

Romano Penna

LE PRIME CHIESE SIRO-PALESTINESI

Premetto che non prendo in considerazione la chiesa di Gerusalemme, che meriterebbe tutto un discorso a parte¹. In generale sulle chiese siro-palestinesi la fonte delle nostre informazioni è essenzialmente il libro degli Atti degli Apostoli. Tuttavia la storia tracciata da Luca purtroppo è parziale, poiché segue un filo che parte da Gerusalemme e, passando per Antiochia di Siria, giunge fino a Roma. Ma per quanto riguarda eventuali chiese esistenti nella terra d'Israele fuori di Gerusalemme è sostanzialmente reticente. Di qualche elemento tuttavia è possibile disporre per ricostruire almeno parzialmente la situazione.

1.- *Le comunità della Galilea.*

Gli Atti menzionano la Galilea una sola volta e soltanto in termini generici insieme alla Giudea e alla Samaria (At 9,31: «La chiesa era in pace per tutta la Giudea, la Galilea e la Samaria: si consolidava e camminava nel timore del Signore e, con il conforto dello Spirito Santo, cresceva di numero»)². Ma né raccontano né informano sulla presenza di singole chiese in quel territorio, e, stante comunque l'importanza della regione per le origini cristiane, si tratta di un silenzio sorprendente e del tutto «inatteso»³. Di qui il pessimismo di alcuni autori sulla presenza di cristiani nella regione⁴. Il vuoto, tuttavia, si può in qualche modo riempire, tenendo presenti un insieme di fattori che non si possono ignorare per ricostruire almeno genericamente il fatto oggettivo di una loro esistenza. Li elenchiamo per ordine. (1) In Galilea furono chiamati i primi discepoli di Gesù, e ad essi è inevitabile associare una qualche estensione alle loro famiglie e parentele. (2) Là il ministero di Gesù ebbe le prime risonanze a largo raggio su intere «folle» (Mt 5,1), in senso non solo negativo (Mc 3,6) quanto soprattutto positivo (Lc 5,26). (3) In diversi luoghi precisi della Galilea Gesù ebbe degli incontri, che almeno in parte dovettero essere fruttuosi sul piano dell'adesione a lui (cfr. Cafarnao, Corazin, Nain, Cana, Betsaida). (4) Il giorno di Pasqua l'angelo in Gerusalemme ricorda alle donne andate al sepolcro che Gesù avrebbe preceduto i suoi discepoli proprio in Galilea (Mc 16,7; Mt 28,10), qualunque fosse il motivo per cui essi tornarono là (anche solo perché era terminato il loro pellegrinaggio a Gerusalemme per la Pasqua). (5) Là effettivamente, almeno secondo Matteo, avvennero tutte le apparizioni del

¹ In merito, cf. C. Gianotto, «Il movimento di Gesù tra la Pasqua e la missione di Paolo», in R. Penna, a cura, *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Nuova edizione, Carocci, Roma 2014, 165-200; e R. Penna, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci, Roma 2011, 64-78.

² Si noterà con sorpresa che proprio la Galilea non figura nel programma geografico della missione enunciato da Gesù stesso in At 1,8: «Sarete miei testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino ai confini della terra». È possibile che, come annota J. Roloff, la Galilea come luogo d'origine del cristianesimo non sia stata intesa come luogo di missione da parte di Gerusalemme, dove perciò non si formarono neppure tradizioni specifiche (*Die Apostelgeschichte*, NTD 5, Vandenhoeck, Göttingen 1981, 157).

³ S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian (323 B.C.E. to 135 C.E.)*. A Study of Second Temple Judaism, Glazier, Wilmington 1980, 345.

⁴ Cf. R.A. Horsley, *Galilea. Storia, politica, popolazione*, Paideia, Brescia 2006, 147-149.

Risorto (Mt 28,16-20; cfr. Gv 21). (6) Di là proveniva Giacomo, «fratello» di Gesù, che avrebbe poi retto la chiesa di Gerusalemme. (7) I discepoli di Gesù vengono detti «Galilei» in At 2,7 e «Nazorei» in At 24,5 (con probabile riferimento a Nazaret); «Galilei» furono ancora denominati i cristiani secondo alcune testimonianze successive (cf. Epitteto, *Diatr.* 4,7,6; Giuliano l'Apostata, *Adversus Galilaeos*; cfr. Girolamo, *Lettere* 112,13; anche nel Corano i cristiani sono detti *nazarâ'*: 1,59; 2,62; 5,18.82; 9,30). (8) E' del tutto probabile che l'evangelo sia giunto a Damasco partendo proprio da quella regione. (9) E' testimoniata esplicitamente verso la fine del I secolo l'esistenza di chiese in Galilea, di cui erano capi alcuni parenti di Gesù comparsi davanti a Domiziano (cf. Egesippo in Eusebio, *Storia* 3,19.20.1-6). (10) Il Talmud babilonese attesta l'incontro avvenuto a Sefforis, capoluogo della Galilea, tra Rabbi Eliezer, vissuto attorno al 100, e un discepolo di Gesù con una disputa sull'identità di Gesù stesso (*b.Sanhedrin* 43a).

Con tutto ciò non conviene cadere in giudizi eccessivi, come chi ritiene che la Lettera di Giacomo sia stata scritta molto presto in Galilea⁵. Così è discutibile, anche se non priva di fondamento, l'ipotesi secondo cui la prima raccolta dei detti di Gesù (presenti nella fonte Q) si sia verificata in Galilea⁶. In ogni caso, l'esistenza di gruppi cristiani in quella regione, benché non ulteriormente identificabili, è moralmente certa, non solo durante la vita terrena di Gesù ma anche dopo i fatti pasquali⁷.

2.- Altre comunità palestinesi.

Il libro degli Atti, dopo aver segnalato una missione di Filippo, compagno di Stefano, in Samaria e poi sulla strada da Gaza ad Azoto (At 8,5-40), narra soprattutto di una predicazione di Pietro in alcune città palestinesi della costa mediterranea: Lidia (At 9,32-35), Giaffa (At 9,36-43), Cesarea (At 10). In ciascuna di esse vengono annotate delle conversioni (At 9,35.42; 10,45). Addirittura a Cesarea Marittima, che era la sede abituale del prefetto/procuratore romano, nella casa del centurione Cornelio sarebbe avvenuta la prima conversione di Gentili (At 10,45), anche se Luca preciserà poi che solo ad Antiochia di Siria si cominciò ad annunciare il Vangelo pure ai Greci cioè ai pagani (11,20-21). A questo proposito va puntualizzato che il narratore è mosso da una intenzione prettamente teologica: mostrare che un simile decisivo passo, che va oltre Israele, è dovuto nientemeno che al primo dei Dodici scelti dal Gesù terreno, e che perciò quanto avverrà in seguito soprattutto a opera di Paolo non sarà che la prosecuzione dell'anticipo di una apertura ai Gentili avvenuta neppure per volontà di Pietro bensì per un rimarcato intervento divino⁸. Peraltro va osservato che Cornelio, in base al suo statuto religioso, è un «timorato di Dio» (At 10,2), quindi propriamente non è né un vero pagano né un vero giudeo ma appartiene a una identità intermedia⁹. In ogni caso, delle piccole comunità costituite in questi centri non abbiamo nessun'altra notizia.

⁵ Così L.E. Elliott-Binns, *Galilean Christianity*, SCM Press, London 1956.

⁶ Cf. J.S. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, T&T Clark, Edinburgh 2000, 169-178.

⁷ Cf. anche E.J. Schnabel, *Urchristliche Mission*, Brockhaus, Wuppertal 2002, 728-740.

⁸ Cf. D. Marguerat, *Gli Atti degli Apostoli*, I, (1-12), EDB, Bologna 2007, 452-453.

⁹ Cf. B. Wander, *Timorati di Dio e simpatizzanti. Studio sull'ambiente pagano delle sinagoghe della diaspora*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 219-223

Tuttavia bisognerebbe aggiungere, non solo per ipotesi, l'esistenza di piccoli gruppi di discepoli esistenti nell'entroterra della Giudea, segnatamente a Betania (ca. 3 km a est di Gerusalemme) e a Emmaus (la cui localizzazione varia da 11 km a 32 km verso ovest-nord-ovest di Gerusalemme), di cui ci danno notizia i racconti evangelici. Betania era il villaggio dei tre amici/discepoli di Gesù Marta-Maria-Lazzaro (Lc 10,38-42; Gv 12,1-8; cfr. Mt 21,17; Mc 11,11), oltre che di Simone il lebbroso presso cui Gesù pranzò (Mt 26,6-13; Mc 14,3-9). A Emmaus vivevano i due discepoli che sulla loro strada incontrarono e poi ospitarono il Risorto a casa loro (Lc 24,13-35). È indubbiamente anche a questi gruppi che allude Paolo con il suo riferimento cumulativo a «le chiese della Giudea in Cristo Gesù» (1Tes 2,14; Gal 1,22), sia che tra di esse si comprenda la stessa Gerusalemme, sia che la designazione geografica intenda più in generale l'intera Palestina (così Lc 4,44; 7,17; 23,5; At 10,37)¹⁰.

3. - *Damasco.*

Più interessante è il caso di Damasco¹¹, se non altro per la sua importanza nella biografia di Paolo. Presso Damasco infatti egli ebbe la celebre cristofania che ne capovolse la vita (Gal 1,13-17), là soggiornò per parecchi giorni (At 9,23), e di là poi riuscì a fuggire calato in una cesta giù dalle mura cittadine per sottrarsi alla cattura disposta dal governatore nabateo della città (2Cor 11,32-33). La metropoli era giudicata da Strabone come «la più celebre delle città in questa parte dell'impero persiano» (16,2,20) ed Erode il Grande vi aveva fatto costruire un teatro e un ginnasio (Fl. Giuseppe, *Guerra* 1,422). Tra i manoscritti di Qumràn ce n'è uno che localizza proprio a Damasco, simbolicamente intesa, la sede di quella comunità essena (CD 6,5; 7,15.19). E' certo che la città ospitava un buon numero di Giudei, se è vero che quelli ivi massacrati all'inizio della guerra giudaica furono diecimila¹²; in effetti Luca parla di «sinagoghe» al plurale (At 9,20).

Quando Saulo-Paolo vi giunge come persecutore, vi si trovava un gruppo di «discepoli» (At 9,19.25), tra i quali è menzionato in specie un certo Anania, che probabilmente occupava un ruolo preminente tra di loro e che battezzò Paolo (At 9,10-18; 22,12-16). Questa comunità doveva essere connotata da una interpretazione giudeo-cristiana del vangelo, dato che lo stesso Anania è qualificato come «devoto osservante della Legge e stimato da tutti i Giudei là residenti» (22,12). La comunità cristiana era sicuramente di origine e di composizione giudaica¹³ e doveva apparire come una setta messianica. È verosimile che essa non avesse ancora una stabilità consolidata e indipendente dalla sinagoga, stante anche la notizia secondo cui Paolo cominciò a predicare semplicemente nelle sinagoghe della città e non nelle riunioni dei cristiani (cf. At 9,20)¹⁴.

¹⁰ Si vedano anche *Lettera di Aristeo* 3,12; Fl. Giuseppe, *Ant.* 1,160; *Contro Ap.* 1,195; Strabone 16,2,2; Tacito, *Storie* 5,9.

¹¹ Cf. E.J. Schnabel, *Urchristliche Mission*, 678-684; E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, II, Paideia, Brescia 1987, 168-172.

¹² Così Fl. Giuseppe, *Guerra* 2,561; il numero sale a diciottomila in *ib.* 7,368.

¹³ Forse ad essi allude Fl. Giuseppe, *Guerra* 2,463, quando nel contesto della guerra giudaica in Siria parla di «giudaizzanti» (*hoi ioudaizantai*) distinti dai semplici Giudei.

¹⁴ Da parte loro, M. Hengel-A.M. Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch. The Unknown years*, SCM Press, London 1997, 81-83, esprimono anche l'improbabile supposizione che i cristiani di Damasco si siano qualificati pure essi come «chiesa di Dio» escatologica alla maniera di quelli della Giudea.

Resta solo il problema di sapere quando e a opera di chi l'annuncio evangelico sia pervenuto fin là. Poiché Luca non vi fa il minimo cenno, è giocoforza formulare delle ipotesi. Non ha fondamento la tardiva notizia delle Pseudo-Clementine, secondo cui Paolo si sarebbe recato a Damasco per perseguitare Pietro che là si era rifugiato (*Ritrov.* 1,71,4-5). Invece si può pensare che gli inizi rimontino già agli anni della predicazione di Gesù, se è vero che «la sua fama si diffuse per tutta la Siria» (Mt 4,24). Oppure è possibile calcolare una missione post-pasquale proveniente dalla Galilea a opera di predicatori itineranti. Altri ritengono che siano stati gli «ellenisti» perseguitati a Gerusalemme, che diramandosi verso nord (cfr. sotto) si siano recati anche a Damasco dove, lontani dal rigorismo dell'ortodossia giudaica di Gerusalemme e del suo Tempio, avrebbero trovato migliore accoglienza. Purtroppo di questa chiesa non abbiamo altre notizie databili al I secolo.

4. – *Antiochia di Siria: la chiesa della svolta.*

Antiochia nella storia della chiesa, come è stato giustamente detto, è «la città delle prime volte»¹⁵. In effetti, là per la prima volta il vangelo è stato annunciato ai Greci pagani (At 11,20); là per la prima volta i discepoli di Gesù furono chiamati «cristiani» (At 11,26); e di là per la prima volta partì una missione (verso occidente) esplicitamente voluta e documentata (At 13,1-3). Ma la chiesa di Antiochia prese forma per l'intervento di un gruppo di credenti in Gesù provenienti da Gerusalemme. Quindi procediamo per gradi.

- *Gli «ellenisti» venuti da Gerusalemme.* Nella prospettiva lucana degli *Atti*, l'episodio della persecuzione scatenatasi a Gerusalemme nei confronti degli «ellenisti» rappresenta una svolta capitale. L'annuncio dell'evangelo di Gesù lascia Gerusalemme per diffondersi fuori della terra di Israele: prima ai Samaritani e a un Etiope forse proselito (At 8,5-40: attività dell'apostolo Filippo) e poi anche alle genti (*ta éthnē*; cf. At 10: Pietro nella casa del centurione Cornelio, attraverso una visione e l'intervento dello Spirito, legittima il battesimo ai pagani). La narrazione lucana non conosce nulla di un certo viaggio di Pietro, raccontato invece dalle tardive Pseudo-Clementine, secondo cui egli sarebbe partito da Cesarea Marittima e, passando per varie stazioni intermedie (Dora, Tolemaide, Tiro, Sidone, Berito, Tripoli, Arado, Laodicea), sarebbe arrivato finalmente ad Antiochia dove avrebbe ottenuto la cattedra (*Ritrov.* 4,1; 7,1-11.25; 10,68.71).

Dietro alla grande trama del racconto lucano, sia pure piegato alle esigenze di un preciso progetto teologico, lo storico può comunque registrare alcuni dati importanti. Il gruppo originario dei predicatori e missionari itineranti compagni di Gesù, rappresentato in particolare dal gruppo dei Dodici, progressivamente esaurisce la propria attività, con l'uccisione di Giacomo il Maggiore (At 12,1-2) e con lo spostamento di Pietro «in un altro luogo» non precisato (At 12,17)¹⁶. I grandi protagonisti della prima ora, però, non

¹⁵ M.G. Mara, «Antiochia: città delle prime volte», in L. Padovese, a cura, *Atti dell'VIII Simposio Paolino: Paolo tra Tarso e Antiochia. Archeologia/storia/religione*, Antonianum, Roma 2004, 165-171.

¹⁶ Il sintagma lucano *eis éteron tópon* è stato variamente interpretato (= un'altra casa, un altro campo missionario, una metafora del destino, un'allusione alla sua morte). Forse però ha ragione D. Marguerat che, osservando come questa sia di fatto l'ultima menzione di Pietro negli *Atti* (comparirà ancora nel cap.15 ma solo per appoggiare la missione di Paolo), vi dà una spiegazione di carattere narratologico: «Il narratore segnala ai suoi lettori che spezza un filo biografico per collegarsi a un altro (Paolo). Luca si congeda da un personaggio al quale ha offerto finora un ruolo determinante (At 1-6; 9,32-11,18; 12); infatti la sua

scompariranno dalla scena; a poco a poco diventeranno personaggi pressoché leggendari ed entreranno a far parte del ‘mito’ fondatore delle origini. Ma certo lo slancio missionario non si esaurisce con loro. Subentrano appunto gli «Ellenisti», con la loro particolare sensibilità e le loro idee nuove; ora l'annuncio dell'evangelo si diffonde anche fuori dalla terra di Israele e si rivolge pure ai non ebrei.

Naturalmente va precisato che gli *hellenistai* di At 6 non sono Gentili ma Giudei, provenienti però dalla diaspora mediterranea di lingua greca. La cosiddetta Iscrizione di Teodoto, rinvenuta a Gerusalemme all'inizio del Novecento attesta addirittura la presenza di strutture specifiche per loro nella Città Santa. Il fatto che un loro gruppo abbia aderito alla fede in Gesù Cristo suscitò un dissidio già all'interno della chiesa gerosolimitana, ma, soprattutto con la predicazione di Stefano in posizione critica verso il Tempio e verso la legge mosaica, provocò soprattutto una persecuzione nei loro confronti¹⁷, tanto che essi «si dispersero nelle regioni della Giudea e della Samaria» (At 8,1) e «arrivarono fino alla Fenicia, a Cipro e ad Antiochia» (At 11,19). La missione degli Ellenisti dunque raggiunge rapidamente le prime città della diaspora, esterne alla terra d'Israele.

Antiochia sull'Oronte era una delle più illustri metropoli del tempo: terza città dell'impero romano per dimensioni (dopo Roma e Alessandria), capoluogo della provincia di Siria e Cilicia, sede di importanti culti a divinità pagane (tra cui primeggia Tyche, accanto a cui stanno Apollo, Artemide, Iside), e importante centro economico-commerciale, oltre che amministrativo e militare, dell'impero¹⁸. Essa, a partire almeno dal secolo II a.C. con il re seleucide Antioco IV Epifane, aveva interessato la storia del giudaismo in tutta l'epopea dei Maccabei; in seguito, Erode il Grande vi intervenne facendo pavimentare di marmo e porticare a proprie spese la piazza e la strada principale della città (Fl. Giuseppe, *Guerra* 1,425; *Ant.* 16,148). La popolazione cittadina, piuttosto numerosa (si calcolano circa centomila abitanti), comprendeva anche una folta comunità giudaica di notevole rilievo sociale, a cui era preposto un «capo»/ἀρχὼν¹⁹. Del resto, fra i sette ellenisti di Gerusalemme c'era anche un certo «Nicola proselito di Antiochia» (At 6,5), cioè un pagano che prima si era convertito al giudaismo (del resto, di Antiocheni presenti a Gerusalemme si parla in 2Mac 4,9.19) e poi aveva aderito all'annuncio su Gesù Cristo, benché di lui non sappiamo altro (gratuita è l'ipotesi antica [Eusebio, *Storia* 3,29,1-3] che a lui facessero capo i Nicolaiti menzionati in Ap 2,6.15).

Diversamente da quanto poteva accadere in una città come Gerusalemme, i rapporti degli ebrei con le altre componenti etnico-culturali della città dovevano essere molto fitti; sappiamo, infatti, che, intorno alle numerose sinagoghe, si muoveva una folta schiera di simpatizzanti, che, pur senza aderire in modo pieno al giudaismo e alle sue osservanze,

comprensione della storia del cristianesimo lo porta a continuare con il racconto della missione paolina. Abbandonare Pietro su un'indicazione lasciata in sospenso lascia intendere che la vita di Pietro continua, ma fuori del racconto, e che da parte sua l'autore di Lc-At vuole passare a un altro soggetto. Da Pietro a Paolo, la narrazione degli Atti avvia la sua grande svolta» (*Gli Atti degli Apostoli*, 1, 499).

¹⁷ Sull'insieme, cf. R. Penna, *Le prime comunità cristiane*, 67-71.

¹⁸ Cf. G. Uggeri, «Antiochia sull'Oronte. Profilo storico e urbanistico», in L. Padovese, a cura, *Paolo di Tarso. Archeologia-storia-ricezione*, I, Effatà, Cantalupa 127-166.

¹⁹ Cf. F. Manns, «Les Juifs d'Antioche», in Id., *Jérusalem, Antioche, Rome. Jalons pour une théologie de l'Église de la circoncision*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2009.

tuttavia ne era attratta per la sua concezione monoteistica della divinità, per i suoi ideali etici, per la rinomata efficacia di certe sue pratiche religiose (Fl. Giuseppe, *Guerra* 7,41-45). Certo è che là, per la prima volta, il movimento di Gesù veniva a contatto con una città cosmopolita, dove gli ebrei rappresentavano solo una minoranza.

- *La chiesa antiochena.* Della «chiesa locale» di Antiochia è Luca stesso a parlare, menzionandone alcuni componenti (At 13,1: *en Antiocheía; katà tēn oûsan ekklḗsian*; 11,26; 14,27)²⁰. A noi interessano gli inizi di quella chiesa, la quale in seguito avrà comunque una storia di grande prestigio, dato che, per esempio, nella sua area vari studiosi ambientano numerosi scritti importanti, che andrebbero studiati uno per uno: così è per la *Didaché*, l'*Ascensione di Isaia*, il *Vangelo di Matteo*, forse anche il *Vangelo di Pietro*, il *Vangelo di Filippo*, gli *Atti di Paolo e Tecla*, per non dire del vescovo Ignazio con le sue *Lettere*, e, più tardi, di S. Giovanni Crisostomo. Vi si denotano anche rilevanti diversificazioni ermeneutiche dell'evangelo in senso pluralistico²¹. Resta il fatto che per la prima generazione di quella chiesa (anni 30-70) non possediamo testimonianze dirette, come potrebbero essere le lettere, né provenienti da quella chiesa né indirizzate ad essa, per cui è giocoforza fare uso di frammenti vari di notizie derivanti da fonti diverse; anche gli *Atti* lucani appartengono già alla seconda generazione.

In ogni caso, che in un contesto come quello antiocheno l'annuncio degli Ellenisti si potesse rivolgere anche ai pagani (At 11,19-20), non stupisce. Certo, il semplice concorso di circostanze esteriori favorevoli non basterebbe a spiegare una svolta così importante nello sviluppo dell'annuncio missionario dell'evangelo. Essa doveva probabilmente derivare dall'interpretazione in senso salvifico a dimensione universale della morte di Gesù, già elaborata dagli Ellenisti sulla base dell'esperienza pasquale. È una simile interpretazione che fornì a quella svolta il fondamento e la legittimazione necessari. Il tema della salvezza delle nazioni aveva un suo spazio già all'interno della tradizione giudaica, precisamente nel contesto degli eventi degli ultimi tempi, come si vede, ad esempio, nella promessa di Dio ad Abramo (Gen 12,3 e Sir 44,21), oltre che nel motivo del pellegrinaggio escatologico delle genti al monte Sion, caro alla tradizione profetica (Is 2,1-5; 25,6-10; 56,6-8; 60,11-14). Su questo sfondo, l'efficacia salvifica della morte di Gesù, intesa come un evento unico e irripetibile che opera la remissione dei peccati, unitamente alla fede nella sua risuscitazione, non poteva, nella prospettiva degli Ellenisti, essere ristretta all'ambito del popolo ebraico: nella morte redentrice di Gesù, si era realizzata la riconciliazione escatologica di tutti gli uomini con Dio.

I componenti di questa chiesa, a motivo del continuo rifarsi al nome di Cristo, «per la prima volta/*prōtōs* furono chiamati *cristiani*» (At 11,26). Si discute sull'origine di questa denominazione, se essa cioè possa eventualmente derivare dall'interno della comunità stessa oppure no²²; di fatto la prima ipotesi sembra esclusa, visto che Luca non utilizza più questo nome, se non in At 26,28 in bocca al non-cristiano re Agrippa II e in senso ironico (del resto, Paolo parla piuttosto di «quelli di Cristo»: 1Cor 1,12; 15,23; Gal 5,24). Più probabile

²⁰ Cf. E.J. Schnabel, *Urchristliche Mission*, 760-775.

²¹ Cf. A. Destro e M. Pesce, «Plurality of Christian Groups at Antioch in the First Century: The Constellation of Texts», in L. Padovese, a cura, *Atti dell'VII Simposio paolino*, cit., 138-156.

²² Cf. D. Marguerat, *Gli Atti degli Apostoli*, 1, 472-473.

dunque è che essa fosse una designazione proveniente dall'esterno della comunità. Allora però si dovrà escludere una matrice giudaica, poiché i Giudei non avrebbero riconosciuto un appellativo riferito al Messia, preferendo semmai quello di «Nazorei» (come in At 24,5; Girolamo, *Gli uomini ill.* 3; Epifanio, *Panarion* 29,9,2). Quindi si potrebbe pensare o a una denominazione popolare (dato che Tacito in *Ann.* 15,44,2 attribuisce l'appellativo al *vulgus*, però a Roma) o meglio a una designazione ufficiale da parte dell'autorità romana presente in Antiochia: sia perché l'aggettivazione è di tipo latino e non greco (che avrebbe dovuto essere *christianéioi*), sia perché così li chiama il governatore Plinio il Giovane (nelle sue *Lettere* a Traiano 10,96-97). Come altre denominazioni romane (*Cesariani*, *Pompeiani*, *Erodiani*, *Neroniani*), quella di «cristiani» riconosceva pubblicamente che c'era un gruppo di persone poste sotto il patronato di un certo Cristo o comunque appartenenti al suo 'partito'. Discutibile resta pure il fatto se la notizia lucana su questo nome ci riporti davvero agli anni 30, quelli della effettiva evangelizzazione di Antiochia, oppure invece rispecchi piuttosto la prassi di un tempo successivo, quello della composizione degli *Atti* (databili negli anni 80), dato che l'epistolario paolino non conosce affatto questa designazione; ma il fatto è che non la conoscono né le lettere autentiche dell'Apostolo (e ciò potrebbe indicare che durante la loro composizione essa non esisteva ancora) né le lettere deutero-paoline (e ciò potrebbe solo suggerire che la designazione non appartiene alla coscienza propria delle chiese ma è esterna ad esse).

Inoltre dobbiamo constatare che la formulazione lucana di At 13,1 allude a un certo numero consistente di discepoli di Gesù, calcolabile forse attorno alla cinquantina di persone²³; la loro condizione sociale, a quanto risulta, doveva essere di un certo livello se, durante una carestia scoppiata nel paese sotto l'imperatore Claudio, la chiesa antiochena fu in grado di «mandare un soccorso ai fratelli abitanti nella Giudea» (At 11,27-30). La struttura di questa chiesa non è precisata nei dettagli, ma gli *Atti* annotano che là «c'erano profeti e maestri: Barnaba, Simeone detto Niger, Lucio di Cirene, Manaèn compagno d'infanzia di Erode il tetrarca, e Saulo» (At 13,1). Luca non menziona né apostoli né presbiteri/anziani, come invece fa per la chiesa di Gerusalemme; ma neppure distingue in quel gruppo chi fosse profeta e chi maestro. Certo essi dovevano svolgere una funzione di leaders nella chiesa di Antiochia, la quale dunque era guidata da carismi legati alla Parola e non possedeva ancora una struttura gerarchica di tipo gerosolimitano; tantomeno parla di uno o più episcopi (segno che il periodo preso in considerazione dagli *Atti* non conosce ancora gli sviluppi attestati poi da Ignazio). A meno di pensare che i primi tre fossero profeti e gli altri due maestri²⁴, è possibile che le stesse persone svolgessero di volta in volta la funzione di profeti e di dottori, diventando apostoli quando si recavano in missione: comunque un'organizzazione evidentemente carismatica²⁵.

Tra costoro la figura più importante doveva essere Bàrnaba, un personaggio che Luca aveva già introdotto parlando della primitiva comunità di Gerusalemme (in At 4,36-37),

²³ Cf. J. Murphy-O'Connor, *Vita di Paolo*, Paideia, Brescia 2003, 175.

²⁴ Cf. J. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, Doubleday, New York-London 1998, 496.

²⁵ Cf. G. Rossé, *Gli Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1998, 486.

Va notato che in *Didaché* 15,1 si parla invece di «vescovi e diaconi» (non di presbiteri), che «svolgono lo stesso ministero dei profeti e dei maestri», ma essi sono oggetto di elezione comunitaria (cf. G. Visonà, *Didaché, Insegnamento degli Apostoli*, Paoline, Milano 2000, 348-349).

dalla quale peraltro egli era stato mandato ad Antiochia (At 11,22) forse per stabilire un vincolo autorevole di comunione con la chiesa-madre (analogamente all'invio di Pietro e Giovanni da Gerusalemme in Samaria dopo l'evangelizzazione dei Filippo: At 8,14). Fu lui poi a prelevare Paolo/Saulo a Tarso e a immetterlo nella chiesa di Antiochia, dove passarono insieme un anno intero (At 11,25-26), dandogli modo di condividere la nuova avventura dell'annuncio ai pagani, intrapresa da quella comunità.

- *La prima teologia antiochena.* Ad Antiochia, almeno in un primo tempo, si elaborò una teologia di apertura verso l'ellenismo, che, prima ancora dell'attuazione di una *missio ad gentes*, dovette favorire un ripensamento della fede cristiana e influire sulla sua stessa formulazione²⁶. Ciò avvenne a più livelli: linguistico, con il passaggio dall'aramaico al greco (per esempio, la qualifica cristologica di «Signore» da *Mār* [cf. 1Cor 16,22] divenne *Kyrios*); biblico, con l'uso della versione greca dell'Antico Testamento ebraico, nota come LXX; concettuale, mediante l'assunzione di nuove categorie interpretative dell'evangelo.

L'ambito maggiormente interessato fu certamente la cristologia, di cui distinguiamo alcuni aspetti. (1) Già a livello delle tradizioni sul Gesù storico, è verosimile calcolare alcune variazioni nel linguaggio stesso attribuito a Gesù; per esempio, in Mt 16,18 il sintagma «porte dell'Ade» è un grecismo di risonanza mitologica, corrispondente al probabile costruito semitico-biblico «porte della morte» (Sal 9,14; 107,18; Gb 38,17; e anche 1QH 14,24) e tradotto dalla Bibbia-Cei con «porte degli inferi»; così si può anche spiegare l'aggiunta universalistica «per tutte le genti» nel racconto dell'intervento di Gesù al Tempio in Mc 17,17 (= Is 56,7); altrettanto si dica di un possibile ampliamento semantico del sintagma «il figlio dell'uomo», che da semplice designazione autoreferenziale potrebbe essere passato a diventare un titolo cristologico istituzionale (non per nulla esso, fuori dei Vangeli, si trova solo sulla bocca dell'ellenista Stefano in At 7,56)²⁷. (2) Quanto alla fede pasquale, è verosimile che vada riferita alla chiesa di Antiochia la formulazione della confessione di fede, che Paolo dice di trasmettere dopo averla ricevuta e che egli attesta in 1Cor 15,3-5 (con la formulazione greca «morire per», dove l'impiego della preposizione *hypér*, «in favore di», non è biblica ma riecheggia un tipico uso greco)²⁸; analogamente si dovrebbe dire della composizione innica di Fil 2,6-11, che parte dall'idea di pre-esistenza e, passando per la *kénosi* dell'umanizzazione e della croce, culmina nella proclamazione di Gesù come *kyrios*, «il nome che è sopra ogni altro nome» (perché equivalente a quello di Dio stesso secondo la LXX, che lo impiega per sostituire l'impronunciabile tetragramma sacro YHWH). (3) Nell'ambito della soteriologia si estese la critica gerosolimitana di Stefano al Tempio, non più ritenuto luogo dell'incontro con Dio, e al suo posto fu la morte di Gesù ad essere considerata unico mezzo di redenzione-espiazione, rapportandola al Giorno del Kippûr (cf. Rom 3,25) e passando attraverso l'idea del valore espiatorio del

²⁶ Cf. in generale J.D.G. Dunn, *Beginning from Jerusalem*, "Christianity in the Making" 2, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2009, 308-321. Fin troppo dilatato è K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Francke, Tübingen-Nasel 1994, 178-422.

²⁷ Cf. M. Casey, *The Solution of the 'Son of Man' Problem*, T&TClark, London 2009.

²⁸ Cf. R. Penna, «"Morì per i nostri peccati" (1Cor 15,3b): due categorie culturali intrecciate», in Id., *Parola fede e vita. Stimoli dal Nuovo Testamento*, Borla, Roma 2013, 103-113.

sangue dei martiri (documentato nell'apocrifo greco 4Mac 17,21-22)²⁹; la conseguenza maggiore risulta essere una critica alla stessa Legge di Mosè, in particolare alla necessità della circoncisione (ormai inutile per l'ammissione dei Gentili) e alle prescrizioni sulla purità alimentare, anche se su questo punto in un secondo tempo si operò una restrizione in senso conservatore. (4) Quanto al concetto di «chiesa», si diede spazio all'azione diretta dello Spirito più che a una organizzazione gerarchica (tanto più che Luca, il quale in At 14,23 e 20,17 riferisce dell'istituzione di Presbiteri nelle chiese del primo viaggio missionario e poi a Efeso, non dice nulla del genere per Antiochia), e in effetti At 13,2 attribuisce solo allo Spirito la scelta della prima coppia di missionari; questa prassi differisce dal modello gerosolimitano ed è possibile che essa prepari l'ordinamento piuttosto carismatico delle chiese fondate poi da Paolo.

Oltre tutto, è probabile altresì che vari importanti lessemi greci diventati comuni nel linguaggio cristiano, come *apóstolos*, *ekklēsia*, *euangélion*, *parousía*, *pístis*, debbano la loro origine a questo primo ambito geo-culturale, anche se occorre guardarsi dal rischio di un «pan-antiochenismo»³⁰.

- *Contrasti e cambiamenti*. Certo è che la nuova situazione venutasi a creare in seguito alla missione degli Ellenisti comportò pure nuovi problemi. Non mancarono i motivi di attrito con altri gruppi all'interno del movimento di Gesù, soprattutto con il gruppo di Giacomo, con il quale la tensione era già acuta a motivo delle diverse interpretazioni del ruolo salvifico di Gesù in rapporto a quello della Legge e del Tempio. La prassi della comunità antiochena era di accogliere nel gruppo dei seguaci di Gesù i pagani, attraverso il battesimo, senza imporre loro di diventare prima giudei, cioè in pratica senza richiedere loro di farsi circoncidere ma anche senza imporre loro le prescrizioni alimentari levitiche. L'accoglienza di pagani incirconcisi tra i seguaci di Gesù, i quali fino a quel momento erano praticamente tutti ebrei e continuavano, in forme e gradi diversi, malgrado le tensioni e i conflitti, a riconoscersi nella tradizione religiosa del giudaismo, doveva porre non poche difficoltà di convivenza; infatti l'ebreo osservante, per ragioni di purità rituale, era tenuto ad adottare particolari accorgimenti di tipo limitativo nella sua vita di relazione con i non ebrei (come del resto aveva attestato già nel secolo II a.C. il conflitto tra i Maccabei e i Seleucidi di Siria).

È su questo sfondo che si spiega il cosiddetto incidente di Antiochia, di cui ci parla Paolo in Gal 2,11-14 (cfr. i Commenti). Si trattò di un conflitto insorto tra Paolo stesso e Pietro sulla questione della commensalità tra i cristiani di origine giudaica e quelli di origine pagana, che probabilmente non era stata trattata nel precedente incontro di Gerusalemme. Per Paolo era cosa naturale praticare la condivisione della mensa, e Pietro (che aveva avuto difficoltà in materia alimentare già a Cesarea, secondo At 10,9-23) in un primo tempo vi si adeguò. Ma, dopo che giunsero ad Antiochia da Gerusalemme «alcuni dalla parte di Giacomo», Pietro cominciò a evitare la commensalità mista tra Giudei e Gentili «per timore dei circoncisi; e anche gli altri Giudei lo imitarono nella simulazione, tanto che pure

²⁹ Cf. G. Pulcinelli, *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007. Del resto è Filippo, uno dei sette Ellenisti, che riferendosi a Is 53 suggerisce di interpretare la morte di Gesù come oblazione vicaria (At 8,32-35).

³⁰ Cf. M. Hengel-A.M. Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 279-300.

Barnaba si lasciò attirare nella loro ipocrisia». È per questo che Paolo si oppose a Pietro a viso aperto rimproverandolo pubblicamente. Fu allora che si scontrarono due modi diversi di intendere e di vivere l'identità cristiana in rapporto alla matrice giudaica. Da una parte ci sono quelli che, come Paolo, vogliono salvaguardare ad ogni costo «la verità dell'evangelo» (Gal 2,5.14) e cioè «la libertà che abbiamo in Cristo» (Gal 2,4), nella quale bisogna stare ben saldi (Gal 5,1); in proposito l'Apostolo è esplicito e persino tagliente: «Non avete più nulla a che fare con Cristo, voi che cercate la giustificazione nella Legge; siete decaduti dalla grazia» (Gal 5,4)! Dall'altra ci sono quelli che, come Giacomo, ritengono di dover stare ancora ben agganciati alla tradizione giudaica rappresentata dalla Legge e dalle sue norme con un atteggiamento che oggi si definirebbe fondamentalista; sicché la fede in Cristo sarebbe solo un'aggiunta in più, certamente nuova ma non sostitutiva. A ben vedere, Pietro con le sue oscillazioni sembra rappresentare una posizione intermedia, dimostrandosi disponibile sia verso gli uni sia verso gli altri³¹. Nella sua lettera Paolo non dice nulla sull'esito di quel confronto, ma con ogni probabilità fu lui e non Pietro a uscirne sconfitto³². Certo è che Barnaba lo abbandonò (At 15,39-40), e la chiesa antiochena-siriaca si sviluppò in una direzione giudeo-cristiana, diversa se non contraria alla visione paolina delle cose. Lo attestano vari indizi³³: il silenzio di Paolo stesso su Antiochia nelle sue lettere e la successiva letteratura rappresentata, sia dal *Vangelo di Matteo* (anche se esso sembra porsi come mediazione tra diverse tendenze: una conservatrice espressa in Mt 10,5-6 e una innovatrice dichiarata in Mt 28,19), sia dalla *Didaché* (refrattaria alle aperture radicali del paolinismo), sia dall'apocrifo *Ascensione di Isaia* (secondo cui l'egemonia dei carismatici ha ormai perso terreno a favore di presbiteri ed episcopi), sia dall'indiretta conferma della polemica contro il giudeo-cristianesimo presente in Ignazio di Antiochia (*Ai Magnesii* 8,1; 10,3), sia dalla successiva *Apologia ad Autolico* composta da Teofilo vescovo di Antiochia verso il 180 (tutta imperniata sull'Antico Testamento e con un sorprendente deficit cristologico), sia poi da Eusebio che elencando i vescovi della città omette del tutto il nome di Paolo (*Storia* 3,22; 3,36,2)³⁴.

In sostanza, a parte l'importanza della figura dell'Apostolo Paolo, che certamente maturò all'interno di quella chiesa, è pure importante misurare la distanza che lo separa da altre espressioni dell'ermeneutica dell'evangelo, quali sono quelle rintracciabili in due fonti diverse, di probabile origine antiochena, come sono la cosiddetta fonte Q e l'evangelista Matteo. Ne diamo una breve descrizione.

5.- La fonte Q e il vangelo secondo Matteo.

³¹ Cf. R.E. Brown-J.P. Meier, *Antiochia e Roma, chiese-madri della cattolicità antica*, Cittadella, Assisi 1987, 1-10.

³² Cf. J.D.G. Dunn, *Beginning from Jerusalem*, 489-494.

³³ Cf. anche E. Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius*, Brepols, Turnhout 1995, 60-66.

³⁴ Un quadro diverso, tendente a sottolineare il prevalere della componente gentile, è offerto da M. Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*, Routledge, Abingdon 2003, mediante una ricostruzione sociologica un po' precaria.

- *La comunità della Fonte Q*. Com'è noto, la sigla Q etichetta tutto quel materiale sinottico che, assente in Mc, accomuna invece Mt e Lc³⁵. La sua esistenza autonoma è certo una mera ipotesi, ma, poiché il materiale in questione è sostanzialmente tutto costituito da pronunciamenti orali di Gesù, essa ha un parallelo reale e non ipotetico nell'apocrifo *Vangelo di Tommaso* che appunto è una composizione antologica di 114 detti del Signore³⁶. In questo caso la Q sarebbe probabilmente anteriore. Ma non è affatto facile fare un discorso sulla eventuale comunità soggiacente a questo testo. La diffusa bibliografia sull'argomento, sia pur testimone di posizioni molto diverse, attesta comunque la complessità del dato in questione³⁷. La posizione maggioritaria degli studiosi colloca l'ambito di origine della Fonte Q nell'area compresa tra la Galilea e la Siria. Ma è difficile, se non impossibile, documentare con più precisione le località in cui dovettero formarsi gruppi autoctoni di discepoli di Gesù. Più agevole sembra essere l'impresa di caratterizzare la prospettiva teologica, in cui si colloca la Fonte. La constatazione più immediata concerne il fatto che il Gesù di questa tradizione è recepito essenzialmente, non come uomo di azione (o di 'passione', vista l'assenza del racconto corrispondente), ma come uomo della parola (Q 7,7: «Di una parola...»). Egli dunque non appare né come taumaturgo³⁸ e neppure come salvatore cioè come colui che muore per i peccati degli uomini (non essendoci nessun pronunciamento in questo senso). Solo colui che ascolta la sua parola è paragonato a chi edifica la propria casa sulla roccia (Q 6,47-49).

È comunque arduo dedurre qualcosa sulla vita interna della supposta comunità o insieme di gruppi³⁹. Qualche elemento però si può ritrovare nella sua certezza che Dio predilige i poveri (Q 6,20-21: le beatitudini) e i semplici (Q 10,21), e che non bisogna accusare un fratello per la pagliuzza che c'è nel suo occhio (Q 6,41-42). La preghiera fondamentale di questi gruppi consiste nel rivolgersi a Dio invocandolo come «Padre» (Q 11,2-4) e nutrendo un'estrema fiducia in lui (Q 12,6-7.22b-31). Verso l'esterno in generale è considerato categorico il rivoluzionario precetto dell'amore per i nemici (Q 6,27-28.32.34). Ad esso corrisponde l'esigenza interna di perdonare sempre il proprio fratello (Q 17,3-4); a questa tematica è collegata la parabola della pecora che si smarrisce ma che è premurosamente ricondotta all'ovile (Q 15,8-10), con l'analoga messa in guardia da chi scandalizza i piccoli cioè induce i discepoli all'infedeltà verso l'evangelo (Q 17,1-2). In ogni caso, la comunità si sente impegnata in una vita di opere buone conseguenti e conformi alla propria interiorità come lo sono i frutti di un albero (Q 6,43-45.46), facendo fruttificare le mine/talenti ricevuti dal Signore (Q 12,12-13.15-24.26).

Sul fronte dei rapporti con gruppi esterni, eventualmente antagonisti, è condotta una polemica contro «questa generazione» di Israeliti per la loro chiusura a riconoscere la vera

³⁵ Per una sua raccolta in italiano, cfr. J.M. Robinson, *I detti di Gesù. Il «Proto-Vangelo» dei detti Q in italiano*, Queriniana, Brescia 2005.

³⁶ Cf. H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Setting and Development*, SCM Press, London 1990, 75-128).

³⁷ Cf. l'intera problematica in J.-P. Michaud, «Quelle(s) communauté(s) derrière la Source Q?», in A. Lindemann, ed., *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, University Press, Leuven 2001, 577-606.

³⁸ Infatti la Q non insiste su Gesù taumaturgo, eccettuato il racconto della guarigione del servo del centurione (cf. Lc 7,1-10 / Mt 8,5-13).

³⁹ Cf. J.S. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 170-171.

identità di Gesù (Q 7,31-35; 13,34-35), paragonato a Giona, che invece fu segno credibile per i Niniviti del suo tempo (Q 11,16.29-30.31-32.49-51). Più specificamente il gruppo di Q si pone in contrasto con i Farisei (Q 11,39.41-44) e soprattutto con i dottori della Legge che impongono surrettiziamente pesanti fardelli sulle spalle della gente senza smuoverli con un dito (Q 11,46b-48.52). Resta il fatto che per la comunità di Q non cadrà neppure un apice della Legge (Q 16,7), benché la legge e i profeti abbiano ormai svolto pienamente la loro funzione fino a Giovanni, poiché da allora ognuno si sforza di entrare nel Regno o meglio «è indotto» a entravi mediante l'annuncio evangelico (Q 16,16).

Tipico della comunità di Q è l'esercizio di una missione in forma di itineranza (Q 10,3-9: «Vi mando come agnelli in mezzo ai lupi...»), paragonabile e in prosecuzione con quella di Gesù stesso. Pur esposta al rifiuto (Q 10,10-12; 12,11-12) e persino alla condanna (Q 12,4-5: «Non temete coloro che uccidono il corpo...»), la missione è svolta nella certezza che chi accoglie gli annunciatori accoglie Gesù stesso (Q 10,16).

Quanto al vero e proprio annuncio cristologico proposto, il dato più evidente è che, sul piano del silenzio, il testo di Q non fa rimandi espliciti al kerygma di Cristo crocifisso e risorto, per cui qualcuno afferma che il gruppo retrostante è costituito genericamente da «Jesus people, not Christians»⁴⁰. Tuttavia, sul piano delle affermazioni, è ben presente il tema, di timbro deuteronomico, del profeta sofferente in quanto perseguitato e ripudiato dal suo popolo⁴¹. Soprattutto il Gesù della Q è doppiamente caratterizzato, su un piano sapienziale e su un piano apocalittico. Nel primo senso egli è presentato come un saggio e ancor più come inviato della Sapienza (Q 7,35: «La sapienza è stata giustificata dai suoi figli»). Nel secondo senso egli è contraddistinto come colui che annuncia il Regno futuro (Q 12,8-9: «Chiunque mi riconoscerà... il figlio dell'uomo lo riconoscerà davanti agli angeli») e nello stesso tempo come chi già oggi inaugura il tempo del compimento (Q 17,21: «Il regno di Dio è tra di voi»)⁴². In questa doppia prospettiva il Gesù di Q giganteggia come colui che è «più di Salomone» e insieme anche «più di Giona» (Q 11,31-32).

Nell'insieme, dunque, si tratta di una 'comunità' giudeo-cristiana che è ben ancorata con la tradizione israelitica, ma che pure, per la sua fede cristologica ed escatologica, è in situazione di conflitto con coloro che di quella tradizione si presentano come custodi conservatori⁴³.

- *La comunità di Matteo*. Mt è l'unico vangelo a conoscere la parola *ekklesia* nella sua valenza sia cristologica (16,18: «edificherò la mia chiesa») sia comunitaria (18,17: «...ditelo alla chiesa»): nel primo caso il riferimento è alla chiesa in generale (non dimentichiamo che Mt è scritto negli anni 80), nel secondo è a una chiesa locale, da precisare ulteriormente. Già la tradizione antica collegava Mt con uno o più gruppi di stampo giudeo-cristiano, come risulta dalla semplice notizia di una sua originaria composizione in lingua ebraica/aramaica (cf. Papià di Gerapoli in Eusebio, *Storia* 3,39,16; Ireneo, *Contro le eresie* 3,1,1); addirittura

⁴⁰ Cf. B.L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, Harper-Collins, New York 1994.

⁴¹ Cf. A.D. Jacobson, *The First Gospel. An Introduction to Q*, Polebridge, Sonoma CA 1992, 72-76.

⁴² Cf. C.M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity. Studies on Q*, T&TClark, Edinburgh 1996, 209-237; J.M. Robinson, *Gesù secondo il testimone più antico*, Paideia, Brescia 2009, 164-177.

⁴³ Cf. anche L. Schiavo, *Il vangelo perduto e ritrovato. La fonte Q e le origini cristiane*, EDB, Bologna 2010, 135-140.

per la setta degli Ebioniti questo era l'unico vangelo in uso, per di più contrapposto a Paolo (cf. Ireneo, *ib.*, 1,26,2). La sua stesura viene tradizionalmente collocata in area siriana, dove pertanto va sostanzialmente ricercata la comunità di origine (la «Siria» è esplicitamente aggiunta in Mt 4,24), probabilmente in ambito urbano più che rurale (vi si parla 26 volte di «città/pólis» e solo 4 di «villaggio/kōmē»). Si può precisare maggiormente la località restringendosi all'ambito antiocheno, se è vero che alcuni passi di Mt risuonano, sia nelle lettere di Ignazio di Antiochia (come Mt 2 in *Efes.* 19; e Mt 3,15 in *Smir.* 1,1), sia nella *Didaché* (1,4 e 8,2).

Rendersi conto della qualità propria della comunità matteana è possibile tenendo presenti le caratteristiche tipiche di questo vangelo, che confermano la sua sostanziale impostazione giudeo-cristiana. Già le pagine iniziali (Mt 1-2), a differenza tanto di Mc quanto di Q, tendono a radicare la figura di Gesù, sia dinasticamente sia localisticamente, non solo all'interno di Israele ma soprattutto nella discendenza davidica, come si vede nel riporto della sua genealogia e nella descrizione della sua nascita a Betlemme. Se poi si tiene conto che Mt impiega più degli altri vangeli i titoli cristologici di «figlio di Davide» (8 volte, contro le 2 ciascuno di Mc e Lc, mai in Gv) e di «Cristo/Messia» (17 volte, contro le 7 di Mc e le 12 di Lc; in Gv 21 volte ma solo 6 in senso positivo), per non dire di «Emmanuele» (Mt 1,23 = Is 7,14; 8,8.10), allora risulta con maggiore chiarezza la propensione matteana a sottolineare fortemente la dimensione messianica di Gesù, probabilmente di fronte a degli interlocutori bisognosi di una conferma.

Ciò si comprova ulteriormente con il frequente utilizzo dell'Antico Testamento, che non solo doveva essere ben conosciuto dai lettori del vangelo ma doveva anche avere ai loro occhi valore probativo. Tipica di Mt infatti è la formula di compimento: «Questo avvenne perché si adempisse...» (oppure: «Allora si adempì ciò che era stato detto...»); essa scandisce e accompagna tutto lo svolgimento dello scritto (in 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,14.35; 21,4; 26,56; 27,9; vedi anche 26,54). L'impiego delle Scritture è naturalmente orientato in senso cristologico, a dimostrare che Gesù è venuto non per abolire la Legge o i profeti ma per dare loro pieno compimento (5,17). Questo ulteriore perfezionamento si realizza particolarmente nell'attuazione di una «giustizia», cioè di un modo di porsi in rapporto a Dio, che deve superare quella degli scribi e dei farisei (5,20). Le sei antitesti enunciate in 5,21-48, che trattano tutte di una restaurazione di relazioni interrotte, assumono consistenza logica attorno al tema dell'amore del prossimo spinto fino all'amore per i nemici, e nell'insieme intendono, non proclamare una nuova legge, ma restaurare l'originale intenzione della volontà di Dio rivelata nella Torah⁴⁴.

Su questa base si spiega anche il tono fortemente polemico nei confronti degli scribi e dei farisei che «si sono seduti sulla cattedra di Mosè» (23,2), di cui Mt stigmatizza l'incoerenza, il legalismo oppressivo e l'esibizionismo⁴⁵. Il riferimento ad essi richiama probabilmente la nuova funzione direttiva acquisita dal rabbinato all'interno di Israele dopo gli eventi epocali dell'anno 70⁴⁶, e con loro la comunità di Mt si trova confrontata in

⁴⁴ Cf. H.D. Betz, *The Sermon on the Mount*, Fortress, Minneapolis 1995, 200-214.

⁴⁵ Cf. R. Fabris, *Matteo. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1982, 468.

⁴⁶ Cf. G. Stemberger, *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, Città Nuova, Roma 1991.

atteggiamento contestatore. La critica al legalismo farisaico però è fatta dall'interno di una concezione favorevole alla Legge, di cui si afferma che non passerà un minimo dettaglio (5,18-19), pur dovendo ritenere eccessiva una eventuale equiparazione dei cinque discorsi di Gesù, nei quali è strutturata l'intera composizione (capitoli 5-7; 10; 13, 18; 24-25), ai cinque libri del Pentateuco. È pur sempre sintomatico che Mt si riferisce ai Giudei parlando delle «loro» sinagoghe (4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; cf. 23,34), mentre in 10,17 si legge che i discepoli di Gesù saranno persino flagellati appunto in quelle sinagoghe; sicché è del tutto verosimile che questo linguaggio di estraneità suggerisca un processo di separazione, un *parting of the ways* ormai in atto tra la comunità matteana e il giudaismo. In effetti, solo Mt 27,25 nel racconto del processo di Gesù pone sulla bocca del popolo una esplicita assunzione di responsabilità («il suo sangue ricada su di noi e sui nostri figli»), anche se non si deve pensare a una colpevolizzazione collettiva (cfr. la stessa formula in 1Sam 1,16; Ger 51,35)⁴⁷.

In ogni caso, Mt è testimone di tensioni interne alla propria comunità, che doveva essere mista dal punto di vista confessionale. Infatti si riscontra in essa una componente di Giudei a tendenza conservatrice, che rifiutava una missione fuori di Israele (cf. 10,5-6), e però anche una componente di pagani aperti alla evangelizzazione di tutti i popoli (cf. 2,1-12; 28,19). È da questo secondo raggruppamento che dovevano provenire le critiche suddette.

Certamente poi la comunità matteana riconosceva una funzione preminente alla singola figura di Pietro, non solo perché in 10,2 egli è qualificato «primo», ma perché a lui è attribuita una competenza, quella di legare e sciogliere (16,19), che ne fa una sorta di Rabbi supremo. Poiché però la stessa competenza in 18,18 è riconosciuta alla pluralità dei discepoli (cf. la *ekklesia* del precedente v.17), è verosimile concludere che «Pietro è l'autorità per la chiesa di questa provincia [siro-antiochena] e ormai una grandezza del passato. Ma l'autorità di cui parla 18,18 è ancora esercitata al presente. La tendenza storica va dal singolo al collegio»⁴⁸.

6. - Conclusione.

La chiesa di Antiochia, dunque, espressione massima delle chiese siro-palestinesi, risulta essere stata nel suo complesso una specie di laboratorio di ermeneutiche dell'evangelo con risultati parzialmente contraddittori, almeno per quanto riguarda il loro sviluppo nel tempo: un contrazione di tipo conservatore fece seguito a una prima rivoluzionaria apertura ecumenica. In ogni caso essa esprime e rappresenta il pluralismo tipico di quello che si potrebbe chiamare il poco sistematico 'sistema' cristiano.

⁴⁷ Peraltro c'è chi recentemente ha sostenuto la tesi, secondo cui il sangue invocato sarebbe paragonabile a quello espiatorio del Kippûr e andrebbe riferito ai peccati di Israele commessi contro il Patto: così G. Micheli, *Il sangue dell'alleanza e la salvezza dei peccatori. Una nuova lettura di Mt 26-27*, G&BPress, Roma 2010; del resto, lo stesso Autore fa notare che «il nostro testo non è stato interpretato come una condanna o un'accusa verso la Sinagoga se non a partire dal IV secolo» (384).

⁴⁸ J. Gnilka, *Il vangelo di Matteo*, II, Paideia, Brescia 1991, 89. Sull'insieme, cf. anche A. Mello, *Evangelo secondo Matteo. Commento midrashico e narrativo*, Qiqajon, Comunità di Bose 1995, 45-48.