

9 La testimonianza di Luca

Nella parte precedente abbiamo visto come un giusto apprezzamento della cultura israelita e della letteratura che gli israeliti hanno prodotto è possibile soltanto all'interno di un corretto apprezzamento dell'interazione costante tra oralità e letterarietà. Contestualizzare storicamente gli scritti biblici significa anzitutto porre le parole scritte all'interno di un mondo essenzialmente orale ed esaminare i modi in cui la capacità di leggere e scrivere a sua volta informa e modella i prodotti letterari radicati nell'oralità.

In questa seconda parte, in modo parallelo, vedremo come anche gli scritti del Nuovo Testamento, pur nascendo in un mondo ormai certo più "letterario" rispetto a quello dell'Antico Testamento, suppongono però sempre una stretta interrelazione fra oralità e scrittura, interrelazione che permette alla "tradizione" viva della prima comunità cristiana, giudaica ed ellenistica, di restare fedele a una "memoria" fondante e nello stesso tempo ridisegnare l'"identità" di un popolo, che produce e trova in nuove "scritture" il fondamento di una rinnovata "tradizione" vitale.

Non avendo il tempo per un esame completo dei testi neotestamentari, ci limiteremo ad alcune osservazioni a partire dall'opera lucana, evidenziando alcune pagine che meglio possono far intravedere il formarsi di questa nuova "identità" e "tradizione".

Bibliografia per questa seconda parte neotestamentaria:

- Gamble, Harry Y. *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, Yale University Press, New Haven and London 1995.
- Gerhardsson, Birger. *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity, with Tradition and Transmission in Early Christianity*. Foreword by Jacob Neusner, William B. Eerdmans Publishing Company - Grand Rapids (Michigan) - Dove Booksellers, Livonia (Michigan) 1998.
- Millard, Alan. *Reading and Writing in the Time of Jesus*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.
- Nodet, Etienne. *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclairée*, Les éditions du Cerf, Paris 1998.
- Stanton, Graham. *La verità del vangelo. L'autentico messaggio di Gesù Cristo trasmesso dalla tradizione orale, dai testimoni oculari e dai primi codici dell'era cristiana*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.
- Ulrich, Eugene. *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Eerdmans-Brill, Cambridge - Leiden 1999.

Secondo il prologo del vangelo Lc 1,1-2, lo scopo di Luca è quello di mostrare la "solidità" di quanto Teofilo ha già ricevuto come tradizione. In questo egli fa largo uso del principio giudaico tradizionale di argomento e prova, così come anche ricorre a detti profetici, o a ispirazioni divine o a segni miracolosi.

Per quanto riguarda il principio di prova, conformemente a quanto detto in Dt 19,15 (cf Dt 17,6; Nm 35,30), un caso controverso doveva essere risolto sulla testimonianza di due o tre testimoni. Questo principio aveva trovato larga diffusione nei secoli immediatamente precedenti l'epoca cristiana e non solo in ambito giuridico. Diversi autori hanno illustrato l'influsso che questo principio ha esercitato su Gesù stesso e sulla chiesa primitiva. Basti qui ricordare l'invio dei discepoli a due a due per la predicazione (cf Mc 6,7 e p.), così come anche l'elenco a due a due dei dodici in Mt 10,1ss. e la decisione di condanna in Mc 3,6 che arriva dopo due accuse sulla trasgressione del sabato.

Per quanto riguarda il ruolo dei segni miracolosi (cf ad esempio i fatti della nascita del Battista in Lc 1-2), è vero che il mondo tradizionale ebraico era più discreto nel loro uso, eppure anche in esso, almeno dalla parte della scuola di Hillel e prima della diffusione del

cristianesimo, si accettava che una "rivelazione", una "voce dal cielo" (*bat qol*) avesse un potere dirimente anche in una questione di comportamento legale (cf Mt 12,38 e p.; 16,1 e p.).

9.1. I ruoli di Gerusalemme e "la parola del Signore"

Tra le caratteristiche riconosciute alla capitale, soprattutto come luogo del Tempio, è di notevole importanza il collegamento con la Torah, o con la "parola del Signore" (*devar adonai*). Non solo i testi scritti, ma anche i testi orali avevano avuto nel Tempio la loro principale domiciliazione. Sir 24,10ss è un'affermazione chiara di questa convinzione comune: "10 Ho officiato nella tenda santa davanti a lui, e così mi sono stabilita in Sion. 11 Nella città amata mi ha fatto abitare; in Gerusalemme è il mio potere...", e in questo sfondo si deve contestualizzare il fatto che il Sinedrio tenesse le sue sedute nell'area del Tempio.

La posizione di Gerusalemme come centro della Legge era del resto chiara nelle Scritture. Si tenga presente Dt 17,8-10:

8 Quando in una causa ti sarà troppo difficile decidere tra assassinio e assassinio, tra diritto e diritto, tra percossa e percossa, in cose su cui si litiga nelle tue città (lett. "nelle tue porte" *בְּשַׁעְרֵיךָ*), ti alzerai e salirai al luogo che il Signore tuo Dio avrà scelto; 9 andrai dai sacerdoti e dal giudice in carica a quel tempo; li consulterai ed essi ti indicheranno la sentenza da pronunciare ("la parola del giudizio" *אִתּוֹ הַדָּבָר הַמְשַׁפֵּט*); 10 tu agirai in base a quello (lett. "alla parola") che essi ti indicheranno nel luogo che il Signore avrà scelto e avrai cura di fare quanto ti avranno insegnato (*יִרְדֶּךָ*).

Gerusalemme avrebbe mantenuto una tale posizione anche nei periodi di distruzione, e soprattutto nel tempo della salvezza aspettata. In quel tempo, secondo molte profezie, le sorgenti salvifiche sarebbero scaturite dal Tempio e la loro forza si sarebbe estesa a partire dalla città (cf Ez 47,1ss; Gl 4,18; cf Is 12,3ss; Zac 13,1; 14,8).

Basti qui citare per esteso il testo di Is 2,3 (cf Mi 4,2):

3 Verranno molti popoli e diranno:
«Venite, saliamo sul monte del Signore,
al tempio del Dio di Giacobbe,
perché ci indichi le sue vie
e possiamo camminare per i suoi sentieri».
Poiché da Sion uscirà la legge
e da Gerusalemme la parola del Signore.

È in questa forte convinzione tradizionale giudaica che dobbiamo contestualizzare il ruolo che Gerusalemme ebbe sia per Gesù sia per la chiesa primitiva.

Per il ruolo di Gerusalemme nell'opera lucana, cfr. quanto si dice in genere nei manuali introduttivi.

Approfondiamo qui come gli Apostoli e la comunità che vive attorno ad essi sono presentati come "la vera Gerusalemme". Lo facciamo evidenziando anzitutto alcuni particolari nella parte finale del vangelo lucano, Lc 19,28-21,38 (ministero a Gerusalemme prima della passione).

Ritroviamo in questa pagina alcuni elementi tradizionali, raccolti già prima della formazione del vangelo di Marco. Il modo chiaro con cui queste tradizioni si riferiscono a problemi concreti della chiesa primitiva in Gerusalemme fa supporre che abbiamo qui una forma rivista e ampliata di antiche tradizioni gerosolimitane su Gesù.

La pagina comincia mostrando come Gesù fa il suo ingresso nella città santa e nell'area del Tempio (Lc 19,28-48), ne scaccia i mercanti riportando simbolicamente il Tempio alla sua natura di "casa di preghiera", fa del Tempio il luogo del suo insegnamento quotidiano (Lc 19,47; cf 2,41 dove Luca ha già mostrato che "i maestri" esercitavano la loro attività nel Tempio). Sembrerebbe chiaro che Luca collega tutta questa scena con le profezie annuncianti che le sorgenti di salvezza

sarebbero scaturite del Tempio e che la parola di Dio sarebbe partita da Gerusalemme.

Luca nota tuttavia che “tutto il popolo” è a favore di Gesù, mentre i Farisei e i Sadducei tentano invece anche di zittire coloro che lo acclamano (Lc 19,39). Dopo che Gesù piange sulla città e purifica il Tempio, egli viene interrogato “con quale autorità” faccia queste cose. La sua risposta evasiva lascia capire che egli, come Giovanni Battista, ha un compito che “viene dall’alto” (Lc 20,1-8). Subito dopo, la parabola dei vignaioli (Lc 20,9-19) porta gli scribi e i farisei a capire che Gesù parlava di sé stesso e di loro nel ruolo di responsabili della “vigna d’Israele”. Le pericopi di Lc 20,20-26 e 20,27-40 mostrano Gesù che discute con i Farisei e con i Sadducei, concludendo con la domanda sul “figlio di Davide” (Lc 20,41-44) e con il giudizio sugli scribi che divorano i beni delle vedove (Lc 20,45-47), giudizio a sua volta confermato in 21,1-4, un quadro che, sul genere dei “racconti del maestro” (*ma’aseh rav*), mostra un insegnamento di Gesù ai suoi discepoli sulla corretta valutazione dei più poveri. Lc 21,5-36 contiene la versione lucana del discorso escatologico, la cui enfasi è sul destino della Gerusalemme che rifiuta il tempo della sua visita (cf Lc 19,31-40 e 41-44). Infine, Lc 21,37-38 afferma che Gesù insegnava ogni giorno nel Tempio e che tutto il popolo veniva per ascoltarlo.

In questo materiale tradizionale, Gesù è presentato come il messia e il vero pastore d’Israele, che viene verso il suo popolo, mentre gli altri pastori dimostrano il loro rifiuto.

La centralità del Tempio nell’insegnamento finale di Gesù trova uno stretto parallelismo con la medesima centralità che il Tempio occupa nell’insegnamento degli Apostoli all’inizio del **libro degli Atti** (cf At 3-4). Nel Tempio i cristiani si riuniscono a pregare e gli apostoli, come Gesù, trovano opposizione da parte del Sinedrio, che li interroga “con quale autorità” giustificano il loro comportamento e la loro predicazione “in nome” di Gesù.

Questo modo lucano di mostrare le cose è certo da mettere in relazione con il concetto di “nuovo tempio” presente nella chiesa primitiva, come del resto era presente in alcuni gruppi giudaici, secondo le attestazioni di Qumran. Senza approfondire questi collegamenti, basta ora vedere come si sviluppa il pensiero di Luca. Le profezie e le attese riguardo la città santa e il suo centro, il tempio, si devono “compiere”. È in Gerusalemme che l’atto di pentimento deve avverarsi ed è da Gerusalemme che la parola di Dio deve partire per il tempo della salvezza. Ma il messia ha i suoi *servitori della parola*, i quali non sono rappresentati dai sommi sacerdoti, dagli scribi, dagli anziani, dai farisei, dai sadducei, ma dagli Apostoli e dagli altri discepoli di Gesù, verso i quali “tutto il popolo” è ben disposto. Questi apostoli sono designati a “giudicare” le dodici tribù d’Israele (cf Lc 22,29).

Vediamo dunque come Luca descrive il ruolo degli apostoli come portatori della “parola del Signore”.

9.2. Gli Apostoli e “la parola del Signore”

Tralasciamo qui ciò che è noto circa l’uso lucano dei termini “apostolo” e “i Dodici”, e ci fermiamo sul fatto che essi sono considerati dei “testimoni” (*martyres*), che devono portare “testimonianza” (*martyrion*) sulle parole e sulle opere di Gesù, su tutto ciò che lo riguarda nelle Scritture, in particolare sulla sua risurrezione. Lc 24,36-49 riproduce un modo concreto con cui gli Apostoli sono resi testimoni della risurrezione, e in At 4,20 essi, all’interno di un contesto giuridico, rendono testimonianza a ciò che hanno visto e udito. Come nella pratica del tardo giudaismo, i termini “testimone” e “testimonianza” hanno un preciso significato giuridico, e sono usati non solo a proposito di fatti, ma anche di detti e insegnamenti.⁷

Il termine maggiormente usato da Luca per l’attività testimoniale degli Apostoli non è “evangelizzare”, ma “insegnare” (*didaskain*).

Seguendo la pratica di Gesù, l’insegnamento ha luogo da una parte nel tempio, e dall’altra in case private (cf At 3,1; 4,1; 5,21.25.42).

È da notare che nel racconto lucano i leaders Giudei considerano l’attività degli Apostoli come una specie di nuova scuola o di fondazione di setta. La domanda che il Sinedrio fa loro è parallela a quella posta a Gesù: “Con quale autorità, o in nome di chi avete fatto questo?” (At 4,7). Subito dopo leggiamo che il Sinedrio proibisce loro di “insegnare nel nome di Gesù” (At 4,19). Si tratta di una terminologia conosciuta, poiché di discepoli di altre autorità dottrinali nel giudaismo si dice ugualmente che hanno parlato “in nome” (*amar beshem*) del loro maestro o che hanno ricevuto “potere, autorità” (*reshut*) per insegnare, giudicare ecc. Certo, l’attività degli Apostoli è pensata in modo molto più dipendente dalla forza dello Spirito, ma ciò non deve far sottovalutare la **rassomiglianza terminologica e strutturale con l’ambiente giudaico** del tempo.

Bisogna sottolineare anche che il termine lucano principale per la “parola” di cui gli Apostoli sono servitori non è “vangelo” (*euangelion*) e tanto meno “proclamazione” (*kerygma*), ma “la parola di Dio” (o *logos tou theou*, *devar ’adonay*) o “la parola del Signore”, o “la parola” semplicemente (cf At 4,4; 6,4; 8,4; 10,44; 11,19; ecc.). Al di là delle ovvie sfumature di significato tra un’occorrenza e l’altra, la parola divina appare all’autore di Atti quasi come un’entità personificata e indipendente, **esattamente come il concetto giudaico di Torah**. Per parlare dei progressi dell’annuncio degli Apostoli, Luca dice, ad esempio, che la parola di Dio “cresceva” (At 6,7; 12,24; 19,20).

Il contenuto della predicazione degli Apostoli è riassunto soprattutto nei cosiddetti “sommari”, dai quali appare che essa riguarda non solo i punti principali della storia della salvezza (la passione, la morte e la risurrezione di Gesù), ma anche tutto ciò che riguarda Gesù, dagli inizi del suo ministero. Ciò appare soprattutto dal discorso di Pietro in casa di Cornelio (cf At 10,34ss) e dal fatto che in sostituzione di Giuda deve essere scelto uno che abbia seguito Gesù fin dal momento del battesimo di Giovanni (cf At 1,21ss).

Questa parola del Signore che negli ultimi giorni “è stata mandata ai figli d’Israele” è tuttavia per Luca in continuità con le parole profetiche che in realtà “porta a compimento” (cf Lc 1,1). Dobbiamo perciò dedicare un po’ d’attenzione al modo con cui Luca presenta la relazione tra la tradizione circa Gesù e le Scritture.

9.3. Il ministero di Gesù e le Sacre Scritture

Non si dice mai abbastanza chiaramente che per Gesù e per i primi cristiani fare affidamento sulle Scritture non fu una “decisione”, ma un fatto del tutto **connaturale con la tradizione credente giudaica**. Il punto di vista lucano è anche qui appropriato, poiché il suo pensiero di base è che gli Apostoli fondano la loro predicazione su **due testimonianze affidabili**: da una parte le parole e le opere di Gesù, e dall’altra le Sacre Scritture.

L’interpretazione delle Scritture è mostrato in modo paradigmatico cominciare con Gesù stesso proprio nel momento iniziale del suo ministero, con il discorso nella sinagoga di Nazaret (cf Lc 4,16-30). Il contesto e tutti i particolari della “lettura” e della “spiegazione” sono del tutto riconoscibili nella tradizione giudaica sinagogale.

Qui ci limitiamo a notare due cose. Anzitutto, la parola della Scrittura è usata come testimonianza autoritativa a favore di Gesù, a supporto e interpretazione della sua azione. In secondo luogo, ciò ha una conseguenza sulla stessa Scrittura, la quale, interpretando la figura di Gesù, ne diviene essa stessa “interpretata”. Sono poste, cioè, le basi per un *midrash cristiano* delle Scritture.

Secondo Luca, i discepoli hanno raggiunto una piena comprensione di Gesù solo dopo la risurrezione, ma ciò non riduce l’importanza della loro comprensione iniziale prima della morte. La loro

7. Cfr. Gerhardsson, 183ss. Compito del discepolo è non solo ascoltare (*shama*), ma anche guardare (*ra’ah*). Il discepolo è un testimone (*’ed*) delle parole e delle azioni del maestro. Egli dice non solo “Ho sentito dal mio maestro...”, ma anche “ho visto il mio maestro far questo o quello...”. Molte di queste affermazioni testimoniali sono raccolte in un trattato della *Mishna* intitolato appunto “Testimonianze” (*Eduyot*).

comprensione in due tempi si rassomiglia al modo con cui avveniva la comprensione di ogni testo nelle scuole del tempo: in un primo momento il testo veniva imparato possibilmente a memoria, e in un secondo momento esso veniva interpretato, “scoperto” nei suoi segreti significati.

In **Lc 24** abbiamo le prime rappresentazioni di questo processo di comprensione.

Prima di tutto viene descritta l'esperienza delle donne di fronte alla tomba vuota (**Lc 24,1-8**). Proprio quando esse “sono incerte” di fronte all'accaduto, due uomini vestiti di bianco le esortano a ricordare ciò che Gesù ha detto loro durante il suo ministero sulla sua morte e sulla sua risurrezione. Dopo che si ricordano dei detti profetici di Gesù, le donne arrivano a comprendere quanto è successo.

In seguito, Luca descrive l'esperienza di due discepoli sulla strada verso Emmaus (**Lc 24,13-35**). Anche essi sono presentati come incapaci di comprendere l'accaduto, e quando Gesù si affianca ad essi, li rimprovera per la loro lentezza a credere nelle “parole dei profeti” e spiega loro tutto ciò che lo riguardava nei libri di Mosè e dei profeti. Egli “apre le Scritture” (**Lc 24,32**) ai discepoli, in altre parole permette che la testimonianza delle Scritture confermi e interpreti gli eventi messianici, e così porta i discepoli alla fede.

Nella pericope seguente (**Lc 24,36-49**), Luca racconta l'apparizione di Gesù ai Dodici e a un certo numero di altri discepoli. In questa pagina, si dice da una parte (vv. 36-43) che gli Apostoli sono qualificati per la loro testimonianza per il fatto che vedono realmente Gesù risorto, e dall'altra (vv. 44-49) che essi raggiungono una piena capacità di comprendere le Scritture in modo corretto:

44 Poi disse: «Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi». 45 Allora aprì loro la mente all'intelligenza delle Scritture e disse: 46 «Così sta scritto: il Cristo dovrà patire e risuscitare dai morti il terzo giorno 47 e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme. 48 Di questo voi siete testimoni».

In questo modo, gli Apostoli sono portatori non solo della tradizione su Gesù, ma anche della corretta interpretazione della Scrittura.

Nell'introduzione al libro degli Atti, leggiamo che il Signore (**At 1,3**): “si mostrò ad essi vivo ... apprendendo loro per quaranta giorni e parlando del regno di Dio”.

Si tratta di una rappresentazione diversa da quella della fine del vangelo, ma finalizzata a creare un **parallelo tra i discepoli e Mosè**, che anche lui, secondo la tradizione giudaica, ricevette la legge durante un incontro con Dio durato quaranta giorni (cf **Es 24,18**; cf **Dt 9,9,18**).

È interessante notare, a questo proposito, che subito dopo (**At 1,4-5**) si parla della venuta dello Spirito come della

“promessa del Padre «quella, disse, che voi avete udito da me: 5 Giovanni ha battezzato con acqua, voi invece sarete battezzati in Spirito Santo, fra non molti giorni»».

Anche in questo testo, si tratta quindi in parte di *Scrittura* (in particolare si tratterà della profezia di Gioele), e in parte di *tradizione di Gesù* (un detto profetico di Gesù).

Possiamo aggiungere che il medesimo detto profetico viene usato in **At 11,16**. Pietro è chiamato a difendersi per essere entrato in casa di pagani, e lo fa anzitutto rifacendosi a una rivelazione (un argomento di “voce dal cielo”, *bat qol*), in secondo luogo ricordando la venuta dello Spirito sui pagani (un argomento di “fatto miracoloso”, *ma'aseh nesim*), e in terzo luogo citando il detto di Gesù sulla venuta dello Spirito: “Mi ricordai allora di quella parola del Signore che diceva: Giovanni battezzò con acqua, voi invece sarete battezzati in Spirito Santo”.

Non è il caso di approfondire ora il modo con cui nel libro degli Atti si fa riferimento alle due testimonianze, su Gesù e sulle Scritture. È però utile ricordare come esse appaiano in perfetta unità nelle parole di Paolo di fronte a Felice (**At 24,14**) e a Festo (**At 26,22**):

24,14 Ammetto invece che adoro il Dio dei miei padri, secondo quella dottrina che essi chiamano setta, credendo in tutto ciò che è conforme alla Legge e sta scritto nei Profeti, ...

26,22-23 22 Ma l'aiuto di Dio mi ha assistito fino a questo giorno, e posso ancora rendere testimonianza agli umili e ai grandi. Null'altro io affermo se non quello che i profeti e Mosè dichiararono che doveva accadere, 23 che cioè il Cristo sarebbe morto, e che, primo tra i risorti da morte, avrebbe annunziato la luce al popolo e ai pagani».

Nei discorsi degli Atti, Luca usa certo dei materiali provenienti dalla primitiva tradizione cristiana di tipo midrashico. Egli ci dà anche un certo numero di esempi di come le Scritture venivano usate dai primi cristiani. Il modo con cui gli Apostoli, e soprattutto Paolo, prendono parte alla liturgia sinagogale si rassomiglia molto al racconto di Gesù nella sinagoga di Nazaret. Dopo la lettura fatta secondo le prescrizioni, segue un'esortazione. Un caso simile è quello descritto in **At 13,13-43**, dove Paolo, invitato a parlare, tiene un discorso ricco di citazioni scritturali, e in **At 17,1-3**:

1 Seguendo la via di Anfipoli e Apollonia, giunsero a Tessalonica, dove c'era una sinagoga dei Giudei. 2 Come era sua consuetudine Paolo vi andò e per tre sabati *discusse con loro sulla base delle Scritture*, 3 spiegandole e dimostrando che il Cristo doveva morire e risuscitare dai morti; il Cristo, diceva, è quel Gesù che io vi annunzio.

È possibile che qui si tratti non solo di un insegnamento di tipo midrashico tenuto in sinagoga, ma anche di discussioni dottrinali a proposito della Torah, tenute fuori della sinagoga. Qualcosa di simile avviene subito dopo a Berea (**At 17,10-12**), dove i giudei

“accolsero la parola con grande entusiasmo, *esaminando ogni giorno le Scritture* per vedere se le cose stavano davvero così.

12 Molti di loro credettero e anche alcune donne greche della nobiltà e non pochi uomini”.

Questo tipo di “ricerca” scritturistica è attestata anche da **Gv 7,52**, dove i capi Giudei rispondono a Nicodemo che è necessario “cercare” (*zetein, ereunan, darash*) per “trovare” (*euriskein, matza*) se un'affermazione dottrinale è o no giustificata:

Gli risposero: «Sei forse anche tu della Galilea? Studia *ἐραύνησον* e vedrai che non sorge profeta dalla Galilea».

Infine, consideriamo il racconto dell'etiope in **At 8,26-40**. Il dialogo iniziale (di sapore e di origine probabilmente rituale) tra il funzionario e il diacono Filippo:

«Capisci quello che stai leggendo?». 31 Quegli rispose: «E come lo potrei, se nessuno mi istruisce?»

dà occasione a una spiegazione scritturistica, in cui Filippo “partendo da quel passo della Scrittura, gli annunziò la buona novella di Gesù”.

9.4. Il servizio della parola

Alcune pagine evangeliche sul rapporto con la parola del Signore sono meglio comprese se vengono situate sullo **sfondo del rapporto con la Torah nella tradizione giudaica**.

Nella pietà giudaica del post-esilio, la posizione della Legge come mediatrice della rivelazione divina in tutte le sue forme divenne sempre più centrale. L'espressione “cercare Dio” (*darash 'et 'adonay*) divenne spesso nel tardo giudaismo “cercare Dio nella Torah” e semplicemente “cercare la Torah” (*darash [be]Torah*, cf **Esd 7,10**). Il compito più importante per un giudeo era dunque “cercare” o “esplorare” (*darash*) la Torah, “lavorare” (*asaq*) con la Torah, “disputare” (*amal*) con la Torah, “osservare-preservare” (*shamar*) la Torah, “insegnare” (*lamad*)- la Torah, “fare” (*usah*) la Torah.

Questa completa sottomissione alla Torah, in tutti i suoi dettagli, può essere illustrata da alcuni testi biblici, come **Gs 1,8** o **Sal 1,1s**:

Gs 1,8 Non si allontani dalla tua bocca il libro di questa legge, ma meditalo giorno e notte, perché tu cerchi di agire secondo

quanto vi è scritto; poiché allora tu porterai a buon fine le tue imprese e avrai successo.

Sal 1,1s 1 Beato l'uomo che non segue il consiglio degli empì,
non indugia nella via dei peccatori
e non siede in compagnia degli stolti;
2 ma si compiace della legge del Signore,
la sua legge medita giorno e notte.

A Qumran, veniva portato avanti uno studio intensivo delle Scritture.
Secondo IQS VI,6ss:

“In ogni posto dove ci sono dieci uomini, non mancherà uno che continuamente, notte e giorno, cercherà nella Torah (*doresh beTorah*) tutto ciò che riguarda la comunione con i propri vicini. E tutti veglieranno insieme la terza parte di ogni notte lungo l'anno per leggere nel libro ed esplorare i comandamenti e pregare insieme”.

Era un ideale della pietà farisaica quello di arrivare per primo alla scuola la mattina e partirne per ultimo la sera. Alcune deliberazioni erano prese durante la notte, e le discussioni si prolungavano sovente “fino al canto del gallo”.

Un simile ideale non mancava di creare delle tensioni tra lo studio della Torah e i doveri della vita quotidiana. Il problema non era nuovo, e su questo sfondo è da leggere Sir 38,24-39,11, evitando di dedurne un cambiamento circa la generale e genuina concezione positiva veterotestamentaria sul lavoro:

24 La sapienza dello scriba si deve alle sue ore di quiete;
chi ha poca attività diventerà saggio.

25 Come potrà divenir saggio chi maneggia l'aratro
e si vanta di brandire un pungolo?
Spinge innanzi i buoi e si occupa del loro lavoro
e parla solo di vitelli?

26 Pone la sua mente a tracciare solchi,
non dorme per dare il foraggio alle giovenche.

27 Così ogni artigiano e ogni artista
che passa la notte come il giorno:
quelli che incidono incisioni per sigilli
e con pazienza cercano di variare l'intaglio;
pongono mente a ritrarre bene il disegno
e stanno svegli per terminare il lavoro.

28 Così il fabbro siede davanti all'incudine
ed è intento ai lavori del ferro:
la vampa del fuoco gli strugge le carni,
e col calore del fornello deve lottare;
il rumore del martello gli assorda gli orecchi,
i suoi occhi sono fissi al modello dell'oggetto,
è tutto preoccupato per finire il suo lavoro,
sta sveglio per rifinirlo alla perfezione.

29 Così il vasaio seduto al suo lavoro
gira con i piedi la ruota,
è sempre in ansia per il suo lavoro;
tutti i suoi gesti sono calcolati.

30 Con il braccio imprime una forma all'argilla,
mentre con i piedi ne piega la resistenza;
è preoccupato per una verniciatura perfetta,
sta sveglio per pulire il fornello.

31 Tutti costoro hanno fiducia nelle proprie mani;
ognuno è esperto nel proprio mestiere.

32 Senza di loro sarebbe impossibile costruire una città;
gli uomini non potrebbero né abitarvi né circolare.

33 Ma essi non sono ricercati nel consiglio del popolo,
nell'assemblea non hanno un posto speciale,
non siedono sul seggio del giudice,
non conoscono le disposizioni del giudizio.

34 Non fanno brillare né l'istruzione né il diritto,
non compaiono tra gli autori di proverbi;
ma sostengono le cose materiali,

e la loro preghiera riguarda i lavori del mestiere.

39, 1 Differente è il caso di chi si applica
e medita la legge dell'Altissimo.

Egli indaga la sapienza di tutti gli antichi,
si dedica allo studio delle profezie.

2 Conserva i detti degli uomini famosi,
penetra le sottigliezze delle parabole,

3 indaga il senso recondito dei proverbi
e s'occupa degli enigmi delle parabole.

4 Svolge il suo compito fra i grandi,
è presente alle riunioni dei capi,

viaggia fra genti straniere,
investigando il bene e il male in mezzo agli uomini.

5 Di buon mattino rivolge il cuore
al Signore, che lo ha creato, prega davanti all'Altissimo,
apre la bocca alla preghiera, implora per i suoi peccati.

6 Se questa è la volontà del Signore grande,
egli sarà ricolmato di spirito di intelligenza,
come pioggia effonderà parole di sapienza,
nella preghiera renderà lode al Signore.

7 Egli dirigerà il suo consiglio e la sua scienza,
mediterà sui misteri di Dio.

8 Farà brillare la dottrina del suo insegnamento,
si vanterà della legge dell'alleanza del Signore.

9 Molti loderanno la sua intelligenza,
egli non sarà mai dimenticato,
non scomparirà il suo ricordo,
il suo nome vivrà di generazione in generazione.

10 I popoli parleranno della sua sapienza,
l'assemblea proclamerà le sue lodi.

11 Finché vive, lascerà un nome più noto di mille,
quando muore, avrà già fatto abbastanza per sé.

I detti di Gs 1,8 e del Sal 1,1-2 furono oggetto di speciale attenzione durante i secoli attorno all'inizio dell'era cristiana. Interessante una preghiera il cui uso la tradizione rabbinica attribuisce a Nechonia ben Haqqanah (un contemporaneo degli Apostoli), e che doveva essere recitata entrando o uscendo dalla scuola:

“Io ti ringrazio, o Eterno, mio Dio, poiché tu hai posto la mia eredità tra quelli che siedono nella scuola, e non tra quelli che siedono agli angoli delle strade. Io mi alzo presto per le parole della Torah, mentre essi si alzano presto per le opere di vanità. Io combatto (*'amal*) - ed essi combattono. Io combatto e sono ripagato, essi combattono e non sono ripagati. Io corro ed essi corrono. Io corro verso la vita eterna. Essi corrono verso il pozzo della distruzione”

Ora, questo medesimo problema del rapporto tra “*servizio della parola*” e “*doveri quotidiani*” noi lo troviamo ugualmente nella tradizione cristiana.

La pagina lucana di Marta e Maria, Lc 19,38-42, con le sue varianti nei manoscritti, attesta i diversi modi con cui la chiesa primitiva affrontava il problema. Nessun dubbio sul fatto che ritroviamo in questa pagina il medesimo vocabolario della preghiera di Nechonia appena citata. In essa, avevano trovato il confronto tra la “*parte*” (*heleq*) di chi *siede* nella scuola, si alza presto per le parole (*devarim*) della Torah, *lotta* con essa e ne riceve la *ricompensa* (*sheker*), e la “*parte*” di chi *siede* all'angolo della strada, che è sempre in movimento, ma nelle cose mondane, che *lotta* ma senza ricevere *ricompensa*. Nella tradizione di Marta e Maria noi vediamo parallelamente come colei che *siede* ai piedi del maestro e ascolta le sue parole (*logoi*) ha scelto la “*parte*” migliore (*meris*), che Dio non le toglierà, mentre colei che è indaffarata nei molti servizi per l'ospite non vede esaudita la sua richiesta di “*distrarre*” la sorella dall'attenzione diretta verso il maestro. La sola differenza con la preghiera è che Marta è occupata non con opere di vanità, ma con i doverosi servizi verso l'ospite. Un testo della tradizione rabbinica del secondo secolo (*Abot* 1,4) così esprime l'unità fra i due servizi:

“Possa la tua casa essere un posto di riunione per i saggi; diventa polveroso della polvere dei loro piedi e bevi assetato le loro parole”

In **At 6,1-6** il problema ricompare sotto altra forma. Di fronte alla tensione creatasi nella comunità a proposito dei pasti quotidiani, gli Apostoli convocano la “moltitudine” dei discepoli (che ricorda i “molti” di Qumran del testo citato sopra) e stabiliscono che non è giusto trascurare la parola di Dio per il servizio delle mense. Un gruppo di sette viene perciò scelto per questo compito, mentre gli Apostoli si dedicheranno al “servizio della parola”. Nella pericope evangelica Gesù approva che Maria abbia lasciato il servizio (κατέλιπεν διακονεῖν) a Marta per ascoltare la sua parola. Nel racconto di Atti, gli Apostoli rifiutano una situazione in cui essi debbano occasionalmente lasciare (καταλείψαντας) la parola del Signore (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) per servire alle mense (diakonei/n trapezai). Nelle due pagine si tratta del medesimo problema. Con una differenza: la prima è una pagina dottrinale che chiarisce la soluzione del problema, mentre la seconda sembra proprio un’applicazione basata sulla tradizione del detto di Gesù conservato nel vangelo. Tutto poi è abbastanza coerente con le disposizioni attestata a Qumran, dove la comunità faceva sì che una persona su ogni dieci si dedicasse a pieno tempo alla “ricerca della Torah”.

Possiamo ancora trovare dei paralleli tra il vocabolario di At 6 e quello delle tradizioni rabbiniche. Il verbo proskarterein, che significa “persistere ostinatamente”, “dedicarsi completamente”, ha come corrispondente più vicino il verbo ebraico *shaqar*, “vegliare”, e nell’epoca mishnaica appunto “persistere, industriarsi”, è usato sovente proprio per indicare l’occupazione concentrata e continua nello studio della Torah.

All’espressione τῆ διακονίᾳ τοῦ λόγου corrisponde l’espressione della tradizione rabbinica “il servizio della Torah”, nella quale basta sostituire il sinonimo *davar* per avere un’espressione identica a quella lucana. Non c’è bisogno di supporre un’espressione sottostante aramaica o ebraica per definire il contenuto della formula cristiana. Noi abbiamo visto che per Luca l’espressione “parola del Signore” indica quella parola che, nel tempo ultimo, procederà da Gerusalemme. Essa parla di tutto ciò che riguarda Gesù e include attraverso di lui tutte le Scritture precedenti; essa è affidata alla testimonianza degli Apostoli, e non ci sono dubbi che Luca si riferisca ad essi quando, nel prologo del suo vangelo, parla di “servitori della parola” (Lc 1,2). Ciò è chiaro sia dal suo linguaggio sia dal suo modo di indicare le qualifiche necessarie per essere uno degli Apostoli (cf l’abbinamento dei termini “servizio e apostolato” in At 1,25).

Se dunque l’espressione “servizio della parola” è sinonimo in Luca del “ministero apostolico”, bisognerà però nello stesso tempo far attenzione a non ridurre tale “servizio” alla sola proclamazione del vangelo. Di fatto, Luca negli Atti non li rappresenta andando in giro per il mondo e annunciando il vangelo. Durante il primo periodo della Chiesa, piuttosto, gli Apostoli sono rappresentati come una specie di *collegium*, svolgono la loro attività in Gerusalemme, agiscono come “testimoni” - *martyres* - del Cristo, insegnano - *didaskein* - nel nome di Gesù. L’insegnamento è tenuto in parte nel tempio, in parte in case private. Uno degli elementi che tiene unita la comunità è proprio “l’insegnamento degli Apostoli” (**At 2,42**):

“Erano assidui nell’ascoltare l’insegnamento degli apostoli (D aggiunge: “in Gerusalemme”) e nell’unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere”.

In questa citazione, si notino il verbo “essere assidui” (προσκαρτεροῦντες), come designazione di un continuo e concentrato dedicarsi ad un compito (cf sopra), e la forma perifrastica (ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες), come descrizione di una condizione continua e permanente. E non c’è dubbio che questo è principalmente il senso indicato dall’espressione “servizio della parola”.

Per quanto riguarda l’espressione “insegnamento degli Apostoli” non lo si deve poi limitare alla sola attività di tenere discorsi o trasmettere una dottrina. Non c’è nessun dubbio, visti i testi, che il loro

“lavoro sulla parola” fosse anche una “discussione dottrinale”, basata sulla lettura delle Scritture, o su problemi concreti posti dal confronto della tradizione su Gesù con la tradizione delle Scritture e con tutto ciò che veniva ancora rivelandosi in questa storia di salvezza.

9.5. Una “seduta generale” della Chiesa primitiva?

La comunità di Qumran aveva le sue proprie sedute generali (*moshav harabbim*, lett. “sedute dei molti, o dei “grandi”, o dei “qualificati”) in cui questioni di vario tipo venivano affrontate e decise. La **Regola della Comunità (VI,8ss)** le descrive nel modo che segue. I partecipanti sono divisi in tre categorie: i sacerdoti (*kohanim*), gli anziani (*hazeqenim*) e tutto il popolo (*kol ha’am*), e ciascuno occupa un posto preciso secondo un ordine di anzianità. Gli interventi sono anch’essi regolati con precisione e secondo il medesimo ordine di grado. Gli interventi non si devono sovrapporre, ma bisogna aspettare che chi sta già parlando abbia terminato il suo intervento. Se qualcuno che non appartiene agli aventi diritto di parola vuole porre una questione, lo farà solo dopo aver ricevuto il consenso da parte dell’assemblea. Non è chiaro dalla terminologia il modo con cui si raggiungeva una decisione finale, se con un voto generale o per acclamazione. Probabilmente, era prima necessario avere l’approvazione dei sacerdoti, e solo dopo l’assemblea poteva dare il suo consenso.

Una sessione rabbinica (*yeshivah*) seguiva una procedura assai simile, e per quanto riguarda le sessioni del Sinedrio troviamo diverse informazioni nei testi del trattato **Sanhedrin**. I giudici sedevano in semicerchio, e nel periodo del Tempio probabilmente secondo un ordine di grado. I membri più anziani sedevano nel centro, e di fronte al semicerchio dei giudici stavano due scribi, uno a destra e uno a sinistra, i quali scrivevano gli interventi a favore o contro la condanna. Davanti, stavano ancora tre file di discepoli dei rabbini, mentre il popolo prendeva posto al di là di questa disposizione. Secondo le circostanze, gli interventi potevano cominciare dalla persona più importante (*haggadol*), mentre in altre si poteva cominciare dai membri più giovani, cioè partendo dai lati (*min hatzad*). I discepoli dei rabbini, almeno per alcune questioni, potevano intervenire, ma non avevano nessun potere di voto. Il pubblico non aveva diritto di intervento. Il voto era riservato ai giudici effettivi del collegio, e la decisione finale era presa a maggioranza, anche se il peso delle “autorità” poteva in genere determinare il consenso degli altri membri (come ad es. al tempo di Gamaliele II).

Il trattato **Sanhedrin XI,2ss** illustra la procedura da seguire a proposito di un caso discusso (si tratta di un anziano ribelle), e lo fa a partire dal testo di **Dt 17,8-10**:

8 Quando in una causa ti sarà troppo difficile decidere tra assassinio e assassinio, tra diritto e diritto, tra percossa e percossa, in cose su cui si litiga nelle tue città, ti alzerai e salirai al luogo che il Signore tuo Dio avrà scelto; 9 andrai dai sacerdoti e dal giudice in carica a quel tempo; li consulterai ed essi ti indicheranno la sentenza da pronunciare; 10 tu agirai in base a quello che essi ti indicheranno nel luogo che il Signore avrà scelto e avrai cura di fare quanto ti avranno insegnato.

Il testo continua dicendo come in Gerusalemme all’epoca del Tempio c’erano tre corti di giustizia (*bet dinin*): la prima teneva le sue sedute alla porta del Monte del Tempio, la seconda alla porta del Cortile del Tempio, e la terza nella “sala Gazit” (“sala dalla pietra tagliata”), dentro il complesso del Tempio. Era consuetudine che deputazioni da parte delle corti tenute in assemblee locali si recassero dapprima alla corte che si riuniva alla porta del Monte del Tempio, dicendo: “così ho interpretato (*kad darashti*) e così hanno interpretato i miei discepoli; così ho pensato (*kad limadti*) e così hanno pensato i miei discepoli”. Se la corte era venuta a conoscenza (*im shame’u*) di una tradizione autoritativa, applicabile al problema in questione, il caso era risolto. Altrimenti, la deputazione procedeva alla corte che si riuniva alla porta del Cortile del Tempio, dove presentava il caso allo stesso modo. Se nemmeno questa corte aveva elementi sufficienti, la depu-

tazione, ora aumentata, si recava al Sinedrio che si riuniva nella *Lishkat ha-Gazit*, “da cui la Torah procede a tutto Israele”. Se anche il Sinedrio non aveva una tradizione precedente, si affrontava la discussione e il caso veniva risolto con una decisione autoritativa. Il passo continua citando una tradizione di Rabbi Jehuda ben Ilai secondo cui, quando la decisione veniva raggiunta, essi dovevano “scrivere e inviare messaggeri (apostoli) in ogni luogo”, in modo da far conoscere l'accaduto.

Si sarà notato come siano ben presenti i due passi scritturistici prima citati per illustrare la centralità di Gerusalemme nei riguardi della Torah. Il testo del Deuteronomio è espressamente citato, mentre il testo di Is 2,3 è chiaramente riconoscibile nella frase che commenta il luogo di riunione del Sinedrio dicendo che da esso “procede la Torah per tutto Israele”.

Consideriamo ora quanto avviene in **At 15**. Da una parte ci sono dei cristiani di Gerusalemme, già membri del partito dei farisei (cf At 15,5; forse della corrente di *bet Shammai*), e dall'altra degli inviati di Antiochia, Paolo e Barnaba, dei quali il primo almeno è stato fariseo, forse della corrente di *bet Hillel*. Riteniamo pertanto legittimo confrontare i modi di procedere già accennati nel giudaismo farisaico e quelli messi in opera nel libro degli Atti.

Luca descrive a modo di introduzione come dei membri della comunità di Gerusalemme arrivano ad Antiochia. Secondo alcuni manoscritti, si tratta di farisei, e comunque il testo attuale lo lascia capire al v. 5. Essi insegnano ad Antiochia che la circoncisione, e perciò l'osservanza della Torah, è necessaria per la salvezza. Luca lo dice con una capacità di sintesi degna della migliore tradizione rabbinica: «Ora alcuni, venuti dalla Giudea, insegnavano ai fratelli questa dottrina: Se non vi fate circoncidere secondo l'uso di Mosè, non potete esser salvi» (**At 15,1**). Si tratta di un aspetto stilistico da tener presente quando si discute sulle fonti di Luca.

Ciò dà inizio (**At 15,2**) a notevole “discordia e ricerca” (*stasis kai zesis*) tra gli insegnanti di Gerusalemme e quelli di Antiochia, Paolo e Barnaba (la trad. Cei “dissentivano e discutevano” nasconde del tutto la rassomiglianza di questi termini greci con quelli già nominati in rapporto alla “ricerca-*midrash*” sulla Torah). Secondo il “testo occidentale”, Paolo tiene fermo il principio che, per quanto riguarda la circoncisione, ciascuno resti nella condizione in cui era quando credette. Il risultato è che i membri di Gerusalemme decidono che Paolo e Barnaba con alcuni altri dovrebbero andare a Gerusalemme in modo che la questione dottrinale (*zetema*) sia risolta (*krinesthai*) dagli Apostoli e dai presbiteri che lì si trovano. In una certa misura, questa relazione dei fatti fa rassomigliare Paolo e Barnaba al caso dell’anziano ribelle” illustrato nel trattato *Sanhedrin*. L'altro gruppo di manoscritti (cioè il testo comunemente tradotto) mostra le cose in modo tale da porre Paolo e Barnaba in una posizione più autonoma, lasciando intravedere che la decisione di andare a Gerusalemme sia stata comune a tutta la comunità antiochena. In ogni caso, non ci sono dubbi che quanto Luca sta descrivendo corrisponde esattamente al modo in cui una importante questione dottrinale doveva essere portata davanti alle più alte autorità dottrinali cristiane in Gerusalemme. I termini usati di *zetema* e *krinesthai* lo lasciano chiaramente capire (cf At 18,15; 23,29; 25,19; 26,3).

In questo caso, i primi cristiani, anche se a loro modo, si stanno comportando esattamente secondo la legge e la consuetudine riportate in Dt 17,8ss., e ciò significa che il gruppo degli Apostoli sta a sua volta già esercitando il suo compito di “giudicare le dodici tribù d'Israele” (cf Lc 22,29ss).

At 15,4ss descrive come la deputazione antiochena viene ricevuta - *παρεδέχθησαν* - dagli Apostoli e dagli anziani in Gerusalemme. Quanto segue è in realtà la descrizione di una regolare “seduta generale” (*moshav harabbim*) della primitiva comunità cristiana. Vediamo anzitutto i tre gruppi degli Apostoli, degli anziani e del popolo (*ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων*). La rassomiglianza con quanto leggiamo circa la “seduta generale” della comunità di Qumran è notevole. Si passa poi alla disputa vera e propria. Dopo che i rappresentanti della comunità antiochena hanno fatto il

resoconto della loro missione fra i pagani, alcuni membri, provenienti dai gruppi farisaici, si salzano in piedi (*ἔξανέστησαν*) affermando che i pagani che hanno creduto devono essere circoncisi e, secondo il testo alessandrino, devono osservare la Torah (*λέγοντες ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωυσέως*). Si noti ancora lo stile dell'affermazione dottrinale, breve e pregnante, tipica della tradizione rabbinica. Segue una consultazione tra gli Apostoli e gli anziani, come partecipanti attivi; il popolo non prende parte nella procedura: *Συνήχθησαν τε οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου*. Non pare tuttavia che questa consulta richieda un appartarsi o un separarsi dal popolo, dal momento che questo è di nuovo presente al v. 22.

Dopo una accalorata “ricerca” - *πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης* - Pietro si alza in piedi e fa la sua affermazione. Secondo Luca, Paolo e Barnaba fanno anch'essi la loro affermazione. A questo punto, Giacomo si rivolge all'assemblea in supporto della posizione di Pietro, citando anche le Scritture nella profezia del profeta Amos 9,11ss. Infine, egli pronuncia solennemente la sua decisione: *διὸ ἐγὼ κρίνω*, che ricorda strettamente l'espressione rabbinica: *hare ani din*.

Notiamo di passaggio che la procedura sembra esser partita “dal lato” per giungere alla fine al contributo dei membri più anziani, Pietro e Giacomo. Paolo e Barnaba, come ospiti, o come accusati, o come ospiti momentanei, non hanno un loro posto nell'ordine permanente dell'anzianità.

Così, continua Luca (**At 15,22**), “gli Apostoli e gli anziani, insieme con tutta la chiesa” (*Τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ*) decisero di mandare delle persone scelte, Barnaba e Sila, alla comunità di Antiochia, della Siria e della Cilicia. Queste devono comunicare oralmente le decisioni prese, ma la comunità di Gerusalemme manda attraverso di loro anche una lettera (*γράψαντες διὰ χειρὸς αὐτῶν*) che deve essere letta nelle chiese. Barnaba e Sila diventano cioè gli “apostoli” (*sheluchim*) della comunità madre di Gerusalemme.

Luca non è interessato a darci i dettagli della procedura seguita, ma tutto fa capire che la decisione finale è stata presa secondo le consuetudini attestate per le sessioni generali rabbiniche, cioè non a maggioranza, ma per adozione consensuale da parte dell'assemblea delle posizioni espresse dai leaders.

Un ulteriore parallelismo è costituito dal fatto che la decisione è fatta conoscere oralmente e per scritto alle comunità interessate. Oltre alla pagina prima citata circa il caso di un “anziano ribelle”, abbiamo l'attestazione di un caso simile con Gamaliele II (b Sanh 11b), che informa la comunità di Babilonia di una decisione raggiunta con i suoi colleghi: un ulteriore caso che mostra come la “legge” procede da Gerusalemme.

Dobbiamo ora fare alcune osservazioni più vicine al contenuto della decisione presa. Ma anche per queste sarà utile vedere come il giudaismo rabbinico affrontava questioni simili a quelle discusse in At 15.

Alcune questioni si trovano già risolte al di là di ogni dubbio nella Torah scritta, nella *miqrah*. Tali questioni sono raramente dibattute. Chi non è familiare con la *miqrah* viene invitato a tornare alla “scuola elementare”. Altre questioni potevano ugualmente aver trovato soluzione nella Torah orale, nella *mishnah*, o per essere più precisi in qualche atto legislativo precedente emesso da qualche autorità dottrinale riconosciuta del passato. Anche in questi casi, ogni discussione era considerata superflua. Una prima distinzione preliminare è dunque stabilita tra i casi in cui l'interpellato poteva dire “ho sentito” (*sham'ati*) e i casi in cui invece doveva cominciare con il rispondere “non ho sentito alcuna tradizione autoritativa sull'argomento” (*lo sham'ati*).

Il dibattito su una questione non ancora decisa prende dunque in genere la forma di una rassegna di tutto ciò che è stato già detto nella Torah scritta e orale:

a) vengono “interpretate” (*darash*) anzitutto le **Scritture**, la **Torah scritta**, per vedere se si trova un accordo tra i partecipanti per applicare certi versetti al caso in questione;

b) in secondo luogo, è il materiale proveniente dalla **Torah orale** ad essere “interpretato”: si tratta dei detti di antichi maestri, o dei racconti che li riguardano, che possono apparire collegati in qualche modo al caso discusso;

c) infine, può essere usato un **argomento di ragione** (*sevara*), un ragionamento guidato dalla sapienza della Torah, attraverso il quale è possibile, in pratica più che per principio, isolare un argomento dai processi della natura o della vita (*derek ʿeret*).

La decisione finale è presa attraverso un voto. Osservando più attentamente, tuttavia, si nota che in realtà la decisione è determinata già dalla rilevanza degli argomenti portati, dalla loro natura (gli argomenti “di ragione” sono meno determinanti), dalla posizione e dall'autorità di chi li ha proposti.

Il dibattito dottrinale descritto in At 15 deve essere visto sullo sfondo di questa tradizione giudaica, tanto più che i protagonisti che danno origine alla discussione provengono proprio dal gruppo dei farisei. Ora, sulla controversia dottrinale sorta ad Antiochia se i pagani dovevano o no essere circoncisi, la Torah scritta non aveva direttamente niente da dire, altrimenti la questione non si sarebbe nemmeno posta. Che cosa circa una “Torah orale” di tipo cristiano? E anzitutto, che cosa si deve intendere con questo termine? Non si tratta di pensare semplicemente alle tradizioni che i credenti provenienti dal giudaismo portavano ovviamente con sé. Si tratta anche di **mettere questa “tradizione degli antichi” in relazione con la vita comune della comunità cristiana, in cui modi e norme di comportamento che entravano in conflitto con i detti e le opere di Gesù erano progressivamente evidenziati e corretti**. È a questo punto che dobbiamo parlare di una **tradizione orale cristiana in qualche modo equivalente alla tradizione orale giudaica**.

Ora, di nuovo, se ci fosse stato qualche detto di Gesù che poteva essere messo in relazione diretta con la controversia antiochena, questa non sarebbe neppure potuta sorgere. Se confrontiamo, ad esempio, la testimonianza di Paolo, vediamo come egli si sottometta totalmente e immediatamente a un detto conosciuto come “ricevuto” dal maestro.

Restavano dunque, almeno in teoria, tre possibilità di risolvere la questione.

a) In primo luogo, interpretare o usare un testo delle **Scritture** in modo tale da presentare una prova accettabile alle parti in conflitto. Evidentemente, Paolo ad Antiochia non era stato capace di produrre un testo simile, altrimenti la questione si sarebbe risolta già in loco (Paolo ne sarà capace però più tardi, cf Rm 3-4, dove attraverso un processo tipicamente rabbinico di *gezerah shavah* mette in parallelo due testi, Gen 15,6 e Sal 32,1ss, dove la presenza di uno stesso termine, “essere contato” (*elohisthe-loghisetai*), permette di applicare ai non circoncisi - come era Abramo in Gen 15 - il medesimo perdono dei peccati di cui parla Davide nel salmo).

b) In secondo luogo, interpretare o usare un **detto di Gesù** in modo tale da convincere i presenti che la questione era stata già decisa da Gesù stesso. Paolo, ad esempio, farà uso di una simile possibilità in 1Cor 7,10, affrontando il problema della separazione fra gli sposati: “Agli sposati poi ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito ...”.

c) in terzo luogo, bisogna riconoscere che portare soltanto un **argomento di ragione** non sarebbe stato sufficiente in questo caso. Paolo ne potrà fare uso invece in 1Cor 9,7s, a proposito della questione degli idolotri e della libertà che anche egli potrebbe attribuirsi, a somiglianza dei diritti derivanti dal popolo “lavoro”.

Bisogna dunque riconoscere che se la questione fosse stata di minore importanza, o se Paolo fosse stato considerato dai membri di Gerusalemme non soltanto come un “profeta e maestro” (cf At 13,1 per Barnaba), ma anche come un Apostolo di Cristo, alla pari con gli altri Apostoli e mandato ad un particolare distretto (come Paolo in effetti si considererà più tardi), la controversia si sarebbe potuta risolvere in altro modo. Differenti località potevano osservare differenti pratiche su certe questioni. Ma la questione era di una rilevanza vitale, e in più appare, non ultimo dalle lettere stesse di Paolo, che la

chiesa primitiva era quanto mai interessata ad avere una dottrina e una pratica unificate.

Riserviamo per dopo una discussione sui contenuti della decisione. Concludiamo ora soltanto per quanto riguarda la questione di metodo. È sufficiente notare come la questione è decisa all'interno di una “seduta generale”, dopo una lunga e accalorata discussione, e conformemente agli ultimi due interventi autoritativi delle persone apparentemente più importanti. Al di là del problema delle fonti di Luca, gli ultimi due discorsi meritano un'attenzione più ravvicinata.

Pietro non ha un testo scritturistico cui rifarsi e nemmeno un detto di Gesù. Egli allora argomenta a partire da ciò che può essere considerato un *maʿaseh apostolico*, facendo riferimento a qualcosa che i suoi ascoltatori già conoscono bene, cioè la sua stessa esperienza di Apostolo: i pagani hanno ricevuto anch'essi il dono dello Spirito. I suoi ascoltatori hanno già sentito un resoconto di questo fatto (cf v. 7: «Fratelli, voi sapete che già da molto tempo Dio...»). Questo evento, a sua volta, è presentato come una testimonianza di Dio: “E Dio, che conosce i cuori, ha reso testimonianza in loro favore ...” (v. 8). Vediamo così come un argomento può procedere non solo dalle parole e opere di Gesù, ma anche da un evento miracoloso (*maʿaseh nesim*) nell'esperienza degli Apostoli. Un altro esempio di *maʿaseh apostolico* è presentato da Luca non meno di tre volte in Atti, quando parla della “conversione” di Paolo in At 9,3ss; 22,6ss; 26,12ss. Questo passo della tradizione era certamente trasmessa come parte delle credenziali di Paolo.

Anche l'affermazione di Giacomo è da questo punto di vista degna di interesse, dal momento che egli argomenta a partire da un testo delle Scritture. Anche se la linea di confine tra *miqrah* e *midrash* sovente difficile da stabilire, dobbiamo dire in questo caso che si tratta di un *midrash*. La natura del testo citato da Giacomo non è tale da decidere la questione semplicemente con il suo significato letterale. Applicato a questo caso, il testo riceve una precisa reinterpretazione, attraverso la quale esso diventa rilevante e decisivo. Nello stesso tempo, la primitiva tradizione midrashica cristiana ne risulta aumentata.

In conclusione, la decisione finale non è presentata come un “detto del Signore”, *logos kyriou*, “ricevuto dal Signore”, e nemmeno come una decisione presa “nel nome di Gesù”. La particolare fraseologia con cui è introdotto il solenne pronunciamento: “Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi...” (v. 28) mostra il grado di autoconsapevolezza della comunità cristiana primitiva. La tradizione rabbinica conosceva soltanto tre “corti” su cui la *shekinah* riposava, e tutte erano situate nei tempi veterotestamentari. In più, le parole sono anche una prova della distinzione importante introdotta tra ciò che si era “sentito” come detto di Gesù e ciò che la chiesa stessa arrivava a formulare. Su questo punto la testimonianza di Luca e quella di Paolo concordano in modo assolutamente rimarchevole.

9.6. Osservazioni a partire dal contenuto della decisione di At 15

Nel punto precedente abbiamo parlato di At 15 quasi soltanto dal punto di vista del metodo, vedendo come la comunità primitiva cristiana si inserisce del tutto normalmente nella corrente della tradizione viva giudaica in cui nasceva, pur apportandovi il punto di vista nuovo derivante dai detti e dalle azioni di Gesù. È possibile dire di più anche dal punto di vista del contenuto?

In realtà, i testi del NT ci danno sulla posizione di Giacomo degli elementi abbastanza contraddittori. Secondo Ga 2,11s Pietro ad Antiochia teme gli emissari di Giacomo, che non ammettono la commensalità con gli incirconcisi. Al contrario, secondo At 15,12s, Giacomo sembra rispondere ufficialmente a Paolo e Barnaba venuti da Antiochia, così come a Pietro che torna da Cesarea, che la circoncisione non è necessaria. Curiosamente, poi, Paolo, molto tempo dopo, ignora del tutto nelle sue lettere la decisione di Gerusalemme. Tutto ciò invita a leggere più attentamente i testi. Lesame mostrerà che in origine Giacomo ammette che dei pagani si convertano, ma li mantiene in uno stato di separazione *escludendo* la loro circoncisione.

9.6.1. I decreti di Gerusalemme. Mosè e Noè

Riportiamo il testo, mettendo in sinossi le varianti del testo Occidentale:

Table 3:

Testo Alessandrino	Testo Occidentale
<p>5 Ma si alzarono alcuni della setta dei farisei, che erano diventati credenti, affermando: è necessario circonciderli e ordinar loro di osservare la legge di Mosè. 7a Essendosi prodotta una grande discussione, 12a tutta l'assemblea tacque</p>	<p>15,5 Ma coloro che avevano imposto loro di salire dagli anziani, allora si alzarono dicendo alcuni della setta dei farisei, che erano diventati credenti: è necessario circonciderli e osservare la legge di Mosè. 7a Essendosi prodotta una grande discussione, 12a e dando gli anziani il loro assenso a ciò che Pietro aveva detto, l'assemblea tacque.</p>
<p>13 Quand'essi ebbero finito di parlare, Giacomo aggiunse: 14 «Fratelli, ascoltatevi. Simone ha riferito come fin da principio Dio ha voluto scegliere tra i pagani un popolo per consacrarlo al suo nome. 15 Con questo si accordano le parole dei profeti, come sta scritto: 16 Dopo queste cose ritornerò e riedificherò la tenda di Davide che era caduta; ne riparerò le rovine e la rialzerò, 17 perché anche gli altri uomini cerchino il Signore (TO: Dio) e tutte le genti sulle quali è stato invocato il mio nome, 18 dice il Signore che</p>	
<p>fa queste cose da lui conosciute dall'eternità.</p>	<p>fa queste cose. Da sempre è conosciuta dal Signore la sua opera.</p>
<p>19 Per questo io ritengo (decido) che non si debba importunare quelli che si convertono a Dio tra i pagani, 20 ma solo si ordini loro di astenersi</p>	
<p>dalle sozzure degli idoli, dalla impudicizia, dagli animali soffocati e dal sangue. 21 Mosè infatti, fin dai tempi antichi, ha in ogni città chi lo predica nelle sinagoghe poiché viene letto ogni sabato».</p>	<p>dalle sozzure degli idoli, dalla impudicizia, e dal sangue. 21 Mosè infatti, fin dai tempi antichi, ha chi lo predica nelle sinagoghe, poiché viene letto ogni sabato».</p>

Tenendo conto del testo Occidentale (considerato qui una prima versione lucana degli Atti), per Giacomo si tratta di pagani che si convertono a Dio, secondo il compimento di una profezia escatologica, che reintroduce un certo legame con il riapparire della posterità di Davide. Tuttavia, Mosè è proclamato ogni sabato nelle sinagoghe: in altre parole, la Legge e i Profeti, ben lungi dall'essere aboliti, parlano al presente. La questione legale cui Giacomo risponde sembra allora essere: le nazioni che riconoscono Dio - fatto nuovo - devono essere integrate a Israele o no? La risposta derivata al profeta Amos è chiaramente un no: essi non devono ricevere la circoncisione, cioè non devono essere integrati al popolo. Questa risposta, con un fondamento scritturistico, rafforza il rimprovero fatto a Pietro, al suo ritorno da Cornelio, d'essere entrato in casa sua e di aver mangiato con lui (At 11,3), cioè di aver abolito un confine essenziale

Bisogna anche far attenzione a un effetto redazionale del testo. Normalmente, infatti, esso viene letto come se Giacomo accettasse la commensalità con i credenti non circoncisi a condizione che essi osservino i precetti concordati. In realtà, Giacomo non dice questo.

Si veda, ad es., che cosa succede a Paolo in At 21,19ss. Dopo che Paolo ha raccontato quanto Dio ha compiuto tra i pagani, gli si fa notare che le migliaia di fedeli che osservano la Legge dicono che egli spinga i Giudei che vivono tra i pagani ad abbandonare la Legge; poi, gli chiedono di mostrare in pubblico che egli stesso è restato osservante. Le difficoltà di Paolo vengono dunque unicamente dal fatto che egli ha riunito insieme Giudei e pagani, senza far entrare questi nel giudaismo (esigenza dei farisei in At 15) ma senza mantenere una separazione (decreto di Giacomo).

È dunque il momento di guardare più da vicino il senso delle condizioni poste ai credenti provenienti dal paganesimo.

9.6.2. Timorati di Dio e Noachidi

Nelle diverse branche del giudaismo, l'atteggiamento verso i gentili era molto variegato. Da una parte c'è l'apertura di Filone e di Giuseppe Flavio; dall'altra c'è la chiusura degli Esseni e dei *úaberim*. Tra i due estremi, incontriamo dei "timorati di Dio" nel NT, e più tardi la tradizione rabbinica definisce sette "precetti dei figli di Noè", validi per ogni persona.

Come si esprime che Cornelio è "timorato di Dio" (At 10,2,22; 13,16,26)? Non si parla di ciò che egli pensa o crede, ma di ciò che egli fa a beneficio del popolo ebraico (cf At 10,2). Ugualmente, secondo Lc 7,5, il centurione di Cafarnaon ha aiutato a costruire la sinagoga (i passi paralleli non ne parlano). Si può concedere che queste notazioni siano proprie dell'opera lucana, ma esse indicano un atteggiamento caratteristico, attestato in numerosi altri testi (e ancora oggi): secondo una prospettiva giudaica, venerare Dio in astratto non significa niente se non ci sono gesti visibili in qualche modo impegnativi. Ora, i pagani non sono sottomessi in principio a nessun precetto, poiché essi non sono i destinatari dell'Alleanza. I due esempi citati mostrano una specie di osservanza delegata: questi Romani, per venerare Dio, aiutano i Giudei a osservare la Legge divina. In altre parole, il popolo eletto è implicitamente riconosciuto come avente una funzione mediatrice o sacerdotale nel mondo (cf Es 19,5-6). Questo tema, pur sotto forme diverse, è costante nei Profeti, sovente con una sfumatura escatologica (cf Is 2,1ss; Zac 14,16s; Sal 2,6). Questa prospettiva non è senza un rapporto con il movimento generale dell'opera lucana, dove i cristiani sono in realtà i veri farisei, mediatori in quanto incaricati di una missione universale.

Le fonti rabbiniche hanno sviluppato un altro approccio, più coerente con le loro origini. Quando le speranze messianiche sono state

rinviate a un futuro indeterminato, non si è sviluppata nessuna prospettiva missionaria; al contrario, si sono precisate le frontiere, e la categoria dei “timorati di Dio” si è dissolta, ciò che deve essere visto anche in parallelo con lo svilupparsi del cristianesimo. Era tuttavia necessario, per mantenere una prospettiva monoteistica (e pacifica), situare l’insieme delle nazioni, anche senza promuovere attività propriamente missionarie. È lo scopo dei “precetti di Noè”.

Questi precetti sono dati sotto diverse forme, ma sempre simili (si tratta di sviluppi di Gen 9,4s., già presenti prima dei Tannaiti, ad es. nel *Libro dei Giubilei*, di età asmonea). La forma più conosciuta è in *Tosefta Abot Z 8,4*:

“Sette precetti sono stati prescritti ai figli di Noè; essi riguardano
i giudizi,
la bestemmia, l’idolatria, le unioni proibite, il sangue versato,
il furto
e (la consumazione del) la carne (strappata da un animale)
vivente”.

Il passaggio figura in altre raccolte, in particolare *bSanh 56a-b*, dove è seguita da una discussione dei Tannaiti (100-150 d.C.), che propongono l’aggiunta o la soppressione di alcuni articoli, con delle ulteriori giustificazioni scritturistiche. Il tratto più caratteristico di questa lista è che il suo contenuto globale, e particolarmente i cinque articoli centrali, costituiscono una specie di semi-Decalogo (cf il semi-Decalogo proposto da Gesù al giovane ricco in Mt 19,16-22 e p.), ma niente nella loro formulazione richiama espressamente il Decalogo propriamente detto (usa una espressione diversa anche per il divieto di rubare; più tardi, in seguito all’uso cristiano del Decalogo, la tradizione rabbinica lo toglierà dalla preghiera quotidiana). Si può osservare che il referente di questi precetti non è l’Alleanza particolare (Abramo) o il suo rinnovamento (Sinai), e nemmeno la creazione (a causa del sabato), ma Noè, cioè un’alleanza molto generale tra Dio e l’insieme dell’umanità salvata dalle acque. La differenza è capitale, poiché sotto questa forma non ci possono essere più rivalità.

Il riferimento a Noè è netto nell’ultimo precetto, che non è omogeneo agli altri, e che correntemente viene interpretato come pedagogico, nel senso che colui che osserva un precetto secondario o insignificante sarà capace di osservare precetti più importanti ed essenziali. In realtà, è l’unico precetto che si possa direttamente riagganciare a Gen 9,4s., e il suo mantenimento è necessario per chiarire il punto di riferimento dell’insieme dei precetti. In più, il primo articolo, molto conciso, può comprendersi come “regole” o come “giudizi”, ciò che noi intendiamo per “giurisprudenza”, e la tradizione di fatto lo ha compreso come necessità di istituzioni appropriate, come tribunali o scuole. Ne risulta una indipendenza totale di giurisdizione: i tribunali delle nazioni sono autonomi (cfr. la stessa attenzione da parte di Paolo in 1Cor 5,12s.).

Queste considerazioni ci riconducono direttamente all’assemblea di Gerusalemme e al decreto di Giacomo. Il problema sollevato dai farisei è quello della “osservanza della Legge di Mosè” da parte dei giudei credenti (il senso cambia nel testo Alessandrino, in cui chi deve osservare la Legge di Mosè diventano i pagani), si tratta cioè di regolare i rapporti con i pagani divenuti credenti. La risposta di Giacomo tratta dei pagani convertiti a Dio in senso generale, senza che si possa definire molto chiaramente questa conversione. Il problema implicito è in realtà non la frequentazione dei pagani, ma il loro stato.

Si noterà che la dichiarazione preliminare del discorso di Pietro fa uso del vocabolario biblico riconducibile ai fatti dell’esodo e al dono della Legge sinaitica (cf Es 3,16: 19,5), nei quali fatti la circoncisione interviene solo in via secondaria (essa è al di fuori del dono della Legge propriamente detta).

Ora, la questione sulla circoncisione riguarda l’Alleanza, o in ogni caso può così essere interpretata. Ed è di fatto ciò che fa Giacomo, ma di nuovo orientando il discorso verso Mosè e il Sinai, e non verso Abramo. In questo senso, è naturale che anch’egli ignori la circoncisione.

Tuttavia, Giacomo non fa alcuna allusione al Decalogo, mentre l’ultima prescrizione che dà, l’astensione dal sangue, rinvia direttamente all’alleanza con Noè in Gen 9,4s. Ma anche l’interdizione dell’“impudicizia” è ugualmente riconducibile alla storia di Noè (cf la maledizione contro Cam in Gen 9,25 e il significato ampio “rivelare la nudità” come insieme delle interdizioni sessuali in Lv 18,5ss), come pure l’interdizione delle “sozzure degli idoli”, dal momento che Noè ha costruito un altare a Dio in 8,20.

Queste osservazioni rispondono implicitamente a una domanda già evocata, considerando i precetti di Giacomo: perché egli non proibisce il furto, o l’omicidio (almeno direttamente), o l’esposizione dei bambini, ecc. ? Egli non sta affatto favorendo un lassismo morale, ciò è impensabile. In realtà, l’assenza di un certo ambito etico avvicina i precetti di Giacomo al primo dei precetti di Noè della lista rabbinica: le nazioni hanno le loro leggi e le loro istituzioni giuridiche. In altre parole: non c’è motivo di “frequentarli”, ciò che avrebbe richiesto la circoncisione richiesta dai farisei.

In breve, secondo questa ricostruzione dei fatti, Giacomo collega i pagani che si convertono non ad Abramo o Mosè, ma a Noè, e lo fa attraverso un testo delle Scritture, il cui legame con Gesù è stabilito dalla lettura messianica ed escatologica della restaurazione della casa di Davide (che per altri versi appare una caratteristica del gruppo di Giacomo a Gerusalemme). A suo modo, dunque, e nonostante una formulazione addolcita, egli mantiene una certa separazione tra Giudei e pagani credenti, e in questo senso è molto vicino alla prospettiva della tradizione rabbinica sui precetti di Noè.

Queste disposizioni in seguito, e già nella redazione del testo Alessandrino di Atti, sono state comprese come facilitanti i rapporti tra i credenti di ogni provenienza, in un modo che di fatto provvede a riassorbire questa “separazione” iniziale sulla linea più classica della tradizione giudaica. Per approfondire i modi di questo riassorbimento bisognerebbe continuare nella ricostruzione degli sviluppi della chiesa giudeo-cristiana di Gerusalemme e della Giudea in genere, come anche della Chiesa di Antiochia e dei suoi rapporti con Paolo, ma ciò esula dall’ambito dei nostri interrogativi presenti.

9.7. “I molti”: anello di passaggio fra “comunità di fratelli”

Abbiamo incontrato diverse volte, a partire dal confronto dei testi lucani con quelli di Qumran, il termine tradotto in genere nel NT con “moltitudine”, *πλήθος*. Ci sembra opportuno osservarlo più da vicino, a conclusione della nostra riflessione.

Nella *Regola della Comunità*, il gruppo dei membri accettati a pieno titolo nella *ūavurah* (fratellanza) è designato con l’espressione *ha-rabbim*, appunto “i numerosi” “i molti”, dove però il termine è da prendere non nel suo senso quantitativo, ma qualitativo di associati “qualificati”, “notabili” o simili (da qui del resto potrebbe derivare l’appellativo *rabbi*, per designare un membro specialmente qualificato). Tralasciamo per ora di fermarci sulle rassomiglianze molto strette tra la vita della primitiva comunità cristiana e alcune caratteristiche della comunità essenica, per osservare più da vicino l’uso del termine.

Nella lingua greca dell’impero romano (koinè), così come attestata dalle iscrizioni, il termine *πλήθος* designa una quantità notevole, ma numerabile di oggetti o individui, o anche una corporazione. Il termine usuale per indicare collettivamente una folla è invece *ὄχλος*, e Filone quando parla degli Esseni li descrive come *πλήθος ὑπερτετρακισχίλιοι*, “una associazione di 4000 membri”.

Nel NT il termine è usualmente tradotto come “folla”, poiché il contesto sembra richiederlo, ciò che sfuma le affermazioni precedenti. Conviene tuttavia verificare. Si noti anzitutto un passaggio sinottico che invita a precisare. Mc 3,7-8 usa due volte il termine, a proposito delle folle venute da ogni parte, ma Lc 6,17 sviluppa una perifrasi “una grande quantità di popolo” (*πλήθος πολὺ τοῦ λαοῦ*), che di per sé sarebbe ridondante se non si immaginasse da parte di Luca una certa resistenza a utilizzare il termine per designare una qualsiasi “folla”. Il termine non figura altrove in Mc, e Mt lo ignora totalmente,

così come l'insieme delle lettere. Al contrario, lo troviamo otto volte in Lc e 16 volte (testo Alessandrino) o 17 volte (testo Occidentale) in At (ma non in At 7-13). Siamo dunque di fronte a un termine "lucano", e nei sommari degli Atti esso appare nello stesso tempo come un termine tecnico per indicare la "comunità" (4,32; 5,14), ma anche con un senso quantitativo più vago, apparentemente connesso con sviluppi redazionali.

I casi in cui πλήθος ha in Lc-At un senso preciso non sono isolati, come mostrano altri esempi. Durante l'ingresso di Gesù a Gerusalemme, Mt 21,8 e Mc 11,9 indicano che una folla notevole lo accompagna, ma Lc 19,37 parla di "un grande numero di discepoli" ὁ πλήθος τῶν μαθητῶν, distinguendoli chiaramente dagli spettatori. Si tratta per Luca della comunità dei discepoli, e non di una folla qualsiasi, e le redazioni finali hanno certamente ingrandito una manifestazione più modesta.

In At 6,2a, al momento dell'istituzione dei Sette, il "grande numero" dei discepoli convoca i Dodici (secondo un testo ipotetico ricostruito) o è convocato dai Dodici (testo Alessandrino attuale), e nei due casi è questo stesso "gran numero" che è invitato a scegliere sette persone per un nuovo compito. L'espressione ritorna al v. 5 per indicare l'approvazione dei presenti. È chiaro che si tratta qui di un gruppo organizzato, dotato di una qualifica a decidere, ma la redazione finale tende a farne una vasta assemblea convocata dai Dodici.

In At 15,12, durante l'assemblea di Gerusalemme, il "grande numero" tace dopo il discorso di Pietro. È ancora il gruppo dei discepoli (denominati "apostoli e fratelli di Giudea in At 11,1). Più tardi, gli emissari di Gerusalemme arrivano ad Antiochia, riuniscono il "grande numero" e trasmettono la lettera (At 15,30). Si tratta ora delle consegne alla comunità particolare dei discepoli di Antiochia. Più tardi, a Efeso, Paolo va alla sinagoga, ma essendo stato criticato davanti al "gran numero" da alcuni contraddittori (At 19,9), egli se ne separa e prende a parte i discepoli. Il termine designa qui l'assemblea nella sinagoga, distinta dai discepoli. Questa assemblea, alla quale Paolo si è indirizzato per tre mesi, ha una costituzione definita, e non può essere una folla indistinta.

Infine, al momento della comparsa di Paolo davanti al Sinedrio, i suoi propositi provocano la divisione del "gran numero" (At 23,6); si tratta evidentemente di un'assemblea regolarmente costituita, formata da farisei e sadducei.

Questa breve rassegna porta a un risultato abbastanza chiaro. Il termine πλήθος, usato da solo, indica anzitutto un'assemblea organizzata, di dimensioni limitate. Si può anche precisare: nella prima parte di At, centrata su Pietro, si tratta dell'assemblea dei discepoli in generale, o di un'assemblea particolare; nella seconda parte, più propriamente paolina, il termine è meno bene attestato, ma sembra indicare un'assemblea giudaica di ampiezza limitata, sinagoga o sinedrio, di cui soltanto una parte è favorevole a Paolo: questi provoca una divisione del πλήθος. In contrasto, è notevole che At 4,32 TO precisi che non c'era divisione nel πλήθος dei discepoli. La distinzione tra i due significati sembra assai netta perché si possa attribuire il termine nel suo senso tecnico a una delle grandi fonti indipendenti di At. È dun-

que assai naturale che al momento della redazione finale esso abbia perso in gran parte il suo significato originale di gruppo costituito, per dare adito invece a un senso più vago di folla.

Comprendere in questo senso il "gran numero" come una comunità definita, quella di Pietro o di un altro, permette di interpretare in modo assai semplice i passaggi del sommario sul "gran numero di uomini e donne" che si uniscono al Signore (At 5,14). Si tratta, fatto piuttosto nuovo, del riunirsi di gruppi di uomini e di gruppi di donne. In At 8,3 e altrove, l'indicazione di persecuzioni contro uomini e donne suggerisce che esse hanno un'identità giuridica, ciò che non è affatto scontato né nel mondo romano né nella cultura giudaica ordinaria, dove, eccetto certi casi di vedovanza, una donna è sempre identificata in relazione a un padre, un marito, un fratello o un figlio.

D'altra parte, oltre questo aspetto delle donne, si può trovare curioso questo riunirsi di interi gruppi, diciamo per "confraternite". Bisogna allora notare che lo stile del v. 14 è particolare: "si aggiungevano quelli che credevano (masch.) nel Signore, delle 'confraternite' di uomini e di donne" μάλλον δὲ προσετίθειτο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ, πλήθη ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν. La rottura di costruzione è netta, tanto che ci si può chiedere se queste πλήθη non siano un sovraccarico testuale, per aggiungere delle intere "confraternite" ai nuovi credenti individuali. Il tema della crescita della comunità proviene da uno sviluppo secondario dei testi, come è indicato anche dall'apparire del termine "Signore" per indicare Gesù. Ci si può dunque chiedere quali possono essere le circostanze che hanno favorito il riunirsi dei gruppi. Un'ipotesi, semplice ma difficile da verificare, è che ciò sia avvenuto al momento della crisi dei *minim*, dopo il 90, e della riorganizzazione delle "confraternite", quando diversi gruppi giudeo-cristiani si sono avvicinati al movimento paolino, mentre altri si rifiutavano.

Infine, un'ultima osservazione. Una volta chiarito che il termine *ha-rabbim* conserva in alcuni casi identificabili qualcosa del suo ormai quasi scomparso significato originale di "gruppo di associati", bisogna anche dire che il termine greco corrispondente ha il più delle volte il suo senso ordinario di quantità notevole, ma numerabile di oggetti o individui. Questo senso è ben illustrato da Giuseppe Flavio, *Guerre Giudaiche* 2,124, quando spiega che gli Esseni risiedono "numerosi" in tutte le città. Ugualmente, Paolo parla in 2Cor 2,6 di castigo "venuto dai più" usando un diverso termine ὑπὸ τῶν πλείονων, mentre si tratta proprio di un provvedimento preso dalla comunità come tale, e non da una folla, ciò che, di passaggio, può confermare che ci si trova realmente nell'ambiente del gruppo primitivo.

Un altro esempio interessante è fornito dal racconto dell'ultima cena di Gesù: secondo Mt 26,28 e Mc 14,24, egli parla del suo sangue "versato per molti, per i numerosi" τὸ περὶ πολλῶν, mentre Lc 22,20 dice "versato per voi" (come il pane "dato per voi" del v. 19), indicando cioè il gruppo ben delimitato dei presenti. Da dove appare che il termine "i molti" designa anzitutto "voi", cioè la comunità presente, ma anche per estensione tutti i gruppi analoghi, ben delimitati ma in numero ormai indefinito.