spaziale [=dove?], la dimensione modale [=come?], l'esercizio e il contenuto della signoria [=che cosa?], il soggetto regnante [chi?]

In sé l'annuncio esplicito del Regno è riportato solo da Mt 4,17 e da Mc 1,14-15, con una semplice frase; essa è enigmatica -se considerata in se stessa-, infatti lascia in sospeso diversi elementi: che cosa si intende per Regno di Dio / dei cieli? Che cosa significa che esso è vicino, in senso spaziale, temporale o altro? Come tentare di definire le coordinate della problematica? Gli evangelisti presentano discorsi ed azioni di Gesù che diventano la modalità di esplicitazione della realtà del Regno. Pertanto, se si vuole rispondere alle domande sopra presentate è necessario ricorrere alla «predicazione del Regno» con cui egli indica alcuni aspetti del Regno, ai «miracoli» che manifestano la presenza del Regno, e alle «controversie», come chiarificazioni dialettiche di questa realtà misteriosa.

6.2.2. L'attività di Gesù relativa al Regno

6.2.2.1. La predicazione del Regno in discorsi e parabole

Essa è fatta da Gesù mediante alcuni discorsi, detti e parabole.

- *RIFERIMENTI ESPLICITI NEI DISCORSI ATTORNO AL REGNO*

A. L'episodio della Sinagoga di Nazareth di Lc 4,14-30 e quello della delegazione di Giovanni Battista Lc 7,18-23 // Mt 11,1-6 indicano la novità del Regno che consiste nel fatto che i ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono sanati, i sordi odono, i morti resuscitano, ai poveri è annunciata la buona novella. La predicazione sul Regno si presenta come un evento di *guarigione* per gli ammalati e di *liberazione* per gli oppressi. La realtà del Regno è rivolta essenzialmente e primariamente ai «poveri», come categoria complessiva dell'emarginazione ed esclusione dai rapporti sociali e religiosi del tempo. Questa categoria di persone è rappresentata da¹²⁶:

¹²⁶ Per il quadro generale della situazione sociale cfr. più sopra al punto 2.2. L'organizzazione della

- * ammalati: ciechi, lebbrosi, zoppi, infermi, sordi...
- * indemoniati: malati mentali, epilettici, isterici, indemoniati reali
- * pubblicani: appartenenti al popolo giudaico, in accordo con il potere romano avevano assunto in appalto la mansione di riscuotere le tasse. Erano considerati peccatori pubblici.
- * orefici e tessitori
- * cambiavalute
- * pastori
- * donne e bambini: la donna era collocata socialmente nel ruolo di madre, quindi in relazione alla sua fecondità (la sterilità era ritenuta una forma di maledizione divina); inoltre tra le donne al margine della società vanno ricordate le vedove e le prostitute, queste ultime ritenute pubbliche peccatrici.

L'atteggiamento di Gesù nei confronti di queste persone è anticonformista; il criterio della discontinuità porta a vedere nelle azioni di Gesù raccontate nei Vangeli la sua tipicità e le sue scelte di azione sociale: proprio quelle categorie di persone al margine della società vengono assunte da Gesù come i primi destinatari del Regno!

B. Inoltre vanno aggiunti a questo anche i due ampi discorsi rielaborati teologicamente contenuti in Matteo e in Luca: «discorso della montagna» di Matteo [5-7] e il «discorso della pianura» in Luca [6,17-49]: entrambi i discorsi definiscono il contenuto e le esigenze del Regno. Questi presentano in apertura il discorso delle Beatitudini, con l'accentuazione posta sull'annuncio del Regno affidato ai «poveri in spirito» [Mt] o ai «poveri» [Lc]; Matteo colloca inoltre al centro del suo lungo discorso la preghiera del «Padre nostro» che esprime la richiesta della venuta del Regno [«venga il tuo Regno»].

• **LE PARABOLE:**

A. Terminologia:

«La parola deriva dal greco *parabolê* (usato 48 volte dai Settanta e assai spesso dai sinottici, mentre Giovanni usa il termine *paroimia*); traduce l'ebraico *mashal*, che si riferisce a significati molteplici. Come il *mashal*, la parabola designa dei racconti immaginosi di tipo assai diverso. La parabola appare, in primo luogo, come un paragone destinato a far comprendere un insegnamento difficile; in questo caso si tratta di un espediente pedagogico, noto e praticato da tutti coloro che si occupano di insegnamento. Nondimeno la parabola, a causa dell'ambiguità legata necessariamente ad ogni paragone, ha in sé qualcosa di enigmatico, che ha richiamato l'attenzione degli autori biblici. L'enigma della parabola, infatti, non può essere capito se non da coloro che si trovano in certe particolari disposizioni. La parabola diventa pertanto un procedimento catechetico atto a proporre un insegnamento che solo potrà capire chi si trovi nelle disposizioni richieste. «Chi ha orecchi per intendere, intenda», ripete spesso Gesù al termine delle sue parabole (Mc 4,9; ecc.). La parabola si rifà anche a un altro genere, nettamente fissato nel I secolo della nostra era; la letteratura rabbinica ne contiene molte, che del resto sono assai vicine alle parabole evangeliche. Notiamo, per precisare la natura e il significato della parabola, una distinzione abitualmente utilizzata dai commentatori moderni. Parabole e allegorie appartengono entrambe a generi letterari destinati a rendere comprensibile un insegnamento difficile, mediante un paragone accessibile. Tuttavia, mentre la parabola abbraccia solo l'insieme della comparazione che ne esprime il significato, nell'allegoria i particolari della storiella sono tutti, più o meno, portatori di significato».¹²⁷

B. Punto di riferimento essenziale per circoscrivere la tematica del Regno sono le sette parabole contenute nel cap. 13 di Matteo che riempie di contenuto l'annuncio del Regno (Mt 4,17) e i relativi paralleli in Marco e Luca:

«Il tema delle prime sette parabole del vangelo di Matteo (Mt 13) è il Regno di Dio, che il nostro evangelista preferisce chiamare Regno dei cieli», perché da buon ebreo evita

società: l'aspetto sociologico.

¹²⁷ Cfr. alla voce «Parabole»: L. MONLOUBOU - F. M. DU BIUT, *Dizionario biblico*. Storico/Critico (Edizione italiana a cura di R. Fabris; Torino 1987) pag. 717.

di usare il nome di Dio e ricorre ad un termine equivalente. L'espressione «Regno dei cieli» ricorre infatti in Matteo ben 32 volte, mentre l'espressione «Regno di Dio» è usata da lui soltanto 3 volte. Nel solo capitolo delle parabole l'evangelista usa la dizione «Regno dei cieli» 8 volte, e 3 volte la abbrevia chiamando la stessa realtà semplicemente «il Regno» in modo assoluto (Mt 13,19.38.41). Questa straordinaria frequenza non lascia equivoci: Gesù intende illustrare con le parabole la stupenda realtà del Regno dei cieli, che egli ha già annunciato presente fin dall'inizio della sua predicazione (Mt 4,17). Il Regno dei cieli infatti è il tema prevalente di tutta la predicazione di Gesù. Da capo a fondo il vangelo è un annuncio e una descrizione sempre più precisa di questa realtà misteriosa portata da Cristo e donata a chi crede in lui. Già prima dell'apparire di Gesù in pubblico e prima dell'inizio del suo ministero, Giovanni Battista aveva proclamato solennemente: «Convertitevi, perché il Regno dei cieli è vicino» (Mt 3,2). Egli intendeva preparare i cuoi all'accoglienza del dono che Dio stava per offrire a tutti mediante Gesù. L'annuncio del Battista viene ripreso alla lettera dallo stesso Gesù a conferma di quanto il suo precursore aveva annunciato (Mt 4,17). Ormai il tempo era giunto ed era urgente più che mai accogliere l'invito a conversione lanciato sulle rive del Giordano. Convertirsi significa entrare nella logica di Dio e accettare la nuova realtà così come Dio intendeva donarla. Matteo la inquadra così, con un riferimento esplicito a una profezia di Isaia (Is 8,23-9,1) [...] (Mt 4,12-17). La profezia di Isaia era un annuncio di speranza per i giudei deportati in schiavitù dagli assiri. Vi è proclamato il ritorno in patria, anticipo della salvezza più grande che Dio opererà in un tempo imprecisato. Quella salvezza come liberazione si attua pienamente ora, con la venuta di Gesù, e comincia proprio dalla Galilea. Gli ebrei del tempo di Gesù aspettavano l'apparire del tempo della salvezza messianica a Gerusalemme, la capitale religiosa e politica della loro patria. Dio invece aveva annunciato che essa sarebbe venuta dalla Galilea. Già cominciava così a sconvolgere le aspettative e le vedute umane. L'invito a conversione era dunque l'invito ad accogliere l'imprevedibile di Dio. Egli non iniziava dal centro, ma dalla periferia». ¹²⁸

C. Elenco delle sette parabole:

MATTEO

MARCO

LUCA

[1] Parabola del seminatore:

Matteo presenta la parabola in 13,3b-9 e la sua interpretazione in 13,18-23

Marco presenta la parabola del seminatore in 4,1-9 e la sua interpretazione in 4,13-20; ma amplia il tema attraverso altre due parabole: «Parabola del seme che spunta da solo» (4,26-29) e la «Parabola del granello di senapa» (4,30-32) presentando in questo modo la realtà del Regno attraverso lo stesso campo semantico del «seme».

Luca presenta la parabola in 8,4-8 e la sua spiegazione in 8,11-15

[2] Parabola della zizzania:

Matteo presenta la parabola in 13,24-30 e la relativa spiegazione in 13,36-43

[3] Parabola del grano di senapa:

Matteo presenta la parabola in 13,31-32

Marco presenta la parabola in 4,30-32

Luca presenta la parabola in 13,18-19

¹²⁸ O. BATTAGLIA, *Le parabole del Regno* (Ricerca esegetica e pastorale sulle sette parabole del cap. 13 di Matteo; Ricerche teologiche, Assisi 1985) pagg. 55-57.

[4] Parabola del lievito:
Matteo presenta la parabola in 13,33

Luca presenta la parabola in 13,20-21

[5] Parabola del tesoro nascosto in un campo:
Matteo presenta la parabola in 13,44

[6] Parabola della perla preziosa:
Matteo presenta la parabola in 13,45-46

[7] Parabola della rete gettata nel mare:
Matteo presenta la parabola in 13,47-50

6.2.2.2. I miracoli, segni del Regno

A. L'attività miracolistica di Gesù si colloca in diretto rapporto con l'attività del Regno. Sul loro significato [cfr. FM, pagg. 200***-201*]. La categoria di «segno» è quella che meglio interpreta la realtà miracolistica di Gesù: nel greco del NT e della LXX il termine più utilizzato è *σημεῖον* poiché pone l'accento sul significato del gesto e non sul suo aspetto prodigioso [in greco: *τέρας τέρατος*]:

«Nel NT *σημεῖον* è usato 77 volte; prevalentemente nei vangeli (48 volte) e negli Atti (13 volte); poi in Paolo (8 volte), nella lettera agli Ebrei (1 volta) e nell'Apocalisse (7 volte). Manca del tutto negli altri scritti. Il significato di *σημεῖον* è desunto dal linguaggio dei LXX e significa: 1) *segno, segno caratteristico* (Mt 16,48; 2Ts 3,17), *segno indicativo* (Lc 2,12); 2) *segno prodigioso, miracolo* (Gv 2,11.18.23 ecc.; At 4,16.22 8,6; 1Cor 1,22); anche la formula *σημεῖα καὶ τέρατα, segni e prodigi*, è usata spesso (Mc 13,22 par.; Gv 4,48; At 2,22.43; 4,30 ecc.; Rm 15,19; 2Cor 12,12; 2Ts 2,9; Eb 2,4). Il significato apocalittico «*segni della fine dei tempi*» si trova, per es., in Mc 13,4; Mt 24,3; Lc 21,11.25ss.»¹²⁹

Di particolare rilevanza sono:

* i racconti di Mt 8-9: Matteo in 4,23-24 elabora un «sommario» che offre la struttura al lettore delle realtà che l'evangelista racconta: la buona novella del Regno [discorso della montagna: capp. 5-7] e guarigioni di persone malate, inferme e indemoniate [capp. 8-9];

* la giornata di Cafarnao in Mc 1,21-38

B. I miracoli possono essere distinti in tre categorie:

[1] Miracoli di guarigione

[2] Miracoli di esorcismo: alcuni di questi appartengono ai miracoli di guarigione, in diretto rapporto con malattie di carattere psicologico e psicofisico

[3] Miracoli sulla natura fisica

Tipologia nella successione di **Mt 8-9**:

MIRACOLI DI GUARIGIONE	MIRACOLI DI ESORCISMO	MIRACOLI SULLA NATURA FISICA
1. Guarigione di un lebbroso [Mt 8,1-4 // Mc 1,40-45 // Lc 5,12-16]	5. Gli indemoniati gadareni [Mt 8,28-34 // Mc 5,1-20 // Lc 8,26-39]	4. La tempesta sedata [Mt 8,23-27 // Mc 4,35-41 // Lc 8,22-25]
2. Guarigione del servo del centurione [Mt 8,5-13 // Lc 7,1-10]	10. Guarigione di un muto indemoniato [Mt 9,32-33 // Lc 11,14-15]	
3. Guarigione della suocera di Pietro [Mt 8,14-15 // Mc 1,29-31 // Lc 4,38-39]		

* Varie guarigioni di indemoniati

¹²⁹ L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (Bologna 1976) pag. 1009.

e malati [Mt 8,16 // Mc 1,32-34 // Lc 4,40-41]

6. Guarigione di un paralitico [Mt 9,1-8 // Mc 2,1-12 // Lc 5,17-26]

7. Guarigione dell'emorroissa [Mt 9,18-22 // Mc 5,25-34 // Lc 8,43-48]

8. Resurrezione della figlia di un capo [Mt 9,23-26 // Mc 5,21-24.35-43 // Lc 8,40-42.49-56]

9. Guarigione di due ciechi [Mt 9,27-31]

A questi miracoli contenuti in Mt 8-9 vanno aggiunti:

* due altre resurrezioni: resurrezione del figlio della vedova di Naim [Lc 7,11-17]; la resurrezione di Lazzaro [Gv 11]

* tra i miracoli sulla natura: prima moltiplicazione dei pani [Mc 6,33-44 // Mt 14,13-21 // Lc 9,10-17]; seconda moltiplicazione dei pani [Mc 8,1-9 // Mt 15,32-39]; Gesù cammina sulle acque [Mc 6,45-52 // Mt 14,22-33]; il fico sterile [Mc 11,12-14.20-25 // Mt 21,18-22]; la moneta nella bocca del pesce [Mt 17,24-27]; la pesca miracolosa [Lc 5,1-11]; l'acqua trasformata in vino [Gv 2,1-12].

Leggere la nota a BJ 8,3 -> segno di Giona come miracolo più importante annunciato in Mt 12,39-40

C. Cfr. la nota nella **BJ** in Mt 8,3: in essa si sintetizza la tipologia dei miracoli con i relativi rimandi e ricorrenze bibliche, la prospettiva entro la quale vanno collocati, e l'annuncio del miracolo decisivo della resurrezione [Mt 12,39-40].

Quale risposta dà Gesù all'aspetto «significativo» dei miracoli? Abbiamo due risposte da parte di Gesù [tra loro in contrapposizione] a coloro che chiedevano un «segno»:

+ risposta negativa¹³⁰: Mc 8,11-13:

[11]Allora vennero i farisei e incominciarono a discutere con lui, chiedendogli un **segno dal cielo**, per metterlo alla prova. [12]Ma egli, traendo un profondo sospiro, disse: "Perché questa generazione chiede un segno? In verità vi dico: **non sarà dato alcun segno a questa generazione**". [13]E lasciati, risalì sulla barca e si avviò all'altra sponda. [Mc 8,11-13]

+ risposta positiva: Mt 12,38-40 e Lc 11,29-32:

[38]Allora alcuni scribi e farisei lo interrogarono: "Maestro, vorremmo che tu ci facessi vedere un **segno**". Ed egli rispose: [39]"Una generazione perversa e adultera pretende un segno! Ma nessun segno le sarà dato, se non il **segno di Giona** profeta. [40]Come infatti Giona rimase tre giorni e tre notti nel ventre del pesce, così il Figlio dell'uomo resterà tre giorni e tre notti nel cuore della terra. [Mt 12,38-40]

[29]Mentre le folle si accalcavano, Gesù cominciò a dire: "Questa generazione è una generazione malvagia; essa cerca un segno, ma non le sarà dato nessun segno fuorchè il **segno di Giona**. [30]Poiché come Giona fu un segno per quelli di Ninive, così anche il Figlio dell'uomo lo sarà per questa generazione. [Lc 11,29-30]

In Mt e Lc Gesù parla del segno di Giona, ma sotto due prospettive diverse: in Mt è sottolineata l'esperienza del parallelismo dei tre giorni e tre notti di Giona e quelli del Figlio dell'uomo [morte-resurrezione], in Lc l'analogato è la predicazione di Giona ai niniviti, pertanto il segno consiste nella predicazione stessa di Gesù. Le due prospettive sono alquanto differenti: qual è quella originaria? Cfr. la nota in **BJ** a Mt 12,39 che sostiene l'originarietà dell'espressione riportata da Mt. Tale lettura del segno di Giona come annuncio della morte e resurrezione rimanda ai fatti di Gerusalemme come conclusione della problematica dei miracoli

¹³⁰ Per il significato del rifiuto del «segno» da parte di Marco cfr. la nota nella **BJ** in 8,12.

intesi nella prospettiva di «segni del Regno».

D. La interpretazione teologica della comunità: cfr. FM, pag. 203. Il brano di Mt 8,16-17 è un chiaro esempio di rilettura, alla luce dei testi dell'AT [servo sofferente del Deutero-Isaia 53,4], del ministero taumaturgico di Gesù: come annota la **BJ** in nota 8,16 vi è differenza tra la modalità di «prendere su di sé» da parte del servo sofferente del D.-I. e nell'interpretazione di Matteo: Gesù prende su di sé eliminando le sofferenze mediante le guarigioni. E' un'opera di liberazione dal male e dal maligno [cfr. anche Mt 8,28-34 e nota 8,29].

6.2.2.3. Le controversie

Il testo di riferimento più emblematico è Mc 2,1-3,6: dopo avere presentato nel primo capitolo Gesù che operava con i miracoli di guarigione ed esorcismo, ora colloca Gesù in un contesto di controversie con gli scribi e i farisei. Tali controversie rappresentano i punti di tensione tra la corrente farisaica e degli scribi e la concezione di Gesù in relazione alla Legge:

A. Guarigione di un paralitico [Mc 2,1-12]: il miracolo di guarigione favorisce il passaggio dalla sezione miracolistica del capitolo precedente a questa interessata a tessere la polemica tra Gesù e gli scribi e farisei. La narrazione di questo miracolo è funzionale al far emergere il potere di Gesù che come Dio può rimettere i peccati. La controversia punta essenzialmente in direzione teologica: chi può rimettere i peccati? Solo Dio? Questo è l'interesse della narrazione!

B. Pasto con i peccatori [2,15-17]: l'episodio della chiamata di Levi è funzionale al seguente per contestualizzare il pasto fatto a casa sua. La polemica cade sul rapporto tra puro-impuro. Mangiare con i peccatori pubblici significava entrare in contatto con la loro colpa. Così Gesù si pone contro la Legge.

C. Discussione sul digiuno [2,18-22]: digiunare era una delle opere del pio israelita, una volta alla settimana [i farisei generalmente digiunavano due volte], Gesù compare come colui che si rifiuta di seguire le tradizioni dei padri opponendosi ancora alla Legge.

D. Le spighe strappate e la mano inaridita [2,23-3,5]: due episodi tra loro uniti dalla polemica del sabato. L'osservanza del sabato costituiva una delle normative fondamentali del popolo giudaico; la trasgressione dell'osservanza si poneva in diretto contrasto con la Legge.

Per questo motivo Marco annota, al termine di questa sezione:

«E i farisei uscirono subito con gli erodiani e tennero consiglio contro di lui per farlo morire» [Mc 3,6]

Questa annotazione rimanda direttamente alle conseguenze di tali polemiche che si consumeranno a Gerusalemme nel contesto del processo giudaico e romano.

6.3. LA CRISI GALILAICA

Cfr. FM, pagg. 203-206. I testi di riferimento per presentare questa situazione sono quelli legati all'episodio di Cesarea di Filippo: Mc 8,27-9,1; Mt 16,13-28; Lc 9,18-27. Questi brani sono divisi in tre momenti: [1] professione di Pietro, [2] primo annuncio della passione, morte e resurrezione, [3] condizioni per seguire Gesù.

FM definiscono questo episodio come «cerniera» del racconto evangelico, poiché collega due parti: un *prima* e un *dopo*. Mentre in Mt e Lc l'effetto è attenuato in Mc ha una centralità unica in relazione al problema dell'identità di Gesù di Nazareth. Lo stacco tra il *prima* e il *dopo* consiste in due elementi essenziali:

* il contenuto dell'annuncio: nella prima parte del vangelo l'annuncio era quello del regno, ora diviene la passione, la morte e la resurrezione

* i destinatari: prima erano le folle, gli uomini, ora solo il gruppo ristretto dei discepoli. Tale annuncio viene fatto loro esplicitamente per tre volte in Mc 8,31-33; 9,31-32; 10,32-34. In questi testi i discepoli sono rappresentati dai 12: infatti non vi è identità tra i discepoli in senso lato e il gruppo dei 12: cfr. Gv 6,60-67

La funzione del racconto di Cesarea di Filippo è innanzitutto letteraria ma rimanda alla

storia di Gesù nella misura in cui vengono registrati gli effetti della predicazione, Gesù prende coscienza del suo destino a partire dall'esperienza di abbandono. In particolare i vangeli di Mt e Mc impostano l'itinerario di Gesù verso la croce come un itinerario di continui abbandoni: dalle folle, ai discepoli, a tre discepoli [Pietro, Giacomo e Giovanni], ad alcuni soldati con il centurione, ad alcune donne.

Concentriamo l'attenzione su tre punti, i due titoli cristologici [Cristo/Messia e Figlio dell'Uomo] e le condizioni del discepolato.

6.3.1. Cristo/Messia

Alla luce della presentazione di questo titolo si può interpretare anche la problematica del «segreto messianico» presente soprattutto in Mc.

6.3.1.1. Terminologia

«*Christus* è la forma latina del greco *Christós*, che a sua volta nei LXX e nel NT è l'equivalente greco dell'aramaico *m^eshikha*. Questo a sua volta corrisponde all'ebraico *māshiakh* e indica una persona che è stata solennemente unta per una missione. La forma grecizzata di *m^eshikha* è *Messías*, che come *Jēsoús* è stata resa declinabile con l'aggiunta della *s*. Il termine *Messia* compare solo due volte nel NT greco, entrambe nel vangelo di Giovanni (1,41; 4,25); tutte due le volte è stato tradotto, dall'evangelista stesso, con *Christós*. In entrambi i casi si riferisce a Gesù di Nazaret. I LXX non usano il termine ebraico, ma normalmente —fatta eccezione per i passi citati— il corrispondente vocabolo greco, come fa il NT greco. Perciò questo non è un termine coniato dall'ambinete cristiano. Piuttosto c'è da dire che gli autori del NT si servono con sicurezza di una forma e di un contenuto, esistenti ed utilizzati già in un periodo pre-cristiano; analogo linguaggio si riscontra, del resto, anche nei deuterocanonici e negli apocrifi dell'AT.

Il vocabolo greco deriva da *χρίειν* (*chríein*), *passare con la mano leggermente (su qualcosa), spalmare*; [...] Naturalmente la stessa cosa vale, in ambiente greco, anche per l'aggettivo verbale *χριστός* (*christós*); indica un oggetto oppure una persona che è *spalmata, intonacata, imbellettata, colorata, inverniciata*, e all'occasione anche *unta*; per cui contiene tutto, fuorché il senso della dignità, anzi tende al burlesco, quando è riferito a persone. Questa è certamente la causa per cui da un lato, nel mondo non-cristiano *christós*, riferito a Gesù, è stato scambiato molto presto con il nome greco Κηριστός (*Chrēstós*, pronunciato *Chrīstós*), e, dall'altra, perché il traduttore giudaico della Bibbia, Aquila, ha ritenuto giusto non tradurre, nella sua versione greca dell'AT, il vocabolo *māshiakh*, e rispettivamente *m^eshikha*, con *Chrīstós*, ma con ἁλειμμένος (*ēleimménos*), derivato da ἀλείφειν (*aléifein*), che, a differenza di *chríein*, indica veramente *ungere*. In ogni caso, il significato della radice cosituisce un presupposto essenziale perché *christós*, utilizzato per indicare Gesù di Nazaret, nell'ambiente cristiano abbia potuto acquistare, in un tempo stranamente breve e completamente, il carattere di un nome proprio».¹³¹

6.3.1.2. Tipologia della «unzione» nell'AT

Chi veniva unto? Occorre distinguere due periodi fondamentali: prima dell'esilio a Babilonia e dopo l'esilio.

• L'«UNZIONE» PRIMA DELL'ESILIO

«Secondo i testi biblici, furono «unti» tutti i re ebraici del sud e qualcuno del nord, come Iehu, a partire da Saul; non di tutti ciò viene detto esplicitamente, ma è difficile dubitare che, nel pensiero degli autori del testo sacro, tutti i re di Giuda furono unti. L'unzione non era tuttavia prerogativa esclusiva dei re: venivano unti anche i profeti. Assai significativo in proposito è un passo in cui sono riportate le parole che Yahvè disse al profeta Elia: «Yahvè gli disse: Va [*sic!*], torna indietro verso il deserto di Damasco. Giunto, ungerai Hazael come re di Aram; ungerai anche Iehu di Nimsi come re di Israele e ungerai Eliseo figlio di Safat da Abel-Mehola come profeta al tuo posto» (*I Re* 19,15-16).

¹³¹ L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (Bologna 1976) pagg. 761-762.

Da questo brano risulta chiaramente che l'unzione da parte di un profeta significava essere, di fatto, designato re oppure profeta di pieno diritto, cioè in grado di «ungere» a sua volta. E' irrilevante essere destinati a un regno piuttosto che a un altro: Hazael sarà re di Damasco, Iehu di Israele; né Elia né Eliseo unsero alcun re di Giuda. Prima dell'esilio, dunque, essere unto equivaleva ad essere re, cioè acquistare determinati privilegi, non soltanto politici ed economici ma anche religiosi, non concessi a nessun altro». ¹³²

• **L'«UNZIONE» DOPO L'ESILIO**

«In età post-esilica avanzata, in testi attribuiti al Sacerdotale, troviamo dell'unzione una concezione completamente diversa: l'unto è il «consacrato» in senso esclusivamente religioso, è il sacerdote (cfr. *Salmo* 84,10), e l'olio della consacrazione sarà riservato agli arredi sacri: «Yahvè disse a Mosè: Tu prenderai balsami di prima qualità, mirra vergine per cinquecento sicli, cinnamone profumato per la metà, duecentocinquanta sicli, e canna profumata per duecentocinquanta sicli, cassia per cinquecento sicli del ciclo del santuario e un *hin* di olio d'oliva. Ne farai olio per l'unzione sacra, un unguento composto secondo la tecnica del profumiere: sarà l'olio per l'unzione sacra. Con esso ungerai la Tenda della riunione e l'arca della testimonianza, le tavole e tutti i suoi accessori, il candelabro e i suoi accessori, l'altare dei profumi, l'altare dell'olocausto e tutti i suoi accessori, la conca e la sua base. Li consacrerai e diverranno santissimi e santificheranno ciò che toccheranno. Ungerai Aronne e i suoi figli e li consacrerai come miei sacerdoti. E dirai ai figli di Israele: Questo sarà l'olio dell'unzione sacra per le vostre generazioni; non sarà versato su corpo umano e quanto alla sua composizione non ne farete altro come esso: esso è santo e sarà santo per voi. Chiunque farà un profumo come questo e ne darà a uno straniero sarà tagliato fuori dal suo popolo» (*Esodo* 30,22-33)». ¹³³

• **DUE CONCEZIONI DISTINTE DI «UNZIONE»**

L'unzione del re sancisce una designazione regale già operata, l'unzione sacerdotale conferisce essa stessa una determinata qualità, non posseduta prima; questa ultima unzione inaugura un mutamento nella persona in virtù della sua consacrazione:

«In altre parole, il re viene unto (designato «messia») perché è re; il sacerdote diventa tale perché è stato unto (fatto «messia»). Il rapporto tra le due unzioni è quello di un'inversione della causa e dell'effetto, il che dimostra la profonda differenza intervenuta nell'idea di «unzione» a partire dall'età dell'esilio». ¹³⁴

6.3.1.3. Uno o due Messia?

Nell'ultimo periodo del Giudaismo pare che la speranza messianica cominci a configurarsi con tratti distinti, appartenenti sia alla figura regale [Messia regale] sia alla figura sacerdotale [Messia sacerdotale]. Il problema è il seguente: il tardo giudaismo ha prodotto una speculazione messianica comprendente queste due direzioni? Vediamo alcuni testi: Zac 4,1-14 e in specie due testi di Qumran, 1QS e CD.

* Zac 4,1-14: presenta le figure di Zorobabele [capo=potere temporale] e di Giosuè [sacerdote=potere spirituale] come «figli dell'olio» = consacrati; quindi due «unti», uno con un esercizio sacerdotale, l'altro regale.

* 1QS IX: presenta un profeta [come Mosè sulla scia di Deut 18,15-19] e due «unti», di Aronne [=potere spirituale] e di Israele [=potere temporale]

* CD XIX.XII.XIV: presenta un unico «unto di Aronne e di Israele».

Come interpretare queste discordanze? Erano attesi *due* personaggi oppure *uno* che riassumeva entrambi le funzioni? Ecco il giudizio di P. Grelot sul messianismo di Qumran:

«Al massimo si può presumere che il messianismo di Qumran, tutto proteso in origine all'attesa di due «unti» (sacerdotale e laicale), sia passato in una fase in cui le due figure sono state riunite in un unico personaggio, con evidente predominanza del sacerdozio

¹³² G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Antico Israele* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 3, Brescia 1986) pag. 99.

¹³³ G. GARBINI, *Storia e ideologia ...*, pagg. 99-100.

¹³⁴ G. GARBINI, *Storia e ideologia ...*, pag. 100.

legittimo figlio di Aronne». ¹³⁵

6.3.1.4. Per una definizione del «messianismo» dall'AT

Cfr. fotocopie di: «Messianismo e apocalittica», in: SACCHI, P., *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Biblioteca di cultura religiosa 55, Brescia: Paideia 1990, pagg. 199-219.

6.3.1.5. Il «segreto messianico»

La problematica relativa al segreto messianico, ovvero l'ordine impartito più volte da parte di Gesù di tacere la verità della sua identità, è stata affrontata e risolta sotto due profili fondamentali: uno di tipo storico-teologico, l'altro di tipo letterario-teologico.

• LA SPIEGAZIONE STORICO-TEOLOGICA

Vi sono due ordini di riflessioni da sviluppare:

[1] Il silenzio imposto da Gesù ai demoni [Mc 1,25.34; 3,12], ai miracolati [Mc 1,44; 5,43; 7,36; 8,26] e agli apostoli [Mc 8,30; 9,9] viene generalmente interpretato, sotto un profilo storico, come una volontà di evitare il rischio di un fraintendimento della identità di Gesù di Nazareth secondo la concezione messianica del Giudaismo. Pertanto, il silenzio sulla sua identità sarebbe funzionale ad una più chiara manifestazione della fisionomia del nuovo Messia, attraverso il cammino e i fatti di Gerusalemme: cfr. nota di **BJ** in Mc 1,34.

[2] C'è chi rilegge in questo atteggiamento di Gesù una duplice linea proveniente da due ambienti dell'AT¹³⁶: uno legato all'apocalittica, l'altro all'esoterismo di Qumran:

«Come ha inteso *Marco* il suo «segreto messianico», questo insieme che comprende una rivelazione speciale ai discepoli, ordine di tacere e fraintendimento? La combinazione di una rivelazione speciale e dell'ordine di tacere ci ricorda la dottrina esoterica, diffusa nel giudaismo palestinese.

Questa si trova soprattutto in due ambienti. Era un elemento essenziale dell'*apocalittica*: in questo tempo terreno i segreti o misteri di Dio sono rivelati solo ai giusti, appunto agli apocalittici e ai loro gruppi. Solo alla fine diventano evidenti per tutti. Contenuto del loro mistero sono, per gli apocalittici, l'essenza di Dio, la struttura del mondo e il suo piano. Ma la dottrina esoterica si trova innanzitutto a *Qumrân*; qui essa assume struttura istituzionale: solo agli adepti della setta si possono comunicare i misteri che sono rivelati dallo spirito al «Maestro» di giustizia, cioè il vero significato della *Tôrâ*, l'essenza di Dio e il suo piano del mondo. Una severa disciplina dell'arcano proibisce agli adepti della setta di svelare ad estranei questi segreti». ¹³⁷

La differenza tra l'esoterismo di questi ambienti e il contenuto del «segreto messianico» consiste nel fatto che il contenuto del «segreto» non è tanto un elemento di conoscenza esoterica quanto di una conoscenza di fede. Il destinatario della conoscenza esoterica apprende il contenuto della stessa, i destinatari del segreto messianico continuano a non capire, solo con la resurrezione comprenderanno...

• LA SPIEGAZIONE LETTERARIO-TEOLOGICA

Mentre la spiegazione storica è frutto delle critiche esegetiche di carattere diacronico [esegesi storico-critica], la spiegazione letteraria è frutto delle critiche sincroniche [strutturalismo, narratologia]. Tra la posizione rigidamente storicistica dell'autenticità del «segreto messianico» da parte di Gesù e la posizione anti-storicistica che interpreta il segreto messianico come un'elaborazione stilistica di Marco e degli altri sinottici, si colloca la linea

¹³⁵ P. GRELOT, *La speranza ebraica al tempo di Gesù* (Kyrios, Roma 1981) pag. 69.

¹³⁶ Cfr. E. SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (1955) pagg. 1-10; J. JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù*. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario (Roma 1989) pagg. 367-378.

¹³⁷ L. GOPPELT, *Teologia del Nuovo Testamento*. L'opera di Gesù nel suo significato teologico. Vol.I (A cura di Jürgen Roloff. Introduzione di Giuseppe Segalla; Brescia 1982) pagg. 243-244.

ermeneutica che salvando la probabilità storica di tale opzione da parte di Gesù, tende a comprenderne le implicazioni letterarie¹³⁸. Ci si domanda: qual è la funzione di tale «segreto» all'interno della logica globale del vangelo di Marco? Il «segreto messianico» non è forse in linea con tutta la tesi del Vangelo di Marco che vuole mostrare l'autentica identità di Gesù di Nazareth? In questo senso il «segreto messianico» si inserisce bene in un progetto letterario, senza abdicare alla domanda storica: che cosa pensava Gesù stesso?

6.3.2. Figlio dell'Uomo

6.3.2.1. Terminologia e ricorrenze nel NT

a) Nei vangeli sinottici noi troviamo circa 70 volte la particolare locuzione «il Figlio dell'uomo» (*ho hyios tou anthropou*) e precisamente nelle espressioni di Gesù su se stesso. La locuzione è strana sia in greco che in italiano. Ripropone alla lettera una locuzione aramaica, vale a dire ebraica corrente: *bar-enasha*, ovvero *ben-adam*, nell'ambiente di Gesù è «l'uomo» come singolo di una collettività o «un gruppo» o «qualcuno»; ma la locuzione non sta per «io». Non si sarebbe ripresa alla lettera in greco non si fosse intesa come formula. Nei Vangeli è usata, come già precedentemente nell'apocalittica giudaica, come una *designazione del mediatore escatologico della salvezza*. Si può al massimo ricercare se originariamente il concetto non avesse in qualche passo il valore di titolo.

b) *Nel resto del NT* la locuzione si trova circa 12 volte nel Vangelo di Giovanni e poi ancora una volta da sola nella visione di Stefano morente (At. 7,56), e due altre volte come citazione di Dn. 7,13 in Ap. 1,13 s. e 14,14, come pure una volta come citazione di Sal. 8,6 in Eb. 2,6. Nell'ultimo passo ha significato generale di «uomo», in tutti gli altri passi è un titolo che possiamo tradurre come «Figlio dell'uomo».¹³⁹

6.3.2.2. Il testo di Dn 7

In Dn 7,13-14 si dice:¹⁴⁰

«[13]Guardando ancora nelle visioni notturne, ecco apparire, sulle nubi del cielo, uno, **simile ad un figlio di uomo**; giunse fino al vegliardo e fu presentato a lui, [14]che gli diede potere gloria e regno; tutti i popoli, nazioni e lingue lo serviranno; il suo potere è un potere eterno, che non tramonta mai, e il suo regno è tale che non sarà mai distrutto».

La spiegazione successiva della visione è fondamentale per la comprensione del significato del «Figlio dell'uomo», Dn 7,15-18:

«[15]Io, Daniele, mi sentii venir meno le forze, tanto le visioni della mia mente mi avevano turbato; [16] mi accostai ad uno dei vicini e gli domandai il vero significato di tutte queste cose ed egli me ne diede questa spiegazione: [17]"Le quattro grandi bestie rappresentano quattro re, che sorgeranno dalla terra; [18]ma i santi dell'Altissimo riceveranno il regno e lo possederanno per secoli e secoli"».

Come risulta evidente la figura di uno «simile ad un Figlio dell'uomo» è qui identificata con «i santi dell'Altissimo», quindi una forma di «personalità corporativa».

La figurazione che ci offre Daniele è collocata tra l'«umano», enunciato dall'espressione «simile a un figlio d'uomo» e il divino, cioè appartenente alla sfera celeste, «sulle nubi del cielo»; in questo senso diviene una figura di mediazione nell'attesa messianica. In esso si concentrano due funzioni:

* diviene depositario, accanto ad Elia, Melchisedeq, e Enoch delle attese messianiche di carattere apocalittico

¹³⁸ Cfr. a questo proposito: L. GOPPELT, *Teologia del Nuovo Testamento*. L'opera di Gesù nel suo significato teologico. Vol.I (A cura di Jürgen Roloff. Introduzione di Giuseppe Segalla; Brescia 1982) pagg. 242-248.

¹³⁹ L. GOPPELT, *Teologia del Nuovo Testamento*. L'opera di Gesù nel suo significato teologico. Vol.I..., pagg. 249-250.

¹⁴⁰ Cfr. nota chiave di Dn 7,13 in **BJ**.

* raccoglie in sé una dimensione misteriosa non decifrabile, contenuta nell'espressione «simile a...». Questo secondo aspetto non consente all'attesa messianica alcuna riduzione di significato.

6.3.2.3. L'espressione in Enoch etiopico e in 4 Esdra

A. Enoc etiopico, dal libro delle Parabole: cfr. P, 127

B. 4 Esdra, sesta visione, cap. XIII:

«[1] Dopo sette giorni accadde che di notte avessi un sogno; [2] vidi che ecco, si alzava dal mare un vento tale da agitarne tutti i suoi flutti; [3] guardai, ed ecco che il vento fece salire dal profondo del mare qualcosa di **simile ad un uomo**; guardai, ed ecco che quell'uomo volava assieme alle nubi del cielo: dove il suo viso si volgeva per guardare, tremava tutto quello che si trovava sotto il suo sguardo, [4] laddove usciva la voce dalla sua bocca si fondevano tutti quelli che la udivano, come si liquefa la cera quando sente il fuoco. [5] Dopo di ciò guardai (ancora) ed ecco che si riuniva una moltitudine di uomini, senza numero, dai quattro venti del cielo, per lottare contro quell'uomo che era salito dal mare; [6] guardai, ed ecco che lui si scolpì una grande montagna, e vi volò sopra; [7] io cercai di vedere la zona o il luogo da dove il monte era stato scolpito, ma senza riuscirvi. [...]

[25] Questa è l'interpretazione della visione: poiché hai visto un **uomo** che saliva dal profondo del mare, [26] egli è colui che l'Altissimo riserva da tanto tempo, attraverso il quale Egli darà la libertà a ciò che ha creato, mentre sarà Lui stesso a dare il nuovo ordine a coloro che sono rimasti. [27] Dato che hai visto uscire dalla sua bocca soffio, fuoco e tempesta, [28] e che non teneva né spada né altri strumenti di guerra, ma che annullò l'assalto di quella moltitudine che era venuta a combattere con lui, *l'interpretazione è questa*: [29] ecco, verranno i giorni in cui l'Altissimo dovrà liberare quelli che sono sulla terra, [30] e coloro che abitano sulla terra usciranno di senno: [31] penseranno di farsi guerra gli uni contro gli altri, città contro città, terra contro terra, popolo contro popolo, regno contro regno; [32] ed accadrà che, quando avverranno queste cose e giungeranno i segni che ti ho mostrato prima, allora si rivelerà il mio servo, che hai visto in quell'uomo che saliva; [33] ed accadrà che, quando tutti i popoli udranno la sua voce, ciascuno lascerà la sua terra, e la guerra che si stavano facendo l'un l'altro; [34] una moltitudine innumerevole, come hai visto, si raccoglierà insieme, desiderando venire a combatterlo, [35] ma lui si ergerà sulla vetta del monte Sion. [36] Ma Sion verrà, e si rivelerà a tutti, approntata e costruita come quel monte che hai visto venire scolpito senza mani». ¹⁴¹

In questi due testi la figura del «figlio dell'uomo» è un personaggio singolo, non collettivo, come appare nell'uso fatto da Gesù. Pare che la concezione collettiva di Daniele si sia sviluppata in questa di tipo individuale, raccogliendo in sé anche alcuni tratti tipici dell'immagine del «servo di YHWH» del Deutero-Isaia [Is 40-55] e del Messia liberatore.

6.3.2.4. Due verbi nodali: «cominciò ad insegnare...»/«doveva...»

Cfr. FM, 204***-205**

6.3.3. Le condizioni del discepolato

Un rapporto tra la cristologia e l'ecclesiologia: cfr. FM, 205**-206.

6.4. A GERUSALEMME

Il criterio di intelligenza per organizzare l'esposizione degli eventi legati alla presenza di Gesù in Gerusalemme è quello precedentemente enunciato. Illustrando la *triplice modalità* di azione del ministero galilaico [predicazione con discorsi e parabole, miracoli e controversie] abbiamo colto la tensione verso gli episodi di Gerusalemme che questi aspetti lasciavano intravedere. Ora, stabilendo i paralleli con le sezioni precedenti possiamo organizzare

¹⁴¹ P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Con la collaborazione di Paolo Bettiolo, Mario Enrietti, Luigi Fusella, Paolo Marrassini; I Classici delle Religioni - TEA 88, Milano 1990) pagg. 476-479.

l'esposizione attorno a questi punti:

* Le cinque controversie [Lc ne riporta solo quattro] a Gerusalemme che preludono al processo giudaico e romano sono in continuità con la logica inaugurata dalle controversie galilaiche

* Le parabole e i discorsi di carattere escatologico in Gerusalemme continuano l'attività di predicazione inaugurata nel ministero galilaico

* Il racconto dell'ultima cena proiettato sui fatti relativi alla morte e resurrezione si pone in continuità con le parole relative al segno di Giona secondo la redazione di Matteo; quindi l'esplicitazione della resurrezione come segno più eloquente per la fede andando oltre i miracoli del periodo galilaico

6.4.1. Le cinque controversie e il processo di Gesù

Seguendo sinotticamente i tre evangelisti si coglie come Gesù sia presentato in questa ultima attività didattica in polemica con il giudaismo; polemica che prepara i fatti successivi del processo.

6.4.1.1. Le cinque controversie e il ruolo delle parabole

Le sezioni sinottiche sono: Mt 21,23-22,46; Mc 11,27-12,37; Lc 20,1-44. Mentre nella sezione delle controversie galilaiche abbiamo interpretato il racconto di miracoli come racconto funzionale a far emergere le tensioni relative alla controversia, qui gli evangelisti collocano alcune parabole con il ruolo di definire in modo enigmatico la posizione di Gesù relativa alle provocazioni a lui rivolte. Cogliamo rapidamente lo sviluppo della narrazione seguendo Matteo:

A. Mt 21,23-27 // Mc 11,27-33; Lc 20,1-8: il **problema dibattuto** è quello dell'**autorità**, proveniente da una pretesa umana o divina. La figura di Giovanni battista è strumentale a porre in evidenza la pretesa divina di tale autorità contestatagli dai *capi dei sacerdoti*, e *dagli anziani del popolo*. Alla luce di questa controversia si collocano due risposte paraboliche in Mt e una in Mc e Lc:

+ La parabola dei due figli [Mt 21,28-32] ha lo scopo di mostrare chi ha accolto l'autorità di Gesù, alla luce della figura di Giovanni battista. Essa punta al problema della recezione della figura di Gesù: pubblicani e prostitute, cioè i peccatori pubblici.

+ La parabola dei vignaioli omicidi [Mt 21,33-44 e par.] annuncia la sorte del Figlio e la destinazione della vigna [=Regno di Dio] ad altri [Mt: «altri vignaioli»¹⁴²]. In relazione alla problematica dell'autorità [da Dio o dagli uomini] è espressa la derivazione divina [=padrone della vigna] e il rapporto tra Dio e Gesù, di figliolanza e non di servitù [«Padrone della vigna» e «Figlio»]. I Capi dei sacerdoti e i farisei volevano catturarlo, ma come per Giovanni battista, avevano paura della folla perché lo consideravano profeta [Mt 21,45 e par.]

[La parabola del banchetto nuziale [Mt 22,1-14] non ha come scopo immediato la polemica sull'autorità ma il Regno dei cieli che sarà consegnato ad altri vignaioli -secondo la parabola precedente-].

B. Il tributo a Cesare [Mt 22,15-22 e par.] cfr. FM, 207-208 -> *Farisei ed Erodiani*

«Sotto Coponio, primo prefetto della nuova provincia di Giudea, «un Galileo di nome Giuda indusse gli abitanti a ribellione, insultandoli se avessero sopportato di pagare il tributo ai Romani e avessero tollerato, oltre Dio, padroni mortali». Come confermano gli altri tre passi [...] nei quali, parlando di Menahem, Eleazaro figlio di Giairo e i Sicari egiziani, Giuseppe riassume il pensiero dei Sicari, Giuda di Gamala riteneva dunque illecito pagare il tributo a Cesare e accettare la signoria imperiale. E sappiamo anche da tutti questi passi che nel problema del tributo a Cesare e in quello della signoria imperiale

¹⁴² L'interpretazione della redazione di Matteo è chiaramente di impronta ecclesiale, l'interesse è far slittare la vigna precedente [=Israele] dai primi vignaioli [=Giudaismo] ai secondi [=Cristiani] verso un Nuovo Israele=Chiesa.

si nascondeva un problema più vasto: quello della signoria unica di Dio sul popolo di Israele, e quindi dell'appartenenza di Israele soltanto a Dio; problema presente senza dubbio a tutte le sette giudaiche, ma in questa precisa connessione politica posto soltanto da Giuda il galileo. Interpretando in maniera radicale il primo comandamento Giuda riteneva infatti che la fede monoteistica di Israele non fosse conciliabile col riconoscimento della sovranità romana e con quel pagamento del tributo a Cesare che ne era la più tipica espressione». ¹⁴³

Ma qual è il senso della risposta di Gesù?

«Qual è in definitiva il senso della risposta? Detto molto semplicemente, è nel rifiuto della teocrazia. Ma questo rifiuto è rivolto in due direzioni: perché da un lato, distinguendo il problema del pagamento del tributo a Cesare dal problema dell'appartenenza del popolo di Dio, Gesù desacralizza, secolarizza il potere imperiale, gli toglie il suo fondamento religioso. Pagare il tributo non è un atto di idolatria. Nel riconoscimento della sovranità imperiale, che si verifica indiscutibilmente nel pagamento del tributo, non c'è nessuna attribuzione di un carattere sacro all'imperatore. Ciò che si dà all'imperatore è il rispetto, non il culto. [...] La moneta è certamente di Cesare, ma l'uomo appartiene soltanto a Dio. Ma dall'altro lato, separando la venuta del regno di Dio dall'instaurazione del regno di David, depoliticizza, spiritualizza, l'idea della regalità di Dio e rompe quindi con l'idea giudaica della libertà di Israele. Non soltanto non vi è realizzazione terrena che possa esaurire la realtà del regno di Dio, pretendere di identificarsi con esso, e non vi è quindi libertà politica in cui possa esaurirsi o identificarsi la libertà di Israele, ma la liberazione politica dal dominio straniero non è più *condizione necessaria* all'avvento del regno e al recupero della libertà. Regno di Dio e libertà di Israele sono realtà che trascendono assolutamente l'ordinamento statale. Il messianismo teocratico dei Sicari è due volte respinto: nella sacralizzazione indebita che esso fa del potere imperiale e nella indebita politicizzazione che esso compie della signoria divina». ¹⁴⁴

C. La resurrezione dei morti [Mt 22,23-33 e par.] -> *Sadducei*

D. Il più grande comandamento [Mt 22,34 e par.] -> *Farisei*

E. Il Cristo, figlio o signore di Davide? [Mt 22,41-46 e par.] -> *Gesù ai Farisei*

6.4.1.2. Il processo di Gesù

Cfr. FM, 208**. Uno studio ancora valido ed estremamente approfondito è quello di: BLINZLER, J., *Il processo di Gesù*, Traduzione di M. A. Colao Pellizzari, Biblioteca di cultura religiosa 6, Brescia: Paideia 1966 [tit. or.: *Der Prozess Jesu*, Regensburg: Verlag F. Pustet ³1960].

• DISCUSSIONE SUI PROCESSI DI GESÙ

Risulta chiaro che Gesù fu sottoposto a due tribunali: quello giudaico e quello romano, ma non è altrettanto chiaro quanti furono i processi. Mentre Luca presenta un solo processo giudaico:

«[66]Appena fu giorno, si riunì il consiglio degli anziani del popolo con i sommi sacerdoti e gli scribi; lo condussero davanti al Sinedrio e gli dissero...» [Lc 22,66s.]

Matteo e Marco accennano ad due operazioni processuali, dopo il processo notturno si dice:

«[1]Venuto il mattino, tutti i sommi sacerdoti e gli anziani del popolo tennero consiglio contro Gesù, per farlo morire» [Mt 27,1]

«[1]Al mattino i sommi sacerdoti, con gli anziani, gli scribi e tutto il sinedrio, dopo aver tenuto consiglio, misero in catene Gesù, lo condussero e lo consegnarono a Pilato» [Mc 15,1]

¹⁴³ G. JOSSA, *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina* (Biblioteca di cultura religiosa 37, Brescia 1980) pagg. 252-253.

¹⁴⁴ G. JOSSA, *Gesù e i movimenti di liberazione...*, pagg. 265-266.

Quanti furono i processi giudaici? Uno o due? Nella notte e al mattino oppure solo al mattino? Un tentativo di risposta a questa questione, alla luce dei dati di Lc e Gv, è offerto dalla nota di **BJ** in Mt 26,57-68: si distingue tra una prima comparizione di fronte ad Anna lungo la notte, e una riunione ufficiale e solenne del sinedrio al mattino, di fronte al Sommo sacerdote in carica, Caifa, genero di Anna.

Nel trattato *Sanhedrin* IV,1 della Mishna¹⁴⁵ si sostiene che le cause penali debbano essere discusse di giorno e si concludano di giorno e se la sentenza è di condanna viene conclusa il giorno seguente, pertanto non possono essere discusse la vigilia del sabato o delle feste [cfr. testo della Mishna fotocopiato da G. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*,..., 76-78]. Queste normative che compaiono nelle testimonianze della letteratura rabbinica sono tardive, tale fonti sono collocate a partire dal II/III sec. d.C., pertanto ci sono delle grosse riserve in relazione alla plausibilità di tali affermazioni. Il primo aspetto potrebbe illuminare il senso dei due processi giudaici: il primo non sarebbe in senso stretto un processo ma una semplice riunione in preparazione del processo penale che poteva tenersi solo durante il giorno.

Sistemando i dati storici potrebbe scaturire una sequenza di questo tipo:

[1] Secondo Giovanni: comparsa di fronte ad Anna nella notte, dopo l'arresto nel Getzemani [Gv 18,12-24];

[2] Mt colloca l'interrogatorio di fronte a Caifa nella notte [Mt 26,57-68]; Marco parla del sommo sacerdote ma non nomina Caifa [Mc 14,53-65]: questa descrizione del processo della notte andrebbe collocata al mattino, di fronte a Caifa. Gv invece racconta quello che i sinottici non hanno raccontato nel confronto tra Gesù e Anna, e si limita a dire che Anna mandò Gesù legato dal sommo sacerdote Caifa. Lc afferma solo che fu fatto entrare nella casa del sommo sacerdote, ma non presenta nessun processo nella notte [Lc 22,54], e colloca l'interrogatorio del processo giudaico al mattino [Lc 22,66-71]

[3] Segue il processo romano: di fronte a Pilato [Mt 27,2.11-26; Mc 15,1-15; Lc 23,1-7.13-25] e di fronte a Erode Antipa(tro) [Lc 23,8-12]

• CAPI D'ACCUSA

Secondo le diverse redazioni evangeliche abbiamo diversi capi d'accusa:

A. Tribunale giudaico: Mt 26,59-68 // Mc 14,53-65

[1] Sovvertitore delle istituzioni: due testimoni, numero legale, riferirono l'affermazione sul Tempio, la sua distruzione da parte di Gesù e la sua ricostruzione in tre giorni

[2] Accusa di messianismo: se tu sei il Cristo, il Figlio di Dio¹⁴⁶ [cfr. anche Lc 22,66-71]

B. Tribunale romano: Mt 27,11-26 // 15,1-15 // Lc 23,1-7 // Gv 18,28-19,22

[1] Accusa di essersi posto come Re dei Giudei, un attentato al potere pari a quello dei Sicari o degli Zeloti [Mt; Mc; Lc; Gv]; affermava di essere Cristo re [Lc 23,2] <- Messianismo regale e politico

[2] Sobillatore del popolo [Lc 23,2] -> Zeloti e Sicari

¹⁴⁵ Tale trattato è il quarto del quarto ordine della Misna [*Neziqin* «danni»]. Il *Sanhedrin* dal greco *συνήδριον* presenta la trattazione attorno al tribunale dei tre giudici, del piccolo sinedrio di 23 membri, del Grande sinedrio di 71 membri, dell'elezione dei giudici, dei testimoni, di chi non può essere né giudice né testimone, sulla differenza tra processi civili e penali, sulle categorie in rapporto alle pene di morte, sul caso di un figlio ribelle, sul ladro, sull'esecuzione senza giudizio...

¹⁴⁶ «Secondo ogni verosimiglianza Gesù non viene infatti condannato dal Sinedrio perché si è proclamato Figlio di Dio (l'appellativo di Figlio del Benedetto di Mc. 14,61 («Sei tu il Cristo, il Figlio del Benedetto?») non è che un'apposizione di quello di Cristo e, adoperato da Caifa, non può avere altro senso che quello di un titolo onorifico del Messia); e neppure perché, alludendo in Mc. 14,62 alla profezia di Dan. 7,13 («E vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della potenza venire con le nuvole del cielo»), ha rivendicato la prerogativa divina di giudice, facendosi simile a Dio (in Dan. 7,13 il Figlio dell'uomo non ha la funzione di giudice; egli assume questa funzione solamente nel *Libro di Enoc*); ma semplicemente perché si è proclamato Messia.»: G. JOSSA, *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina* (Biblioteca di cultura religiosa 37, Brescia 1980) pagg. 331-332.

[3] Impediva di dare i tributi a Cesare[Lc 23,2] -> Zeloti e Sicari

• **CONDANNA DI GESÙ**

Gesù viene condannato a morte passando attraverso il tribunale romano. Qual è il senso della condanna ad una morte di **croce**?

A. Da parte romana:

«Il nome stesso di croce deve restare lungi non solo dal corpo dei cittadini romani, ma anche dai loro pensieri, dai loro occhi e dal loro orecchio»: così esclamò una volta il massimo oratore romano, Marco Tullio Cicerone. Che la crocifissione sia uno dei più orrendi castighi inventati dalla crudeltà umana, era cosa unanimemente riconosciuta già dagli antichi. Lo stesso Cicerone la chiama altrove «la più crudele e spaventevole pena di morte»; Tacito parla della «pena di morte degli schiavi»; Flavio Giuseppe del «più miserando fra tutti i generi di morte», e il giurista romano Callistrato della «massima pena», a cui si può paragonare solo quella d'essere bruciati vivi.

La triste nomea di avere inventato o almeno di avere per primi applicato ufficialmente e frequentemente questo genere d'esecuzione viene attribuita a quanto pare ai Persiani. [...] Più tardi si trova la croce come sistema d'esecuzione presso Alessandro Magno, presso i sovrani diaduchi (nella Grecia vera e propria sembra non vi siano mai state crocifissioni) e soprattutto presso i Cartaginesi. Da Cartagine la crocifissione venne a Roma, dove essa veniva inflitta ai grandi criminali, come ladri sacrileghi, disertori e soprattutto rivoltosi e rei di alto tradimento. Nelle province romane questa pena era uno dei mezzi principali per il mantenimento dell'ordine e della sicurezza; e specialmente la storia dell'inquieta provincia di Giudea annovera innumerevoli esecuzioni del genere. Già si è detto che Quintilio Varo mandò sulla croce duemila Ebrei in una volta. Intorno al 46 d.C., il procuratore Tiberio Alessandro, ebreo rinnegato e nipote del celebre filosofo Filone, fece crocifiggere entrambi i figli (Giacomo e Simone) di Giuda Galileo capo di bande partigiane. Ummidio Quadrato, governatore di Siria, intorno al 52-53 d.C. mise in croce tutti i sobillatori fatti prigionieri in Samaria dal procuratore Cumano.

Flavio Giuseppe definisce innumerevole la quantità degli insorti che il procuratore Felice inviò sulla croce durante la sua procura dal 52 al 60 d.C., mentre l'ultimo procuratore, Gessio Floro (64-66), inflisse questa pena persino a cavalieri romani di origine giudaica. Durante l'assedio di Gerusalemme, cinquecento e più ebrei prigionieri vennero giornalmente crocifissi in tutte le posizioni possibili dinanzi alla città, tanto che alla fine vennero a mancare il legno per le croci e lo spazio per innalzarle. Ai cittadini romani questa pena infamante non poteva venire inflitta, ma ben presto, specialmente all'epoca della decadenza dell'impero, accadeva che governatori tirannici non si curassero del divieto, come dimostra l'esempio di Gessio Floro o quello ancor più noto del famigerato Verre, che da governatore di Sicilia fece crocifiggere in riva allo stretto di Messina un cittadino romano, con lo sguardo rivolto alla costa italiana a dimostrargli con raffinata crudeltà l'inutilità della sua cittadinanza». ¹⁴⁷

B. Da parte giudaica:

«Il diritto penale ebraico non conosceva la crocifissione. L'affissione al palo; che secondo il diritto ebraico veniva applicata agli idolatri e ai bestemmiatori dopo la lapidazione, non era una pena di morte, ma una pena addizionale inflitta dopo che la morte era già sopravvenuta e che doveva servire solo a bollare il giustiziato come maledetto da Dio, secondo *Deut.* 21,23 (LXX): «Chiunque venga appeso al palo, è maledetto da Dio». L'ebraismo estese questa parola anche ai crocifissi; se la crocifissione già agli occhi del mondo pagano era la pena di morte più ignominiosa e disonorevole, per gli Ebrei dell'epoca di Gesù chi veniva crocifisso era per di più considerato anche maledetto da Dio. Questa particolare concezione religiosa deve essere presa in considerazione al fine di capire perché mai gli Ebrei esigessero per Gesù proprio la morte sulla croce. In che modo i primi cristiani reagissero allo scandalo di un Messia morto

¹⁴⁷ J. BLINZLER, *Il processo di Gesù* (Traduzione di M. A. Colao Pellizzari; Biblioteca di cultura religiosa 6, Brescia 1966) 327-328.

come un reprobato, ci è indicato da Paolo nell'epistola ai Galati (3,13)». ¹⁴⁸

6.4.2. Le parabole e i discorsi di carattere escatologico

Le parabole presentate dai sinottici nel contesto gerusalemmitano riprendono la tematica del Regno. Tutti i Sinottici collocano prima del racconto della passione di Gesù una sezione discorsiva di sapore escatologico: Mt 24-25; Mc 13; Lc 21. La sezione più sviluppata è quella di Matteo. Tali discorsi tendono a riempire ulteriormente di contenuto la tematica del Regno.

6.4.3. L'ultima cena e l'annuncio definitivo del Regno

Distingueremo tre momenti fondamentali nell'esposizione:

[1] Il primo si domanderà se l'ultima cena, di cui ci riferiscono i quattro evangelisti è stata o non è stata una cena pasquale. Dalla risposta positiva a questa questione dipende lo sviluppo del secondo aspetto:

[2] Come era strutturata la Pasqua ebraica e in particolare il rito della cena

[3] Infine, come terzo momento, ci chiederemo il significato dell'interpretazione offerta dalle parole di Gesù sul pane azimo e sul vino nel contesto di una cena pasquale

Il procedimento cercherà di procedere da un confronto storico, sull'azione della cena verso un approccio teologico, l'interpretazione delle parole di Gesù alla luce dell'evento storico di una cena pasquale. ¹⁴⁹

6.4.3.1. Fu l'ultima cena una Cena pasquale?

• IL PROBLEMA CRONOLOGICO TRA I SINOTTICI E GIOVANNI

Rimandando sopra alle Tavole sincroniche delle pagg. 52-53 ora ci limitiamo ad esporre la radice del problema che consiste nell'affermazione chiara da parte dei Sinottici che quest'ultima cena fu una cena pasquale e l'altrettanto chiara affermazione di Giovanni che la Pasqua doveva ancora essere mangiata quando Gesù fu condotto da Caifa al pretorio:

«[28]Allora condussero Gesù dalla casa di Caifa nel pretorio. Era l'alba ed essi non vollero entrare nel pretorio per non contaminarsi e poter mangiare la Pasqua» [Gv 18,28]

Chi ha ragione? Mentre i Sinottici pongono nel contesto della Cena pasquale l'interpretazione del pane azimo e del vino [la cosiddetta «Istituzione dell'eucaristia», Giovanni non solo non identifica questa come una cena pasquale ma non accenna nulla di tutto ciò, ponendo in alternativa il gesto della lavanda dei piedi, ed anticipando il tema eucaristico nel lungo discorso del cap. 6, che fa seguito al miracolo della moltiplicazione dei pani. Accanto a questo si pone anche il problema strettamente cronologico: per i Sinottici la Pasqua, come ultima cena fu mangiata la sera del venerdì [=nostro giovedì sera], mentre per Giovanni doveva essere mangiata la sera del sabato [=nostro venerdì sera]: chi ha ragione?

Sono state offerte diverse spiegazioni, *le une* concordistiche, che tentano di fare quadrare i dati alla luce di una maggiore conoscenza del problema cronologico, o strutturale della Pasqua giudaica, *l'altra* di carattere teologico.

A. Teorie concordistiche:

Sia i Sinottici sia Giovanni sono nel giusto: quattro ipotesi che sostengono una duplice celebrazione della pasqua in due giorni consecutivi secondo una diversa interpretazione, quella farisaica e quella sadducea, oppure per motivi pratici, o per riferimenti a calendari distinti:

[1] D. Chwolson, J. Klausner, E. Zolli e con una variazione non essenziale, M.-J.

¹⁴⁸ J. BLINZLER, *Il processo di Gesù ...*, pag. 329.

¹⁴⁹ Per affrontare queste questioni ci riferiremo soprattutto a J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena* (Ed. it. a cura di Franco Ronchi; Biblioteca di cultura religiosa 23, Brescia 1973) pagg. 9-104.

Lagrange:

«Il Chwolson suppone che al tempo di Gesù, stando alla lettera di *Ex. 12,6; Lev. 23,5; Num. 9,3,5*, l'agnello pasquale venisse ancor immolato sul far della sera, al crepuscolo dal 14 al 15 Nisan. Ora, poiché nell'anno della morte di Gesù il 15 Nisan sarebbe stato un sabato e poiché immolazione pasquale e sabato coincidevano, in quell'anno l'immolazione dell'agnello pasquale sarebbe stata effettuata un giorno prima, cioè al crepuscolo tra il 13 e il 14 Nisan. La fazione farisaica del popolo, e con essa Gesù e i suoi discepoli, avrebbe tenuto il banchetto pasquale immediatamente dopo l'immolazione, dunque nella notte dal 13 al 14 Nisan; la parte del popolo che seguiva invece i sadducei l'avrebbe celebrato nel termine usuale, vale a dire nella notte dal 14 al 15 Nisan. In tal modo i Sinottici e Giovanni avrebbero entrambi ragione, descrivendo i primi l'ultima cena di Gesù come un banchetto pasquale, ed affermando il secondo che il banchetto pasquale nel giorno della crocifissione non fosse ancora avvenuto». ¹⁵⁰

Obiezioni:

«Questa ingegnosa spiegazione urta però in tre difficoltà: a) è esatto che fino al secondo secolo avanti l'era cristiana l'immolazione pasquale avvenisse sul far della sera, al crepuscolo, cosicché si sarebbe potuta avere una collisione tra pasqua e sabato, come la suppone il Chwolson per l'anno della morte di Gesù, se il 15 Nisan fosse stato un sabato. Ma in questi casi, come dimostra tra l'altro l'antica prassi samaritana ancor oggi in uso, l'immolazione pasquale non veniva anticipata di 24 ore, ma solo di 4-6 ore, al pomeriggio del 14 Nisan. b) Ma un tale anticipo eccezionale dell'immolazione non può affatto venir preso in considerazione per l'anno della morte di Gesù: già dal secondo secolo avanti l'era cristiana l'immolazione pasquale non avveniva più in generale al crepuscolo della sera tra il 14 e il 15 Nisan, ma aveva luogo già durante il pomeriggio del 14 Nisan, dalle ore 14 in poi. Non poté quindi avvenire alcuna collisione tra pasqua e sabato, anche supposto che nell'anno della morte di Gesù il 15 Nisan sia caduto in sabato. c) E' escluso che i sadducei immolassero l'agnello pasquale la sera tra il 13 e il 14 Nisan e lo mangiassero solo 24 ore più tardi, dato che *Ex. 12,10* vieta che se ne lasci avanzare fino al mattino dopo. La tesi del Chwolson manca perciò di qualsiasi fondamento». ¹⁵¹

[2] *J. Lichtenstein, H. L. Strack e P. Billerbeck:*

«Il Lichtenstein, lo Strack e il Billerbeck suppongono che nell'anno della morte di Gesù i sadducei e i farisei computassero diversamente l'inizio del mese di Nisan che veniva stabilito in base all'accertamento del novilunio. La differenza sarebbe da porre in relazione all'ostinato contrasto tra i due gruppi circa la datazione della festa di pentecoste dovuto a una diversa esegesi di *Lev. 23,11*. I farisei avrebbero stabilito il primo di Nisan, e dunque anche il giorno del banchetto pasquale (15 Nisan), in anticipo di un giorno rispetto ai sadducei. Di conseguenza in quell'anno immolazione e banchetto pasquali dovettero eccezionalmente cadere in due giorni susseguenti: per la parte farisaica del popolo e per Gesù e i suoi discepoli un giorno prima dei sadducei. I sinottici avrebbero seguito la numerazione farisaica del mese, mentre Giovanni avrebbe tenuto presente quella dei sadducei; si spiegherebbe così la diversità di datazione dei sinottici rispetto a Giovanni». ¹⁵²

Obiezioni:

«Questa teoria è stata elaborata in particolare dal Billerbeck con tanta cura e cautela da essere considerata come possibile. Ma essa non è che una pura costruzione, e ciò costituisce la sua debolezza: non è documentato che nel tempio si siano immolati gli agnelli pasquali in due giorni consecutivi ed è pure altamente improbabile che ciò possa essere accaduto». ¹⁵³

[3] *J. Pickl:*

¹⁵⁰ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pag. 18.

¹⁵¹ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pagg. 18-19.

¹⁵² J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pagg. 29-20.

¹⁵³ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pag. 20.

«Più semplice è la tesi di J. Pickl: non era possibile, per il gran numero dei partecipanti alla festa di pasqua, che tutti immolassero l'agnello il 14 Nisan e tenessero subito dopo il banchetto rituale; nelle case non vi era posto sufficiente. Invalse così l'uso che i galilei immolassero la pasqua già il 13 Nisan (perciò nella Galilea il 14 Nisan vigeva il riposo: *Pes. IV,5*), i giudei invece il 14 Nisan».¹⁵⁴

Obiezioni:

«Tuttavia, quando il Pickl si richiama a Flavio Giuseppe, che in *ant.* 3,249 parla di azimi di sette giorni, e in 2,317, invece, di azimi di otto giorni, fa ciò a torto, in quanto nel secondo passo si tratta del conteggio della diaspora, che prolungava di un giorno le feste della madrepatria. Manca così ogni prova per la tesi del Pickl che rimane anch'essa una pura costruzione».¹⁵⁵

[4] A. Jaubert:

«L'autrice parte da una cronologia affatto strana della settimana di passione, che si trova nella Didascalia siriana 21 (prima metà del III secolo), in Vittorino di Pettau (+ 304) e in una lettera di Epifanio di Salamina (367/73). Secondo questa cronologia, Gesù avrebbe tenuto l'ultima cena con i suoi discepoli già la sera del martedì della settimana di passione, e l'arresto sarebbe avvenuto nella susseguente notte dal martedì al mercoledì. L'autrice combina queste date con osservazioni su un calendario solare che ci è noto (purtroppo soltanto nei tratti fondamentali) dal Libro dei giubilei e dai testi di Qumran e secondo il quale l'anno comprendeva 364 giorni ed era suddiviso in 4 periodi di 91 giorni; ogni periodo cominciava con un mercoledì, di modo che le feste annuali cadevano sempre nello stesso giorno della settimana. [...] Questo calendario solare, in cui il banchetto pasquale cadeva sempre la sera di un martedì, secondo A. Jaubert, sta alla base di quella cronologia della settimana di passione che troviamo per la prima volta nella Didascalia. L'autrice ha l'ardire di dichiarare autentica questa cronologia della passione. Gesù avrebbe effettivamente celebrato la pasqua coi suoi discepoli la sera del martedì (seguendo dunque il calendario essenoi!) e sarebbe stato arrestato nella notte tra il martedì e il mercoledì. Questa datazione della pasqua secondo il calendario solare sarebbe presupposta dai sinottici, mentre Giovanni seguirebbe il calendario lunare ufficiale ponendo il banchetto pasquale di quell'anno appunto la sera dopo la crocifissione di Gesù. Ne risulta dunque il seguente quadro: «Gesù celebra la pasqua *il martedì sera, vigilia della pasqua* secondo il calendario sacerdotale antico. Arresto nella notte dal martedì al mercoledì. Gesù muore *il venerdì 14 Nisan, vigilia della pasqua* nel calendario ufficiale».¹⁵⁶

Obiezioni:

«Per me tutto ciò è fantastico. Prescindendo da obiezioni particolari, l'elemento decisivo è che quella strana cronologia della settimana di passione, presentata per la prima volta dalla Didascalia, è derivata secondariamente dall'usanza del digiuno, come ha già riconosciuto K. Holl. Come è noto, già la Didachè prescrive che i cristiani digiunino non, come i circoli farisaici, il lunedì e il giovedì, ma, per distinguersi da loro, il mercoledì e il venerdì (8,17. Ora il digiuno della chiesa primitiva [...] era di preferenza un digiuno vicario per Israele. La scelta dei nuovi giorni di digiuno (mercoledì e venerdì) si giustificava pensando che il digiuno settimanale del mercoledì avesse valore di risarcimento per il peccato dell'arresto di Gesù ad opera dei giudei, e il digiuno settimanale del venerdì per il peccato della crocifissione di Gesù. E' dubbio se in questa motivazione e interpretazione del digiuno settimanale del mercoledì entrassero dapprima considerazioni cronologiche; in caso affermativo si pensò che secondo *Mc.* 14,1 par., *Mt.* 26,2, l'accordo con Giuda per l'arresto fosse avvenuto il mercoledì. Soltanto secondariamente, nel III sec. e in ogni caso verso la fine del II sec., il digiuno settimanale del mercoledì fu interpretato sulla base di una nuova artificiosa suddivisione della settimana di passione (in rapporto con un calcolo altrettanto artificioso dei tre giorni e delle tre notti intercorrenti tra la morte e la resurrezione), senza far caso alla contraddizione in cui si veniva a cadere rispetto alle indicazioni dei vangeli. Sicuramente

¹⁵⁴ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pagg. 20-21.

¹⁵⁵ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pag. 21.

¹⁵⁶ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pagg. 21-22.

siffatte costruzioni non hanno alcun valore storico».¹⁵⁷

• **L'ULTIMA CENA FU UN CONVITO PASQUALE: MOTIVAZIONI**

J. Jeremias raccoglie diverse motivazioni per le quali possiamo affermare che i racconti dell'ultima cena di Gesù, sia dei Sinottici come di Giovanni, rimandano ad una cena pasquale, sebbene il progetto teologico del vangelo di Giovanni sia di mostrare che la nuova pasqua avviene con l'immolazione del nuovo agnello pasquale, sulla croce nella morte di Gesù Cristo. In altre parole, Giovanni sa che il racconto dell'ultima cena è un racconto che trova il suo contesto in quella cena pasquale, ma non può presentarla come pasqua a motivo della sua elaborazione teologica attorno alla nuova pasqua in Cristo.

[1] In Gerusalemme:

«Secondo la concorde testimonianza dei sinottici (*Mc.* 14,13 par.; 14,26 par.) e di Giovanni (18,1) l'ultima cena di Gesù ha avuto luogo a Gerusalemme. Ciò non è affatto ovvio! Nei giorni antecedenti la pasqua e specialmente durante la festa stessa, Gerusalemme era gremita di pellegrini. [...] Possiamo perciò valutare il numero dei pellegrini intorno a 85.000-125.000, a cui bisogna aggiungere gli abitanti di Gerusalemme, calcolati in numero di 25.000-30.000 sulla base di una persona ogni 35 metri quadrati. Giungiamo così ad un totale di oltre 100.000 persone presenti in Gerusalemme per celebrare la festa di pasqua. Quanto fosse davvero enorme la moltitudine a Gerusalemme per l'arrivo delle carovane dei pellegrini pasquali, ce lo mostrano alcuni esempi. Era impossibile che i pellegrini alloggiassero tutti a Gerusalemme; la maggior parte doveva piuttosto pernottare in tende, che venivano erette attorno a Gerusalemme, precisamente nella pianura, cioè a nord della città. Inoltre già nel I sec. a.C. risultò impossibile osservare la consuetudine, invalsa fin dalla riforma del culto di Giosia, che tutti i partecipanti alla festa mangiassero la vittima pasquale nel vestibolo del tempio; per mancanza di spazio si fu costretti a separare il luogo di immolazione da quello del banchetto: soltanto l'immolazione, fin dal primo secolo a.C., aveva luogo ancora nella piazza del tempio, mentre il banchetto pasquale si svolgeva nelle case di Gerusalemme. [...] Per la maggior parte dei pellegrini durante la notte di pasqua lo spazio era tanto stretto che moltissimi erano obbligati, nonostante la stagione piuttosto fredda (cfr. *Mc.* 14,54), a tenere il convito notturno nelle corti e persino sui tetti della città santa.

A questi dati di fatto corrisponde quanto vien riferito in *Mc.* 11,11 par.; 11,19; *Lc.* 21,37; *Mc.* 14,3 par.; *Lc.* 22,39, che Gesù, nell'ultimo periodo della sua presenza a Gerusalemme, la sera abbandonava regolarmente la città santa e si recava a Betania (Luca: al monte degli ulivi). Perché, contro la sua consuetudine, in occasione dell'ultima cena, resta, di sera, nella città gremita? Risposta: era prescritto che l'agnello pasquale, che rientrava nella categoria degli oggetti sacri di grado inferiore, fosse mangiato all'interno della porte di Gerusalemme».¹⁵⁸

[2] Durante la notte/la sera:

«Secondo *ICor.* 11,23 e *Io.* 13,30 Gesù tenne l'ultima cena durante la notte; in accordo con queste indicazioni *Mc.* 14,17 e *Mt.* 26,20 riferiscono che Gesù venne coi suoi discepoli «quando si era fatta sera» per celebrare l'ultima cena. Dobbiamo di nuovo ripetere che ciò non è ovvio. In nessun altro passo dei vangeli ci viene riferito che la cena normale venisse consumata nelle ore notturne; soltanto una volta ci viene detto (*Mt.* 14,15) che un pasto ebbe luogo di sera (ὄψιας δὲ γενομένης): la refezione dei 5.000; ma nello stesso versetto si dice chiaramente che era già trascorso il tempo (del pasto)».

Era infatti consuetudine generale consumare due pasti al giorno: la colazione, molto semplice, tra le dieci e le undici del mattino, e il pasto principale nel tardo pomeriggio. [...] A quanto ci viene riferito, un convito si prolungava fino a notte solo quando si trattava di circostanze festose, come la circoncisione o le nozze.

Dopo quanto si è detto, è certo che l'ora dell'ultima cena di Gesù non corrisponda all'usanza comune. Come mai questa cena incomincia «la sera» e si prolunga «nella notte»? Non vedo che una sola risposta: il convito pasquale è fin dall'inizio un convito

¹⁵⁷ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pag. 22.

¹⁵⁸ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pagg. 45-46.

notturno: «La pasqua può essere mangiata soltanto nella notte». Il banchetto, che incominciava dopo il tramonto del sole, durava fino a notte fonda. Quanto fosse insolita l'ora notturna del banchetto pasquale, risulta dalle ripetute e minute discussioni sui diversivi con i quali si potessero tenere svegli i fanciulli durante il convito pasquale». ¹⁵⁹

[3] Numero ristretto di partecipanti:

«Secondo *Mc.* 14,17 par.; *Mt.* 26,20 Gesù nell'ultima cena è circondato dai Discepoli. Ora da questa indicazione difficilmente si potrà senz'altro desumere che fossero escluse le donne menzionate in *Mc.* 15,40; *Lc.* 23,49.55; in un testo orientale un simile *argumentum e silentio* non può essere ammesso. Nessun peso si può dare al fatto che altrove nei vangeli non vengono mai espressamente menzionati i commensali nominati in *Mc.* 14,17 (Gesù e i Dodici); si tratta certo di un caso. Ma dovrebbe essere un dato ormai acquisito che in generale Gesù, durante la sua attività di predicazione, era solito mangiare in compagnia dei suoi numerosi uditori [...]

Perciò la limitazione dei commensali di Gesù alla cerchia più ristretta è un fatto insolito. Ora, è proprio un caso che questa cerchia più ristretta corrisponda su per giù all'usanza pasquale? La *h\aburà* pasquale doveva comprendere almeno 10 persone, e questo era un numero medio, perché si calcolava che un agnello di un anno fosse sufficiente a saziare circa 10 persone; tuttavia il numero dei partecipanti poteva superare il numero minimo e questo è ancor oggi l'uso presso i samaritani». ¹⁶⁰

[4] La posizione a tavola: sdraiati:

«Ancora i sinottici (*Mc.* 14,18; *Mt.* 26,20; *Lc.* 22,14) e Giovanni (13,12.23! 25.28) riferiscono concordemente che nell'ultima cena Gesù coi suoi discepoli si è sdraiato a tavola. Anche questo non è affatto ovvio! Nei pasti comuni, ai tempi di Gesù, come sappiamo dalla letteratura rabbinica, si mangiava stando seduti (ebr. *jas\ab*, aram. *jeteb*). Dove i vangeli dicono che i commensali giacciono a tavola, si tratta in effetti o di un pasto all'aria aperta (i racconti della moltiplicazione dei pani) o di un pranzo con molti ospiti (*Mc.* 12,39 par.; 14,3 par.; *Lc.* 7,36.37.49; 11,37; 14,15; *Io.* 12,2) o di un banchetto d'una certa solennità (*Mc.* 2,15 par., spec. *Lc.* 5,29) o di un convito regale (*Mc.* 6,26 par.) o di un pranzo di nozze (*Mt.* 22,10.11; *Lc.* 14,8.10) o del convito del tempo della salvezza (*Mt.* 8,11; *Lc.* 13,29, cfr. 16,23). Solo due passi non seguono questa regola: *Lc.* 24,30 e *Mc.* 16,14; ma il primo presenta un uso linguistico tipicamente lucano (*κατακλίθειν* nel N.T. s'incontra in Luca) e il secondo appartiene ad uno strato della tradizione che è troppo tardo per poterci dare notizie sulle usanze conviviali della Palestina al tempo di Gesù. E' del tutto escluso che Gesù e i suoi discepoli si sdraiassero a tavola nei loro pasti abituali. Come avviene che nell'ultima cena si sdraiano a tavola? Vi è soltanto una risposta: nel banchetto pasquale lo star sdraiati a tavole era, quale simbolo della libertà [Nota: *Pes.j.* X,37b,53 s.; «R. Levi (intorno al 300) ha detto: Mentre gli schiavi sono soliti mangiare in piedi, qui (nel banchetto pasquale) si deve mangiare sdraiati, per significare che si è usciti dalla schiavitù alla libertà». La prescrizione che si legge in *Ex.* 12,11 si pensò che valesse soltanto per l'uscita dall'Egitto], un obbligo rituale, anche — come è detto espressamente — per «i più poveri in Israele». ¹⁶¹

[5] Purità levitica:

«Secondo *Io.* 13,10 l'ultima cena viene consumata in purità levitica: ὁ λελουμένος («chi ha preso [il settimo giorno del periodo di purificazione] il bagno d'immersione [prescritto in *Num.* 19,19]») οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι. La purità levitica non era richiesta per i pasti abituali dei laici, ma lo era per la consumazione dell'agnello pasquale, che [...] rientrava nella categoria degli oggetti sacri di grado inferiore». ¹⁶²

[6] Lo spezzare il pane durante il convito:

«Secondo *Mc.* 14,18-21.22; *Mt.* 26,21-25.26 Gesù spezza il pane durante il convito.

¹⁵⁹ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pagg. 48-49.

¹⁶⁰ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pagg. 49-51.

¹⁶¹ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pagg. 51-53.

¹⁶² J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pag. 53.

[...] E' allora del tutto insolito che in *Mc.* 14,22 si descriva un banchetto in cui la frazione del pane seguiva solo dopo che si era già servito un piatto (14,20). Quanto ciò sia insolito lo si vede da quanto segue. Per osservare alla lettera il comandamento (*Ex.* 12,26 s.) di spiegare ai fanciulli, su loro domanda, il senso dei riti pasquali, il padre di famiglia introduceva la commemorazione della pasqua seguendo uno schema fisso che incoraggiava i fanciulli a chiedere schiarimenti sul particolare significato di quella sera. Una delle domande dei fanciulli che introducevano la commemorazione pasquale era: «(Come avviene) che tutte le sere intingiamo col pane nel piatto, ma questa volta intingiamo per sé (senza pane) nel piatto?». La domanda mostra senz'ombra di dubbio che per la famiglia il banchetto pasquale era l'unico pasto dell'anno in cui una portata (*Mc.* 14,20) precedesse la frazione del pane (*Mc.* 14,22)». ¹⁶³

[7] Bere il vino:

«Gesù e i suoi discepoli nell'ultima cena bevono vino (*Mc.* 14,23.25 par.). Ancora una volta occorre affermare che questo non è affatto un dato ovvio! Si beveva vino soltanto in circostanze festose. Ciò avveniva in particolare ed anzitutto in occasione di feste della famiglia: si beveva vino in banchetti con invitati, nel solenne banchetto della circoncisione, nel banchetto di fidanzamento e in quello di nozze; vi era pure l'uso di offrire vino nella casa dell'estinto durante i sette giorni di lutto. In secondo luogo, altre occasione per gustare il vino erano le feste annuali, specialmente le tre feste di pellegrinaggio (pasqua, pentecoste, festa dei tabernacoli); era una prescrizione rituale bere vino nella festa di pasqua e nel banchetto dei *purim*; di solito si beveva inoltre vino nei conviti per la 'santificazione' e per il «commiato» del giorno di sabato. Altrimenti nella vita di ogni giorno si prendeva vino in genere solo per scopi medici: il vino era considerato un ottimo farmaco. Solitamente si beveva acqua. La quotidiana colazione del mattino consisteva in «pane con sale e una brocca di acqua», ed anche per il pasto principale pane e acqua costituivano gli elementi fondamentali, non soltanto per i poveri, che alla sera dovevano rinunciare ad ogni altro companatico e accontentarsi di pane e sale.»

Il racconto dei vangeli corrisponde a quanto abbiamo detto. Solo altre due volte, oltre che nei nostri testi, si legge che Gesù abbia bevuto vino: in *Mt.* 11,16-19 par., dove si allude alla partecipazione di Gesù a banchetti festosi organizzati in suo onore da seguaci riconoscenti, e in *Io.* 2,1-11 nel racconto delle nozze di Cana. [...] Va invece assolutamente escluso che Gesù e i suoi discepoli bevessero vino nei loro pasti quotidiani. In *Mc.* 6,38 par. appare quanto fossero modesti i loro pasti giornalieri: essi hanno con sé pane e due pesci come companatico. Come avviene che nell'ultima cena si beva vino? Risposta: nel convito pasquale bere vino — secondo *Pes.* X,1 almeno quattro calici — era un obbligo per ognuno dei partecipanti alla festa, attingendo «se necessario alla cassa dei poveri»». ¹⁶⁴

[8] Era vino rosso:

«Nell'ultima cena Gesù e i suoi discepoli bevono vino rosso. Ciò risulta chiaramente dal paragone del vino col sangue. In età talmudica vi era in Palestina vino rosso, bianco e scuro. E' dubbio che il vino bevuto abitualmente fosse il rosso, se si considera che di esso abbastanza raramente si fa menzione. Tanto più notevole è che R. Jehuda (intorno al 150 d.C.), che rappresenta spesso tradizioni più antiche, sostenga che nel convito pasquale si debba bere vino rosso; secondo R. Jirmaja (intorno al 320), l'uso del vino rosso nella pasqua sarebbe stato addirittura *mišwa*, una prescrizione vincolante». ¹⁶⁵

[9] Gli ultimi acquisti:

«Secondo *Io.* 13,29, alcuni discepoli pensavano che Gesù abbia dato a Giuda che, dopo aver mangiato un boccone (cfr. 26), abbandona la tavola, l'incarico di fare, all'ultimo momento (τάχλιον: v.27), degli acquisti per la festa. Un siffatto acquisto notturno sarebbe del tutto incomprensibile se l'avvenimento si svolgesse la vigilia del 14 Nisan, poiché vi era ancora a disposizione per gli acquisti l'intero giorno successivo, il 14 Nisan! Ben

¹⁶³ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pagg. 53-55.

¹⁶⁴ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pagg. 55-56.

¹⁶⁵ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pag. 58.

diversamente si presentano le cose se l'avvenimento si svolgeva nella sera di pasqua: allora la fretta era tanto più necessaria in quanto il giorno successivo, il 15 Nisan, era festa solenne, e il giorno appresso, il 16 Nisan, era sabato. Non esisteva un impedimento legale assoluto per l'acquisto alla sera di pasqua: la separazione tra la festa di pasqua e la festa degli azimi rispettata in osservanza delle disposizioni dell'A.T., rende verosimile che le rigorose prescrizioni per il giorno di festa entrassero in vigore solo il mattino del 15 Nisan. Inoltre, anche se la notte dal 14 al 15 Nisan cadeva sotto la regola del giorno di festa, in casi di bisogno era consentito l'acquisto di cose di prima necessità». ¹⁶⁶

[10] Fare elemosina:

«Secondo *Io.* 13,29 alcuni discepoli inoltre suppongono che Gesù abbia incaricato Giuda di dare qualche cosa ai poveri, «ma era notte» (v.30). [...] Ma è difficile che Gesù avesse l'abitudine di far distribuire di notte elemosine ai poveri: giacché di abitudine si sarebbe dovuto trattare, dal momento che i discepoli si spiegano in questo modo l'improvvisa partenza notturna di Giuda! Ma esisteva però la consuetudine di beneficiare i poveri la notte di pasqua. Persino il più povero aveva diritto, nella sera di pasqua, a quattro calici di vino, «sia pure dalla cassa dei poveri»». ¹⁶⁷

[11] L'inno di lode al termine della cena:

«L'ultima cena di Gesù si conclude, come vien detto per inciso, con l'inno di lode (*Mc.* 14,26; *Mt.* 26,30). Poiché lo 'hallel alla fine del pasto abituale', di cui si può leggere in parecchie recenti ricerche sul nostro problema, è un prodotto della fantasia — la preghiera di ringraziamento dopo il pasto (*Mc.* 14,23; *Mt.* 26,27: εὐχαριστήσας) non può assolutamente venir indicata con ὕμνῳ —, può trattarsi soltanto della seconda metà dello hallel pasquale, che nella letteratura rabbinica, come mostrò il Billerbeck, viene talvolta detto *hîmnôn*». ¹⁶⁸

[12] L'uscita verso il monte degli Ulivi:

«Dopo la cena Gesù non ritorna a Betania quantunque, secondo *Mc.* 11,11s.; *Mt.* 21,17, egli avesse regolarmente pernottato là nelle notti precedenti, ma si reca al monte degli ulivi (*Mc.* 14,26 par.), in un giardino (*Mc.* 14,32 par.) posto, secondo *Io.* 18,1, sulla riva orientale del Cedron. Perché nella notte di pasqua bisognava pernottare a Gerusalemme (come prescriveva l'esegesi contemporanea di *Deut.* 16,7). Per rendere possibile l'osservanza di questo precetto si era fissato per il pernottamento della notte di pasqua un più ampio perimetro della città che giungeva fino a Betfage. Betania non era compresa in esso perciò Gesù nella notte dal 14 al 15 Nisan non poteva recarvisi, mentre la valle del Cedron con le pendici occidentali del monte degli ulivi, e dunque anche il Getsemani, si trovava ancora entro la cerchia accessibile della grande Gerusalemme». ¹⁶⁹

• CONCLUSIONE

Concludendo questo itinerario possiamo affermare che le teorie concordistiche che tentano di far quadrare i dati cronologici dei sinottici con quelli di Giovanni non tengono in debito conto tutti gli elementi contenuti nella narrazione giovannea che rimandano necessariamente ad una celebrazione di banchetto pasquale. Il tentativo di soluzione agli interrogativi sopra esposti scaturisce, pertanto, dall'affermazione che Giovanni, pur essendo consapevole che quella cena fosse una cena pasquale, ha ritenuto opportuno -in base alla logica della sua narrazione- spostare le parole sul pane/carne e sul sangue al cap. 6 e reinterpretare il sacrificio dell'agnello nella figura di Cristo in croce.

A. Riportiamo alcuni degli elementi conclusivi addotti da J. Jeremias:

«Troviamo nel quarto vangelo tracce della datazione sinottica, soprattutto nella descrizione dell'ultima cena di Gesù (*Io.* 13,2ss.). Che Giovanni abbia presente in questa

¹⁶⁶ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pagg. 58-59.

¹⁶⁷ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pagg. 59-60.

¹⁶⁸ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pagg. 60-61.

¹⁶⁹ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pagg. 61-62.

descrizione la medesima cena di cui riferisce *Mc.* 14,17-25 par., è confermato dalla scena del traditore (*Io.* 13,18-30; cfr. *Mc.* 14,18-21 par.) e dalla successiva andata al Getsemani (*Io.* 18,1ss., cfr. *Mc.* 14,26ss. par.). Diverse indicazioni in Giovanni presuppongono che questa cena fosse un banchetto pasquale. Anche secondo Giovanni, come vedemmo, nonostante il superaffollamento della città santa da parte dei pellegrini di pasqua (cfr. *Io.* 11,55; 12,12.18.20), l'ultima cena ebbe luogo a Gerusalemme. Anche secondo Giovanni essa si svolse ad un'ora insolita e si prolungò fino a notte. Anche secondo Giovanni Gesù consuma questa cena nella cerchia ristretta dei suoi discepoli. Anche secondo Giovanni l'ultima cena fu un banchetto festivo: i commensali stavano sdraiati. Anche secondo Giovanni Gesù dopo la cena non si reca a Betania, ma in un giardino di là della valle del Cedron. Fra questi indizi rientrano anche *Io.* 13,10 (per la cena si osserva la purità levitica) e 13,29 (la supposizione di alcuni discepoli che Giuda debba fare nella notte ancora degli acquisti per la festa ormai imminente o distribuire elemosine, può parimenti far pensare alla notte di pasqua).

Il racconto di Giovanni non è dunque un tutto coerente. Piuttosto, accanto alla collocazione dell'ultima cena di Gesù la sera avanti la pasqua (secondo l'indicazione inequivocabile, ma isolata, di *Io.* 18,28) si riscontrano tracce di una tradizione secondo cui l'ultima cena di Gesù fu un convito pasquale». ¹⁷⁰

B. La rilettura teologica del vangelo di Giovanni può essere così configurata:

«Ponendosi l'ultima cena di Gesù la sera avanti la pasqua, sembra che nel vangelo di Giovanni sia sciolto ogni rapporto tra passione e pasqua. In verità questo nesso viene notevolmente accentuato. Infatti: 1) anticipando di 24 ore gli avvenimenti della passione si ha per conseguenza che la crocifissione di Gesù coincida cronologicamente con l'immolazione dell'agnello pasquale. Mentre nel tempio venivano immolati centinaia e migliaia di agnelli pasquali, davanti alle porte della città moriva sconosciuto il vero agnello pasquale a cui, secondo la volontà di Dio non si dovevano spezzare le ossa (*Io.* 19,36, cfr. *Ex.* 12,46; 12,10 [LXX]; *Num.* 9,12; ψ 33,21). Questa equiparazione di Gesù con l'agnello pasquale è molto antica (*ICor.* 5,7; *IPetr.* 1,19, cfr. *Apoc.* 5,6.9 [*sic!* cfr. v.8].12; 12,11; *Io.* 1,29.36); Paolo la presuppone come già nota, come mostra il suo modo di argomentare in *ICor.* 5,7. Essa era presumibilmente un elemento fisso non solo della *haggada* pasquale paolina, ma anche della più antica *haggada* pasquale cristiana. La diffusione e la vitalità di questa equiparazione potrebbero aver determinato uno spostamento di 24 ore nel ricordo della cronologia della passione in quel ramo della tradizione a cui si collegano il vangelo di Giovanni e il vangelo di Pietro: «La tipologia (fu) intesa come cronologia».

2) Al primo va forse aggiunto un secondo elemento. L'antica prassi quartodecimana, risalente alla comunità primitiva, per cui la comunità cristiana osserva il digiuno la notte di pasqua (in opposizione alla festa solenne dei giudei), mostra come in Palestina e nell'Asia Minore, dunque proprio nell'ambiente in cui hanno origine il vangelo di Giovanni e la sua tradizione, fosse molto accentuato il contrasto tra la pasqua giudaica e quella cristiana: la pasqua giudaica ($\tau\omicron$ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, dice il quarto vangelo, sottolineando con vigore il contrasto) ha fatto il suo corso da quando è stato immolato l'agnello pasquale. Questo atteggiamento antipasquale potrebbe aver contribuito, per quanto era possibile, a far trascurare il carattere pasquale dell'ultima cena di Gesù; non ci si poteva immaginare che Gesù avesse celebrato la pasqua *more Iudaico*». ¹⁷¹

6.4.3.2. La Pasqua ebraica e il suo significato rituale

Oltre alle notizie riportate in GG1, pagg. 94*-97* sulla festività di pasqua ed il suo rapporto con gli Azimi, aggiungiamo le seguenti informazioni che ci aiutano ad inquadrare meglio la problematica del rapporto tra pasqua ebraica ed ultima cena di Gesù.

• IL TERMINE «PASQUA»

Non si conosce il significato originario; il significato offerto da Es 12,13.23.27 è quello di *passare oltre, risparmiare*; ma si tratta di una etimologia popolare. In greco non ha niente a

¹⁷⁰ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pagg. 95-96.

¹⁷¹ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pagg. 96-98.

che fare con il verbo "soffrire" (πάσχειν).

• **SIGNIFICATI DEL TERMINE**

Nell'AT e negli scritti giudaici il termine viene utilizzato fondamentalmente con tre significati:

A. La festa di Pasqua: [Es 12,11; Nm 9,2] che veniva celebrata nel passaggio dal 14 al 15 di Nisan. Tale ricorrenza cadeva il giorno prima della luna piena che segue all'equinozio di primavera.

B. L'animale che veniva macellato in occasione di questa festa [Es 12,5.21; Dt 16,2]

C. Nel Giudaismo indica la **settimana Pasqua-Azimi**, feste indipendenti ma unificate già dai tempi dell'esilio babilonese [586 a.C. circa].

• **ORIGINE**

La festa di Pasqua risale ad antiche usanze nomadiche, connesse al cambiamento annuale del pascolo e praticate in funzione di protezione dei greggi contro i demonio. Nella tradizione dell'AT è messa in relazione con l'evento dell'Esodo dall'Egitto [Es 12,21-23] e dedicata a commemorare questa data nella storia salvifica [Dt 16,1; Es 12,11-14]. La sua celebrazione ha subito diverse modifiche nel corso del tempo, soprattutto con la riforma di Giosia [621 a.C.]. Con questa riforma la festa, che prima veniva celebrata dalle singole famiglie nelle loro rispettive sedi, venne limitata a *Gerusalemme* e legata al *culto del tempio* [Dt 16,1-8; 2Re 23,21-23]. In seguito a ciò la Pasqua assunse un po' alla volta il carattere di una *festa di pellegrinaggio*, come le feste della Pentecoste (festa delle settimane) e dei Tabernacoli (=tende).

• **SVOLGIMENTO DELLA FESTA DI PASQUA**

All'epoca del NT questa era la festa principale dell'anno. Accorrevano a Gerusalemme circa 85.000 - 125.000 persone oltre alle 80.000 residenti. Pertanto occorreva in quei giorni avere un alloggio nei dintorni di Gerusalemme (cfr. Betania per Gesù presso Lazzaro, Maria, Marta...). Giungevano molte carovane da ogni parte delle regioni allora abitate da ebrei poiché:

«Durante le tre feste principali, «tutti devono comparire [davanti a Dio=nel Tempio], tranne il sordo, l'idiota, il minorenne, l'uomo dagli organi ostruiti [=sesso dubbio], l'androgino, le donne, gli schiavi non affrancati, lo zoppo, il cieco, il malato, l'anziano e chiunque non riesce a salire a piedi [sulla montagna del Tempio]»». ¹⁷²

Il termine «Israelita» ha come perifrasi «colui che va a Gerusalemme». I poveri o coloro che abitavano molto lontano erano autorizzati a compiere ogni anno soltanto il *viaggio pasquale* [gli altri a tutte le feste]; inoltre alcune donne prendevano parte ai viaggi organizzati per le feste anche se non erano espressamente obbligate. Pertanto ogni Israelita [con le caratteristiche sopra esposte] e ogni autentico «proselito» [=pagano circonciso] di sesso maschile erano tenuti a salire a Gerusalemme per le feste, forse anche i «timorati di Dio» [pagani convertiti ma non circoncisi], o detti anche «semi-proseliti»

STRUTTURA DELLA FESTA DI PASQUA:

1. Il 14 Nisan i pellegrini venivano solitamente divisi in *tre gruppi* per immolare le vittime a causa del numero dei presenti: dopo essere entrato ogni gruppo venivano chiuse le porte del sagrato del Tempio e suonavano le trombe. All'interno si immolavano le vittime. Questo avveniva nel pomeriggio, mentre i preparativi avevano inizio attorno all'ora sesta, cioè mezzogiorno [cfr. Gv 19,14]= prima parte del rito

¹⁷² J, pag. 128.

Tutti coloro che entravano nel tempio per sacrificare dovevano portare un **agnello** [o capretto] maschio, di un anno, senza difetti. Il suo sangue veniva raccolto con cura e i sacerdoti prima lo spargevano sull'altare, e poi il capofamiglia con un ramo di issopo nella propria casa [in Gerusalemme perché l'agnello pasquale non poteva essere portato fuori dalla città] si segnavano gli stipiti e l'architrave [cfr. Es 12].

2. La sera del giorno 15 Nisan dopo il tramonto del sole [per noi è la sera del giorno 14 poiché gli ebrei calcolavano il giorno a partire dalla sera precedente] nelle proprie case, in gruppi non inferiori alle 10 persone, si celebrava la seconda parte di questo rito pasquale: dopo l'immolazione dell'agnello vi è anche la cena [unitamente al rito degli Azimi]. Quindi l'agnello veniva arrostito [non poteva essere cotto e neppure lasciato crudo: cfr. Es] senza che gli venisse spezzato alcun osso [cfr. Gv 19,33].

Il pasto veniva consumato sdraiati e non in piedi [come invece nell'Esodo], nella sala alta o anche sui terrazzi con tappeti stesi a terra [Cfr. P, n°11: «Lo svolgimento della cena pasquale», pagg. 29**-32** e J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pagg. 100-101]:

A. PRELIMINARI:

1. Il capofamiglia, o il padrone di casa, pronunciava una formula di consacrazione [benedizione del giorno festivo - *qidduš*] e benedizione su un primo calice di vino [calice del *qidduš*], dal quale bevevano prima lui poi tutti i commensali.
2. Si consumava quindi un antipasto (=erbe verdi ed erbe amare e una composta, cioè una mescolanza di frutta schiacciata e tritata [fichi, datteri, uva passa, mele, mandorle], aromi e aceto).
3. Un catino d'acqua passava di mano in mano per permettere ai partecipanti di purificarsi prima di mangiare la Pasqua.
4. Viene servito il pranzo (=agnello pasquale, pane non lievitato [azzimo], succhi di frutta con vino), ma non si mangia ancora.
5. Si mesce e si porge il secondo calice che però non viene ancora bevuto.

B. LITURGIA PASQUALE:

1. E mentre si versava il vino in questo secondo calice il più giovane dei commensali poneva la domanda: «In che cosa questa notte differisce da tutte le altre?».
2. Il presidente spiegava il significato dei vari riti con il racconto tratto dai testi pasquali (Esodo 12,26 s.; 13,8) [*haggada* pasquale del padre di famiglia in aramaico]
 - l'*Agnello* è quello che ha allontanato dalle case degli Ebrei l'Angelo sterminatore, prima della fuga dall'Egitto
 - il *pane senza lievito* è quello che gli Ebrei avevano portato via in fretta fuggendo dall'Egitto, senza che ci fosse il tempo per farlo fermentare
 - le *erbe amare* poiché gli Egiziani resero amara la vita dei padri in Egitto
3. Si canta la prima parte del salmo 113-114 in ebraico (chiamato *Hallel*, da qui l'Alleluja pasquale)
4. Si porge e si beve il secondo calice di vino [calice dell'*haggada*]

C. CENA:

1. Preghiera conviviale del padre di famiglia sul **pane azzimo**
2. Pasto consistente nell'agnello pasquale, pane azzimo, erbe amare (Es 12,8), seguiti da composta e vino
3. Preghiera conviviale [*birkat hammason*] sul terzo calice di vino [calice della benedizione]

D. CONCLUSIONE:

1. Mescita del quarto calice di vino
2. Seconda parte dell' *hallel* pasquale in ebraico [Salmi 115-118]
3. Lode pronunciata sul quarto calice di vino [calice dell'*hallel*], quindi si beve.

6.4.3.3. Le parole di Gesù sul pane e sul vino: problematica teologica

Dobbiamo anzitutto domandarci *quando* e *perché* Gesù avrebbe pronunciato le espressioni riportate dai sinottici e da Paolo sul pane e sul vino nel contesto di un convito pasquale:

• **L'INTERPRETAZIONE LITURGICA DEGLI ELEMENTI DEL CONVITO**

«Nell'ultima cena Gesù annuncia la sua imminente passione pronunciando parole sul pane e sul vino. Che cosa lo induce ad annunciare la passione in questa forma così strana? Non vedo che una risposta a questa domanda: l'interpretazione degli elementi particolari del convito costituisce parte costante e integrante del rito pasquale. L'usanza, ancor oggi viva, era derivata dall'esegesi di Ex. 12,26s.; 13,8. Essa aveva luogo al termine dell'antipasto e dopo la mescita del secondo dei quattro calici rituali. L'interpretazione liturgica degli elementi costitutivi del convito pasquale veniva introdotta dalla domanda del figlio sulle particolarità del banchetto di pasqua, a cui il padre di famiglia rispondeva raccontando, in connessione con Deut. 26,5-11, la storia dell'esodo e dandone insieme l'interpretazione (Pes. X,4). In questa interpretazione l'interesse era rivolto specialmente a tre elementi essenziali del convito pasquale: «Rabban Gamaliel (certamente Gamaliele I, intorno al 30 d.C.) ha detto: Chiunque non menzioni (interpretandole) queste tre cose nel banchetto pasquale, non ha compiuto il suo dovere: l'agnello pasquale, il pane azimo e le erbe amare (cfr. Ex. 12,8)» (Pes. X,5). In quale forma avvenisse l'interpretazione, mostra il seguito del passo: «L'agnello pasquale (è da interpretare così): perché Dio passò oltre (*passah*) in Egitto risparmiando le case dei nostri padri (Ex. 12,27); le erbe amare: perché gli Egiziani resero amara la vita dei nostri padri in Egitto (Ex. 1,14); il pane azimo: perché i nostri padri furono liberati dall'Egitto» (Pes. X,5)».

• **QUANDO? LA COLLOCAZIONE DELL'INTERPRETAZIONE DI GESÙ NEL RITUALE PASQUALE**

«Dopo quanto abbiamo detto è certo che se l'ultima cena fu un convito pasquale Gesù abbia pronunciato la sua parola interpretativa sul pane al momento della preghiera conviviale, prima dell'inizio del pasto: solo in questo momento si pronunciava una lode sul pane, dato che nel banchetto pasquale non si mangiava pane nella parte preliminare. Per quanto concerne le parole esplicative sul vino, poiché, secondo Marco, esse furono dette dopo la frazione del pane (14,22) ma prima dell'*hallel* pasquale (14,26), non si possono collocare che al momento della preghiera conviviale (Mc. 14,23: εὐχαριστήσας) che seguiva il pasto. Di ciò Paolo ci dà una duplice conferma: con l'antichissimo μετά τὸ δεῖπνῆσαι (ICor. 11,25) e con la locuzione τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας (10,16). Gesù, dunque si è servito della preghiera che precedeva e seguiva il momento principale del convito pasquale per aggiungere le sue parole interpretative sul pane e sul vino. In entrambi i casi Gesù premise alla preghiera conviviale la sua commemorazione pasquale; questa constatazione è importante perché giustifica l'ipotesi che i discepoli fossero preparati alle parole — in se stesse enigmatiche — con le quali Gesù dà la sua interpretazione».¹⁷³

• **PERCHÉ? IL SIGNIFICATO DELL'INTERPRETAZIONE DI GESÙ SUL PANE E SUL VINO:**

«Quantunque una interpretazione degli azimi, ed anche del vino, fosse già avvenuta nella commemorazione, Gesù ora, nella preghiera della tavola, li interpreta entrambi ancora una volta riferendoli alla sua persona. Si serve perciò della coppia di termini *basár wadām* e *bišra udeṃa* [=carne e sangue]. Questa locuzione ha un duplice significato: 1. essa indica per la prima volta nell'Ecclesiastico l'uomo come natura transeunte in opposizione a Dio o a potenze trascendenti; 2. poi essa denota, già nell'antico ebraico, i due elementi costitutivi del corpo, specialmente della vittima sacrificale, che si separano quando essa viene uccisa. [...] Soltanto questo secondo significato, quello culturale, va considerato quando Gesù parla della 'sua carne' e del 'suo sangue'. Egli, dunque, trasferisce a sé i termini del linguaggio sacrificale; ciò vale anche per il participio ἐκχυνόμενον (Mc. 14,24). Perciò entrambi i sostantivi presuppongono, ciascuno per sé, l'uccisione che separa carne e sangue. In altre parole, Gesù parla di sé come vittima sacrificale».¹⁷⁴

• **L'INTERPRETAZIONE DELL'AGNELLO PASQUALE: L'ANNUNCIO DELLA MORTE**

«Si può supporre con molta probabilità che Gesù abbia preparato in un momento precedente della commemorazione pasquale questo paragone di sé con la vittima. E' certo che l'interpretazione dell'agnello pasquale fa parte dell'*haggada* di pasqua. Come ha

¹⁷³ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pag. 103.

¹⁷⁴ J. JEREMIAS, *Le parole dell' ultima cena ...*, pagg. 275-276.

interpretato Gesù l'agnello pasquale? Poiché, come mostrano le parole interpretative, Gesù interpretò il pane e il vino riferendoli a se stesso, non si va lontani dal vero supponendo che anche nella precedente commemorazione della pasqua egli abbia interpretato l'agnello pasquale riferendolo a se stesso. Si ricordi che già l'*haggada* pasquale prepaolina, conservataci in *ICor.* 5,7s., chiama Gesù τὸ πάσχα ἡμῶν e che Paolo presuppone come ovvio che la comunità di Corinto conosca bene questo paragone così diffuso nella letteratura della chiesa primitiva». ¹⁷⁵

• **«PRENDETE E MANGIATE... PRENDETE E BEVETE»**

Se è vero che nella separazione nell'atto di indicare se stesso sul pane e sul vino viene annunciata la sua morte, è anche vero che in questa operazione di separare viene simbolizzato il sacrificio, la croce. Riunendo il corpo e il sangue viene restituita la vita, pertanto nel comando di «prendere, mangiare e bere» viene preannunciata la vita di Cristo nei discepoli. Per questo motivo possiamo leggere in filigrana un annuncio della resurrezione che si compie nella vita del discepolo: l'Eucaristia è dono, offerta di un pane/corpo spezzato e di un vino/sangue versato per molti.

6.5. CONCLUSIONE: IL REGNO DI DIO

Al termine dell'itinerario percorso, all'interno delle tappe fondamentali della vita pubblica di Gesù, come ci è stata consegnata dagli evangelisti, ritorniamo a porre la questione di fondo lasciata in sospeso in relazione all'annuncio del Regno di Dio. Tale tematica tanto vasta quanto complessa si presenta come la chiave interpretativa della missione e dell'annuncio stesso di Gesù Cristo. Abbiamo anche notato la progressione in relazione a tale annuncio a partire dalla fase galilaica attraverso il momento critico configurato nell'episodio di Cesarea di Filippo, e infine attorno ai fatti di Gerusalemme. I tre quadri ermeneutici entro i quali ci siamo mossi, ovvero le tre direttive che dalla Galilea hanno trovato il loro compimento in Gerusalemme sono rispettivamente [dalla Galilea a Gerusalemme]: la predicazione con discorsi e parabole -> discorsi e parabole con contenuto escatologico; le controversie -> le cinque controversie ed il processo di Gesù; i miracoli -> nell'ultima cena l'annuncio della morte e resurrezione di Gesù, inteso come il «segno di Giona». Tentando di rispondere alle coordinate ermeneutiche della realtà del Regno di Dio organizzeremo l'esposizione attorno agli interrogativi lasciati in sospeso precedentemente.

6.5.1. La dimensione temporale [=quando? per quanto?], spaziale [=dove?], modale [=come?], l'esercizio e il contenuto della signoria [=che cosa?]: ovvero, la predicazione di Gesù Cristo

6.5.1.1. Il regno come realtà futura

[cfr. art. «Regno»: 2)c) *Il regno di Dio come realtà futura*, pag. 1531***1532**]

6.5.1.2. Il regno di Dio presente

[cfr. art. «Regno»: 2)d) *Il regno di Dio presente*, pag. 1532]

6.5.1.3. La confluenza della dimensione temporale nella persona di Gesù Cristo

[cfr. art. «Regno»: 2)e) *Il regno di Dio e la persona di Gesù: l'«escatologia in fase di realizzazione»*, pagg. 1532-1534]

La confluenza nella persona di Gesù della dimensione temporale del Regno di Dio inaugura un'ulteriore confluenza, quella di tipo spaziale: dove è il regno di Dio? Là dove opera Gesù.

6.5.1.4. Il rapporto stretto tra il Regno di Dio e la persona di Gesù

¹⁷⁵ J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena ...*, pagg. 276-277.

La novità della predicazione sul Regno di Dio non consiste tanto in una nuova dottrina in alternativa alle precedenti, ma nell'affermazione del rapporto inscindibile della categoria di regno di Dio e la sua persona.

[cfr. art. «Regno»: 3) *Il regno di Dio nella predicazione di Gesù*, pagg. 1534-1535]

6.5.2. Il soggetto regnante [=chi? Dio o il suo Cristo?]: ovvero, la predicazione della comunità primitiva

Il Regno di Dio è presente solo nella persona di Cristo: la comunità delle origini, alla luce della pasqua di Cristo fa passare la predicazione di Gesù sul Regno di Dio verso un annuncio centrato sulla sua figura, come regnante; allora il Regno di Dio è uguale al Regno di Gesù Cristo.

[cfr. art. «Regno»: 4)a) *Il regno di Cristo*, pagg. 1536; 4)c) *Regno di Dio e Regno di Cristo*, pag. 1538]

6.5.3. Trasformazione semantica dell'espressione «Regno di Dio» nella predicazione della comunità delle origini

[cfr. art. «Regno»: 4)b) *La predicazione di Gesù sul regno di Dio e il cherigma non-sinottico*, pagg. 1537-1538]

PARTE TERZA:

IL CON-TESTO LETTERARIO E STORICO DEL NT

IL MONDO ELLENISTICO-ROMANO

Dopo aver presentato, in quadri paralleli, il contesto giudaico e la figura storica di Gesù di Nazareth, possiamo ora ad una rapida illustrazione dell'ambiente entro il quale si colloca la vicenda storica del cristianesimo delle origini. Mentre la presentazione del contesto giudaico era finalizzata ad illuminare il vangelo come fonte storica, quella del contesto ellenistico-romano¹⁷⁶ ha lo scopo di introdurre al racconto degli Atti di Apostoli, testo che presenta il passaggio del cristianesimo delle origini dal mondo giudaico a quello ellenistico-romano. Pertanto questa terza parte sta in rapporto agli Atti di Apostoli come la prima parte sta ai vangeli.

7. IL CONTESTO POLITICO, SOCIALE, FILOSOFICO E RELIGIOSO DEL MONDO ELLENISTICO-ROMANO

7.1. LA GESTIONE DEL POTERE: L'ASPETTO POLITICO

7.1.1. L'eredità del mondo ellenistico

[Cfr. GG1, pagg. 15-20**; P, pagg. 97-98]

7.1.2. L'impero romano

7.1.2.1. Il quadro geografico

[GG1, pagg. 20***-21*]

7.1.2.2. L'amministrazione imperiale

[Cfr. GG1, pagg. 21*-22*; P, n° 50: «Elio Aristide, *Encomio di Roma* 59-61», pag. 102]

7.1.2.3. Il potere imperiale

[Cfr. GG1, pagg. 23**-24*; P, n° 49: «Tacito, *Ann.* 1,2; 3,6-7; 4,1-2», pagg.100-101]

7.1.2.4. Il culto imperiale

[Cfr. GG1, pagg. 24-25; P, pagg 166-169*; n° 96 «Iscrizione di Priene (OGIS 458)», pagg. 169-170; n° 98 «Plinio il Giov., *Panegirico di Traiano*», pagg.172-173; n° 99: «L'apoteosi dell'imperatore (Erodiano, *Ab excessu Divi Marci* 4,2,1-6.10-11)», pagg. 173-174]

7.2. L'ORGANIZZAZIONE DELLA SOCIETÀ: L'ASPETTO SOCIOLOGICO

7.2.1.1. Lo statuto giuridico degli abitanti

[Cfr. GG1, pagg. 22*-23**; P, n° 51: «Lo schiavo in balia dei suoi padroni (da Plauto a da Giovenale)», pagg. 103-106; n° 52: «La pena della crocefissione (da Seneca e Luciano)»,

¹⁷⁶ Oltre ai testi ai quali faremo riferimento consigliamo la consultazione anche di due atlanti relativi al mondo greco-ellenistico e al mondo romano: P. LEVI, *Atlante del mondo Greco* (Ed it. a cura di Martino Menghi; Novara 1988); T. CORNELL - J. MATTHEWS, *Atlante del Mondo Romano* (Novara 1984).

pagg. 104-108; vari aspetti dell'esistenza umana di tutti i giorni: n° 53: «Testamento di un ex-soldato: anno 126 a.C., 3 giugno (P. Grenf. I,21 = SP, I,83)», pagg. 108-109**»; n° 54: «Contratto di matrimonio: anno 13 a.C., 14 aprile (B.G.U. IV, 1052 = SP, I,3)», pag. 109; n° 55: «Atto di divorzio: anno 13 a.C., 27 marzo (B.G.U. IV, 1103 = SP, I,6)», pag. 110; n° 56: «Denuncia di un furto: anno 28 d.C. (P.Ryl. II,125 = SP, II,125)», pagg. 110-111*; n° 57: «Atto di divisione di una proprietà di schiavi: anno 47 d.C., 24 febbraio (P.S.I. VIII,903 = SP, I,51)», pag. 111; n° 58: «Emancipazione di una schiava: anno 91, 30 luglio (P.Oxy. IV,722 = SP, I,12)», pag. 112; n° 59: «Attività oracolare: una interrogazione e una risposta (sec. I d.C.)», pagg. 112-113]

7.3. LE CORRENTI DI PENSIERO: L'ASPETTO FILOSOFICO

7.3.1. Introduzione

[Cfr. GG1, pagg. 26-27*; P, pagg. 114-116*; n° 61: «Dalla *Tavola* dello Ps.-Cebete», pagg. 116-117: analogie tra «Vangelo e conversione»]

7.3.2. Principali scuole di pensiero

7.3.2.1. Il Cinismo

[Cfr. REALE, G. - ANTISERI, D., *La filosofia nel suo sviluppo storico*. Storia delle idee filosofiche e scientifiche per i licei classici e scientifici. 1. Antichità e Medioevo, Brescia: La Scuola 1988, pagg. 161-163; P, n° 62: «I Cinici antichi», pagg. 117-***-118; n° 63: «Luciano, *I fuggitivi* 14.16.19», pag. 119; n° 64: «Dione di Prusa, *Orat.* 12 passim», pagg. 120-121*; n° 65: «Dione di Prusa, *Orat.* 33 passim», pagg. 121*-122*]

7.3.2.2. L'Epicureismo

[Cfr. GG1, pagg. 27-28**; P, n° 66 «*Epicuro*; passim», pagg. 122-124**; REALE, G. - ANTISERI, D., *La filosofia...*, pagg. 165-175]

7.3.2.3. Lo Stoicismo

[Cfr. GG1, pagg. 28**-30; P, n° 67: «Arato, *Fenomeni* 1-16», pagg.124-126***; n° 68: «Cleante, *Inno a Zeus*», pagg. 126***-128; n° 69: «Seneca, *Epist.* 41,1-5», pagg. 128***-129; n° 70: «Seneca, *Epist.* 58,26-28», pag. 130; n° 71: «Seneca, passim», pagg. 130***-131; n° 72 «Musonio Rufo, *Diatr.* 10», pag. 132; n° 73: «Epitteto, *Diatr.* passim (libertà e adesione a Dio)», pagg. 133-134; n° 74: «Epitteto, *Diatr.* 3,22 passim», pagg. 134**-135**»; n° 75: «Marco Aurelio, *Ricordi* passim», pagg.135-136**; REALE, G. - ANTISERI, D., *La filosofia...*, pagg. 177-189. 215-221]

7.3.2.4. Il Medio-Platonismo

[Cfr. P, n° 76: «Ps.-Aristotele, *De mundo* passim», pagg. 136-137; n° 77: «Plutarco, *De sera* passim», pagg. 137***-139*; n° 78: «Massimo di Tiro, *Orat.* 20,2», pagg. 139. REALE, G. - ANTISERI, D., *La filosofia...*, pagg. 229-231]

7.3.2.5. Il Neo-pitagorismo

[Cfr. P, n° 79: «Da *I Versi Aurei* pitagorici», pagg. 139***-140; n° 80: «Filostrato, *Vita di Apollonia di Tiana* 1,32», pag. 139***-141; REALE, G. - ANTISERI, D., *La filosofia...*, pagg. 232-233]

7.4. IL MONDO RELIGIOSO

7.4.1. I riferimenti tradizionali e istituzionali

7.4.1.1. Stato e religione

[Cfr. GG1, pag. 31]

7.4.1.2. La concezione della divinità

[Cfr. GG1, pag. 32]

7.4.1.3. Il culto agli dei

[Cfr. GG1, pagg. 32***-33**]

7.4.1.4. Santuari oracolari ed esperienza religiosa

[GG1, pagg. 33**-34*]

7.4.1.5. Il «fato» nella concezione religiosa greco-romana

[Cfr. GG1, pagg. 35*-36*]

7.4.1.6. La religione nella confluenza tra magia, miracoli, astrologia e medicina

[GG1, pagg. 34*-35*; P, n° 81: «Aretologia di Asclepio (P.Oxy. XI,1381, righe 74-145)», pagg. 142-143; n° 82 «Epidauro: guarigione di una gravida (*IG IV/1*, n. 121, righe 3-9)», pag. 144; n° 83 «Epidauro: guarigione di una mano (ivi righe 22-23)», pag. 144; n° 84: «Epidauro: guarigione di una cieca (ivi righe 33-34)», pag. 145; n° 85: «Guarigione di un marchiato (uno schiavo?) (ivi righe 48-59)», pagg.145-146*; n° 86: «Vespasiano guaritore (Tacito, *Hist.* 4,81)», pagg. 146-147*; n° 87: «Apollonio di Tiana guarisce un indemoniato (Filostrato, *Vita* 4,20)», pagg. 147-149*]

7.4.1.7. La crisi della religione tradizionale

[Cfr. P, pagg. 149-151*; n° 88: «Posizioni anticulturalistiche [Epicureismo: Lucrezio; Stoicismo: Seneca ed Epitteto; Neopitagorismo: Apollonio di Tiana: Nuova sofistica: Luciano]», pagg. 151-152; n° 89: «Un gruppo culturale privato a Filadelfia», pagg. 152**-154**»; n° 90: «Il banchetto di Zeus Panamaros», pagg. 154-155.

7.4.2. Le religioni dell'ombra e del vitale

7.4.2.1. Miti e personaggi mitologici dalla cultura e religiosità greca

- **LA FIGURA DI DIONISO**

[Cfr. GG1, pag. 37; Regole per entrare a far parte dell'associazione del culto di Dioniso: P, n° 94: «Regole associative (*SIG* 736 e 1109)», pagg. 164-165]

- **LA FIGURA DI ORFEO**

[Cfr. GG1, pagg. 37***-39**]

7.4.2.2. I culti di derivazione orientale ed ellenistica

[P, pagg. 155***-157]

- **DALLA CULTURA E RELIGIOSITÀ DELLA GRECIA: I MISTERI DI ELEUSI**

[Cfr. GG1, pag. 40; P, n° 91,1: «La morte del dio: Persefone nei misteri di Eleusi (secondo Ovidio *Fasti* 4)», pagg. 157***-158*; n° 92,1 «La rinascita del dio: Persefone (secondo Ovidio, *Fasti* 4,610-618, Ippolito, *Confut.* 5,8,39.40)», pag. 159; n° 93,1 «Feste e riti di iniziazione: Eleusi», pag. 162]

- **DALLA CULTURA E RELIGIOSITÀ DELL'EGITTO: I MISTERI DI ISIDE E OSIRIDE E SERAPIDE**

[Cfr. GG1, pagg. 40**-41**]; P, n° 91,2: «La morte del dio: Osiride: secondo Plutarco, *De Is. et Os*», pag. 158; n° 92,2: «La rinascita del dio: Osiride e sua rianimazione(*Testi delle*

Piramidi 356s 451s.576.670; Seneca, *D.C. apocoloc.* 13,4; Firmicio Materno, *De err. prof. rel.* 22,1.3», pagg. 159-160 ; n° 93,2: «Feste e riti di iniziazione: Iside (Apuleio (del II sec. d.C.), *Metam.* 11)», pagg. 162-163; n° 95: «Due aretalogie di Iside», pag. 166]

• **DALLA CULTURA E RELIGIOSITÀ DELLA SIRIA: I MISTERI DI ADONE E AFRODITE [LA SIRIACA ATARGATIS]**

[Cfr. P, n° 91,3: «La morte del dio: Adone (secondo Ovidio, *Metam.* 713-727)», pag. 158; n° 92,3 La rinascita del dio: Adone (da Teocrito, morto verso il 250 a.C., *Idill.* 15; Luciano, *De dea syria* 6; Origene, *Sel. in Ezech.*», pagg. 160-161*; n° 93,3: «Feste e riti di iniziazione: Adone-Attis (Luciano, *De dea syria*)», pag. 163]

• **DALLA CULTURA E RELIGIOSITÀ DELLA FRIGIA: I MISTERI DI CIBELE E ATTIS**

[Cfr. P, n° 91,4: «La morte del dio: Attis (secondo Ovidio, *Fasti* 4,223-246; secondo Diodoro Siculo 3,58-59; secondo Luciano, *De dea syria* 15)», pagg. 158***-159; n° 92,4: «La rinascita del dio: Attis (secondo Arnobio, *Adv. nat.* 5,7; Calendario di Filocalo del 354; Firmicio Materno, *De err. prof. rel.* 3,1.2)», pag. 161; n° 93,4: «Feste e riti di iniziazione: Cibele-Attis», pagg. 163-164*]

• **DALLA CULTURA E RELIGIOSITÀ DELLA PERSIA: I MISTERI DI MITRA**

[Cfr. GG1, pagg. 41**-42*; P, n° 93,5: «Feste e riti di iniziazione: Mitra (Giustino, *I Apol.* 66; Tertulliano, *De Corona* 15; *De praesc. haer.* 40; Girolamo, *Epist. 107 ad Laetam*)», pag. 164]

7.4.3. Una religione dell'intelligenza e della luce: la Gnosi

7.4.3.1. Il problema della gnosi antica

[Cfr. GG1, pagg. 42-43**]

7.4.3.2. La rivelazione di Ermete Trismegisto

[Cfr. GG1, pagg. 43-46***; P, pagg. 175-178*; P, n° 100: «*Corpus Hermeticum* I passim; XIII 1», pagg.178-180; n° 101: «Da “La parafrasi di Shem” (*NHC VII 1,1-49,9*)», pagg.180-182*; P, pagg. 182-183: due testi: «Eugnosto il beato e Sophia di Gesù Cristo».]

7.4.3.3. La gnosi al tempo del NT¹⁷⁷

[Cfr. GG1, pagg. 46***-48; P, n° 104: «La gnosi simoniana (Ireneo, *Adv. haer.* I 23,2.3)», pag. 188-189**; n° 105: «Il sistema valentiniano (Ireneo, *Adv. haer.*, I passim)», pagg. 189-191. Cfr. anche la conclusione: P, pagg. 191-192]

¹⁷⁷ G. FILORAMO, *L'attesa della fine*. Storia della gnosi (Biblioteca Universale Laterza 189, Bari 1987); G. FILORAMO, *Luce e Gnosi*. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo (*Studia Ephemeridis "Augustinianum"* 15, Roma 1980).

PARTE QUARTA:

LA RISONANZA DEL FATTO CRISTIANO.

LA COMUNITÀ PRIMITIVA E LA SUA STORIA

La presentazione dei tratti storici della figura di Gesù di Nazareth ha toccato grosso modo i primi trenta anni della nostra era; ora, ci concentriamo sugli effetti che l'evento di Gesù di Nazareth ha prodotto a partire dal contesto palestinese fino a giungere in tutto il territorio dell'impero romano grazie alle comunità di origine nel loro processo di missionarietà.

Analizzando la figura di Gesù abbiamo utilizzato, come fonte storica, l'opera degli evangelisti, in particolare dei sinottici, ora dovendo analizzare lo sviluppo dell'evento nel cristianesimo delle origini utilizzeremo come testo base la presentazione offertaci da Luca in «Atti di Apostoli».¹⁷⁸ L'estensione cronologica abbracciata in questa sezione si collocherà tra gli anni trenta e gli anni sessanta del I sec. d.C.

La prospettiva che seguiremo è quella di una lettura corsiva degli Atti riorganizzandola attorno a problemi e personaggi.

8. ANALISI DI «ATTI DI APOSTOLI»

8.1. PROPOSTA DI DIVISIONE DEL LIBRO DI ATTI

8.1.1. La Bibbia di Gerusalemme

La proposta della BJ articola la divisione in cinque parti:

Prologo e Ascensione	At 1,1-11
I Parte: La chiesa di Gerusalemme	At 1,12-5,42
II Parte: Le prime missioni	At 6,1-12,25
III Parte: La missione di Barnaba e di Paolo. Il Concilio di Gerusalemme	At 13,1-15,35
IV Parte: Le missioni di Paolo	At 15,36-19,20
V Parte: La fine dei viaggi. Il prigioniero di Cristo	At 19,21-28,31

¹⁷⁸ «Il titolo degli *Atti di apostoli* (più esatto che *Atti degli apostoli*) noto forse fin dal II secolo, probabilmente non appartiene all'opera originaria. In parte riassume il contenuto del libro sulle gesta e i detti dei primi dirigenti della chiesa, specialmente di Pietro e di Paolo. Tuttavia rischia di essere fuorviante, poiché l'attenzione del libro è meno concentrata sulla vita di qualche «eroe» e più sullo Spirito Santo, principio della parola, e sulla comunità apostolica da esso animata. Gli atti degli apostoli hanno quindi ben poco in comune con gli «Atti» biografici noti nel mondo ellenistico, ad es.: gli *Atti di Annibale* o di *Alessandro*, che in qualche modo precludono agli Atti dei martiri»: P. X. LÉON - DUFOUR - CH. PERROT, *L'annuncio del vangelo* (Sotto la direzione di Augustin George e Pierre Grelot; Introduzione al Nuovo Testamento 2, Torino ³1990).

L'espressione che titola il libro è in greco: Πράξεις Ἀποστόλων che tradotti alla lettera indicherebbero un racconto di «Azioni di alcuni Apostoli», cioè di persone inviate per annunciare. Esiste una differenza in greco tra i termini: πράξις e πράγμα: quest'ultimo andrebbe tradotto con «atto, opera, fatto..», l'idea è quella di un compimento avvenuto, è ciò che è già accaduto; πράξις indica, invece, l'azione stessa dell'operare. Quindi la titolazione insiste soprattutto sul racconto di *Azioni* che si compiono, aventi come protagonisti alcuni Apostoli. L'accezione di «Apostolo» è incentrata sull'annuncio, in un contesto missionario. Alcuni codici minuscoli riportano un'espressione completa, denotando: αἱ πράξεις τῶν Ἀποστόλων: «Gli Atti degli apostoli».

8.1.2. Proposta alternativa

Divisione fondamentale	Divisione particolare	Riferimenti	Datazione
	Introduzione: riassunti e fatti prima della Pentecoste	At 1	Anno 30
PARTE PRIMA: Atti di alcuni Apostoli [At 2-12]	La chiesa madre di <i>Gerusalemme</i>	At 2,1-6,7	30-33
	Atti di Stefano	At 6,8-8,4	33-34 ca.
	Atti di Filippo	At 8,5-40	
	Atti di Paolo (conversione)	At 9,1-30	36 o 38 ca.
	Atti di Pietro	At 9,31-11,18	Tra 34 e 45
	Atti di Barnaba, introduce Paolo nella Chiesa di <i>Antiochia</i>	At 11,19-30	37 ca.
	Persecuzione di Agrippa I	At 12	Pasqua 44
PARTE SECONDA: Atti di Paolo [At 13-28]	Primo viaggio missionario	At 13-14	Tra 46 e 48
	Assemblea di Gerusalemme	At 15,1-35	48 ca.
	Secondo viaggio missionario	At 15,36-18,22	49-52
	Terzo viaggio missionario	At 18,23-21,17	53-58
	Prigione di Gerusalemme e Cesarea	At 21,17-26,32	58-60
	Viaggio e soggiorno a <i>Roma</i>	At 27-28	60-63

L'intenzionalità globale dell'opera di Luca [Vangelo e Atti] è mostrare la diffusione del Cristianesimo dal mondo giudaico a quello pagano. Il vangelo di Luca inizia [con la figura di Zaccaria] e si chiude nel Tempio in Gerusalemme dopo l'ascensione di Gesù: il Vangelo è così racchiuso da questa inclusione del Tempio e della città di Gerusalemme. Gli Atti si aprono a Gerusalemme, ma non più nel Tempio, bensì in casa al piano superiore dove abitavano [At 1,13] e si chiudono a Roma, anche qui in una casa. Il Cristianesimo si spinge fino ai confini, fino alla capitale dell'impero, attraverso degli uomini, gli apostoli o discepoli guidati dallo Spirito Santo che è il vero «regista» dell'opera di Luca.

Lo Spirito Santo appare, lungo tutta la narrazione degli Atti come colui che agisce per opera di Apostoli; a partire da questo dato è necessario concentrarci dapprima sull'«evento di Pentecoste» per comprendere che significato storico ha potuto avere tale esperienza per la comunità delle origini. Da qui passeremo a guardare alla vita interna [composizione dei membri e struttura comunitaria] ed esterna [rapporti con le autorità] della comunità primitiva; infine incontrando diversi personaggi presenteremo le vicende legate al loro annuncio, giungendo a concentrarci su Paolo di Tarso.¹⁷⁹

Per un sunto delle tappe più importanti della vicenda della comunità primitiva cfr. FM, pagg. 227-228.

8.2. L'EVENTO FONDATORE: LA PENTECOSTE [AT 2,1-13]

8.2.1. Tentativo di rilettura storica dell'evento di Pentecoste

«In che cosa consistette l'esperienza di pentecoste? Il racconto di Act. 2,1-13 è ampiamente sviluppato dalla tradizione e da Luca. Nel suo nucleo esso informa di un parlare estatico dei discepoli, di una forma primitiva della glossolalia dei primi tempi

¹⁷⁹ Per questa ricostruzione di tipo storico risulta di particolare profondità ed utilità il testo di: L. GOPPELT, *L'età apostolica e subapostolica* (Nuovo Testamento. Supplementi 5, Brescia 1986). Cfr. anche: SCHWEIZER E. - DIEZ MACHO A., *La chiesa primitiva. Ambiente organizzazione e culto* (Studi biblici 51, Brescia 1980); R. E. BROWN - J. P. MEIER, *Antiochia e Roma. Chiese madri della cattolicità antica* (Orizzonti biblici, Assisi 1987). Per un approccio di carattere sociologico al movimento di Gesù nell'arco di anni dal 30 al 70 cfr.: G. THEISSEN, *Gesù e il suo movimento. Analisi sociologica della comunità cristiana primitiva* (Traduzione di Michele Fiorillo; Piccola collana moderna. Serie sociologica 36, Torino 1979).

cristiani. Questo parlare, che era spesso il primo effetto dello Spirito, è interpretato qui e più avanti come un gesto di adorante glorificazione di Dio (*Act.* 2,11; *ICor.* 14,2.14ss.). Da questo si deduce il senso originario dell'evento pentecostale: i discepoli divengono per opera dello Spirito un gruppo che si dedica alla adorazione di Dio, cioè *la comunità di salvezza degli ultimi tempi*. E tutti i discepoli, non solo gli apostoli, sono coinvolti in questo parlare estatico (*Act.* 2,1s.). [...] Ciò spiega come il significato dell'evento fu svelato già a quanti vi parteciparono. Per il loro ambiente giudaico, secondo l'insegnamento rabbinico, lo Spirito era scomparso con gli ultimi profeti della Scrittura. Gli scrittori apocalittici, che appartennero a questa cerchia, celarono perciò la loro ispirazione ad opera dello Spirito dietro una tradizione letteraria pseudonima. Per converso comparvero dei profeti tra gli zeloti, e presso gli esseni ogni membro della comunità, in particolare il Maestro di giustizia, fu considerato dotato di Spirito. Come effetto dello Spirito si ha in primo luogo la profezia e (soprattutto in Qumran) anche un comportamento corrispondente alla torà e molto sporadicamente l'estasi. I *n'ebî'im* appartengono al passato più remoto, e le estasi pneumatiche del mondo ellenistico sono molto lontane dall'orizzonte dei primi discepoli.

Le successive esperienze dello Spirito nella chiesa palestinese sono riportate abbastanza fedelmente nei racconti degli Atti, che sono in complesso liberi dai problemi relativi allo Spirito, propri della comunità ellenistica, e della teologia dello Spirito di Paolo. Perciò il parlare estatico fu qui, diversamente che per i pneumatici di Corinto (*ICor?* 14), un fenomeno eccezionale, che ebbe luogo solo occasionalmente, quando per la prima volta si accolse lo Spirito. Per lo più questo fu esperito come un dono di poteri e una liberazione in funzione di un parlare e di un agire liberi dall'egocentrismo, il che risponde precisamente a quanto Gesù aveva prescritto con la sua parola escatologica di penitenza, e accordato mediante la sua comunione. Per questo i discepoli, guidati dalla profezia e della promessa di Gesù, videro nella potenza liberatrice l'opera escatologica del Glorificato nello Spirito.

In questo modo si schiuse a quanti erano stati presenti anche il significato della esperienza pentecostale, cioè il fatto che l'esaltazione estatica era opera dello Spirito degli ultimi tempi, che in quanto dono dell'Innalzato li rendeva comunità escatologica».¹⁸⁰

8.2.2. Il ruolo dello Spirito Santo nella chiesa delle origini

«Il ruolo che la venuta dello Spirito ebbe per la nascita della chiesa, è sottolineato in *Luca* anche sul piano storico. Secondo il suo racconto, in *Act.* 2, la cerchia dei discepoli che aspetta il suo Maestro a porte chiuse si trasforma in un sol giorno nella comunità in cui l'Innalzato suscita, mediante lo Spirito, la predicazione missionaria e il battesimo (2,14.38), l'insegnamento degli apostoli, la frazione del pane, riunioni comuni e preghiere (2,42). Questa comunità, soprattutto là dove abbraccia rappresentanti di tutti i popoli della terra, è la chiesa.

Ciò che *Luca* fa accadere in un sol giorno, secondo alcuni *racconti storici* si verifica lungo un arco che abbraccia più di una decina di anni nella cristianità ellenistica, non in virtù di facoltà e istruzioni miracolose date dall'alto, ma per evoluzione della fede e del pensiero dei discepoli, sotto il forte influsso dell'ambiente circostante.

Certamente *Act.* 2 è anche sotto questo aspetto una descrizione che riassume programmaticamente fatti posteriori, ma in definitiva è più vicina alla *realtà* di certe ricostruzioni storiche. L'azione dello Spirito non è un fenomeno che si sviluppa in modo storicamente raffigurabile, ma una realtà storico-salvifica. Piuttosto l'opera dello Spirito consiste nel trasformare la cerchia dei discepoli che attendono e ascoltano il loro Maestro nella comunità escatologica che lo annuncia come il Promesso; e nel far derivare dall'incontro fisico con il Maestro quello «sacramentale» con l'Innalzato anche se tutto ciò solo gradualmente fu oggetto di consapevolezza, di pratica e ancor più tardi di interpretazione teologica. Pentecoste significa la *fondazione vera e propria della chiesa* e la diffusione della testimonianza apostolica che aveva fondamento nella pasqua».¹⁸¹

8.3. LA COMUNITÀ PRIMITIVA IN GERUSALEMME [AT 2,1-6,7]

¹⁸⁰ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pagg. 35-37.

¹⁸¹ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pagg. 37-38.

- Tra i molteplici problemi attorno a cui ci si potrebbe concentrare ne selezioniamo tre:
- [1] I personaggi della comunità [At 1,12-26]
 - [2] Vita della comunità [i «sommari»: At 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16]
 - [3] Rapporti della comunità con le autorità pubbliche [At 4,1-31; 5,17-42]

8.3.1. I personaggi della comunità

8.3.1.1. Il gruppo dei «dodici»

In At 1,13 Luca compila un elenco di 11 apostoli con la morte di Giuda: quale significato?

A. Numero 12:

«Numero che designa, probabilmente in ricordo delle tribù di Israele, il corpo dei discepoli eletti da Gesù e inviati con la sua autorità. Chiamati anche apostoli, essi sono le fondamenta su cui è costruita la città di Dio. Il loro numero deve rimanere completo: da ciò la sostituzione ufficiale di Giuda con Mattia».¹⁸²

B. Apostoli:

«1. In senso largo, gli ambasciatori del Cristo risorto, sui quali è fondata la Chiesa [1Cor 15,7; 2Cor 5,29; Gal 1,19; Ef 2,20; 4,11; 1Tess 2,7], e che hanno autorità (ma non superiorità) sulle comunità: l'autorità del servizio pastorale [Atti 20,28; 1Cor 9,19; 1Piet 5,2-5].

2. In senso stretto, caratteristico di Luca, sono i Dodici, collegio apostolico incaricato di attestare che il Risorto è il medesimo Gesù di Nazareth che essi hanno conosciuto [Eccetto Lc 11,49; Atti 14,14]. Il NT ne dà quattro liste, identiche per quanto riguarda i nomi, ma diverse per la disposizione; tre gruppi di nomi. All'inizio i quattro chiamati per primi: Pietro, Andrea, Giacomo, e Giovanni. Poi un secondo gruppo di quattro: Filippo, Bartolomeo, Matteo e Tommaso. Infine Giacomo, Taddeo (o Giuda), Simone e Giuda Iscariota. Pietro viene sempre per primo nella lista, Giuda sempre per ultimo. Il collegio è stato completato dopo la defezione di Giuda, ma non per la morte di Giacomo

3. Paolo è, per eccellenza, l'«Apostolo delle Genti» [Gal 1,15s.].¹⁸³

C. Le liste dei «dodici apostoli»:

Matteo 10,2-4	Marco 3,16-19	Luca 6,13-16	Atti 1,13
«Dei dodici apostoli i nomi sono questi: 1.1. primo, Simone chiamato Pietro 2.1. Andrea suo fratello 3.2. Giacomo di Zebedeo 4.2. Giovanni suo fratello 5.3. Filippo 6.3. Bartolomeo 7.4. Tommaso 8.4. Matteo il pubblicano 9.5. Giacomo di Alfeo 10.5. Taddeo 11.6. Simone il Cananeo 12.6. Giuda l'Iscariota che poi lo tradì»	«Costituì dunque i dodici: 1.1. Simone al quale impose il nome di Pietro 2.2. Giacomo di Zebedeo 3.2. Giovanni fratello di Giacomo, ai quali diede il nome di Boanèrges, cioè figli del tuono 4.3. Andrea 5.4. Filippo 6.5. Bartolomeo 7.6. Matteo 8.7. Tommaso 9.8. Giacomo di Alfeo 10.9. Taddeo 11.10. Simone il Cananeo 12.11. Giuda Iscariota, quello che poi lo tradì»	«Quando fu giorno, chiamò a sé i suoi discepoli e ne scelse dodici, ai quali diede il nome di apostoli: 1.1. Simone che chiamò anche Pietro 2.1. Andrea suo fratello 3.2. Giacomo 4.3. Giovanni 5.4. Filippo 6.5. Bartolomeo 7.6. Matteo 8.7. Tommaso 9.8. Giacomo d'Alfeo 10.9. Simone soprannominato Zelota 11.10. Giuda di Giacomo 12.11. Giuda Iscariota, che fu il traditore»	1.1. Pietro 2.1. Giovanni 3.2. Giacomo 4.2. Andrea 5.3. Filippo 6.3. Tommaso 7.4. Bartolomeo 8.4. Matteo 9.5. Giacomo di Alfeo 10.5. Simone lo Zelota 11.6. Giuda di Giacomo

¹⁸² X. LEON-DUFOUR, *Dizionario del Nuovo Testamento* (Traduz. P. Crespi e revisione e presentazione di A. Bonora; Brescia 1978) pag. 217.

¹⁸³ X. LEON-DUFOUR, *Dizionario del Nuovo Testamento...*, pag. 124.

8.3.1.2. Le figure di Giacomo e di Giuda

Cfr. la nota alla BJ At 1,13. Saranno presentate queste figure in rapporto con i loro omonimi nel NT:

• GIACOMO [N° 4 PERSONAGGI]

«1. Figlio di Zebedeo e fratello di Giovanni; entrambi i fratelli fanno i pescatori quando Gesù li chiama (Mc 1,19). Giacomo fa parte della lista dei «dodici» (Mc 3,17) e del gruppo dei tre che Gesù prende con sé (Mc 1,29; 5,37; 9,2; 14,33), o talora dei quattro (Mc 13,3). Sua madre chiede per lui un posto privilegiato nel regno (Mc 10,35-45). Col fratello, vuol far cadere il fuoco dal cielo sui samaritani (Lc 9,54) e riceve il soprannome di *Boanêrghes* o «figlio del tuono» (Mc 3,17). Viene messo a morte da Erode Agrippa nel 44 (At 12,2).

2. Figlio di Alfeo, un altro membro dei dodici (Mc 3,18).

3. Giacomo «il fratello del Signore». E' detto «il minore» (Mc 15,40). E' figlio di una Maria presente ai piedi della croce e fratello di Joses (Mc 15,40). Con Joses, ma anche con Giuda e Simone, fa parte di coloro che la gente di Nazaret chiama «fratelli di Gesù» (Mc 6,3). Paolo lo chiama «fratello del Signore» (Gal 1,19). Beneficia di una apparizione particolare del Signore risorto (1Cor 15,7). E' a capo della prima comunità di Gerusalemme (At 12,17), tra quelli a cui Paolo espone il contenuto della sua predicazione per assicurarsi il loro accordo (Gal 2,2-10). Nella controversia sull'ammissione dei pagani prende una posizione molto aperta; chiede tuttavia che siano conservate le norme che favoriscono il rapporto dei pagani con i giudei (At 15,21). E' la norma di condotta che viene seguita (At 21,18.25); tuttavia alcuni giudeo-cristiani rigoristi si richiamano a lui (Gal 2,12).

4. Padre o fratello dell'apostolo Giuda (Lc 6,16; At 1,13).¹⁸⁴

Cfr. P, n° 139: «Giacomo il minore [Giuseppe Fl. *Ant.* 20, 197-201]», pagg. 259-260: la narrazione della morte violenta avvenuta sotto il sommo sacerdote Anano nell'anno 62.

• GIUDA [N° 3 PERSONAGGI]

«[1] Un membro del collegio dei Dodici è chiamato Giuda in Lc 6,16 e At 1,13. Nelle liste di Matteo e Marco si nomina al suo posto un certo Taddeo. Si può ipotizzare che sia lo stesso individuo ad avere due nomi. Lo storico Eusebio (*H.E.* III, 20,1-5) riferisce che due nipoti dell'apostolo Giuda sarebbero comparsi davanti al tribunale di Domiziano a motivo della loro parentela con il Messia, e successivamente rilasciati come inoffensivi.

[2] Uno dei «fratelli del Signore» (Mt 13,55; Mc 6,3). Si tratta di lui nell'intestazione della lettera detta di «Giuda, fratello di Giacomo» (Gd 1), dove viene distinto dall'apostolo (vv. 17-18)

[3] Giuda Iscariota. Uno dei Dodici. In ogni lista dove si elencano i membri di questo gruppo, il nome di Giuda viene annotato con la menzione del suo tradimento (Mt 10,4; Mc 3,19; Lc 6,16).¹⁸⁵

8.3.1.3. La categoria dei «Fratelli di Gesù»

La problematica è molto vasta e complessa, ci limitiamo ad alcuni elementi essenziali per una possibile risoluzione,¹⁸⁶ comprendendo quanto una risposta positiva [questi furono i veri fratelli carnali di Gesù...] implichi un ulteriore problema, quello teologico, legato alla verginità totale di Maria, la madre di Gesù.

• TESTI NEOTESTAMENTARI ED EXTRA-BIBLICI

A. La lista dei testi che riferiscono la presenza dei fratelli e sorelle di Gesù **nel NT** è la seguente: Gv 2,12; Mc 3,31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21; Mc 6,3; Mt 13,55; Gv 7,3-5.9s; At

¹⁸⁴ L. MONLOUBOU - F. M. DU BIUT, *Dizionario biblico*. Storico/Critico (Edizione italiana a cura di R. Fabris; Torino 1987) pagg. 439-440.

¹⁸⁵ L. MONLOUBOU - F. M. DU BIUT, *Dizionario biblico...*, pagg. 467.468-469.

¹⁸⁶ Rimandiamo per le analisi particolareggiate e i risultati al testo di: J. BLINZLER, *I fratelli e le sorelle di Gesù* (Edizione italiana a cura di Gianfranco Forza; Studi biblici 29, Brescia 1974).

1,14; Gal 1,19; 1Cor 9,5.

Di tutti questi testi i più importanti sono Mc 6,3 // Mt 13,55 che forniscono i nomi: *Giacomo, Giuseppe (o Josès), Giuda e Simone*:

«Dunque il Nuovo Testamento conosce quattro fratelli di Gesù. Non è del tutto certo che l'elenco di Mc. 6,3 voglia essere completo; in ogni modo la prima impressione è che gli abitanti di Nazaret non desumano da un più vasto numero di nomi solo alcuni, i primi che vengono in mente, ma che essi facciano il nome di tutti gli uomini, dei quali sanno che hanno con Gesù il rapporto di «fratelli». Va tuttavia tenuta presente la possibilità che l'elenco non sia completo. In questo stesso caso però, si dovrebbe ammettere che gli altri fratelli del Signore non hanno avuto alcun ruolo nella chiesa primitiva e che quando il Nuovo testamento usa la espressione «i fratelli (di Gesù)» ha presente soltanto i quattro ricordati per nome da Mc. 6,3. Tutti e quattro hanno nomi di Patriarchi: Giacomo (Giacobbe), Giuseppe, Giuda e Simone; probabilmente l'elencazione è fatta secondo l'età, per cui Giacomo era il più anziano e Simone il più giovane dei fratelli; il figlio maggiore sarebbe stato chiamato con il nome di Giacobbe, gli altri con i nomi dei suoi figli più importanti. Non si può trattare di un'elencazione secondo il rango o l'importanza, perché Giuseppe, come prova il silenzio della chiesa antica nei suoi riguardi, non ha avuto alcuna particolare importanza, a differenza di Giuda e soprattutto, come si vedrà in seguito di Simone. Delle sorelle non sono conosciuti né i nomi né il numero, segno questo che esse non hanno avuto alcun rilievo nella Chiesa primitiva. L'espressione usata in Mt. 13,56 «tutte le sue sorelle» sembra voler dire che erano per lo meno tre.

In quale rapporto di parentela stanno queste persone con Gesù?». ¹⁸⁷

B. La documentazione **fuori dal NT**:¹⁸⁸ [1] Giacomo è nominato una volta da Giuseppe Flavio [cfr. P, n° 139]. [2] In un frammento che risale probabilmente a Papia di Gerapoli i fratelli del Signore sono definiti figli di una sorella della madre di Gesù [cfr. codice 2397 della Bodleian Library di Oxford]. Ma questo frammento non sarebbe del vescovo del II sec. ma del lessicografo Papia dell'XI secolo. [3] Tra gli apocrifi va annotato il passo tratto dal Vangelo degli Ebrei dove si dice che la madre del Signore ed i suoi fratelli avrebbero esortato Gesù a ricevere il battesimo di Giovanni.

• **IL TERMINE «FRATELLO» NELLA LINGUA EBRAICA ED ARAMAICA A CONFRONTO CON LA LINGUA ELLENISTICA**

A. Tra le motivazioni in favore della reale parentela di primo grado di Gesù con alcuni fratelli vi è quella che evidenzia l'utilizzo del lessico greco del termine ἀδελφός atto ad indicare, in genere, un fratello in senso carnale, poiché conosce un termine specifico per «cugino» [ἀνεψιμός che si trova in Col 4,10]. Ma esistono delle eccezioni anche in questo senso:

«L'imperatore Marco Antonino (1,14,1) chiama ἀδελφός il padre di suo genero, Severo. E in un'iscrizione greca del III secolo a.C. una donna sposata, che era nello stesso tempo cugina di suo marito, è chiamata «la sua sorella e moglie»: Βερενίκη ἡ ἀδελφή καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ.

In un'iscrizione dell'anno 109 a.C. un re si rivolge a un altro monarca, figlio di una sorella di sua madre, chiamandolo ἀδελφός. Lo stesso fa nel II secolo a.C. Tolomeo Evergete II con un certo Lochus, che secondo certe iscrizioni era suo συγγενής. Se qualcuno voleva manifestare a un parente meno prossimo la sua speciale simpatia e benevolenza, poteva farlo chiamandolo fratello e non cugino o nipote, secondo l'effettivo grado di parentela. Ad esempio Caligola chiamava Tiberio, uno dei figli gemelli di Druso e di Livilla (zia di Caligola), «per discendenza cugino, per affetto fratello»». ¹⁸⁹

B. L'espressione «fratello secondo la carne» in alcuni testi veterocristiani:

«Nella letteratura veterocristiana talvolta è usata la formula κατὰ σάρκα per definire il rapporto di parentela di Gesù con determinate persone. Così si esprime Egesippo in Eus.,

¹⁸⁷ J. BLINZLER, *I fratelli e le sorelle di Gesù...*, pagg. 30-31.

¹⁸⁸ J. BLINZLER, *I fratelli e le sorelle di Gesù...*, pagg. 28-29.

¹⁸⁹ J. BLINZLER, *I fratelli e le sorelle di Gesù...*, pagg. 48-49.

hist. eccl. 3,20,1 dove dice che Giuda era chiamato “suo (di Gesù) fratello secondo la carne”. Che la locuzione “fratello secondo la carne” non debba significare “fratello carnale”, ma si limiti a dire che il rapporto di “fratellanza” è fisico e non spirituale, lo si può vedere in Eus., *hist. eccl.* 3,11, dove l'autore della storia della chiesa riporta la tradizione che quanti degli apostoli e dei discepoli del Signore erano ancora in vita convennero da ogni parte in un luogo, “insieme agli appartenenti alla stirpe del Signore secondo la carne”, per eleggere il successore di Giacomo: ἅμα τοῖς γένους κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου. Con la definizione γένος κατὰ σάρκα qui si distinguono i parenti naturali di Gesù dal γένος del Signore κατὰ πνεῦμα, che è costituito dai credenti in Cristo. Esattamente nello stesso modo va intesa l'espressione di Giulio Africano τοῦ σωτήρος οἱ κατὰ σάρκα συγγενεῖς (in Eus., *hist. eccl.* 1,7,11).¹⁹⁰

C. Il significato nel mondo semitico [cfr. note alla BJ: At 1,14 -> Mt 12,46]

«In testi semitici o di influenza semitica si incontra molto spesso un uso più ampio del termine, e questo per un motivo che sembra inerente al linguaggio stesso. Dato che in ebraico e in aramaico non esisteva un termine appropriato per esprimere l'idea di cugino o di cugina, non di rado si ricorreva alla parola fratello (ebr.: *'āḥ*; aram.: *'āḥā'*) o sorella (ebr.: *'āḥōr*; aram.: *'āḥātā'*), per evitare complicate circonlocuzioni. Soltanto per i parenti del fratello del padre l'ebraico disponeva di termini più brevi, perché per dire il fratello del padre esisteva la parola ebraica *dōd*. [...]

L'Antico Testamento contiene tutta una serie di attestazioni dell'uso più ampio della parola «fratello».

Gen. 13,8: Abramo a Lot, figlio di suo fratello: «Noi siamo fratelli».

Gen. 14,14: Abramo udì che «suo fratello» (intende dire suo nipote Lot) era stato fatto prigioniero.

Gen. 14,16: Abramo liberò «Lot, suo fratello».

Gen. 24,48: Batuel, nipote di Abramo, è detto suo fratello.

Gen. 29,12: Giacobbe dice di sé che è «fratello» di Labano, perché è figlio di sua sorella Rebecca, cioè suo nipote. ecc.».¹⁹¹

Altri passi dell'AT: *Gen* 29,15; 31,23; 31,32; *Gios* 17,4; *2Cron* 36,10; *Lev* 10,4; *2Re* 10,13; *1Cron* 23,21; 15,5; *Giud* 9,3; *1Sam* 20,29; *Ger* 22,18; *Gb* 42,11. In tutti questi casi la versione greca dei LXX traduce sempre con ἀδελφός, ad eccezione di *2Cron* 36,10, tradotto come il «fratello di suo padre».

D. Un bilancio di tale argomentazione:

«Da quanto si è detto fin qui si può dedurre che non è il caso di affermare che *'āḥ* oppure ἀδελφός abbia avuto nel linguaggio biblico anche il significato di «cugino»; quegli autori cattolici che in opere destinate a un più vasto pubblico hanno costruito le loro prove su tale affermazione, hanno reso le cose troppo facili. Il risultato dello studio filologico permette solo di affermare che nell'idioma abbreviato (per evitare prolisse circonlocuzioni) e in quello titolatorio («rivalutazione» terminologica dell'effettivo grado di parentela) la parola ἀδελφός o ἀδελφή è stata usata per designare parenti di un grado più lontano. Perciò i traduttori cattolici del Nuovo Testamento giustamente hanno reso finora queste parole regolarmente con «fratello» e «sorella», e non semplicemente con «cugino» e «cugina».¹⁹²

• **GIACOMO E Joses FIGLI DI UNA MARIA DIVERSA DALLA MADRE DEL SIGNORE**

«Se i testi del Vangelo fin qui discussi ci offrono già validi indizi sull'inesistenza di veri fratelli di Gesù, l'esame di una ben chiara attestazione neotestamentaria ci porta ad un risultato determinante. Essa mostra, infatti, che le prime due persone dell'elenco dei fratelli del Signore erano figli di una Maria diversa dalla madre del Signore.

Sul Golgota si trovava, oltre ad altre donne, una «Maria, madre di Giacomo minore e di Joses» (*Mc.* 15,40; anche *Mt.* 27,56 tralasciando le parole «minore» ed usando la forma

¹⁹⁰ J. BLINZLER, *I fratelli e le sorelle di Gesù...*, pagg. 129-130.

¹⁹¹ J. BLINZLER, *I fratelli e le sorelle di Gesù...*, pagg. 49-51.

¹⁹² J. BLINZLER, *I fratelli e le sorelle di Gesù...*, pagg. 56-57.

nominale «Giuseppe»). Più avanti essa è chiamata «Maria la (madre) di Joses» (Mc. 15,47), «Maria la (madre) di Giacomo» (16,1; anche Lc. 24,10), in Mt. due volte «l'altra Maria» (27,61; 28,1). Chi è questa donna e chi sono i suoi figli? [...]

Se non vogliamo dunque chiudere gli occhi all'evidenza, si deve ammettere, faccia comodo o no, che Marco e Matteo hanno visto nei primi due fratelli del Signore di Mc. 6,3 par. i figli di una non meglio identificata Maria. Come questa donna o suo marito fossero imparentati con i genitori di Gesù, tanto che i loro figli potessero essere chiamati «fratelli» di Gesù, non si può ancora dire sulla base di testi finora esaminati». ¹⁹³

• SIMONE E GIUDA FIGLI DI CLEOFA

«Egesippo attesta che Giuda e Simone erano figli di un davidide: come padre di Simone è indicato il davidide Cleofa, fratello di Giuseppe; Cleofa deve essere considerato anche padre del davidide Giuda, tanto più che questi nei Vangeli è sempre citato in coppia con Simone. [...] Il nome di fratello del Signore è dovuto (come Egesippo fa vedere chiaramente in un'affermazione su Giacomo e Simone) al fatto che questi erano cugini di Gesù. Cugino di Gesù era Simone (e con lui suo fratello Giuda) per parte del padre Cleofa, un fratello di san Giuseppe. Per Giacomo (e Joses), invece, si può essere certi del fatto, ma non del genere, di questo rapporto di cuginanza». ¹⁹⁴

• CONCLUSIONE

«I cosiddetti fratelli e sorelle di Gesù erano suoi cugini e cugine. Per Simone e Giuda, la loro parentela con Gesù veniva dal loro padre Cleofa, che era fratello di san Giuseppe e come questi un davidide; il nome della loro madre non è noto. La madre dei fratelli del Signore, Giacomo e Joses era una Maria, diversa dalla madre del Signore; essa (o suo marito) era imparentata con la famiglia di Gesù, ma non si può accertare di che parentela si trattasse. Esiste qualche indizio che il padre di Giacomo (e di Joses) fosse di origine sacerdotale o levitica e che fosse un fratello di Maria.

Come si può dedurre dal silenzio dei Vangeli su Giuseppe dopo Lc. 2, il padre putativo di Gesù è morto presto. Dopo la sua morte, la santa Vergine con suo figlio si sarebbe unita alla famiglia del suo (dei suoi?) parente più prossimo. I figli di questa famiglia (di queste famiglie?), cresciuti insieme a Gesù, furono chiamati dalla popolazione suoi fratelli e sorelle, perché non esisteva in aramaico nessun altro termine coinciso per indicarli.

La chiesa primitiva ha ripreso il termine, e l'ha mantenuto anche in greco, per onorare in tal modo i parenti del Signore, che nel frattempo erano diventati membri della chiesa; e perché si trattava di un ottimo mezzo per distinguerli chiaramente e comodamente dai molti altri omonimi che esistevano nella chiesa primitiva». ¹⁹⁵

8.3.1.4. La sostituzione di Giuda [At 1,15-26]

«Luca, con la tradizione, sostiene che la comunità primitiva di Gesù rinnova la necessità della riunione dell'intero Israele mediante la ricostruzione del gruppo dei dodici (inteso come inizio della ricostruzione d'Israele) e in tal modo pone una premessa per l'effusione escatologica dello Spirito. Come Gesù aveva eletto gli apostoli, che Luca identifica con i dodici, «mediante lo Spirito Santo» (1,2), anche l'elezione suppletiva di Mattia, preparata nella preghiera, eseguita mediante sorteggio, è opera di Dio che pone le basi della chiesa; Pietro non agisce di propria iniziativa ma adempiendo ad una direttiva (v.20c) precedentemente impartita dallo «Spirito Santo» (v.16) per bocca di Davide». ¹⁹⁶

I requisiti fondamentali richiesti all'apostolo sono essenzialmente due: [1] essere stati testimoni della vita pubblica di Gesù; [2] essere testimoni della sua resurrezione. La scelta tra Giuseppe detto Barsabba soprannominato Giusto e Mattia cadde su Mattia:

«La tradizione relativa al *sorteggio* dei candidati a far parte del gruppo dei dodici evidenzia l'aspetto carismatico (che esclude la falsa democratizzazione) della vocazione

¹⁹³ J. BLINZLER, *I fratelli e le sorelle di Gesù...*, pagg. 87.96-97.

¹⁹⁴ J. BLINZLER, *I fratelli e le sorelle di Gesù...*, pag. 125.

¹⁹⁵ J. BLINZLER, *I fratelli e le sorelle di Gesù...*, pagg. 173-174.

¹⁹⁶ R. PESCH, *Atti degli apostoli* (Indice analitico di Lorenzo De Lorenzi; Commenti e studi biblici, Assisi 1992) pag. 105.

cristiana a un *ufficio*. Quando la comunità *unanime* riconosce come adatti più candidati può lasciar decidere alla sorte piuttosto che ricorrere a una «battaglia elettorale» (anch'essa aperta al caso) che farebbe dei candidati dei rivali per il «servizio».¹⁹⁷

8.3.2. Vita della comunità

Il FM cita tre testi di riferimento:

[1] At 2,42-47: parola [διδασχία], comunione [κοινωνία]; culto [κλάσις τοῦ ἄρτου; προσουχή]

[2] At 4,32-35: la comunione «sociale»

[3] At 5,12-16: attività degli apostoli

8.3.2.1. La critica letteraria: situazione reale e idealizzazione

[Cfr. FM, pagg. 216**.-217*]

8.3.2.2. L'ascolto della parola

[Cfr. FM, pag. 217]

«L'insegnamento nella comunità deve essere considerato sullo sfondo di quello che era l'insegnamento nel mondo giudaico in cui essa viveva. In esso la vita era governata, secondo il principio giudaico, dall'insegnamento degli *scribi*. L'opinione pubblica seguiva la dottrina ufficiale degli scribi, improntata al farisaismo; gruppi come ad esempio gli esseni seguivano il lor maestro della torà. Tuttavia insegnamento voleva dire sempre: applicazione autoritaria alla vita della Scrittura, specialmente della Legge, secondo la tradizione [...].

I battezzati si attenevano ad una loro dottrina, quella degli apostoli, poiché l'insegnamento di Gesù era in netta contrapposizione con quello degli scribi; ma, diversamente dagli esseni, essi prendevano ancora parte non solo al culto del tempio, ma anche alla vita della sinagoga, nella speranza che questa si aprisse alla loro nuova dottrina. Poiché per loro è un'autorità *l'apostolo* e non, come per tutte le sette giudaiche, lo scriba, essi dichiarano che la torà è abolita da Gesù nel senso del compimento; lo scriba di ogni fazione infatti rappresenta la torà, l'apostolo invece una persona, Gesù. [...] Nello sviluppo della loro [degli apostoli] dottrina essi non seguono più la tradizione della legge, bensì, come si è già visto dalla loro predicazione missionaria, si rifanno come punto di partenza al *kerygma* pasquale. Perciò *la loro dottrina diventa nella sua essenza annuncio*. Essa è al servizio della fede pasquale, che ne è principio e conseguenza. [...]

Ora è significativo per la natura della comunità che al sorgere di questo insegnamento nel suo ambito corrispose l'inizio di una *nuova profezia*. La profezia era espressa indipendentemente dalla Scrittura e dalla tradizione che si veniva formando, ma al pari della dottrina aveva la sua origine determinante nella testimonianza pasquale. «La testimonianza di Gesù è lo spirito della profezia» (*Apoc.* 19,10). Questa proposizione del documento più ragguardevole della profezia cristiana antica secondo il Nuovo Testamento ebbe un valore universale».¹⁹⁸

8.3.2.3. La comunione

[Cfr. FM, pagg. 217***-218]

«Accanto all'insegnamento degli apostoli, alla frazione del pane e alle preghiere, *Act.* 2,42 nomina la *koinonia*. Se qui fosse descritto solo il culto divino, questo termine potrebbe indicare la colletta (*Rom.* 15,26) o la partecipazione alla divisione dei beni (*ICor.* 10,16; *Act.* 6,1s.7; ma più globalmente esso indica il legame voluto da Dio tra i membri della comunità, che fa della comunità una comunione di vita (*Gal.* 2,9s.; *Ilo.* 1,3.6s.).

Nella comunità primitiva questo legame si espresse in modo particolare, come dice Luca con una antica espressione greca densa di significato, nel fatto che «tutto era loro comune, *κοινόν*» (*Act.* 2,44; 4,32). I sommari danno l'impressione che nella comunità primitiva di Gerusalemme vigesse una sorta di «comunismo d'amore» (*Act.* 2,44s.; 4,32.34s.). Ma questa immagine viene corretta da informazioni di dettaglio (*Act.* 4,36s.; 5,1-11). Secondo queste i membri della comunità misero a disposizione di chi li guidava i

¹⁹⁷ R. PESCH, *Atti degli apostoli...*, pag. 107.

¹⁹⁸ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pagg. 61-64.

propri beni, anche quelli vitali, affinché fossero distribuiti ai bisognosi, certo non *in toto*, ma almeno in gran parte - altrimenti non si comprende perché Anania avrebbe contraffatto la sua offerta. Ciò avveniva non quando si entrava nella comunità, ma in tempi successivi in base ai bisogni. [...] Per meglio comprendere in cosa consistesse questa comunione dei beni, bisogna pensare che, se pure in seguito nella cristianità l'amore fraterno ha fatto molto, tuttavia questa esperienza restò *limitata alla prima fase della comunità di Gerusalemme*. Qui essa fu determinata dalla situazione della comunità. Una parte rilevante di essa aveva dovuto abbandonare con il domicilio in Galilea anche possedimenti e possibilità di guadagno. Questi e altri membri potevano vivere in Gerusalemme, dove erano sempre molte le persone indirizzate per trovarvi soccorso, solo se gli altri mettevano a disposizione anche i beni di prima necessità (*Mc. 10,28ss. par.*). Il trasferimento a Gerusalemme comportava allo stesso tempo una stretta comunione di vita, che comportava una divisione accentrata dei beni da parte dei capi della comunità, e manifestava la disponibilità ad impegnarsi completamente in funzione della fine prossima. Se tuttavia, diversamente che in Qumran, restò al singolo di decidere liberamente dei suoi beni, appare chiaro che la comunità agiva non spinta dall'entusiasmo di una attesa vicina, ma per obbedienza alle parole di Gesù applicate alla sua situazione particolare. Perciò la sua realistica comunione di vita non è un modello da imitare, ma una testimonianza luminosa della sua fede per tutti i tempi. Non c'è da meravigliarsi che proprio su questo orientamento fondamentale e vitale sorgessero problemi di organizzazione e strutturazione della comunità (*Act. 5,1-11; 6,1-6*).¹⁹⁹

8.3.2.4. Il culto

[Cfr. FM, pag. 219]

• LA FRAZIONE DEL PANE

«L'insegnamento, secondo *Act. 2,42*, era collegato alla «frazione del pane». Un'altra breve menzione della frazione del pane nella comunità primitiva di Gerusalemme si ha solo in *Act. 2,46*: «Spezzando il pane nelle loro case (cioè in gruppi, che si raccoglievano nelle singole case), prendevano il cibo con gioia e semplicità di cuore». Secondo questa frase la frazione del pane indicava un pasto; essa è menzionata parallelamente alla frequentazione del tempio e quindi ha carattere culturale. Con la «frazione del pane» il padre di famiglia giudeo apriva il pasto dopo la preghiera; qui, la locuzione è divenuta una formula fissa del linguaggio della comunità per indicare un pasto sacro. Come si deve immaginare questo pasto?

Più tardi la chiesa ellenistica designò come frazione del pane, secondo *Act. 20,7*, la stessa celebrazione che Paolo in *ICor. 11,20ss.* chiama cena del Signore. Essa comprendeva un pasto abbondante, connesso - come i pasti descritti dalla formula liturgica di *ICor. 11,23ss.*, il cosiddetto racconto dell'istituzione. Tutto in questa cena richiama la tradizione palestinese, anche il racconto dell'istituzione e la sua più antica esegesi in *ICor. 10,16*, una formula della tradizione comunitaria». ²⁰⁰

• PREGHIERA

«Come la cena, anche la *preghiera dei discepoli* si richiama spesso al costume giudaico ed è tuttavia nuova nel suo fondamento. I due *nuovi punti di partenza* più importanti emergono da formule che furono accolte dalla chiesa ellenistica nella loro primitiva forma aramaica. Secondo *Rom. 8,15* e *Gal. 4,6* lo Spirito dà ai cristiani la prova più elementare della loro figliolanza divina, quando li invita a rivolgersi a Dio con l'appellativo di «Abba, Padre!». Fu questa la singolare invocazione usata da Gesù nella sua preghiera (*Mc. 14,36 par.*). Il suo ambiente la conosceva come modo familiare con cui il bambino si rivolge al padre, non come invocazione di preghiera. Da essa si deduce un rapporto filiale con Dio, che corrisponde alla singolare coscienza di Dio da parte di Gesù e che è comunicata solo per mezzo di lui. [...]

La comunità si rivolge in modo nuovo non solo a Dio, ma anche al Cristo glorificato. La chiesa ellenistica ha conservato anche questo secondo nuovo punto di partenza nella sua forma originaria. Troviamo in *ICor. 16,22* e *Did. 10,6*, tra altre formule della liturgia

¹⁹⁹ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pagg. 69-71.

²⁰⁰ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pag. 65.

della cena sacrale, l'invocazione *māran 'ātā*, che può significare: il nostro Signore viene, oppure, sicuramente all'origine, secondo la traduzione greca più antica di *Apoc. 22,20*: Signore nostro, vieni! Con questa invocazione già la comunità primitiva otteneva, al momento della frazione del pane (proprio in modo corrispondente al racconto dell'istituzione), la venuta presente e futura del suo Signore. Questa formula è, con le parole della cena, il frammento più antico che conosciamo della liturgia cristiana primitiva. Accanto a queste formulazioni nuove isolate, furono accolti ovviamente elementi della liturgia giudaica, ad esempio l'Amen, con cui la comunità aderiva alla preghiera dell'orante principale (*1Cor. 14,16*), oppure la dossologia con cui chiuse il Padre nostro (*Did. 8,2; Mt. 6,13 v.l.*).

Come l'insegnamento si unì alla profezia, così la preghiera si unì in formule preesistenti alla *preghiera libera dello Spirito*.²⁰¹

• **LITURGIA E «GIORNO DEL SIGNORE» IN ALTRI TESTI DEL NT**

«Il giorno fissato è quindi «il primo giorno della settimana» (*1Cor 16,2*). Il veggente dell'Apocalisse lo chiamerà «il giorno del Signore» (*Ap 1,11*), giorno in cui viene rapito in estasi per ricevere la rivelazione divina. Non bisogna dimenticare che Paolo stesso riteneva che, nell'assemblea, «ognuno può avere un salmo, un insegnamento, una rivelazione, un discorso in lingue, il dono di interpretarle» (*1Cor 14,26*). Ma quando il veggente dell'Apocalisse si vede classificare tra i profeti (*Ap 22,9*), il termine ha una portata nettamente ministeriale, come in *1Cor 12,28-29*, *Ef 4,11* o *At 13,1*, senza che si possa escludere a priori l'identificazione tra il profeta Giovanni e l'apostolo Giovanni (secondo il significato probabile di *Ef 2,20* e *4,5*). La lunga istruzione di *1Cor 11-14*, così come il racconto di *At 20,7-12*, ha precisato l'ora della riunione di Chiesa: è il sabato sera dopo il tramonto del sole. Di conseguenza il pasto serale preso in comune è praticamente legato alla «cena del Signore». [...] Paolo aveva già raccomandato di mangiare a casa propria se dopo il lavoro si aveva fame. Non si può dire quando si sia verificata esattamente la completa dissociazione dei due pasti. Ma si constata che al tempo della lettera di Giuda è già cosa fatta. Certo, ci si è sforzati di trasformare il pasto in comune dandogli un'impronta fraterna: ha preso il nome di «agape» (*agapai: Gd 12*).²⁰²

8.3.2.5. Aspetti strutturali della comunità

• **ELEMENTI GENERALI**

«Nell'*organizzazione della comunità* notiamo fin dall'inizio la stessa tensione tra un legame a forme storiche e una libertà pneumatica, che caratterizzava il suo culto divino. La comunità opera come organismo vivo secondo *forme di governo*, che riprende con totale libertà dalla tradizione giudaica, senza mai fissarle in forme di ordinamento. Ciò si riflette ancora nei racconti degli Atti. Diversamente che nella regola della setta di Qumran, non troviamo in essi, come del resto in tutto il Nuovo Testamento, alcuno statuto della comunità, ma solo elementi di una terminologia istituzionale presenti anche nei testi di Qumran, ma che tuttavia erano estranei alla mentalità di Luca.

Nei primi anni la chiesa fu *rappresentata e guidata* da Pietro e dai Dodici. Già prima del concilio apostolico questi furono sostituiti nella direzione della chiesa (in mezzo a Israele) dalle «tre Colonne» (*Gal. 2,9*) e nella direzione della comunità locale di Gerusalemme dal fratello del Signore Giacomo (*Act. 12,17; Gal. 1,19; 2,9.12*), che era affiancato da un collegio di anziani (*Act. 21,18*).

Ma *tutta la comunità era costantemente parte attiva* nel risolvere i problemi della comunità stessa. In occasione dell'incarico dato ai Sette come per le discussioni con Paolo e Barnaba al concilio apostolico, viene raccolta «la moltitudine dei discepoli» (*Act. 6,2.5; 15,12.cfr. 30*). Sicché il decreto è frutto della decisione da parte «degli apostoli e degli anziani insieme con l'intera comunità» (*Act. 15,22*), secondo quanto afferma Luca. Ma anche secondo *Gal. 2,2* Paolo ha discusso con le Colonne in presenza della comunità: «Vi andai... ed esposi loro (alla comunità) il vangelo, in particolare però ai più ragguardevoli». Dunque la comunità tutta prende parte a tutto, e ognuno può prendere la parola nelle

²⁰¹ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pagg. 67-69.

²⁰² P. GRELOT - M. CARREZ - E. COTHENET - G. ROCHAIS, *La liturgia nel Nuovo Testamento* (Sotto la direzione di Augustin George e Pierre Grelot; Introduzione al Nuovo Testamento 9, Torino 1992) pagg. 29-30.

riunioni comuni (*Gal.* 2,5). Ma non sentiamo mai che una minoranza sia stata per così dire sconfitta; tutte le decisioni sembrano prese all'unanimità, mentre in definitiva viene presa posizione sul voto sottoposto col silenzio o con l'acclamazione (*Gal.* 2,5.7.9; *Act.* 6,5; 11,18; 15,7.12.25).²⁰³

• CARATTERISTICHE

«Il principio in base al quale si decide nella comunità sul «posto», è l'essere stato chiamato da Gesù. Non è certo un caso che l'ordine degli uomini proposti alla comunità nel primo periodo corrisponde all'ordine dei testimoni della resurrezione di Gesù in *ICor.* 15,5ss. Tutti gli uomini che più tardi predominarono nella comunità sono confermati dallo Spirito del Glorificato (*Act.* 6,3.8.10; 7,55; 8,29.39; 21,8s.). Perciò ogni tipo di attività nella comunità non può essere che un servizio (*Mc.* 10,43 par.), mentre in Qumran vale il principio: «Il più piccolo deve mostrare obbedienza al più grande» (*IQS* 5,23).

Poiché la comunità si definiva sulla base della fede nel Signore crocifisso e risorto, la sua organizzazione non fu mai fissata né fu mai unitaria nella misura in cui lo fu ad esempio quella della comunità essena; d'altro lato, la fede impediva che le forme storiche dell'organizzazione fossero vanificate da un entusiasmo perfezionistico». ²⁰⁴

8.3.3. Rapporti della comunità con le autorità pubbliche

Due testi illustrano questo rapporto in modo particolare:

* At 4,1-22: Pietro e Giovanni vengono arrestati per il fatto che insegnavano al popolo ed annunziavano la resurrezione dai morti. L'episodio è legato a quello precedente della guarigione dello storpio dalla nascita presso la porta «Bella» del Tempio. La posizione della comunità nei confronti delle autorità giudaiche è espressa dalle affermazioni di Pietro contenute nei discorsi.

* At 5,17-42: in questo secondo episodio di intimidazione è importante l'intervento di Gamaliele, fariseo, maestro di san Paolo [cfr. nota alla BJ At 5,34]. Egli riferisce il principio così formulato: «Per quanto riguarda il caso presente, ecco ciò che vi dico: Non occupatevi di questi uomini e lasciateli andare. Se infatti questa teoria o questa attività è di origine umana, verrà distrutta; ma se essa viene da Dio, non riuscirete a sconfiggerli; non vi accada di trovarvi a combattere contro Dio!» [At 5,38-39]. Gamaliele, nel suo discorso riferisce di due personaggi conosciuti anche da Flavio Giuseppe, Giuda il Galileo e Teuda²⁰⁵ [cfr. P, n° 6: «Rivolta di Giuda il galileo (o: il gaulanita) nell'anno 6 d.C., in occasione del censimento sotto Quirinio (Fl. Gius., *Bell.* 2,118; *Ant.* 18,3-9.23)», pagg. 25-26*; n° 8: «Rivolta di Teuda, sotto il procuratore Cuspio Fado, nel 44-45 d.C. (Fl. Gius., *Ant.* 20,97-98)», pag. 26].

8.4. ATTI DI STEFANO [AT 6,8-8,4]

8.4.1. Struttura sociologica e teologica della comunità primitiva: il gruppo dei «Dodici» e il gruppo dei «Sette»

Il passo di At 6,1-7 fa da cerniera tra la presentazione della vita della comunità primitiva e la narrazione degli Atti di Stefano. Viene presentato in questo brano il conflitto tra gli «ellenisti» e gli «ebrei»:

8.4.1.1. Identificazione dei gruppi

²⁰³ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pagg. 71-73.

²⁰⁴ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pag. 74.

²⁰⁵ La citazione di questo personaggio è anacronistica, infatti se questo discorso di Gamaliele è collocato cronologicamente da Luca agli inizi degli anni 30, l'episodio di Teuda è accaduto circa 10 anni più tardi [44-45 d.C.]: questo dimostra la natura compilativa del discorso di Gamaliele da parte di Luca, collegando due personaggi [Giuda il Galileo e Teuda] con la comune pretesa messianica tra loro distanti circa 40 anni: cfr. R. PESCH, *Atti degli apostoli...*, pagg. 284-285.

«Cosa si cela sotto questi appellativi (ellenisti ed ebrei)? Entrambi contrassegnano una situazione passata della comunità primitiva; nell'ambito della letteratura cristiana primitiva vengono usati soltanto qui per designare i capi della comunità. *Gli ellenisti* devono essere stati - secondo l'etimologia di questa nozione in precedenza non attestata - capi della comunità, che per la loro provenienza parlavano greco, cioè cristiani provenienti dalla cerchia della sinagoga o delle sinagoghe della diaspora di Gerusalemme (*Act.* 6,9). Gli ebrei invece erano quelli che avevano come lingua materna l'aramaico. Queste denominazioni vennero in uso allorché gli ellenisti acquistarono rilievo nella vita della comunità. Essi dovettero formare comunità proprie in cui adoperavano, come un tempo nella sinagoga della diaspora, la lingua greca e quindi la traduzione dei LXX e la tradizione legata ad essa. Perciò con ogni probabilità già nella comunità primitiva di Gerusalemme *l'evangelo fu tradotto dall'aramaico in greco*, non in modo accademico, ma nella pienezza di vita di una comunità bilingue. Come gli ellenisti parlavano greco per la loro origine, ma conoscevano anche l'aramaico, così viceversa molti discepoli palestinesi conoscevano bene il greco».²⁰⁶

8.4.1.2. Le differenze teologiche dei due gruppi: la questione del «Tempio»

«Con gli ellenisti sopraggiunge un elemento di novità non solo linguistico, ma anche teologico. Ciò si spiega se osserviamo che i sette «amministratori di elemosine», com'è stato notato da lungo tempo, provenivano dalla cerchia degli ellenisti. Essi avevano di fatto nomi greci; uno di loro è proselitico; Stefano che viene nominato segnatamente come primo, entra in conflitto con i membri della sinagoga della diaspora, che certamente erano stati suoi compagni (*Act.* 6,5.8s.). Ora dalla sorte di Stefano risulta chiaro che egli presentò il vangelo in forma diversa rispetto alla cerchia dei Dodici. Mentre quelli sono tollerati in Gerusalemme finché non disturbano l'ordine pubblico, Stefano viene espulso dalla comunità giudaica. Con la persecuzione che segue, tutti quelli che condividono la sua interpretazione devono lasciare definitivamente Gerusalemme, e, stando al racconto, sono tutti ellenisti (*Act.* 8,4s.; 11,19s.). *Stefano rappresenta dunque l'istanza teologica degli ellenisti, che ora portano l'evangelo oltre le frontiere d'Israele* nella Samaria e tra i pagani.

Di fatto le affermazioni di cui lo si accusava (*Act.* 6,14), come pure i suoi discorsi volti a giustificarle (*Act.* 7) spiegano questo fatto fondamentale. Stefano si distingue dai Dodici per la sua posizione sul tempio, non, come più tardi Paolo, per la posizione sulla legge. Il tempio, per l'uno come per gli altri, non basta più al presente a ottenere la grazia; ma, a differenza dei Dodici, Stefano non può più aspettare dal tempio il compimento della salvezza escatologica. Le sue affermazioni sul tempio riprendono la tradizione che dal Deutero-Isaia in poi tenendo presente la situazione della diaspora sottolineava che il presente salvifico di Dio non era legato al santuario di Gerusalemme. Stefano porta a compimento questo orientamento, non certo perché spinto dal liberalismo che si muoveva ai margini del giudaismo della diaspora - egli restò lontano da questi «sionisti» -, ma piuttosto perché lo muoveva la parola oscura di Gesù sulla fine del tempio, che i discepoli palestinesi avevano tramandato, ma non attualizzato (*Act.* 6,14; cfr. *Mt.* 14,58 par. *Mt.*; *Io.* 2,19). Ad essa Stefano dà rilievo, sulla scia di Gesù, quando i membri della sinagoga della diaspora vogliono sottrarsi al suo appello missionario alla penitenza, richiamandosi al tempio. *Appena questa parola fu presa in considerazione, scomparve ogni motivo di concentrare l'annuncio a Gerusalemme»*.²⁰⁷

8.4.1.3. Ipotesi sulle vere motivazioni della lite tra «ellenisti» ed «ebrei»

«Queste osservazioni sembrano imporre per il racconto di *Act.* 6 la conclusione che fu più volte indicata negli studi, secondo cui non sarebbero stati errori di organizzazione, ma queste differenze teologiche a portare delle liti tra ellenisti ed ebrei. I Sette sarebbero stati realmente le guide degli ellenisti, come i Dodici erano le guide degli ebrei. Sarebbe inoltre impensabile che in queste circostanze si potesse assegnare ai Sette un ministero che fosse in riferimento con la comunità intera; si tratterebbe piuttosto di un tentativo mancato di armonizzazione ad opera di Luca. La cristianità primitiva pensava diversamente. Secondo le lettere di Paolo, i rappresentanti di diverse tendenze teologiche, da Paolo a Pietro a

²⁰⁶ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pagg. 74-75.

²⁰⁷ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pagg. 75-77.

Giacomo, comunicarono tra loro come membri dell'unica comunità salvifica. Se perciò ebrei ed ellenisti si comportarono reciprocamente non come correnti (αἱρέσεις) giudaiche ponendosi una contro l'altra, ma seppero vivere insieme come fratelli di diversa estrazione, si deduce che la *ekklesia* di Gesù in Gerusalemme non comprese solo, come già la cerchia dei Dodici del Gesù terreno, uomini delle più diverse correnti del giudaismo palestinese, ma ben presto anche giudei che già erano stati della diaspora e proseliti, con l'esclusione comunque degli incirconcisi. Con la conversione, la provenienza di questi uomini non fu semplicemente cancellata, ma piuttosto trasformata. In questo modo il vangelo fu espresso assai presto in diversi linguaggi e concetti popolari, e variamente accentuato a livello teologico. E' significativo che queste *diverse tendenze della comunità primitiva di Gerusalemme* portarono ad una spaccatura per motivi più esterni che interni, cioè il diverso atteggiamento nei confronti del giudaismo. Per questo dapprima la cerchia vicina a Stefano, è più tardi quella di Pietro, fu obbligata a lasciare la città, sicché alla fine in Gerusalemme ebbe il primato il fratello del Signore Giacomo.

Di conseguenza, *si può accettare a grandi linee quanto racconta* Act. 6, sebbene neppure questo sia il fatto storicamente decisivo. Si può pensare che un conflitto interno sia sorto di fatto a causa dell'amministrazione dei beni, per quanto centralizzata, e sia stato composto, secondo una regola spesso mostratasi valida, assegnando ai rappresentanti dei contestatori un servizio nell'ambito della comunità. Il fatto che Stefano e Filippo appaiano altre volte come missionari, non esclude, ma include - per ciò che concerne i rapporti nella chiesa primitiva - un'azione rivolta all'interno. Neppure Luca si propone di raccontare che i Sette sono stati subordinati ai Dodici, come più tardi i diaconi ai vescovi; egli non li designa come diaconi, né racconta qui o altrove del sorgere di ministri della comunità. I Sette devono essere stati, per la loro origine, rappresentanti delle comunità domestiche degli ellenisti. Il numero di Sette ricorda i sette anziani della comunità della sinagoga. Gli ellenisti rappresentano perciò nella chiesa una specie di comunità della sinagoga, come i giudei della diaspora nella comunità nazionale giudaica. I Dodici erano rappresentanti del popolo escatologico delle dodici tribù; l'emergere dei Sette permette di osservare che la comunità non giunge alla pienezza immediatamente, ma su una strada che passa attraverso la storia». ²⁰⁸

8.4.2. La figura di Stefano

Abbiamo già chiarito la collocazione sociale e teologica nel contesto della comunità primitiva del gruppo dei Sette [cfr. nota BJ At 6,5: significati di «diacono»: solo in Fil 1,1 troviamo espresso il senso di un servizio in collaborazione con *l'episcopo*, in questi testi degli Atti non si allude ad un ministero di questo tipo], ora entriamo ad analizzare con interesse prevalentemente letterario la vicenda legata alla figura di Stefano, per coglierne anche la prospettiva teologica di Luca. Come ha già rilevato L. Goppelt vi furono delle imputazioni, dei capi d'accusa nei suoi confronti che lo portarono alla morte per lapidazione; questi consistevano nel suo essersi opposto ai due capisaldi istituzionali del giudaismo: il Tempio e la Torah: «Lo abbiamo udito dichiarare che Gesù il Nazareno distruggerà questo luogo [Tempio] e sovvertirà i costumi tramandatici da Mosè [Torah]» [At 6,14]. Proponiamo qui di seguito una rilettura degli Atti di Stefano con interesse prevalentemente letterario. e teologico.

8.4.2.1. La coerenza del racconto nella coerenza della storia: lo stile narrativo di Luca

A. Va notata la modalità attraverso la quale Luca presenta il personaggio Stefano al fine di collocarlo al centro dell'attenzione del lettore. Innanzitutto pone la questione interna alla comunità, la scelta cade su sette persone, esse sono presentate solo con il nome [di origine greca] ad eccezione di due: Nicola di cui si precisa che, a differenza degli altri sei, proveniva dal paganesimo [proselito], e Stefano del quale non viene offerta una precisazione etnico-religiosa ma un'indicazione relativa alla sua missione che egli dovrà immediatamente concretizzare al livello del racconto: «pieno di fede e di Spirito Santo»; inoltre egli è il primo della lista, il più importante.

²⁰⁸ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pagg. 77-78.

La presentazione del personaggio prosegue in At 6,8-10: «Stefano intanto, pieno di grazia e di forza, faceva grandi prodigi e miracoli tra il popolo. Sorsero [...] a disputare con Stefano, ma non riuscivano a resistere alla sapienza ispirata con cui egli parlava».

B. Gesù-Stefano: molti tratti attraverso i quali Luca descrive la vicenda di Stefano richiamano il suo primo racconto [Il vangelo di Luca] relativamente a Gesù:

VANGELO DI LUCA	ATTI
4,1: Gesù, pieno di Spirito Santo, si allontanò dal Giordano e fu condotto dallo Spirito nel deserto dove, per quaranta giorni fu tentato dal diavolo. 4,14-15: Gesù ritornò in Galilea con la potenza dello Spirito Santo e la sua fama si diffuse in tutta la regione. Insegnava nelle loro sinagoghe e tutti ne facevano grandi lodi 4,18: <i>Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione...</i>	6,5: ed elessero Stefano, uomo pieno di fede e di Spirito Santo 6,8: Stefano intanto, pieno di grazia e di forza, faceva grandi prodigi e miracoli tra il popolo
Cfr. la narrazione della passione di Gesù, le accuse e il giudizio. La tesi della passione di Luca è che Gesù nonostante sia il Giusto venne «ingiustamente» condannato: «Fu annoverato tra i malfattori» [Lc 22,37]	Due accuse: contro il Tempio e contro la Legge; ma, soprattutto, il movente è colui che sostituisce queste due realtà, cioè Gesù il Nazareno, il Giusto.
22,67-69: «Se tu sei il Cristo, diccelo». Gesù rispose: «Anche se ve lo dico, non mi credereste; se vi interrogo non mi risponderete. Ma da questo momento starà il <i>Figlio dell'uomo seduto alla destra della potenza di Dio</i> ».	7,54-56: All'udire queste cose, fremevano in cuor loro e digrignavano i denti contro di lui. Ma Stefano, pieno di Spirito Santo, fissando gli occhi al cielo, vide la gloria di Dio e Gesù che stava alla sua destra e disse: Ecco io contemplo i cieli aperti e il Figlio dell'uomo che sta alla destra di Dio...
23,46: «Padre nelle tue mani consegno il mio Spirito»	7,59: «Signore Gesù accogli il mio Spirito»

Da questi elementi appare come Luca abbia voluto presentare la figura di Stefano alla luce dell'immagine di Gesù, dall'inizio del suo ministero pubblico alla morte. La differenza consiste, evidentemente, nel tipo di relazione che Gesù stabilisce con il Padre [Lc 23,46], relazione che Stefano riferisce direttamente a Gesù [At 7,59]. Diversi elementi, quindi, richiamano questo parallelo: perché?

C. La coerenza nella narrazione: oltre agli elementi annotati non va dimenticata l'azione compiuta da Gesù nel percorso con i discepoli di Emmaus che riferì tutte le Scritture a se stesso, qualcosa di analogo fa anche Stefano nel suo lungo discorso. Il rapporto tra narrazione di Luca e discorso di Stefano non deve passare inosservato:

* mediante la narrazione dell'episodio legato a Stefano Luca cerca di trasmettere al suo lettore il messaggio della figura e dell'opera di Gesù di Nazareth riletto in filigrana nell'esperienza di Stefano: parlando di Stefano Luca sta raccontando Gesù...

* mediante il discorso di Stefano Luca vuole presentare un'ulteriore narrazione [narrazione all'interno di una narrazione: storia della salvezza all'interno della storia di un salvato, Stefano] che ha lo scopo di risolvere le due accuse in nome di Cristo stesso: il Tempio e la Legge. Queste rappresentavano, come abbiamo detto, le due «istituzioni» fondamentali della religione giudaica. Scopo del racconto è la presentazione della finalizzazione della storia a Cristo stesso. Il martirio di Stefano, come *alter Christus* diviene l'esplicitazione della coerenza tra narrazione e discorso: mentre racconta la storia della salvezza che culmina nel Giusto, egli diventa, nel martirio, Gesù Cristo! Tale significato è percepibile solo dal lettore che accoglie la coerenza stabilita da Luca stesso nel presentare la narrazione nel suo insieme.

In questa prospettiva assume un valore particolare il ruolo di «proto-martire»: egli diviene il «primo-testimone» della resurrezione nella coerenza tra Parola e Vita. Mentre gli Apostoli e i discepoli di Emmaus lo erano relativamente alla Parola, Stefano appare come la prima figura degli Atti che ripresenta Cristo come «primo-testimone» della sua resurrezione. Come è vero che Cristo stesso diviene il *primo* a testimoniare la sua resurrezione nel gioco di «riconoscimenti» stabilito da Luca al cap. 24, così comprendiamo anche il ruolo tutto speciale di Stefano nello svolgimento della narrazione di Atti.

8.4.2.2. Il ruolo del discorso di Stefano

E' tra le più belle sintesi di Storia della Salvezza che la Bibbia ci abbia consegnato. Non deve essere letta nel senso di un riassunto, ma secondo un interesse teologico: Luca, per bocca di Stefano immette una logica precisa per mostrare l'attesa e il mancato riconoscimento di Gesù di Nazareth. Come?

• LA LOGICA DELLA PROMESSA

Ciò che domina la prima parte del discorso [vv. 2-16] è la logica della «promessa» di una terra e di una discendenza [vv. 5-7]. Questa promessa inaugura un tempo, il tempo che avrebbe compiuto Mosé, tipo di Cristo. Dopo avere enunciato gli elementi di coerenza tra la figura di Stefano e Gesù al livello del racconto primo [Luca che racconta], ora, in questo secondo livello del racconto [Stefano che racconta] viene stabilita un'ulteriore coerenza: quella tra Mosé e Cristo. Vanno annotate le parti discorsive introdotte a commento della storia della salvezza; queste parti divengono interpretative ed attualizzanti:

ATTI	RIFLESSIONI
7,4: Allora uscito dalla terra dei Caldei, si stabilì in Carran; di là, dopo la morte del padre, Dio lo fece emigrare in questo paese dove voi ora abitate...	Questa annotazione indica il compimento della promessa relativa alla terra: il discorso di Stefano ha come contesto la terra promessa
7,23-25: Quando stava per compiere i quarant'anni, gli venne l'idea di far visita ai <i>suoi fratelli, i figli di Israele</i> , e vedendone uno trattato ingiustamente, ne prese le difese e vendicò l'oppresso, <i>uccidendo l'Egiziano</i> . Egli pensava che i suoi connazionali avrebbero capito che Dio dava loro salvezza per mezzo suo, ma essi non compresero.	Il commento aggiunto a questo episodio ha un carattere midrashico, pone l'incomprensione di Mosé mandato da Dio come preludio di un'altra incomprendimento, quella di Gesù Cristo, non accettato dai suoi connazionali.
7,30-34: Passati quarant'anni... <i>Ho visto l'afflizione del mio popolo in Egitto, ho udito il loro gemito e sono sceso a liberarli; ed ora vieni che ti mando in Egitto.</i>	Lc 4,18-19: <i>Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi, e predicare un anno di grazia nel Signore</i>
7,35ss: Questo Mosé che avevano rinnegato dicendo: Chi ti ha nominato capo e giudice?, proprio lui Dio aveva mandato per essere capo e liberatore, parlando per mezzo dell'angelo che gli era apparso nel roveto [...] Egli è quel Mosé che disse ai figli di Israele: Dio vi farà sorgere un profeta tra i vostri fratelli, al pari di me...	Questo Mosé ha preannunciato la venuta di un «profeta al pari di me», quindi il discorso di Stefano cerca di stabilire nella profezia rivolta a Cristo l'equiparazione tra l'azione di Mosé e quella di Gesù Cristo -> al pari di me [secondo Deut 18,15.18]. Mosé viene presentato sempre come l'uomo fedele a Dio, suo profeta per eccellenza.
7,42ss: Ma Dio si ritrasse da loro e li abbandonò al culto dell' <i>esercito del cielo</i> , come è scritto nel libro dei profeti...	Dalla disobbedienza alla Legge di Dio nasce il culto agli idoli. La figura sacerdotale di Aronne [cfr. 7,1: è il Sommo sacerdote che chiede ragione delle accuse rivolte a lui] diviene la figura fondante il falso culto reso a Dio, meglio agli Idoli. Mosé è obbediente come Gesù lo è nell'episodio delle tentazioni nel deserto Lc 4,1ss.
7,44ss: I nostri padri avevano nel deserto <i>la tenda della testimonianza</i> , come aveva ordinato colui che	La figura di Mosé appare positiva in relazione al luogo di culto rappresentato dalla tenda , quindi una

disse a Mosé di costruirla secondo il modello che aveva visto.	realtà mobile, legata alla «testimonianza» -> «tenda missionaria»
7,45ss: E dopo averla ricevuta [la tenda], i nostri padri con Giosuè se la portarono con se nella conquista dei popoli che Dio scacciò davanti a loro, fino ai tempi di Davide. Questi trovò grazia innanzi a Dio e domandò di poter trovare una <u>tenda</u> per la casa [Dio] di Giacobbe; Salomone poi gli edificò una <u>casa</u>. Ma l'Altissimo non abita in costruzioni fatte da mano d'uomo, come dice il Profeta...	Il passaggio da Davide a Salomone significa il passaggio da un luogo di culto mobile [tenda] ad uno stabile [casa]. Il tentativo di rinchiudere Dio in un luogo stabile appare come una profanazione della persona di Dio. La critica al Tempio è ora chiara: significa luogo e luogo di culto. Il culto del tempio è come il culto agli idoli nel deserto, il Tempio è la fine della «tenda della testimonianza» ordinata da Dio a Mosé. Ma ben più di Mosè c'è qui...
7,51: O gente testarda e pagana nel cuore e nelle orecchie, voi sempre opponete resistenza alla Spirito Santo; come i vostri padri, così anche voi. Quale dei profeti i vostri padri non hanno perseguitato. Essi uccisero quelli che preannunciavano la venuta del Giusto, del quale voi ora siete divenuti traditori e uccisori; voi che avete ricevuto la legge per mano degli angeli e non l'avete osservata.	La provocazione a questo punto è fortissima, perché Stefano passa dalla parte del giudice, prende il posto dell'accusatore, dimostrando l'atteggiamento «pagano» di costoro... Se avessero capito e compreso il senso della Legge avrebbero riconosciuto il Giusto, Gesù Cristo. Il nuovo profeta è costui, il Giusto, ma come gli altri profeti ha dovuto subire la morte!

La progressione del racconto è straordinaria: porta l'ascoltatore a riferire ogni evento a Gesù Cristo, *sebbene non sia citato neppure una volta esplicitamente*. Come nel racconto della Passione, Luca vuole dimostrare l'ingiustizia che ha portato alla morte il Cristo, così qui lo denomina con le parole di Stefano come il Giusto. La promessa che aveva avuto inizio con Abramo si compie in Gesù Cristo ripresentato nella figura del Nuovo-Mosé.

• **DENTRO E FUORI IL DISCORSO DI STEFANO**

La coerenza nel rapporto tra *narrazione* e *discorso* assume a questo livello un'importanza argomentativa altissima: tutto punta -mediante la narrazione di esperienze di storia vissuta- a ridire la sorte di Gesù Cristo:

- * mentre è raccontata la vicenda di Stefano il lettore intravede in filigrana la storia di Gesù
- * mentre Stefano racconta la storia della promessa e del compimento in Mosè il lettore intravede un altro compimento e un nuovo Mosè in Gesù
- * mentre Stefano parla ed agisce il lettore rilegge la storia di coerenza di Gesù

Si tratta -narrativamente parlando- di una «coerenza al quadrato»: vi è una coerenza testuale nel rimando delle «diverse esperienze» ad «una sola» [quella raccontata di Gesù], e vi è una coerenza vissuta, esperienziale nel rimando alla *vita stessa* che è chiamata ad accordare nel profondo ciò che Dio ha comandato di proclamare e le conseguenze di questo stesso annuncio! -> Il martirio, cioè la testimonianza vissuta da Stefano, ma prima di lui, da Gesù.

8.4.2.3. La lapidazione

«La pena di morte veniva ordinariamente eseguita nell'AT per mezzo della lapidazione. Il condannato alla pena capitale era mandato fuori a forza dall'accampamento o dalla città [Lev 24,14.23], e i testimoni dovevano essere i primi a lanciare la pietra.

Esplicitamente, la lapidazione viene decretata contro i rei di idolatria [Es 22,19; Deut 13,9-11; 17,5ss.; Lev 20,1-5], di bestemmia contro Dio [Lev 24,14ss.23], di violazione del sabato — così è prescritto da Mosé in un caso concreto — [Nm 15,32ss]; contro la donna che al tempo del suo matrimonio non è vergine [Deut 22,21], la fidanzata che ha relazioni con un estraneo [Deut 22,24], il figlio ribelle e incorreggibile [Deut 21,18-21], contro colui che non osserva lo *herem* o Anatema [Gios 7,25] e il reo di lesa maestà [1Re 21,10]. Anche il bue furioso che, ripetute volte, ha dato cornate deve morire sotto la pioggia di pietre [Es 21,28-29].

A riguardo degli adulteri, è prescritta solo la pena capitale, ma nel NT la pena è interpretata come lapidazione [Lev 20,10; Gv 8,5]

I Giudei tentarono varie volte di lapidare Gesù come bestemmiatore [Gv 10,31; 11,8];

il protomartire Stefano morì lapidato [Atti 7,58ss.; Ebr 11,37], ed anche Paolo soffersse tale punizione, sebbene senza essere ucciso [2Cor 11,25]». ²⁰⁹

8.4.3. Atti 8,1-4: lo «spartiacque» narrativo

8.4.3.1. La divisione

Questi versetti, come fa notare la nota alla BJ At 8,1-4, costituiscono un incrocio tra eventi e personaggi precedentemente presentati e delle prolessi relative ad altri atti di apostoli:

* v. 2: con i funerali di Stefano si conclude la narrazione degli Atti di Stefano

* vv. 1a. 3: collegano il brano della lapidazione di Stefano agli Atti di Paolo, a cominciare dalla sua conversione

* vv. 1b. 4: le notizie attorno alla dispersione e persecuzione della chiesa preludono ai racconti legati agli atti di Filippo [8,5-40], di Pietro [9,32-11,18] e di Barnaba, introdotti in At 11,19 con la ripresa di questi eventi di persecuzione [At 11,19-30], infine rimandano alla persecuzione di Erode Agrippa I presentata in At 12. Quindi questi versetti organizzano il rapporto tra la parte precedente legata alla città di Gerusalemme e l'uscita dalla stessa a motivo della dispersione per la persecuzione [Samaria ed Antiochia in Siria].

8.4.3.2. Gli effetti della persecuzione

«Alla tumultuosa esecuzione di Stefano segue una *persecuzione* generale della comunità (Act. 8,1-3). Poiché dalla fede di questo gruppo venivano simili attacchi contro il tempio, esso doveva essere estromesso, come Gesù, dalla comunità nazionale.

Dagli Atti non traspare chiaramente *quali effetti ebbe la persecuzione*. Secondo Act. 8,1, solo i Dodici devono essere rimasti in Gerusalemme, mentre tutto il resto della comunità si dileguò. Ma i fuggitivi che vengono menzionati nei capitoli successivi sono tutti quanti ellenisti (Act. 8,4s.; 11,19s.). Ciò non si può spiegare sostenendo che la persecuzione era rivolta solo contro il gruppo degli ellenisti, mentre i Dodici con gli ebrei sarebbero rimasti indisturbati. Furono colpiti tutti; ma solo chi condivideva la posizione di Stefano aveva motivo, alla lunga, di sottrarsi con la fuga all'intervento del Sinedrio; chi rimase fedele alla legge, dopo qualche tempo poté vivere indisturbato in Gerusalemme.

La reazione dei giudei *fa ora emergere all'esterno due distinti orientamenti nella «comunità di Gesù»*. Essi non si diversificano su riflessioni teologiche di scuola, ma su un aspetto finora latente dell'annuncio di Gesù, che non permetteva alla comunità di restare alla lunga entro la collettività giudaica, ove questa persistesse nella linea passata. I membri della comunità *che condividevano l'opinione di Stefano* si allontanarono in un primo momento nella diaspora - erano di fatto per lo più ellenisti - e portarono il loro annuncio nelle sinagoghe della diaspora e presto anche tra i pagani (Act. 11,19ss.); perciò essi furono del tutto estromessi dalle congreghe della sinagoga. *Alla missione tra i pagani nel senso di Mt. 28,19 si arrivò dunque* non per una indicazione programmatica di Gesù, né attraverso decisioni innovatrici di una comunità o di un suo uomo guida; essa fu invece quasi spontaneamente provocata dal contenuto del messaggio e dal rifiuto di esso da parte dei rappresentanti di Israele. Il problema vero e proprio per Gerusalemme divenne non la missione tra i pagani, ma la cristianità di origine pagana e il suo rapporto con la legge.

La parte della comunità rimasta a Gerusalemme respinge adesso consapevolmente questo aspetto dell'annuncio di Gesù, e si attiene da ora in poi segnatamente alla legge, per poter continuare a vivere e operare all'interno di Israele. Ma anche tra quanti rimasero indietro, si profilavano nel periodo successivo concezioni diverse riguardo a questa prima questione dottrinale della chiesa. Ciò apparirà chiaro nel confronto e nei contrasti con la chiesa di origine pagana». ²¹⁰

8.4.4. Il movimento che parte da Gerusalemme

«Per il movimento che parte da Gerusalemme dobbiamo rifarci in sostanza al racconto degli Atti, che considera i fatti legati a questa città secondo il proprio intento e secondo la tradizione palestinese che l'autore degli Atti elabora. Il racconto in Act. 8-11 non vuole

²⁰⁹ AA. VV., *Enciclopedia della Bibbia*. Vol. IV (Leumann (Torino) 1970) pag. 552.

²¹⁰ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pagg. 81-82.

solo presentare come si sia diffuso il messaggio in conformità ad *Act.* 1,8 e come sia sorta la missione tra i pagani, ma soprattutto come la comunità primitiva sia stata portata a riconoscere il cristianesimo che nasceva tra i pagani. Perciò i racconti non sono ordinati tanto cronologicamente quanto secondo un crescendo effettivo: alla conversione dei samaritani pur sempre circoncisi, seguono l'eunuco che non può più essere circonciso e dunque accolto in Israele (*Act.* 8,36; *Deut.* 23,1), Cornelio, un «timorato di Dio» incirconciso, e infine i pagani di Antiochia. Tutti costoro giungono alla fede, e sulla base della loro fede il missionario deve farli partecipi della salvezza escatologica, come un tempo aveva fatto Gesù con il centurione di Cafarnao e con la donna siro-fenicia (*Mt.* 8,10; 15,28). Essi sono accolti nella comunità di salvezza attraverso il battesimo, senza circoncisione e senza assoggettarsi alla legge». ²¹¹

8.5. ATTI DI FILIPPO: APERTURA VERSO LA SAMARIA [AT 8,5-40]

Con gli Atti legati alla figura di Filippo²¹² usciamo da Gerusalemme verso la **Samaria**. Due episodi sono legati a questa figura: Simone il mago [At 8,9-25] e l'incontro con l'eunuco etiope [8,26-40], sulla strada che va da Gerusalemme a Gaza, al sud.

8.5.1. Simone il mago e i primi contrasti nella predicazione missionaria cristiana

[Cfr. il capitolo dal titolo: «La tentazione gnostica» e in particolare: «Notizie su sistemi gnostici» con i testi del sistema simoniano e valentiniano in: P, pagg.175-178*; n° 104 e 105]

«Negli Atti appaiono come i più pericolosi oppositori dei missionari cristiani non i filosofi di Atene o i rappresentanti di Artemide di Efeso, ma due personaggi, Simone ed Elima, che sono designati come maghi (*Act.* 8,9-13; 13,6-12). Per i padri della chiesa protocattolica Simone è il padre del più grosso e pericoloso movimento eretico nel cristianesimo del II secolo, la gnosi. Oggi appare chiaro che: *a)* il sistema dei Simoniani del II secolo di fatto risale nella sua impostazione allo stesso Simone e *b)* corrisponde nei suoi tratti fondamentali allo schema del sistema della gnosi cristiana del II secolo, e che tuttavia *c)* Simone già nel I secolo era solo un rappresentante di un vasto movimento religioso che si deve designare gnosi in una accezione allargata del termine. Le manifestazioni di questo movimento nelle comunità cristiane erano i pericoli contro cui si scagliano con la più grande violenza le lettere di Paolo; esse costituiscono la forma in cui il sincretismo cercava di impossessarsi della chiesa. [...]

Secondo le *affermazioni degli Atti*, sostanzialmente attendibili nel loro nucleo, Simone fu venerato dai suoi seguaci come «la grande potenza di Dio», cioè l'incarnazione del Dio altissimo (*Act.* 8,10; cfr. *ICor.* 1,24); in questo senso egli si chiamava «grande» (*Act.* 8,9). Non a caso egli cercò di ottenere, quando incontrò la missione cristiana, il potere di comunicare l'esperienza dello Spirito (non tanto di operare miracoli); anche il movimento di carattere affine al suo, a Corinto, era interessato allo Spirito! «Lo Spirito» per lui, al pari della «forza di Dio», è un fluido soprannaturale del quale si può disporre con l'aiuto di precise pratiche. Nel suo pensiero l'immagine veterotestamentaria di Dio propria dei samaritani è trasformata completamente in senso ellenistico-sincretistico. In sostanza Simone, al pari del missionario cristiano che appare come suo concorrente, deve aver prestato la sua opera miracolosa (*Act.* 8,9ss.) come espressione di una soprannaturale manifestazione di salvezza.

I suoi seguaci considerarono più tardi la sua opera sempre più in questa prospettiva. Secondo Giustino il quale pure proveniva dalla Samaria, al suo tempo, cioè nella prima metà del II secolo una larga parte dei samaritani venerava Simone come il dio altissimo e «chiamava sua prima Ennoia una certa Elena, che a quel tempo girava qua e là con lui, dopo essersi prima venduta in un bordello» [*Iust. apol.* 1,26]. L'insieme delle idee simoniane è sviluppato nel *sistema dei Simoniani* descritto da Ireneo (*haer.* 1,23). Questo sistema sorge dunque nelle sue linee fondamentali al più tardi intorno alla fine del I

²¹¹ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pag. 97.

²¹² Tale figura è generalmente identificata con uno dei Sette [At 6,5] e non con l'apostolo Filippo [come sostiene R. Pesch in relazione all'episodio dell'eunuco etiope: cfr. pagg. 384-386]. Infatti in 8,40 si dice che giunse a Cesarea, e in 21,8 Luca dice: «Ripartiti il giorno seguente, giungemmo a Cesarea; ed entrati nella casa dell'evangelista Filippo, che era uno dei Sette, sostammo presso di lui». Sappiamo inoltre di lui che aveva quattro figlie nubili che avevano il dono della profezia [At 21,9].

secolo, e risale nella sua formulazione all'autocoscienza dello stesso Simone». ²¹³

8.5.2. L'imposizione delle mani e il dono dello Spirito da parte degli Apostoli

Quando giungono Pietro e Giovanni da parte degli apostoli per l'imposizione delle mani discende lo Spirito su coloro che erano stati solo battezzati nel nome di Gesù Cristo [At 8,14-17]. Questo dato apre il problema complesso del rapporto esistente, nel racconto degli Atti, tra battesimo e discesa dello Spirito Santo. Riportiamo in citazione lo studio elaborato da R. Pesch.

8.5.2.1. Presentazione del rapporto: Battesimo-Spirito santo

«La connessione fra battesimo e recepimento dello Spirito santo è rappresentata e riflessa in vario modo negli Atti degli apostoli. Il Risorto promette, secondo 1,5, agli apostoli riuniti per il pasto comune - dequalificando il battesimo di Giovanni «con acqua» - «Ma voi sarete battezzati con lo Spirito santo dopo questi pochi giorni». La promessa si compie - senza menzione di un battesimo con l'acqua - per «tutti» (2,1), cioè per le circa 120 persone della comunità degli inizi (cfr. 1,15), nella pentecoste: «Ed essi furono tutti ripieni di Spirito santo» (2,4). Al termine della predica di pentecoste viene promessa a chiunque si converta «e si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo per la remissione dei vostri peccati», la ricezione «del dono dello Spirito» (2,38). Nella struttura condizionale della frase, conversione e battesimo sono indicati come *condizioni* della ricezione dello Spirito, che senza dubbio nella comune concezione cristiana primitiva è concepito come connesso al battesimo. Non viene espressamente registrata la ricezione dello Spirito da parte di coloro che accolsero la parola di Pietro «e si fecero battezzare» (2,41). Tuttavia la descrizione della vita della comunità primitiva (2,42-47) lo presuppone. In 4,31 in connessione con la preghiera della comunità si parla di una ricezione dello Spirito in certo qual modo supplementare non congiunto al battesimo: «E tutti furono ripieni di Spirito santo». Lo Spirito santo è ora la forza per un franco annuncio. I cristiani in Samaria sono stati battezzati, secondo 8,15s, da Filippo, ma non hanno ancora ricevuto lo Spirito santo, che viene loro trasmesso mediante l'imposizione delle mani di Pietro e Giovanni (8,17). Qui pare che il nesso tra battesimo e ricezione dello Spirito non sia dato immediatamente. Anche nel battesimo dell'etiope da parte di Filippo (8,28) non si parla esplicitamente della ricezione dello Spirito. Le cose si svolgono altrimenti nel battesimo di Saulo (9,18); Anania prima gli promette: «Tu sarai ricolmo di Spirito santo» (9,17). In effetti nell'autorelazione di Paolo, non si evidenzia la ricezione dello Spirito, bensì il perdono dei peccati (22,16). Nella casa di Cornelio lo Spirito santo discende su tutti gli ascoltatori pagani, *prima che* essi siano battezzati; Pietro ne deduce quanto segue: «Forse che si può proibire che vengano battezzati con l'acqua questi che hanno ricevuto lo Spirito santo al pari di noi? (10,47). Pietro ne riferisce in seguito a Gerusalemme: «Avevo appena cominciato a parlare quando lo Spirito santo scese su di loro, come in principio era sceso su di noi. Mi ricordai di quella parola del Signore che diceva: "Giovanni battezzò con acqua, ma voi sarete battezzati con Spirito santo"» (11,15s). Nella missione di Paolo vengono ripetutamente menzionati dei battesimi, senza che la questione relativa alla ricezione dello Spirito fosse problematizzata (cfr. 16,15.33; 18,8). Secondo 18,25, Apollo esponeva esattamente la dottrina di Gesù, conosceva però soltanto il battesimo di Giovanni; e i suoi discepoli battezzati a Efeso col battesimo di Giovanni non solo non avevano affatto ricevuto lo Spirito santo, ma non avevano nemmeno sentito parlare della sua esistenza; Paolo li battezza nel nome di Gesù e trasmette loro lo Spirito santo mediante l'imposizione delle mani (19,2-6)». ²¹⁴

8.5.2.2. Classificazione del rapporto: Battesimo-Spirito santo

«Questo sguardo panoramico mostra come il rapporto fra battesimo e ricezione dello Spirito compaia nelle costellazioni seguenti: 1. C'è il battesimo dello Spirito -senza un precedente battesimo con l'acqua; 2. C'è l'improvvisa ricezione dello Spirito, cui segue il battesimo con l'acqua; 3. C'è il battesimo con l'acqua nel nome di Gesù, che non è connesso con la ricezione dello Spirito; 4. C'è il battesimo con l'acqua congiunto con la

²¹³ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pagg. 129-130.

²¹⁴ R. PESCH, *Atti degli apostoli...*, pagg. 376-377.

ricezione dello Spirito; 5. Il battesimo di Giovanni e il battesimo cristiano si differenziano per il fatto che col primo non è connessa nessuna ricezione dello Spirito; 6. C'è un nesso fra battesimo e successiva imposizione delle mani mediante la quale viene trasmesso lo Spirito; 7. C'è la trasmissione dello Spirito mediante l'imposizione delle mani degli apostoli che segue il battesimo a distanza di tempo; 8. C'è la ricezione dello Spirito in specifiche situazioni della comunità e dei singoli cristiani».²¹⁵

8.5.3. La conversione dell'eunuco etiope da parte di Filippo

La scena si sposta dal centro [Samaria] al sud, sulla strada che porta da Gerusalemme a Gaza. La centralità del brano cade sull'ermeneutica scritturistica che genera l'annuncio e la relativa conversione dell'eunuco o tesoriere di Candace, regina d'Etiopia. Come Gesù nel cammino di Emmaus spiegava le scritture ai due discepoli, così Filippo all'eunuco, e come Gesù si è sottratto ai loro occhi allo spezzare del pane così Filippo viene rapito dallo Spirito dopo la conversione e il battesimo dell'eunuco:

«La domanda di Filippo - «Comprendi tu anche quello che leggi?» - è il fondamento dell'ermeneutica biblica. La condizione o il presupposto per comprendere la Bibbia non è solo il saper leggere; la lettura privata della Scrittura non è condizione sufficiente perché si schiuda al lettore il senso della Scrittura. La Scrittura è la testimonianza di una «via», della storia di Dio col proprio popolo; e per la sua comprensione è necessaria una persona che conosca bene la via, e che ne renda accessibile il significato. Il fatto che il profeta non parli di se stesso o di un'altra persona del proprio tempo, non può risolversi con una discussione esegetica - e neppure oggi con l'esegesi storico-critica - bensì può risultare solo da una visione e comprensione della storia di Gesù di Nazareth come il culmine della storia di Dio col proprio popolo. Il Scrittura si schiude - anche oggi - mediante la storia salvifica nell'ambito interpretativo dell'assemblea del popolo di Dio».²¹⁶

8.6. ATTI DI PIETRO: APERTURA VERSO I PAGANI [AT 9,32-11,18]

Gli Atti di Pietro tendono a mostrare un ulteriore passaggio nell'opera missionaria della chiesa delle origini: l'apertura verso i «timorati di Dio», cioè pagani, simpatizzanti della religiosità giudaica, ma non circoncisi. Gli episodi sono tre, la centralità della tematica è espressa nel terzo:

[1] Pietro guarisce Enea, paralitico a Lidia [At 9,32-35]

[2] Pietro a Giaffa resuscita una discepola chiamata Tabità, cioè «Gazzella» [At 9,36-43]

[3] Pietro e Cornelio a Cesarea marittima [At 10,1-11,18]

Proviamo a presentare, sotto la guida di L. Goppelt, l'entità della problematica dibattuta nell'esperienza di Pietro e Cornelio.

8.6.1. I punti del dibattito: il puro-impuro, la circoncisione, la legge ai pagani

«Luca lascia trasparire nella *storia di Cornelio* le questioni legate alla legge che si presentavano ai giudeo-cristiani. Pietro riceve anzitutto l'ammonimento che l'osservanza del precetto di purità non può più impedirgli di andare ad annunciare l'evangelo a un pagano (*Act.* 10,15.34ss.; cfr. 11,3); ora, infatti, Dio purifica i cuori dei pagani per mezzo della fede (*Act.* 15,9), per cui la parola di Gesù di *Mc.* 7,15 ora diventa attuale. Quando dunque gli incirconcisi vengono pervasi dallo Spirito «mediante l'ascolto di fede» della sua predica (*Gal.* 3,2), egli non può negare loro il battesimo (*Act.* 10,47). La seconda questione che qui emerge circa l'imposizione della legge ai pagani nella storia di Cornelio (*Act.* 11,17s.) è solo sfiorata per essere poi sviluppata approfonditamente nel concilio apostolico. Qui si decide che i pagani non devono essere circoncisi, ma devono osservare il decreto apostolico in modo da facilitare ai giudeo-cristiani la vita comune con loro (*Act.* 15,18ss.). Tutte e due le volte Luca fa apparire le soluzioni che in quelle occasioni di fatto trovarono un primo avvio, come piene e definitive, mentre in verità esse furono discusse ancora a lungo. Egli tace tanto dell'incidente di Antiochia (*Gal.* 2), in occasione del quale scoppiò per la prima volta in tutta la sua gravità la prima questione, quanto dei

²¹⁵ R. PESCH, *Atti degli apostoli...*, pag. 377.

²¹⁶ R. PESCH, *Atti degli apostoli...*, pag. 394.

giudaizzanti in Galazia. Questi eventi posteriori non escludono ciò che Luca racconta di Cornelio e del concilio apostolico, ma ci mostrano che le decisioni erano più provvisorie e incompiute di quanto lascino trasparire le schematiche e sommarie esposizioni di Luca». ²¹⁷

8.6.2. Il battesimo di Cornelio

«Il battesimo di Cornelio non fu certamente un episodio «pacifico» per la comunità primitiva legata alla legge, ma uno scandalo che attraverso la spiegazione di Pietro divenne un segno divino indicativo per il futuro. E' probabile che Luca abbia già dato troppo peso all'avvenimento, ma anche secondo *Gal. 2,8s.* fu ciò che «Dio aveva operato» a decidere quale posizione dovesse prendere Gerusalemme riguardo al cristianesimo di origine pagana. A questo fatto comunque si accompagnò - come *Gal. 2,2* accentua e *2,14ss.* fa intravedere anche per la questione della comunione di mensa - una fondamentale spiegazione teologica delle questioni a partire dal nucleo stesso dell'evangelo». ²¹⁸

8.7. ATTI DI BARNABA: AD ANTIOCHIA [AT 11,19-30]

8.7.1. Gli elementi essenziali del racconto di Atti

Dopo il racconto di inizio della missione ai pagani operata da Pietro Luca presenta la narrazione della fondazione della comunità di Antiochia sull'Oronte con i seguenti elementi fondamentali:

«E' comunque evidente che vengono trasmessi quattro dati importanti derivanti dal periodo della fondazione della comunità antiochena: 1. la fondazione della comunità ad Antiochia risale ad ellenisti espulsi da Gerusalemme, specialmente a uomini di Cipro e della Cirenaica, che ad Antiochia hanno evangelizzato anche i pagani (v. 20); 2. il consolidamento della comunità ad Antiochia è in relazione con l'invio di Barnaba²¹⁹ da Gerusalemme nella capitale siriana, dov'egli diviene la persona preminente (vv. 22s; cfr. 13,1); 3. Barnaba ha indotto anche Paolo a lavorare ad Antiochia e insieme a lui per un anno ha svolto la sua opera di evangelizzazione (vv. 25.26ab); 4. in Antiochia per la prima volta «i discepoli» sono stati chiamati «cristiani» dagli estranei (v. 26c). Oltre a queste importanti notizie per il periodo iniziale della comunità antiochena, nel v. 19 si ricorda che degli ellenisti cacciati da Gerusalemme (cfr. 8,4) arrivarono anche in Fenicia e a Cipro». ²²⁰

8.7.2. Il sorgere del cristianesimo ellenistico d'origine pagana e la sua problematica

8.7.2.1. La comunità ad Antiochia²²¹

«Accanto alla chiesa in mezzo a Israele [...] nacque straordinariamente presto una *chiesa fuori della comunità nazionale giudaica*, che non si atteneva più alla legge mosaica. La prima ebbe il suo luogo d'origine decisivo in Gerusalemme, la seconda in *Antiochia sull'Oronte*, l'antica capitale del regno dei Seleucidi. In questa splendida

²¹⁷ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pagg. 98-99.

²¹⁸ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pag. 99.

²¹⁹ «L'etimologia di questo nome, forma greca di una parola aramaica, non ci è nota; quella dataci da AT 4,36, «figlio della consolazione», è di carattere popolare. E' il soprannome dato dagli apostoli a Giuseppe, un levita originario di Cipro. Viene ricordato per la prima volta come viva illustrazione (l'antitesi è offerta subito dopo da Anania e Zaffira) della messa in comune dei beni, attuata nella chiesa primitiva (At 4,36). Suo principale titolo di gloria è di aver contribuito all'integrazione di Paolo nella chiesa. Una prima volta egli persuade la comunità di Gerusalemme a ricevere Paolo (9,27); una seconda volta, visitando quella di Antiochia, vi introduce Paolo dopo averlo cercato a Tarso (11,22-25). Ora Paolo opera a fianco di Barnaba; ad Antiochia, dove predicano (11,26); a Gerusalemme dove vanno a portare i soccorsi...»: L. MONLOUBOU - F. M. DU BIUT, *Dizionario biblico. Storico/Critico* (Edizione italiana a cura di R. Fabris; Torino 1987) pag. 145.

²²⁰ R. PESCH, *Atti degli apostoli...*, pagg. 473-474.

²²¹ Per uno studio storico del sorgere e dello sviluppo del cristianesimo ad Antiochia cfr.: R. E. BROWN - J. P. MEIER, *Antiochia e Roma. Chiese madri della cattolicità antica* (Orizzonti biblici, Assisi 1987).

metropoli ellenistica, in cui vivevano trentamila giudei su circa trecentomila abitanti, alcuni degli ellenisti fuggiti da Gerusalemme - come racconta brevemente *Act.* 11,19-21 - portarono il vangelo direttamente ai pagani e li guadagnarono alla fede. Essi battezzarono i pagani credenti, senza circonciderli, e vissero insieme con loro, abbandonando essi stessi quanto la legge prescriveva in contrario. Mentre i discepoli che si trovavano a Damasco al tempo della conversione di Paolo - che fu quasi contemporanea - vivevano ancora nell'ambito della sinagoga, si venne formando qui, accanto alle sinagoghe, un gruppo religioso autonomo, che si liberò della legge mosaica nel modo che ci è indicato dalla tradizione sinottica: esso si atteneva ai comandamenti fondamentali, reinterpretati sulla base della fede (*Mc.* 10,18s.; 12,28ss.), e contrariamente a *Mt.* 23,23 trascurava le prescrizioni mosaiche. Questa fu la strada percorsa, seppure con qualche incertezza, come presuppongono i racconti relativi a questo inizio in Antiochia (*Gal.* 2,3ss. 11ss.; *Act.* 15,1.5). Rifiutando l'appartenenza alla sinagoga si perse anche la sicurezza sociale garantita dal diritto statale. Tuttavia sembra che il fatto di trovarsi in grandi città abbia permesso ai piccoli gruppi nei primi decenni del secolo uno sviluppo indisturbato; non sentiamo comunque parlare di conflitti con le sinagoghe o con le pubbliche autorità. In ogni caso, già presto questo gruppo viene riconosciuto anche da chi ne è fuori come una comunità connessa sì col giudaismo, ma ora autonoma rispetto ad esso; sicché per essa nacque, forse già intorno al 40, il nome di «cristiani» (*Act.* 11,26) con cui la nuova comunità venti anni più tardi sarà ovunque conosciuta, anche nella capitale del mondo. Mentre questo nome venne usato nel primo secolo solo da chi era estraneo alla comunità (*Act.* 26,28; *1Pt.* 4,16), agli inizi del secondo secolo, per la prima volta in Ignazio di Antiochia, diventa anche una autodefinizione».²²²

8.7.2.2. Le problematiche fondamentali

- **IL PASSAGGIO DALL'AMBIENTE CULTURALE GIUDAICO A QUELLO ELLENISTICO**

«Dal punto di vista storico-religioso il primo fatto rilevante nel cammino da Gerusalemme ad Antiochia è che il cristianesimo passa dall'ambiente culturale del giudaismo palestinese a quello dell'ellenismo. L'annuncio viene ora non solo tradotto in una lingua diversa, ma anche ripreso e trasmesso mediante altre rappresentazioni concettuali della realtà. Per comprendere in che misura potesse essere ellenizzato l'annuncio basta considerare le concezioni dello Spirito e dei sacramenti, della corporeità e della resurrezione, contro cui si scaglia Paolo in *1Cor.* Ma una tale ellenizzazione non si verificò ovunque nella cristianità compresa tra Antiochia e Roma, altrimenti Paolo l'avrebbe combattuta anche in altre lettere. La scuola storico-religiosa sopravvalutò l'influenza dei due ambiti culturali sul cristianesimo».²²³

- **IL CAMBIAMENTO DI PROSPETTIVE TEOLOGICHE**

«Tuttavia per valutare il passaggio da Gerusalemme ad Antiochia è necessario considerarlo, come fece il cristianesimo primitivo, anche da un punto di vista teologico, poiché esso non significa solo transizione da una sfera di cultura all'altra - come si è verificato ancora più spesso nel corso della storia della chiesa - ma l'uscire per la prima volta dall'ambito dell'antico popolo della legge.

In Antiochia l'annuncio del vangelo dovette essere fatto non solo di fronte a concezioni e idee diverse, ma soprattutto con differenti premesse storico-salvifiche. Esso doveva essere rivolto a un mondo che non solo era greco, ma anche pagano. Per Paolo «i greci» sono «i popoli pagani». Ciò significa che, prima del *kerygma* «Gesù è il Cristo» che andava bene per Israele si doveva annunciare che «uno solo è Dio», quello testimoniato dall'Antico Testamento (*1Cor.* 8,6). E tuttavia non si poteva imporre la legge dell'Antico Testamento a coloro che si convertivano al Dio dell'Antico Testamento e a Gesù come salvatore. Era posto così un dato teologico unico: il *kerygma* di Gesù il promesso di Israele, l'evangelo di Gerusalemme, che conservava il valore della legge giudaica, doveva essere sviluppato per giudei e pagani nell'evangelo libero dalla legge che unisse il messaggio di Gesù e l'Antico Testamento in una unità che veniva adesso spiegata. Un messaggio di questo tipo si era pure dato in Antiochia spontaneamente, ma il distacco

²²² L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pag. 87-88.

²²³ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pag. 91.

dalla legge era così poco consapevole quanto il perseverare nell'osservanza della legge in Gerusalemme. Solo con questo sviluppo teologico dell'evangelo entrambe le comunità potevano evitare di essere assorbite nel sincretismo o, rispettivamente, nel giudaismo ed essere riunite in una nuova comunità, la chiesa.

A questo compito molti presero parte, ma un personaggio si sentì chiamato in modo particolare: *Paolo, l'apostolo scelto da Gesù per i popoli pagani*.²²⁴

8.8. ATTI DI PAOLO [9,1-31; 13-28]

Seguiremo nella presentazione della figura di Paolo e dei suoi «Atti» l'articolo del «Grande commentario biblico»: «Vita di Paolo», art. n° 46 [cfr. fotocopie].

8.8.1. Introduzione

8.8.1.1. Il nome di Paolo [46:3]

8.8.1.2. Fonti e cronologia della vita di Paolo [46:4-9]

8.8.2. Il 'curriculum' di Paolo²²⁵

8.8.2.1. Giovinezza e conversione²²⁶ [46:10-18]

- *LA GIOVINEZZA DI PAOLO*
- *LA CONVERSIONE DI PAOLO*

8.8.2.2. La(e) visita(e) di Paolo a Gerusalemme [46:19-24]

8.8.2.3. I viaggi missionari di Paolo [46:25-39]

- *IL PRIMO VIAGGIO MISSIONARIO [46-49 D.C.; AT 13,3-14,26]*
- *LA VISITA PER IL «CONCILIO» [49 D.C.]*
- *L'INCIDENTE ANTIOCHENO [AUTUNNO DEL 49 D.C.]*
- *IL DECRETO GEROSOLIMITANO IN MATERIA DI CIBI [AT 15,13-19]*
- *IL SECONDO VIAGGIO MISSIONARIO [49-52 D.C.; AT 15,40-18,22]*

In relazione al discorso tenuto all'Areopago di Atene²²⁷ [At 17, 22-31] cfr. il capitolo sulla *Filosofia* in P, in particolare *Lo Stoicismo* con il testo in P, n° 67: «Arato, *Fenomeni* 1-16», pag. 126]].

- *IL TERZO VIAGGIO MISSIONARIO [54-57 D.C.; AT 18,23-21,17]*

²²⁴ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pagg. 93-94.

²²⁵ Per uno studio più approfondito cfr. per una ricostruzione storica della figura di Paolo G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane* (Commenti e studi biblici, Assisi 1985); per una ricostruzione dell'ambiente culturale e religioso palestinese in rapporto con Paolo cfr. gli ampi studi di: E. P. SANDERS, *Paolo e il Giudaismo palestinese*. Studio comparativo su modelli di religione (Edizione italiana a cura di Mauro Pesce. Traduzione italiana di Pier Casare Bori; Biblioteca teologica 21, Brescia 1986); IDEM, *Paolo, la legge e il popolo giudaico* (Studi biblici 86, Brescia 1989); M. - F. BASLEZ, *Paolo di Tarso. L'apostolo delle genti* (Religione, Torino 1993); S. LÉGASSE, *Paolo apostolo*. Biografia critica (Roma 1994).

²²⁶ Cfr. lo studio recente di: M. HENGEL, *Il Paolo precristiano* (In collaborazione con Roland Deines; Studi Biblici 100, Brescia 1992).

²²⁷ Cfr. in particolare l'ampio studio di V. GATTI, *Il discorso di Paolo ad Atene*. Studio su Act. 17,22-31 (Studi biblici 60, Brescia 1982).

8.8.2.4. L'imprigionamento di Paolo²²⁸ [46:40-45]

- *L'ULTIMA VISITA A GERUSALEMME E L'ARRESTO [58 D.C.]*
- *APPELLO A CESARE; VIAGGIO A ROMA [60 D.C.]*
- *LA CONCLUSIONE DELLA VITA DI PAOLO*

9. LA FINE DELL'ETÀ APOSTOLICA

Il libro degli Atti di Apostoli ci guida, nella ricostruzione storica delle vicende del cristianesimo nascente, fino agli anni 61-63 con la prigionia romana di Paolo. Oltre questi anni è possibile andare? Quali testimonianze utilizzare?

«Per questa età non disponiamo di una trattazione storica che corrisponda agli Atti, ma solo di pochi documenti che la con luce diretta, così come le lettere paoline illuminano la loro età. Dagli scritti protocristiani a noi giunti e dalle scarse tradizioni più tardi consegnate alla memoria, si può ricavare un quadro di problemi e soluzioni di massima, piuttosto che di persone e di avvenimenti. Ciò che risulta già dal primo problema fondamentale, che ora si presenta, cioè il problema del rapporto con l'opinione pubblica è che la chiesa, che fino ad ora aveva vissuto nel quadro e all'ombra del giudaismo, dal momento della persecuzione di Nerone è per l'opinione pubblica una comunità religiosa a sé stante e a un tempo molto problematica».²²⁹

Come si configura questa nuova epoca di passaggio?

«Tra il 65 e il 70 eventi storici di grande incidenza, quali la persecuzione di Nerone e la fine violenta dei due apostoli più importanti, la catastrofe del giudaismo palestinese e la dispersione della chiesa-madre palestinese, come pure il passaggio alla seconda generazione - importante per ogni movimento religioso -, danno inizio ad *una nova fase* della storia della chiesa primitiva. Questa epoca, che tra il 115 e il 135 ha un trapasso meno improvviso all'epoca successiva viene spesso *designata* negli studi protestanti già come subapostolica, mentre le datazioni cattoliche la fanno seguire a quella petrina e paolina come età giovannea, e fanno culminare in essa l'età apostolica. In verità essa, come sarà chiarito tra poco, è un'età di passaggio dal cristianesimo apostolico al protocattolicesimo, e tuttavia non è un periodo di appiattimento o di conservazione da epigoni del retaggio passato, bensì un periodo di fondamentale riorganizzazione: solo adesso questioni vitali emergenti nella chiesa sono risolte autonomamente e in modo radicale. Così accanto ad una soluzione apostolica se ne delinea una che per lo più si può definire schematicamente come protocattolica. Non si può fissare cronologicamente il confine tra le due forme di cristianesimo, anche se il passaggio dalla seconda alla terza generazione a metà della nostra epoca segna per molti aspetti una cesura; piuttosto esso percorre trasversalmente le nostre periodizzazioni. Perciò la miglior definizione è quella di fine dell'età apostolica».²³⁰

9.1. CHIESA E MONDO: IL RAPPORTO CON L'IMPERO E LA MISSIONE

Cfr. fotocopie di GOPPELT, L., *L'età apostolica e subapostolica*, Nuovo Testamento. Supplementi 5, Brescia: Paideia 1986, 150-161.

9.2. GIUDAISMO E CRISTIANESIMO TRA IL 70 E IL 135

Cfr. fotocopie di GOPPELT, L., *L'età apostolica...*, 161-169.

²²⁸ Attraverso questa vicenda il libro di Atti raggiunge nella missione paolina la città capitale dell'impero, Roma. Per una ricostruzione storica del cristianesimo primitivo romano attraverso i testi del NT cfr.: R. E. BROWN - J. P. MEIER, *Antiochia e Roma*. Chiese madri della cattolicità antica (Orizzonti biblici, Assisi 1987).

²²⁹ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, 149-150.

²³⁰ L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, 149.

9.3. LA STRUTTURA DELLA CHIESA

Cfr. fotocopie di GOPPELT, L., *L'età apostolica...*, 169-185.

9.4. I PROBLEMI COMUNI INTERNI ALLA CHIESA

Cfr. fotocopie di GOPPELT, L., *L'età apostolica...*, 185-205.

9.5. STORIA DELLA FORMAZIONE DEL CANONE DEL NT: UN PONTE TRA STORIA E LETTERATURA

Cfr. fotocopie articolo n° 67:48-86 *Canonicità* in: BONORA, A. - CAVEDO, R. - MAISTRELLO, F. (a cura di), *Grande commentario biblico*, Brescia: Queriniana 1973, 1511-1520.

SEZIONE SECONDA:

IL NUOVO
TESTAMENTO
COME
«LETTERATURA»

PARTE QUINTA: ANALISI STORICO-GENETICA DELLA LETTERATURA DEL NT

L'impianto che utilizzeremo avrà ancora l'asse cronologico come elemento guida del discorso. Un primo capitolo va dedicato allo stadio primitivo, al nucleo originario e originante rintracciabile attraverso alcuni segnali letterari presenti nei testi del NT. Attraverso la *Formgeschichte* catalogheremo alcuni esempi di «frammenti arcaici», appartenenti allo stadio primitivo. In seguito procederemo, nei successivi capitoli, attraverso un criterio misto: di carattere storico-genetico, generi letterari e autori. Un primo capitolo sarà dedicato al «Corpus Paulinum», un secondo agli altri scritti del NT [Epistola agli Ebrei, Lettere cattoliche ad eccezione delle tre di Giovanni],²³¹ un terzo alla questione sinottica e ai rispettivi Vangeli sinottici, infine, un ultimo al «Corpus Johanneum».²³² Ci guiderà nel percorso il testo di FM per la presentazione dei singoli scritti e la lettura antologica di testi.²³³

10. DALLA TRADIZIONE ORALE ALLA TRADIZIONE SCRITTA [30-50 D.C.]

Il primo scritto, in ordine cronologico, del NT è la 1Tess di Paolo, attorno all'anno 51: dalla Pentecoste dell'anno 30 all'anno 50 non fu scritto nulla? Che cosa ci è rimasto di quel periodo? Possiamo risalire, attraverso le attestazioni scritturistiche ad uno stadio preletterario? Per questo fine l'esegesi, cosiddetta «storico-critica» ha elaborato una metodologia, che partendo dal «testo» tende a raggiungere il «contesto originario e originante»²³⁴ mediante la critica della «storia delle forme» [=Formgeschichte] e la critica della «storia delle tradizioni» [=Traditionsgeschichte]. Partendo dalla morfologia che il testo presenta è possibile isolare alcune forme e da lì ipotizzare una vicenda storica nella linea di tradizioni che sono confluite nel testo. Il testo conclusivo, altro non sarebbe che il punto di arrivo di stadi orali e scritti preletterari. Metteremo in evidenza dapprima l'asse che ha originato tutto il «corpus» neotestamentario: l'annuncio dell'evento storico-salvifico di Gesù Cristo, quindi le conseguenze letterarie di questo annuncio riscontrabili nella forma di «frammenti arcaici».

10.1. LA PREDICAZIONE ORIGINARIA DELL'EVENTO CRISTOLOGICO

[Cfr. FM, pagg. 220-222]

««Piacque a Dio - dice Paolo - di salvare i credenti mediante la stoltezza della predicazione» [1Cor 1,21]. Il vocabolo κήρυγμα, tradotto qui con 'predicazione' non indica l'azione del predicatore, ma l'oggetto delle sue prediche, il suo 'messaggio', come talvolta

²³¹ E' utile corredare la presentazione del genere letterario epistolare con esempi analoghi tratti dal contesto romano-ellenistico: cfr. P, pagg. 217-232.

²³² E' utile corredare la presentazione del genere letterario evangelico con esempi analoghi tratti dal contesto romano-ellenistico: cfr. P, pagg. 196-216.

²³³ Per la presentazione letteraria risulta utile la consultazione delle schede fotocopiate del prospetto sinottico dei libri del NT.

²³⁴ Per una presentazione chiara e sintetica delle metodologie esegetiche di tipo diacronico cfr.: W. EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento*. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento (Studi biblici 16, Bologna 1989) pagg. 169-218.

diciamo.

Gli scritti del Nuovo Testamento distinguono nettamente tra predicazione ed insegnamento. Tale distinzione si trova sia nei Vangeli che negli Atti, nelle Epistole e nell'Apocalisse, così che deve essere considerata tipica e di uso corrente nella chiesa primitiva. Quasi sempre 'insegnare' (διδάσκειν) significava tenere delle istruzioni morali; solo occasionalmente, come sembra, conteneva ciò che noi chiamiamo apologetica, ossia la difesa ragionata del Cristianesimo diretta a persone interessate, ma non ancora convinte. Talvolta, specialmente negli scritti di Giovanni, designa l'esposizione di una dottrina teologica. 'Predicare' invece significa annunziare pubblicamente il Cristianesimo al mondo pagano. Il verbo κηρύσσειν infatti equivale propriamente a 'bandire'; e κήρυξ può indicare un pubblico banditore, un tenitore di asta, un araldo o chiunque a voce spiegata richiami l'attenzione del pubblico su determinate notizie che intende annunziare. [...]

Molto spesso l'oggetto del verbo 'predicare' è 'l'evangelo', ed in verità la connessione della due idee è così stretta che il vocabolo κηρύσσειν per se stesso e virtualmente può essere l'equivalente di εὐαγγελίζεσθαι, 'evangelizzare' o 'predicare il vangelo'. E' ovvio quindi che dovunque si parla di 'predicazione' vi è sempre annessa l'idea dell'annunzio della 'buona novella'. [...]

Noi dobbiamo scoprire, per quanto è possibile, il contenuto genuino dell'evangelo predicato, o annunziato, dagli Apostoli». ²³⁵

Cfr. anche fotocopia con tavola sinottica di Ch. H. Dodd del Kerygma secondo gli Atti e secondo San Paolo.

10.2. I «FRAMMENTI ARCAICI» TESTIMONI DELLA FEDE DELLA COMUNITÀ

[Cfr. FM, pagg. 222***-227*]

Suddividiamo i testi secondo il criterio morfologico:

10.2.1. Formule kerygmatiche

1Ts 1,9-10: [9]Sono loro infatti a parlare di noi, dicendo come noi siamo venuti in mezzo a voi e come vi siete convertiti a Dio, allontanandovi dagli idoli, per servire al Dio vivo e vero [10]e attendere dai cieli il suo Figlio, che egli ha risuscitato dai morti, Gesù, che ci libera dall'ira ventura.

1Cor 15,3b-5: [3]Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, [4]fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, [5]e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici.

1Cor 11,23-25: [23]Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane [24]e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: "Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me". [25]Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: "Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me".

Rm 10,8-9: [8]Che dice dunque? Vicino a te è la parola, sulla tua bocca e nel tuo cuore: cioè la parola della fede che noi predichiamo. [9]Poiché se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore, e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo.

Rm 1,3b-4: [3]riguardo al Figlio suo, nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, [4]costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti, Gesù Cristo, nostro Signore.

10.2.2. Confessioni di fede

A. CONFESIONI A UN SOLO ARTICOLO: CENTRALITÀ CRISTOLOGICA

Rm 10,9: [9]Poiché se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore, e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo.

Fil 2,11: [11]e ogni lingua proclami

²³⁵ CH. H. DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo* (Edizione italiana a cura di A. Ornella; Studi biblici 21, Brescia 1973) pagg. 9-10: questo testo, che nella sua prima edizione risale al 1936, costituisce ancora oggi un indispensabile punto di riferimento per lo studio della predicazione della chiesa primitiva.

che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre.
Cfr. nota BJ At 8,37

B. CONFESIONI A DUE ARTICOLI: DIO [IN PAOLO CORRISPONDE QUASI SEMPRE AL «PADRE»] E GESÙ CRISTO

1Cor 8,6: [6]per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui.

1Tess 1,9-10: [9]Sono loro infatti a parlare di noi, dicendo come noi siamo venuti in mezzo a voi e come vi siete convertiti a Dio, allontanandovi dagli idoli, per servire al Dio vivo e vero [10]e attendere dai cieli il suo Figlio, che egli ha risuscitato dai morti, Gesù, che ci libera dall'ira ventura.

C. CONFESIONI A TRE ARTICOLI: PADRE - FIGLIO - SPIRITO

1Cor 12,4-6: [4]Vi sono poi diversità di carismi, ma (1.) uno solo è lo Spirito; [5]vi sono diversità di ministeri, ma (2.) uno solo è il Signore; [6]vi sono diversità di operazioni, ma (3.) uno solo è Dio, che opera tutto in tutti.

Ef 4,4-6: [4] (1.) Un solo corpo, (2.) un solo spirito, come (3.) una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; [5] (1.) un solo Signore, (2.) una sola fede, (3.) un solo battesimo. [6] (1.) Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti.

10.2.3. Inni

A. SULLA PERSONA DI CRISTO:

Fil 2,6-11: Cristo Gesù,

[6]il quale, pur essendo di natura divina,
non considerò un tesoro geloso

la sua uguaglianza con Dio;

[7]ma spogliò se stesso,

assumendo la condizione di servo

e divenendo simile agli uomini;

apparso in forma umana,

[8]umiliò se stesso

facendosi obbediente fino alla morte

e alla morte di croce.

[9]Per questo Dio l'ha esaltato

e gli ha dato il nome

che è al di sopra di ogni altro nome;

[10]perché nel nome di Gesù

ogni ginocchio si pieghi

nei cieli, sulla terra e sotto terra;

[11]e ogni lingua proclami

che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre.

1Tim 3,16: [16]Dobbiamo confessare che grande è il mistero della pietà:

Egli si manifestò nella carne,

fu giustificato nello Spirito,

apparve agli angeli,

fu annunziato ai pagani,

fu creduto nel mondo,

fu assunto nella gloria.

B. SULL'OPERA DI CRISTO:

Col 1,15-20: [15]Egli è immagine del Dio invisibile,
generato prima di ogni creatura;

[16]poiché per mezzo di lui

sono state create tutte le cose,

quelle nei cieli e quelle sulla terra,

quelle visibili e quelle invisibili:

Troni, Dominazioni,

Principati e Potestà.

Tutte le cose sono state create

per mezzo di lui e in vista di lui.
[17]Egli è prima di tutte le cose
e tutte sussistono in lui.
[18]Egli è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa;
il principio, il primogenito di coloro
che risuscitano dai morti,
per ottenere il primato su tutte le cose.
[19]Perché piacque a Dio
di fare abitare in lui ogni pienezza
[20]e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose,
rappacificando con il sangue della sua croce,
cioè per mezzo di lui,
le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli.

C. RELATIVI AL CRISTIANO:

Ef 5,14: [14]Per questo sta scritto:
"Svegliati, o tu che dormi,
dèstati dai morti
e Cristo ti illuminerà".

2Tm 2,11-13: [11]Certa è questa parola:
Se moriamo con lui, vivremo anche con lui;
[12]se con lui perseveriamo, con lui anche regneremo;
se lo rinneghiamo, anch'egli ci rinnegherà;
[13]se noi manchiamo di fede, egli però rimane fedele,
perché non può rinnegare se stesso.

10.2.4. Invocazioni

1Cor 16,22: [22]Se qualcuno non ama il Signore sia anàtema. Marana tha: vieni, o Signore!

Ap 22,17-20: [17]Lo Spirito e la sposa dicono: "Vieni!". E chi ascolta ripeta: "Vieni!". Chi ha sete venga; chi vuole attinga gratuitamente l'acqua della vita.

[18]Dichiaro a chiunque ascolta le parole profetiche di questo libro: a chi vi aggiungerà qualche cosa, Dio gli farà cadere addosso i flagelli descritti in questo libro; [19]e chi toglierà qualche parola di questo libro profetico, Dio lo priverà dell'albero della vita e della città santa, descritti in questo libro.

[20]Colui che attesta queste cose dice: "Sì, verrò presto!". Amen. Vieni, Signore Gesù.

10.2.5. Discorsi

At 2,14-40 [folla della Pentecoste]; 3,12-26 [folla al tempio]; 4,8-12 [davanti al Sinedrio]; 5,30-32 [Sinedrio]; 10,34-43 [Cornelio]; 13,17-41 [Antiochia di Pisidia]

10.2.6. «Testimonia» ovvero citazioni dall'AT

[Cfr. FM, pagg. 229***-230]

11. IL «CORPUS PAULINUM»

I primi testi conclusi che il NT ci ha consegnato appartengono all'epistolario paolino. L. Cerfaux nei suoi vasti studi sulla teologia paolina ha proposto una tripartizione cronologica e tematica nell'evoluzione del pensiero teologico di Paolo. A questi periodi corrisponde una riflessione contenuta nelle Lettere ed Epistole: cfr. FM, pagg. 284-285. Procederemo nella presentazione delle opere con uno schema tripartito ricavato dalla presentazione di FM:²³⁶ «storia-letteratura-teologia»; alla «storia» corrisponde la problematica del contesto entro il quale collocare lo scritto; alla «letteratura» corrisponde la presentazione della divisione letteraria dell'opera; alla «teologia» l'interpretazione parziale del pensiero paolino trasmesso dallo scritto.

²³⁶ Cfr. anche l'introduzione curata dalla BJ, pagg. 2397-2413.

11.1. PRIMA TAPPA DELLA TEOLOGIA PAOLINA: PROSPETTIVA ESCATOLOGICA

11.1.1. Le lettere ai Tessalonicesi

Cfr. FM, pagg. 285-288; testi da analizzare: 1Tess. 4,13-5,11; 2Tess 2,3-12.

11.1.2. Il cap. 15 della 1Corinti

Cfr. FM, pag. 297; testo da analizzare: 1Cor 15.

11.2. SECONDA TAPPA DELLA TEOLOGIA PAOLINA: LA PRESENZA DI CRISTO NEL MONDO

11.2.1. Le lettere ai Corinti

Cfr. FM, pagg. 292-297. Cfr. anche per la discussione attorno alla 4 lettere ai Corinti: BJ, 2402-2403; testi da analizzare:

- * Sapienza mondana e sapienza cristiana: 1Cor 1,17-2,16; 2Cor 12,1-10
- * Una comunità «pasquale» ed eucaristica: 1Cor 5,1-6,11; 11,17-34

11.2.2. La lettera ai Galati

Cfr. FM, pagg. 289-291; testi da analizzare:

- * Legittimità del Vangelo di Paolo: Gal 1,11-2,21
- * La salvezza viene dalla croce di Cristo: 2,16.19-21; 3,6-14.26-29; 4,4-7
- * La libertà e la legge dell'amore: 5,1-6.13-15

11.2.3. La lettera ai Romani

Cfr. FM, pagg. 299-304; testi da analizzare:

- * La giustificazione attraverso la fede: 1,16-17; 3,21-31
- * L'esistenza cristiana: 5,1-11; 6,1-11; 7-8
- * Israele e la fedeltà di Dio: 9-11

11.3. TERZA TAPPA DELLA TEOLOGIA PAOLINA: IL MISTERO DELLA PERSONA DI CRISTO

11.3.1. La lettera ai Filippesi

Cfr. FM, pagg. 297-299; testi da analizzare: 3,1-4,1

11.3.2. Le lettere ai Colossesi e agli Efesini

Cfr. FM, pagg. 304-308; testi da analizzare:

- * Il primato di Cristo e il progetto divino di salvezza: Col 1,15-20; Ef 1,3-23
- * La croce di Cristo e l'unione dei Giudei e dei gentili: Ef 2
- * La vita nuova del cristiano: Col 2,4-15; Ef 5.

11.3.3. La lettera a Filemone

11.4. LE LETTERE PASTORALI: 1-2TIMOTEO E TITO

Cfr. FM, pagg. 308-309; testi da analizzare:

- * La vigilanza sulle «verità dottrinali»: 1Tim 1,3-7; 4,1-5; 6,3-10; 2Tim 2,14-18; 3,1-9; 4,3-5; Tit 1,10-16
- * Istruzioni per la scelta dei presbiteri e degli episcopi: 1Tim 3,1-7; 5,17-25; Tit 1,5-9

12. GLI ALTRI SCRITTI DEL NT

12.1. LA LETTERA AGLI EBREI

Cfr. FM, pagg. 330-335; testi da analizzare:

- * Cristo nella storia della salvezza: 1,1-4
- * Gesù «sommo sacerdote»: 2,17-18; 5,1-10; 7,26-28
- * L'esistenza cristiana: 4,11-13; capp. 11-12

12.2. LE LETTERE CATTOLICHE DI GIACOMO, PIETRO E GIUDA

12.2.1. Introduzione generale

Cfr. FM, pagg. 335-337**

12.2.2. La lettera di Giacomo

Cfr. FM, pagg. 337-338; testi da analizzare:

- * La fede e le opere: 2,14-26

12.2.3. La prima lettera di Pietro

Cfr. FM, pagg. 338-340**; testi da analizzare:

- * Il cristiano pellegrino nel mondo: 1 Pt 2,9-17

12.2.4. La lettera di Giuda e la seconda lettera di Pietro

Cfr. FM, pagg. 340-341; testi da analizzare:

- * La cattiva condotta dei falsi dottori: Gd 5-16; 2 Pt 2,1-22
- * La venuta del Signore: 2 Pt 3

13. I «VANGELI SINOTTICI»

13.1. IL PROBLEMA SINOTTICO

13.1.1. Il dato

Cfr. fotocopie di CABA, J., *Dai Vangeli al Gesù storico*, Testi di Teologia 7, Milano: Paoline 1979², pagg. 361-363. Cfr. anche fotocopie delle prime testimonianze patristiche in: MERKEL, H., *La pluralità dei Vangeli come problema teologico ed esegetico nella Chiesa antica*, Versione italiana a cura di Giovanni Toso, Traditio Christiana V, Torino: Società editrice Internazionale 1990, pagg. 2-17.

13.1.2. I tentativi di soluzione del problema

Cfr. fotocopie di CABA, J., *Dai Vangeli al Gesù storico*, Testi di Teologia 7, Milano: Paoline 1979², pagg. 363-377

13.1.3. Analisi di testi

* Testi appartenenti ai quattro vangeli: I racconti della passione: Mc 14,32-15,47; Mt 26-27; Lc 22,39-23,55 [Gv 18-19]: cfr. FM, pagg. 232-235

* Testi appartenenti alla triplice tradizione: Il discorso in parabole: Mc 4,1-34; Mt 13; Lc 8,4-18: cfr. FM, pagg. 236-238*

* Testi appartenenti alla duplice tradizione: Il discorso della montagna [Mt 5-7] o della pianura [Lc 6,17-49]: cfr. FM, pagg. 238-240

* Testi appartenenti a fonti proprie di Mt e Lc: I racconti dell'infanzia: Mt 1-2; Lc 1-2: cfr.

FM, pagg. 241-242.

13.2. LA REDAZIONE SINOTTICA

13.2.1. Il vangelo di Marco

Cfr. FM, pagg. 248-256; testi da analizzare:

* La predizione della passione: 8,31-32; 9,31; 10,32-34

* Il significato della passione: 10,35-40.45; 14,22-24

13.2.2. Il vangelo di Matteo e la sua comunità

Cfr. FM, pagg. 256-265; testi da analizzare: Il discorso ecclesiale: cap. 18

13.2.3. L'opera di Luca: Vangelo e Atti

13.2.3.1. Introduzione

Cfr. FM, pagg. 267-269

13.2.3.2. Il vangelo di Luca

Cfr. FM, pagg. 270-274; testi da analizzare:

* La storia di Cristo nel quadro della storia universale: 3,1-6

* L'inizio del grande viaggio a Gerusalemme: 9,51-56

* Le parabole della misericordia: 15

13.2.3.3. Gli «Atti di apostoli»

Cfr. FM, pagg. 275-278; testi da analizzare: tutta l'opera in riferimento alla ricostruzione della storia della comunità primitiva.

14. IL «CORPUS JOHANNEUM»

14.1. INTRODUZIONE

Cfr. FM, pagg. 311-317**

14.2. IL VANGELO DI GIOVANNI

Cfr. FM, pagg. 317***-322**;

* Come Giovanni vede la storia di Gesù: 12,37-50

* Gesù, la fede e l'incredulità: 1,1-18; capp. 6 e 9

* Il tempo della Chiesa: capp. 13-17

14.3. LE TRE LETTERE DI GIOVANNI

Cfr. FM, pagg. 322***-323**;

testi da analizzare: Il discernimento degli spiriti: 1Gv 4

14.4. L'APOCALISSE

Cfr. FM, pagg. 323***-328;

testi da analizzare:

* Le lettere alle sette chiese: capp. 2-3

* Cristo rivelatore del disegno di Dio: cap. 5

* Cristo e la Chiesa: cap. 12

* La Gerusalemme celeste: cap. 21-22

INDICE GENERALE

1. INTRODUZIONE	1
1.1. UNO SGUARDO GENERALE.....	1
1.1.1. RIFLETTENDO SUL TITOLO.....	1
1.1.2. LA STRUTTURA DEL CORSO.....	1
1.2. BIBLIOGRAFIA	2
1.3. UNO SGUARDO D'INSIEME ALL'ORGANIZZAZIONE DEL TESTO DEL NT.....	4
1.3.1. PROFILO LETTERARIO	4
1.3.1.1. Generi letterari	4
1.3.1.2. Autori.....	5
1.3.2. PROFILO TEOLOGICO.....	6
1.3.3. PROFILO STORICO-GENETICO	6

<p style="text-align: center;">SEZIONE PRIMA: IL NUOVO TESTAMENTO COME “STORIA”</p>
--

**PARTE PRIMA:
IL CON-TESTO LETTERARIO E STORICO DEL NT.
IL MONDO GIUDAICO**

2. IL CONTESTO LETTERARIO DEL MONDO GIUDAICO.....	9
2.1. LA LETTERATURA NELL'AREA PALESTINESE	9
2.1.1. LA LETTERATURA «APOCRIFA» RELATIVA ALL'AT	9
2.1.1.1. Apocalissi.....	9
◀ L'Apocalittica	9
◀ I testi.....	10
2.1.1.2. Racconti più o meno inframmezzati di leggende: attorno al «profeta Enoch»	10
◀ L'antica letteratura enochita.....	10
◀ La letteratura enochita recente.....	15
2.1.1.3. Istruzioni in forma narrativa	15
◀ Il libro dei Giubilei=Apocalisse di Mosè.....	15
◀ Racconti haggadici	15
2.1.1.4. Istruzioni in forma «sentenziosa»: i «Testamenti»	15
◀ I Testamenti dei patriarchi.....	15
2.1.1.5. Testi poetici	15
2.1.2. LA LETTERATURA SAMARITANA	15
2.1.3. LA LETTERATURA PROVENIENTE DALLE ZONE LIMITROFE AL MAR MORTO E AL DESERTO DI GIUDA	15
2.1.3.1. Ricostruzione storica della comunità di Qumran	16
◀ Storia delle scoperte	17
◀ Presentazione generale	18
◀ Qumran e Nuovo Testamento	18
2.1.3.2. I testi di Qumran.....	18
◀ I manoscritti biblici	18

◀ Le regole	18
◀ Inni e preghiere	19
◀ I «Pesharim»	19
◀ Le narrazioni haggadiche	19
◀ I Targum	19
◀ Altri testi	19
◀ Il rotolo di rame	19
2.1.3.3. Il pensiero di Qumran	19
2.1.3.4. I testi rinvenuti in altre grotte del deserto di Giuda	19
2.2. LA LETTERATURA NELLA DIASPORA	19
2.2.1. LA STORIOGRAFIA GIUDEO-ELLENISTICA	20
2.2.1.1. Il 3° Libro di Esdra	20
2.2.1.2. Storici giudeo ellenistici	20
◀ Figure minori ma fondamentali per l'«Interpretatio judaica»	20
◀ Le opere storiografiche di Flavio Giuseppe	20
2.2.2. APOLOGETICA E PROPAGANDA	20
2.2.2.1. Lettera di Aristeo a Filocrate	20
2.2.2.2. Contra Apionem di Giuseppe Flavio	20
2.2.3. I ROMANZIERI, I POETI E I SAGGI	20
2.2.3.1. Il romanzo edificante presso i giudei	20
◀ Il 3° Libro dei Maccabei	20
◀ Il Libro di Giuseppe e Aseneth	20
◀ La preghiera di Manasse	20
2.2.3.2. La poesia di lingua greca	20
◀ Gli Oracoli Sibillini	21
◀ Filone il Vecchio / Teodoto / Ezechiele il tragico	21
2.2.3.3. Saggi, moralisti e filosofi	21
◀ Il 4° Libro dei Maccabei	21
◀ Aristobulo	21
◀ Filone d'Alessandria	21
◀ Pseudo-Focilide	21
2.2.4. LE VERSIONI BIBLICHE: ARAMAICA E GRECA	21
2.2.4.1. Il Targûm: la versione aramaica	21
2.2.4.2. La LXX: la versione greca	22
2.3. SINTESI DEL PENSIERO GIUDAICO AL TEMPO DI GESÙ	22
2.3.1. INTRODUZIONE AI PROBLEMI	22
2.3.2. NEL CONTESTO DI UNA «PROTOLOGIA». IL PREDETERMINISMO ED IL PROBLEMA DEL MALE	22
2.3.3. NEL CONTESTO DELL'«ESCATOLOGIA»	22
2.3.3.1. La vita oltre la morte: anima immortale e risurrezione dei corpi	22
2.3.3.2. La salvezza	22
2.4. LA LETTERATURA RABBINICA	22
2.4.1. LA LETTERATURA RABBINICA: TRASMISSIONE E RICERCA	22
2.4.1.1. <i>Mishna</i> [=periodo Tannaim]	23
2.4.1.2. <i>Tosefta</i> [=periodo Tannaita]	24
2.4.1.3. Quattro Midrashim [=periodo Tannaita]	24
2.4.1.4. Talmud palestinese e babilonese [=periodo Amoraim]	24
2.4.1.5. I grandi Midrashim [secc. V-XI d.C.]	24
2.5. LA LETTERATURA RABBINICA E IL NUOVO TESTAMENTO	24
3. IL CONTESTO STORICO-SOCIALE E RELIGIOSO DEL MONDO GIUDAICO	25
3.1. LA GESTIONE DEL POTERE: L'ASPETTO POLITICO	25
3.1.1. NELLA REGIONE PALESTINESE	25

3.1.1.1. La linea dei regnanti da Erode il Grande (37 - 4 a.C.) alla seconda rivolta giudaica (132-135 d.C.).....	25
◀ Uno sguardo retrospettivo.....	25
◀ La figura di Erode	25
◀ I successori di Erode il Grande	25
◀ La Giudea sotto i governatori romani [6-41 d.C.].....	26
◀ La momentanea riunificazione: Agrippa I [41-44 d.C.].....	26
◀ La nuova divisione del potere	26
◀ L'insurrezione e la disfatta [66-74 d.C.].....	27
◀ La seconda rivolta giudaica [132-135 d.C.].....	27
3.1.1.2. L'interpretazione dei dati alla luce della concezione del potere nel giudaismo: una «teologia politica»	27
◀ Il monoteismo giudaico	27
◀ Il «messianismo» e l'«escatologia»	28
◀ Il «Sinedrio», l'esercizio del potere e la Legge	28
3.1.2. NELLA DIASPORA	29
3.1.2.1. Origine della diaspora orientale ed occidentale	29
3.1.2.2. Statuto giuridico ed organizzazione dei giudei	29
3.1.2.3. Le relazioni con l'ambiente ellenistico-romano.....	29
3.1.3. LA REAZIONE GIUDAICA ALLA DISTRUZIONE DEL TEMPIO NEL 70 D.C. E LA RIORGANIZZAZIONE DEL GIUDAISMO	29
3.1.3.1. Aspetti principali della riorganizzazione.....	29
3.1.3.2. Scuole e dottori: <i>Tannaim</i> [rabbini palestinesi del I-II sec. d.C.] e <i>Amoraim</i> [rabbini palestinesi e babilonesi del III-V sec. d.C.]	29
3.2. L'ORGANIZZAZIONE DELLA SOCIETÀ: L'ASPETTO SOCIOLOGICO.....	29
3.2.1. LA POPOLAZIONE GIUDAICA	29
3.2.1.1. In Palestina.....	30
3.2.1.2. Nella diaspora.....	30
3.2.2. LA CLASSE SOCIALE «ALTA»: LA COMPOSIZIONE DEL SINEDRIO COME CRITERIO DI INDIVIDUAZIONE	30
3.2.2.1. La classe sacerdotale.....	30
◀ Il Sommo sacerdote	30
◀ I capi dei sacerdoti e i capi dei Leviti.....	31
◀ L'aristocrazia sacerdotale.....	32
◀ I sacerdoti «comuni» [punto g.]	32
◀ I leviti (clerus minor).....	33
◀ Il carattere ereditario del sacerdozio	33
3.2.2.2. Gli scribi.....	33
3.2.2.3. Gli anziani o «aristocrazia laica».....	35
3.2.2.4. Conclusione.....	35
3.2.3. I GRUPPI DELLA COMUNITÀ DEL POPOLO	36
3.2.3.1. Distinzione etnico-religiosa	37
◀ I gruppi della comunità del popolo	37
a. Gli Israeliti di origine pura [A) Primo gruppo]	37
b. Schiavi ebrei [A) Primo gruppo]	38
c. I «proseliti» e «timorati di Dio» [B) Secondo gruppo]	38
d. Gli schiavi pagani affrancati [B) Secondo gruppo]	39
e. Israeliti segnati da macchia grave [C) Terzo gruppo].....	39
◀ Schiavi pagani non affrancati, Samaritani e la donna nella società giudaica	39
a. Schiavi pagani non affrancati	40
b. I Samaritani	40
c. La posizione della donna nella società giudaica.....	41
3.2.3.2. Distinzione economica.....	41
◀ I ricchi	41
◀ La classe media	41
◀ I poveri.....	42
3.2.4. GRUPPI «TRASVERSALI» O «MOVIMENTI SOCIALI».....	42

3.2.4.1. Movimenti prevalentemente di carattere religioso	43
◀ I «Farisei»	43
◀ I «Sadducei».....	43
◀ «Terapeuti», «Esseni» e la comunità di Qumran.....	44
◀ I «Battisti»	45
3.2.4.2. Movimenti prevalentemente di carattere socio-politico.....	45
◀ Gli «Erodiani»	45
◀ Gli «Zeloti».....	45
◀ I «Sicari»	45
◀ I «profeti impostori».....	45
3.2.5. IL NUOVO TESTAMENTO E I GRUPPI SOCIALI.....	45
3.2.5.1. La classe sacerdotale.....	45
◀ Il Sommo sacerdote e i capi dei sacerdoti [105x + 17x].....	45
◀ Il comandante del Tempio [3x].....	46
◀ Il Sacerdoti [14x + 17x].....	46
◀ Leviti [3x]	46
3.2.5.2. Scribi [131x].....	46
3.2.5.3. Anziani o nobiltà laica [45x + 24x].....	47
3.2.5.4. Samaritani [11x].....	47
3.2.5.5. «Ellenisti» [3x].....	47
3.2.5.6. Proseliti [4x].....	47
3.2.5.7. Farisei [98x]	47
3.2.5.8. Sadducei [14x].....	48
3.2.5.9. Battisti.....	48
3.2.5.10. Erodiani [3x]	48
3.2.5.11. Zeloti [4x].....	48
3.2.5.12. Sicari [1x].....	48
3.2.5.13. Profeti impostori [2x].....	48
3.3. L'ATTIVITÀ PRODUTTIVA: L'ASPETTO ECONOMICO	48
3.3.1. SITUAZIONE DELLA PALESTINA	48
3.3.2. L'ATTIVITÀ ECONOMICA	48
3.4. LE ISTITUZIONI RELIGIOSE.....	48
3.4.1. IL «TEMPO SACRO»	49
3.4.1.1. «Tempo misurato»: il calendario.....	49
◀ Sistema solare [Anno=365 gg.].....	49
◀ Sistema lunare [Anno=354gg.].....	49
◀ Sistema luni-solare	49
3.4.1.2. «Tempo ritmato»: le Feste	50
◀ Il «Sabato» e la struttura settenaria del tempo.....	50
◀ Le Feste.....	51
3.4.2. LO «SPAZIO SACRO».....	51
3.4.2.1. Il Tempio di Gerusalemme.....	51
◀ Origine.....	51
◀ Edificio	51
◀ La concezione del Tempio	51
3.4.2.2. La Sinagoga.....	51
◀ L'istituzione.....	51
◀ L'edificio e il personale.....	51
3.4.3. IL «CULTO» E LA «LITURGIA» NELLA CONFLUENZA TRA «SPAZIO E TEMPO SACRO»	51
3.4.3.1. Nell'ambito del quotidiano	52
◀ Preghiera, elemosina e digiuno come azioni di culto personale	52
◀ Il culto quotidiano comunitario nel Tempio	52
◀ Il culto/istruzione quotidiana e comunitaria nella Sinagoga: «Sitz im Leben» della letteratura rabbinica. Un ponte tra storia e letteratura.....	52
◀ La scuola accanto alla Sinagoga: avviamento alla Torah.....	52
3.4.3.2. Nell'ambito della Festa.....	52

**PARTE SECONDA:
LA RISONANZA DEL FATTO CRISTIANO.
GESÙ DI NAZARETH E LA SUA STORIA**

4. LE FONTI	53
4.1. LA DOCUMENTAZIONE ESTERNA: LE FONTI NON-CRISTIANE	53
4.1.1. TESTIMONIANZE PROVENIENTI DALLA LETTERATURA GIUDAICA	54
4.1.1.1. Giuseppe Flavio [37/38 -98/100 ca. d.C.]	54
◀ Testimonium flavianum.....	54
◀ Versione araba del Testimonium flavianum.....	54
4.1.1.2. Letteratura rabbinica [a paritire dal II sec. d.C.].....	54
◀ Sulle origini di Gesù.....	54
◀ Insegnamenti di Gesù.....	55
◀ Allusione alle rivendicazioni divine di Gesù.....	55
◀ Sulla morte di Gesù.....	55
◀ Sull'esecuzione del «re saggio».....	55
◀ Sconvolgimenti del cielo e della terra, le tenebre: racconto della passione?.....	55
◀ I Nazareni, parte eterodossa del Giudaismo rabbinico.....	55
◀ I parenti di Gesù.....	55
4.1.2. TESTIMONIANZE PROVENIENTI DALLA LETTERATURA GRECO-ROMANA.....	55
4.1.2.1. Nel I sec. d.C.	55
◀ Senatus consultum dell'anno 35 riferito da Tertulliano: movimento cristiano come «superstitio illecita».....	55
◀ Scambio epistolare tra Paolo e Seneca	55
4.1.2.2. Nel II sec. d.C.....	55
◀ Plinio il Giovane, Epist. 10,96 [lettera a Traiano].....	55
◀ Plinio il Giovane, Epist. 10,97 [risposta di Traiano]	55
◀ Tacito, Annales 15, 44, 2-5 [incendio di Roma del 19-07-64]	55
◀ Svetonio, Claudius 25 [provvedimento di espulsione di Giudei da Roma]	55
◀ Dione Cassio, Hist. 60,6,6	56
◀ Epitteto, Diatr. 4,7,6; 2,9,19-21	56
◀ Marco Aurelio, Ric. 11,3	56
◀ Frontone, «Orazione contro i cristiani» [da: Minucio Felice, Oct. 8,4; 9,2-6].....	56
◀ Luciano, De morte Peregr. 11.13.16; Alex. 25 e 38.....	56
◀ Galeno, De pulsuum differentiis 2, 3 e 4.....	56
4.2. LA DOCUMENTAZIONE INTERNA: LE FONTI CRISTIANE.....	56
4.2.1. FONTI NON-CANONICHE.....	56
4.2.1.1. Scritti apocrifi.....	56
◀ I «Vangeli» apocrifi	57
◀ Gli «Atti» apocrifi	57
◀ Le «Lettere» apocrife.....	58
◀ Le «Apocalissi» apocrife	58
4.2.1.2. Gli «Agrafa» / «Logia» di Gesù	58
◀ Terminologia.....	58
◀ Classificazione	58
4.2.2. FONTI CANONICHE: I QUATTRO VANGELI	59
4.2.2.1. Il problema	59
4.2.2.2. Quali sono i possibili ostacoli alla storicità dei Vangeli?	60
◀ La tradizione ecclesiale	60
◀ Il genere letterario e i simbolismi	60
◀ Diversa presentazione della persona di Gesù nei Vangeli.....	60

◀ Apologetica e storicità.....	60
◀ Rapporto AT e NT.....	60
4.2.2.3. I «criteri di storicità» come possibilità di accesso al «Gesù storico»	61
◀ Criterio della molteplice attestazione.....	61
◀ Criterio della discontinuità.....	61
◀ Criterio della conformità.....	61
◀ Criterio delle caratteristiche generali delle parole e delle azioni di Gesù.....	61
5. CRONOLOGIA FONDAMENTALE DELLA VITA DI GESÙ.....	61
5.1. QUESTIONE DELLA NASCITA DI GESÙ.....	61
5.1.1. IN RIFERIMENTO AD ERODE ED ALLA STELLA NEL RACCONTO DI MATTEO	62
5.1.1.1. Il nostro sistema di computo e la nascita di Gesù	62
5.1.1.2. L'errore di Dionigi il Piccolo.....	62
5.1.1.3. La stella.....	63
5.1.2. IN RIFERIMENTO AL CENSIMENTO DI QUIRINIO IN LC 2,1-2	63
5.2. INIZIO E DURATA DEL MINISTERO DI GESÙ	63
5.2.1. INIZIO.....	63
5.2.1.1. In riferimento ai dati cronologici di Lc 3,1-2.....	63
5.2.1.2. In riferimento agli anni della costruzione del Tempio di Erode il grande in Gv 2,20.....	63
5.2.2. DURATA.....	64
5.3. DATAZIONE DELLA MORTE DI GESÙ.....	64
5.3.1. LA POSIZIONE DEI SINOTTICI	64
5.3.2. LA POSIZIONE DI GIOVANNI.....	65
5.3.3. CONFIGURAZIONE DEL PROBLEMA	65
5.3.4. DATI DI RIFERIMENTO SICURI.....	65
5.3.5. CONCLUSIONE	66
5.3.6. TAVOLA SINCRONICA.....	66
5.3.6.1. Struttura della festa di Pasqua.....	66
5.3.6.2. Confronto tra l'attuale suddivisione quotidiana del tempo, la suddivisione semitica ed il rapporto con la coincidenza delle festività pasquali [14-15 Nisan] secondo i Sinottici e Giovanni.....	67
6. I PUNTI PRINCIPALI DELL'ATTIVITÀ STORICA DI GESÙ DI NAZARETH	68
6.1. LA TRILOGIA INIZIALE: GIOVANNI BATTISTA, IL BATTESIMO, LA TENTAZIONE.....	68
6.1.1. INTRODUZIONE.....	68
6.1.2. GIOVANNI BATTISTA.....	68
6.1.2.1. La figura di Giovanni Battista.....	68
◀ Il movimento del Battista ed il contesto giudaico: i movimenti battisti.....	68
◀ La testimonianza di Giuseppe Flavio	68
◀ Rapporto tra la comunità di Qumran e Giovanni Battista.....	68
6.1.2.2. Il rapporto tra Giovanni Battista e Gesù di Nazareth.....	69
◀ Gesù discepolo di Giovanni?.....	69
◀ Due personaggi, due gruppi di discepoli	70
◀ Aspetti di somiglianza tra il Battista e Gesù	70
◀ Aspetti di differenza tra il Battista e Gesù.....	70
6.1.3. IL BATTESIMO DI GESÙ AL GIORDANO.....	71
6.1.4. LA TENTAZIONE NEL DESERTO.....	71
6.2. IL MINISTERO IN GALILEA	71
6.2.1. CATEGORIA FONDAMENTALE DEL «REGNO»/«SIGNORIA».....	71
6.2.1.1. Terminologia	71
6.2.1.2. I prodromi storici e teologici dell'AT	72
◀ Breve rilettura storica della istituzione monarchica in Israele e le relative concezioni messianiche al tempo di Gesù.....	72

◀ L'interpretazione teologica del regnante: Jahvé e il re-messia	72
◀ Il concetto teologico di malkût nell'AT	72
◀ La terminologia specifica: «Regno dei cieli» / «Regno di Dio» e il tardo giudaismo.....	72
6.2.1.3. L'originalità dell'annuncio di Gesù.....	72
◀ Il «Regno di Dio» nella tradizione sinottica	72
◀ L'annuncio del Regno da parte di Gesù e problematiche connesse.....	72
6.2.2. L'ATTIVITÀ DI GESÙ RELATIVA AL REGNO.....	72
6.2.2.1. La predicazione del Regno in discorsi e parabole	72
◀ Riferimenti espliciti nei discorsi attorno al Regno.....	72
◀ Le Parabole:	73
6.2.2.2. I miracoli, segni del Regno	75
6.2.2.3. Le controversie	77
6.3. LA CRISI GALILAICA	77
6.3.1. CRISTO/MESSIA	78
6.3.1.1. Terminologia	78
6.3.1.2. Tipologia della «unzione» nell'AT	78
◀ L'«unzione» prima dell'esilio.....	78
◀ L'«unzione» dopo l'esilio	79
◀ Due concezioni distinte di «unzione»	79
6.3.1.3. Uno o due Messia?.....	79
6.3.1.4. Per una definizione del «messianismo» dall'AT	80
6.3.1.5. Il «segreto messianico»	80
◀ La spiegazione storico-teologica	80
◀ La spiegazione letterario-teologica.....	80
6.3.2. FIGLIO DELL'UOMO	81
6.3.2.1. Terminologia e ricorrenze nel NT.....	81
6.3.2.2. Il testo di Dn 7.....	81
6.3.2.3. L'espressione in Enoch etiopico e in 4 Esdra	82
6.3.2.4. Due verbi nodali: «cominciò ad insegnare...»/«doveva...»	82
6.3.3. LE CONDIZIONI DEL DISCEPOLATO.....	82
6.4. A GERUSALEMME.....	82
6.4.1. LE CINQUE CONTROVERSIE E IL PROCESSO DI GESÙ	83
6.4.1.1. Le cinque controversie e il ruolo delle parabole.....	83
6.4.1.2. Il processo di Gesù.....	84
◀ Discussione sui processi di Gesù.....	84
◀ Capi d'accusa.....	85
◀ Condanna di Gesù	86
6.4.2. LE PARABOLE E I DISCORSI DI CARATTERE ESCATOLOGICO	87
6.4.3. L'ULTIMA CENA E L'ANNUNCIO DEFINITIVO DEL REGNO	87
6.4.3.1. Fu l'ultima cena una Cena pasquale?.....	87
◀ Il problema cronologico tra i Sinottici e Giovanni.....	87
◀ L'ultima cena fu un convito pasquale: motivazioni.....	90
◀ Conclusione.....	93
6.4.3.2. La Pasqua ebraica e il suo significato rituale	94
◀ Il termine «Pasqua».....	94
◀ Significati del termine	95
◀ Origine.....	95
◀ Svolgimento della Festa di Pasqua	95
6.4.3.3. Le parole di Gesù sul pane e sul vino: problematica teologica	96
◀ L'interpretazione liturgica degli elementi del convito.....	97
◀ Quando? La collocazione dell'interpretazione di Gesù nel rituale pasquale	97
◀ Perché? Il significato dell'interpretazione di Gesù sul pane e sul vino:	97
◀ L'interpretazione dell'agnello pasquale: l'annuncio della morte.....	97
◀ «Prendete e mangiate... prendete e bevete»	98
6.5. CONCLUSIONE: IL REGNO DI DIO.....	98

6.5.1. LA DIMENSIONE TEMPORALE [=QUANDO? PER QUANTO?], SPAZIALE [=DOVE?], MODALE [=COME?], L'ESERCIZIO E IL CONTENUTO DELLA SIGNORIA [=CHE COSA?]: OVVERO, LA PREDICAZIONE DI GESÙ CRISTO	98
6.5.1.1. Il regno come realtà futura	98
6.5.1.2. Il regno di Dio presente	98
6.5.1.3. La confluenza della dimensione temporale nella persona di Gesù Cristo	98
6.5.1.4. Il rapporto stretto tra il Regno di Dio e la persona di Gesù	98
6.5.2. IL SOGGETTO REGNANTE [=CHI? DIO O IL SUO CRISTO?]: OVVERO, LA PREDICAZIONE DELLA COMUNITÀ PRIMITIVA.....	99
6.5.3. TRASFORMAZIONE SEMANTICA DELL'ESPRESSIONE «REGNO DI DIO» NELLA PREDICAZIONE DELLA COMUNITÀ DELLE ORIGINI	99

**PARTE TERZA:
IL CON-TESTO LETTERARIO E STORICO DEL NT.
IL MONDO ELLENISTICO-ROMANO**

7. IL CONTESTO POLITICO, SOCIALE, FILOSOFICO E RELIGIOSO DEL MONDO ELLENISTICO-ROMANO	100
7.1. LA GESTIONE DEL POTERE: L'ASPETTO POLITICO.....	100
7.1.1. L'EREDITÀ DEL MONDO ELLENISTICO	100
7.1.2. L'IMPERO ROMANO	100
7.1.2.1. Il quadro geografico.....	100
7.1.2.2. L'amministrazione imperiale.....	100
7.1.2.3. Il potere imperiale.....	100
7.1.2.4. Il culto imperiale	100
7.2. L'ORGANIZZAZIONE DELLA SOCIETÀ: L'ASPETTO SOCIOLOGICO.....	100
7.2.1.1. Lo statuto giuridico degli abitanti.....	100
7.3. LE CORRENTI DI PENSIERO: L'ASPETTO FILOSOFICO.....	101
7.3.1. INTRODUZIONE.....	101
7.3.2. PRINCIPALI SCUOLE DI PENSIERO	101
7.3.2.1. Il Cinismo.....	101
7.3.2.2. L'Epicureismo.....	101
7.3.2.3. Lo Stoicismo.....	101
7.3.2.4. Il Medio-Platonismo	101
7.3.2.5. Il Neo-pitagorismo.....	101
7.4. IL MONDO RELIGIOSO.....	101
7.4.1. I RIFERIMENTI TRADIZIONALI E ISTITUZIONALI	101
7.4.1.1. Stato e religione.....	102
7.4.1.2. La concezione della divinità.....	102
7.4.1.3. Il culto agli dei.....	102
7.4.1.4. Santuari oracolari ed esperienza religiosa	102
7.4.1.5. Il «fato» nella concezione religiosa greco-romana	102
7.4.1.6. La religione nella confluenza tra magia, miracoli, astrologia e medicina.....	102
7.4.1.7. La crisi della religione tradizionale.....	102
7.4.2. LE RELIGIONI DELL'OMBRA E DEL VITALE	102
7.4.2.1. Miti e personaggi mitologici dalla cultura e religiosità greca.....	102
◀ La figura di Dioniso	102
◀ La figura di Orfeo.....	102
7.4.2.2. I culti di derivazione orientale ed ellenistica	102
◀ Dalla cultura e religiosità della Grecia: i misteri di Eleusi	102
◀ Dalla cultura e religiosità dell'Egitto: i misteri di Iside e Osiride e Serapide	102
◀ Dalla cultura e religiosità della Siria: i misteri di Adone e Afrodite [la siriana Atargatis]103	

◀ Dalla cultura e religiosità della Frigia: i misteri di Cibele e Attis.....	103
◀ Dalla cultura e religiosità della Persia: i misteri di Mitra.....	103
7.4.3. UNA RELIGIONE DELL'INTELLIGENZA E DELLA LUCE: LA GNOSI.....	103
7.4.3.1. Il problema della gnosi antica.....	103
7.4.3.2. La rivelazione di Ermete Trismegisto.....	103
7.4.3.3. La gnosi al tempo del NT.....	103

PARTE QUARTA: LA RISONANZA DEL FATTO CRISTIANO. LA COMUNITÀ PRIMITIVA E LA SUA STORIA

8. ANALISI DI «ATTI DI APOSTOLI»	104
8.1. PROPOSTA DI DIVISIONE DEL LIBRO DI ATTI	104
8.1.1. LA BIBBIA DI GERUSALEMME.....	104
8.1.2. PROPOSTA ALTERNATIVA.....	105
8.2. L'EVENTO FONDATORE: LA PENTECOSTE [AT 2,1-13]	105
8.2.1. TENTATIVO DI RILETTURA STORICA DELL'EVENTO DI PENTECOSTE.....	105
8.2.2. IL RUOLO DELLO SPIRITO SANTO NELLA CHIESA DELLE ORIGINI	106
8.3. LA COMUNITÀ PRIMITIVA IN GERUSALEMME [AT 2,1-6,7]	106
8.3.1. I PERSONAGGI DELLA COMUNITÀ.....	107
8.3.1.1. Il gruppo dei «dodici».....	107
8.3.1.2. Le figure di Giacomo e di Giuda	108
◀ Giacomo [n° 4 personaggi].....	108
◀ Giuda [n° 3 personaggi]	108
8.3.1.3. La categoria dei «Fratelli di Gesù».....	108
◀ Testi neotestamentari ed extra-biblici	108
◀ Il termine «fratello» nella lingua ebraica ed aramaica a confronto con la lingua ellenistica.....	109
◀ Giacomo e Joses figli di una Maria diversa dalla madre del Signore	110
◀ Simone e Giuda figli di Cleofa.....	111
◀ Conclusione.....	111
8.3.1.4. La sostituzione di Giuda [At 1,15-26]	111
8.3.2. VITA DELLA COMUNITÀ.....	112
8.3.2.1. La critica letteraria: situazione reale e idealizzazione.....	112
8.3.2.2. L'ascolto della parola	112
8.3.2.3. La comunione.....	112
8.3.2.4. Il culto.....	113
◀ La frazione del pane	113
◀ Preghiera.....	113
◀ Liturgia e «giorno del Signore» in altri testi del NT.....	114
8.3.2.5. Aspetti strutturali della comunità.....	114
◀ Elementi generali	114
◀ Caratteristiche.....	115
8.3.3. RAPPORTI DELLA COMUNITÀ CON LE AUTORITÀ PUBBLICHE.....	115
8.4. ATTI DI STEFANO [AT 6,8-8,4].....	115
8.4.1. STRUTTURA SOCIOLOGICA E TEOLOGICA DELLA COMUNITÀ PRIMITIVA: IL GRUPPO DEI «DODICI» E IL GRUPPO DEI «SETTE»	115
8.4.1.1. Identificazione dei gruppi	115
8.4.1.2. Le differenze teologiche dei due gruppi: la questione del «Tempio»	116
8.4.1.3. Ipotesi sulle vere motivazioni della lite tra «ellenisti» ed «ebrei»	116
8.4.2. LA FIGURA DI STEFANO	117
8.4.2.1. La coerenza del racconto nella coerenza della storia: lo stile narrativo di Luca.....	117

8.4.2.2. Il ruolo del discorso di Stefano.....	119
◀ La logica della promessa	119
◀ Dentro e fuori il discorso di Stefano.....	120
8.4.2.3. La lapidazione	120
8.4.3. ATTI 8,1-4: LO «SPARTIACQUE» NARRATIVO	121
8.4.3.1. La divisione.....	121
8.4.3.2. Gli effetti della persecuzione.....	121
8.4.4. IL MOVIMENTO CHE PARTE DA GERUSALEMME.....	121
8.5. ATTI DI FILIPPO: APERTURA VERSO LA SAMARIA [AT 8,5-40].....	122
8.5.1. SIMONE IL MAGO E I PRIMI CONTRASTI NELLA PREDICAZIONE MISSIONARIA CRISTIANA.....	122
8.5.2. L'IMPOSIZIONE DELLE MANI E IL DONO DELLO SPIRITO DA PARTE DEGLI APOSTOLI	123
8.5.2.1. Presentazione del rapporto: Battesimo-Spirito santo.....	123
8.5.2.2. Classificazione del rapporto: Battesimo-Spirito santo.....	123
8.5.3. LA CONVERSIONE DELL'EUNUCO ETIOPE DA PARTE DI FILIPPO.....	124
8.6. ATTI DI PIETRO: APERTURA VERSO I PAGANI [AT 9,32-11,18]	124
8.6.1. I PUNTI DEL DIBATTITO: IL PURO-IMPURO, LA CIRCONCISIONE, LA LEGGE AI PAGANI	124
8.6.2. IL BATTESIMO DI CORNELIO	125
8.7. ATTI DI BARNABA: AD ANTIOCHIA [AT 11,19-30]	125
8.7.1. GLI ELEMENTI ESSENZIALI DEL RACCONTO DI ATTI.....	125
8.7.2. IL SORGERE DEL CRISTIANESIMO ELLENISTICO D'ORIGINE PAGANA E LA SUA PROBLEMATICA.....	125
8.7.2.1. La comunità ad Antiochia.....	125
8.7.2.2. Le problematiche fondamentali	126
◀ Il passaggio dall'ambiente culturale giudaico a quello ellenistico	126
◀ Il cambiamento di prospettive teologiche	126
8.8. ATTI DI PAOLO [9,1-31; 13-28]	127
8.8.1. INTRODUZIONE.....	127
8.8.1.1. Il nome di Paolo [46:3]	127
8.8.1.2. Fonti e cronologia della vita di Paolo [46:4-9].....	127
8.8.2. IL 'CURRICULUM' DI PAOLO	127
8.8.2.1. Giovinezza e conversione [46:10-18]	127
◀ La giovinezza di Paolo	127
◀ La conversione di Paolo.....	127
8.8.2.2. La(e) visita(e) di Paolo a Gerusalemme [46:19-24]	127
8.8.2.3. I viaggi missionari di Paolo [46:25-39]	127
◀ Il primo viaggio missionario [46-49 d.C.; At 13,3-14,26]	127
◀ La visita per il «Concilio» [49 d.C.]	127
◀ L'incidente antiocheno [autunno del 49 d.C.].....	127
◀ Il decreto gerosolimitano in materia di cibi [At 15,13-19].....	127
◀ Il secondo viaggio missionario [49-52 d.C.; At 15,40-18,22]	127
◀ Il terzo viaggio missionario [54-57 d.C.; At 18,23-21,17].....	127
8.8.2.4. L'imprigionamento di Paolo [46:40-45]	128
◀ L'ultima visita a Gerusalemme e l'arresto [58 d.C.].....	128
◀ Appello a Cesare; viaggio a Roma [60 d.C.]	128
◀ La conclusione della vita di Paolo.....	128
9. LA FINE DELL'ETÀ APOSTOLICA	128
9.1. CHIESA E MONDO: IL RAPPORTO CON L'IMPERO E LA MISSIONE	128
9.2. GIUDAISMO E CRISTIANESIMO TRA IL 70 E IL 135	128
9.3. LA STRUTTURA DELLA CHIESA	129

9.4. I PROBLEMI COMUNI INTERNI ALLA CHIESA.....	129
9.5. STORIA DELLA FORMAZIONE DEL CANONE DEL NT: UN PONTE TRA STORIA E LETTERATURA.....	129

**SEZIONE SECONDA:
IL NUOVO TESTAMENTO
COME “LETTERATURA”**

**PARTE QUINTA:
ANALISI STORICO-GENETICA
DELLA LETTERATURA DEL NT**

10. DALLA TRADIZIONE ORALE ALLA TRADIZIONE SCRITTA [30-50 D.C.].....	131
10.1. LA PREDICAZIONE ORIGINARIA DELL'EVENTO CRISTOLOGICO	131
10.2. I «FRAMMENTI ARCAICI» TESTIMONI DELLA FEDE DELLA COMUNITÀ.....	132
10.2.1. FORMULE KERYGMATICHE.....	132
10.2.2. CONFESSIONI DI FEDE	132
10.2.3. INNI.....	133
10.2.4. INVOCAZIONI.....	134
10.2.5. DISCORSI.....	134
10.2.6. «TESTIMONIA» OVVERO CITAZIONI DALL'AT	134
11. IL «CORPUS PAULINUM»	134
11.1. PRIMA TAPPA DELLA TEOLOGIA PAOLINA: PROSPETTIVA ESCATOLOGICA	135
11.1.1. LE LETTERE AI TESSALONICESI	135
11.1.2. IL CAP. 15 DELLA 1CORINTI.....	135
11.2. SECONDA TAPPA DELLA TEOLOGIA PAOLINA: LA PRESENZA DI CRISTO NEL MONDO	135
11.2.1. LE LETTERE AI CORINTI	135
11.2.2. LA LETTERA AI GALATI.....	135
11.2.3. LA LETTERA AI ROMANI.....	135
11.3. TERZA TAPPA DELLA TEOLOGIA PAOLINA: IL MISTERO DELLA PERSONA DI CRISTO	135
11.3.1. LA LETTERA AI FILIPPESI.....	135
11.3.2. LE LETTERE AI COLOSSESI E AGLI EFESINI	135
11.3.3. LA LETTERA A FILEMONE	135
11.4. LE LETTERE PASTORALI: 1-2TIMOTEO E TITO	135
12. GLI ALTRI SCRITTI DEL NT	136
12.1. LA LETTERA AGLI EBREI.....	136
12.2. LE LETTERE CATTOLICHE DI GIACOMO, PIETRO E GIUDA.....	136
12.2.1. INTRODUZIONE GENERALE	136
12.2.2. LA LETTERA DI GIACOMO	136
12.2.3. LA PRIMA LETTERA DI PIETRO	136

12.2.4. LA LETTERA DI GIUDA E LA SECONDA LETTERA DI PIETRO	136
13. I «VANGELI SINOTTICI»	136
13.1. IL PROBLEMA SINOTTICO.....	136
13.1.1. IL DATO.....	136
13.1.2. I TENTATIVI DI SOLUZIONE DEL PROBLEMA	136
13.1.3. ANALISI DI TESTI	136
13.2. LA REDAZIONE SINOTTICA.....	137
13.2.1. IL VANGELO DI MARCO.....	137
13.2.2. IL VANGELO DI MATTEO E LA SUA COMUNITÀ	137
13.2.3. L'OPERA DI LUCA: VANGELO E ATTI.....	137
13.2.3.1. Introduzione	137
13.2.3.2. Il vangelo di Luca	137
13.2.3.3. Gli «Atti di apostoli»	137
14. IL «CORPUS JOHANNEUM».....	137
14.1. INTRODUZIONE	137
14.2. IL VANGELO DI GIOVANNI.....	137
14.3. LE TRE LETTERE DI GIOVANNI.....	137
14.4. L'APOCALISSE.....	137