



Il cristianesimo nasce plurale

Bolpin, Di Grazia, Fabris, Frescura, Guida, Jossa, Macchi, Manziega, Meggiato, Penna, Pesce, Piccioli, Pilastro, Salani, Savogin, Stefani, Tanzarella, Ziviani.



Quaderni trimestrali dell'*Associazione Esodo*, n. 2 aprile-giugno 2011 - Anno XXXIII - nuova serie Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO

Editoriale



G. Manziega, S. Savogin

Il cristianesimo nasce plurale

1

pag.

PARTE PRIMA: Il cristianesimo nasce plurale			
I primi passi			
Dal Gesù storico al Cristo della fede	G. Jossa	pag.	4
Ebrei e gentili nelle chiese delle origini	P. Stefani	pag.	9
Cristianesimo primitivo: fede senza religione?	R. Penna	pag.	14
Nascono le comunità			
Le prime comunità cristiane: identità e comunione	R. Fabris	pag.	19
I dodici e la successione apostolica	G. Ziviani	pag.	24
Per una chiesa a immagine di Cristo	M. Pesce	pag.	30
"Lo Spirito Santo e noi"			
I primi sacramenti: battesimo ed eucaristia	C. Frescura	pag.	37
Gesù e le prime comunità nei vangeli apocrifi	A. Guida	pag.	41
"Hai davvero buttato via le armi?"	S. Tanzarella		
Interventi dei lettori	G. Piccioli, G. Pilastro, M. Salani	pag.	51
PARTE SECONDA: Echi di Esodo			
Echi di Esodo			
Sul primato di Pietro	P. Stefani	pag.	63
Libri e recensioni	C. Bolpin, F. Macchi, G. Pilastro	pag.	68
Lettere	M. Di Grazia	pag.	80

All'interno del numero tele di João Batista, pittore del Piaui - Brasile.

ESODO Editoriale

Il cristianesimo nasce plurale

Editoriale

La decisione redazionale di mettere a fuoco le caratteristiche e le esperienze delle prime comunità cristiane nasce dal desiderio di coglierne lo spirito e la carica innovativa, in un particolare momento storico, come l'attuale, in cui le chiese, in particolare la chiesa cattolica italiana, appaiono inadeguate ad annunciare un messaggio capace di offrire un credibile senso alla vita. Sembra che il cattolicesimo non sia stato in grado di incarnarsi (farsi silenziosa e testimoniale anima mundi - direbbe l'anonimo estensore della lettera a Diogneto) nella cultura della modernità, giudicata con sospetto; sembra che il mondo post-moderno sia ancor più incomprensibile per la comunità credente. L'oggi è visto più con paura che con speranza, come minaccioso, e talmente lontano dall'evangelo di Cristo da suscitare la domanda: è definitivamente conclusa "l'era cristiana"? C'è un futuro per la chiesa, per le chiese? Ci avviamo verso un neo-paganesimo? Anche il mondo pagano (Atene, Roma...) degli inizi dell'evangelizzazione cristiana sembrava impenetrabile all'annuncio della risurrezione e del Dio personale. Cosa è avvenuto perché l'evangelo si diffondesse nonostante gli ostacoli e perfino il martirio?

Non mitizziamo, certo, l'esperienza delle origini, segnata anche da contraddizioni e contrasti, da errori, da incomprensioni e incoerenze; non si tratta di "copiare" dei modelli che, per loro natura, sono sempre legati a mutevoli e irripetibili contesti, ma di riflettere sullo stile di vita delle comunità più vicine all'evento *Gesù Cristo*, per coglierne lo spirito, convinti che la rivisitazione delle origini possa giudicare, rimotivare e rivitalizzare il presente delle chiese cristiane.

Il Maestro di Nazaret ha proposto ai contemporanei - ai discepoli di tutti i tempi e luoghi - la "logica del Regno di Dio", che non poteva non provocare forme di vita da sperimentare come anticipazioni del Regno compiuto. Di fatto, anche se la proposta di fede di/in *Gesù il Cristo* non si presentava come nuova religione (i primi discepoli di Gesù frequentavano la sinagoga...), qualcosa di nuovo e "rivoluzionario", almeno rispetto alla religione tradizionale, ha preso forma nella scena del mondo antico, sebbene all'interno di culture diverse e non assimilabili, a seguito dell'evento pasquale e pentecostale: modelli di vita inediti fino alla tensione verso la condivisione dei beni affinché a nessuno mancasse il necessario; forme "essenziali" di culto risignificanti gesti antichi alla luce della fede nella resurrezione; valorizzazione della *domus* come luogo di incontro dei credenti; creazione di convivenze che riconoscevano a tutti pari dignità (in molti casi anche alle donne); rispetto e accoglienza dei diversi carismi, oltre i tradizionali criteri di esclusione e di gerarchizzazione; superamento del sacerdozio veterotestamentario...



Editoriale ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

È perciò comprensibile che le prime comunità cristiane fossero viste con ammirazione e godessero la simpatia di molti, se non di tutto il popolo, come afferma con toni indubbiamente troppo trionfalistici l'autore degli *Atti degli Apostoli* (Atti 2,47). Ma l'annotazione di Luca ci pone come credenti almeno due interrogativi: che senso ha una chiesa oggi incapace di essere "segno" di speranza nel/per il mondo, "segno" di una nuova umanità, oggi in cammino verso il compimento promesso dal Dio annunciato da Gesù? È possibile ritrovare il vigore della linfa originaria, dell'originaria sfida testimoniale, in questa società quando difende diritti e privilegi individuali e di gruppi, senza una visione globale che persegua il bene comune?

Gesù di Nazaret non ha lasciato nessuno scritto, e nessuno scriba ha raccolto i suoi discorsi "in diretta"; potremmo dire che quanto i discepoli hanno riconosciuto e a loro volta trasmesso come l'eredità consegnata dal Maestro è principalmente il suo modo di vivere, il suo rapportarsi a Dio chiamato Padre, di cui annunciava il Regno veniente, sono i suoi gesti reali/simbolici, è soprattutto l'evento pasquale (Gv 20,30). È la vita di Gesù che i discepoli hanno colto come Annuncio di Salvezza. E ciò che di Lui oggi conosciamo è quanto trasmesso dai discepoli (la tradizione...) e dalle prime comunità che per la parola dei discepoli hanno creduto alla Parola. Gli stessi vangeli sono il frutto dell'interpretazione di questa Parola in un determinato luogo, in una determinata cultura. Non è dunque facile risalire alle origini - si sa che *tradere* è anche in parte "tradire" - con la pretesa di ricostruire una storia con criteri scientifici. È tuttavia possibile individuare alcune caratteristiche, alcuni comportamenti di fondo, alcune tracce di percorso? Uno spirito, appunto, che ha mosso i credenti "più vicini" a Gesù di Nazaret.

È quanto abbiamo chiesto agli studiosi che hanno accettato di dar forma alla monografia. Ci sembra che il materiale da loro offerto ai lettori sia molto ricco anche se l'argomento - è ovvio - avrebbe bisogno di più puntuali approfondimenti. L'immagine che si ricava è di comunità che trovano l'unità sulla fede condivisa in Gesù Signore morto e risorto, e tuttavia molto diversificate nell'interpretazione del vangelo (ad esempio, maggiore o minore collegamento con la radice ebraica, maggiore o minore adesione alla radicalità del Messaggio senza tuttavia la pretesa di ridurlo a "ricetta morale"...), nel culto, nelle problematiche affrontate. Per essere fedeli al Maestro e alla Storia. A insegnarci che la fede in Dio non può dimenticare l'uomo.

Gianni Manziega, Sandra Savogin

Per chi volesse approfondire le tematiche della monografia: http://www.associazionesodo.webnode.it





PARTE PRIMA

Il cristianesimo nasce plurale Giorgio Jossa, docente di Storia della Chiesa antica all'Università Federico II di Napoli, evidenzia come l'unica proclamazione di Cristo morto e risorto, fondamento comune della fede, venga teologicamente sviluppata e interpretata dai discepoli in modo non lineare ma pluralistico, in relazione ai diversi ambienti storici e culturali.

Dal Gesù storico al Cristo della fede

L'evento fondante delle prime comunità cristiane è costituito dalla risurrezione di Gesù; o, per essere più precisi, da quelle esperienze dei discepoli che i vangeli definiscono le apparizioni di Gesù dopo la sua morte, dalle quali è sorta la fede nella sua risurrezione. Una qualche forma di fede in Gesù doveva esistere tra i discepoli già durante la sua vita terrena (meglio, però, è parlare di una speranza che egli fosse veramente l'atteso di Israele). Qualche autore, per esempio J.D.G. Dunn, insiste anzi sull'esistenza di una sostanziale continuità, nonostante lo *choc* della morte, tra questa fede in Gesù già durante la sua vita terrena, e la fede in Gesù risorto. Ma di una vera fede in Cristo può parlarsi soltanto dopo le esperienze delle apparizioni. È con esse che nasce realmente il Cristo della fede, diverso dal Gesù storico. Ed è da esse che partono le successive interpretazioni di questo Cristo degli autori cristiani.

La teologia tradizionale tendeva a vedere nella diversità di queste interpretazioni uno sviluppo lineare che, partendo dalle prime confessioni di fede subito dopo la risurrezione, giungeva gradualmente alla cristologia più sviluppata del vangelo di Giovanni. La storiografia attuale, pur riconoscendo che il punto di partenza è realmente la fede nella risurrezione, insiste invece maggiormente su una pluralità di interpretazioni che, fin dalle origini, avrebbe caratterizzato le posizioni dei discepoli. Queste diverse interpretazioni, presenti in particolare nella varietà della predicazione missionaria e della liturgia comunitaria, avevano in origine carattere orale. Ma ben presto hanno trovato espressione anche in forma scritta. È in questa forma scritta che oggi le conosciamo, ed è da questa forma scritta che possiamo in una certa misura ricostruirle.

Molto probabile, per esempio, che assai presto sia stata messa per iscritto una breve narrazione della storia della passione. E io credo che a scriverla siano stati quegli Ellenisti di cui parla Luca negli Atti degli Apostoli, che non avevano seguito Gesù durante il suo ministero in Galilea, ma lo hanno conosciuto soltanto negli ultimi giorni di Gerusalemme, e ne hanno fatto appunto esperienza nelle apparizioni. Ed è con essa che fa la sua prima comparsa per noi quello che si usa definire propriamente il *kerygma*, la proclamazione del Cristo morto e risorto. Quel *kerygma* che avrà la sua elaborazione più compiuta nella teologia di Paolo. Ma abbastanza presto, e forse proprio a integrazione del *kerygma* di morte e risurrezione, deve essere sorta anche una prima raccolta degli insegnamenti di Gesù, ad opera, io credo, proprio di quei discepoli che



4

ESODO I primi passi

Il cristianesimo nasce plurale

lo avevano seguito nella sua predicazione in Galilea e che la fede nel Cristo morto e risorto volevano mantenere strettamente unita alla fedeltà alle sue parole. La raccolta che viene definita dagli studiosi la fonte dei detti, o la fonte Q, verrà integrata da Luca e da Matteo nei loro vangeli.

Saldamente fondati sulla vicenda e sulla predicazione storiche di Gesù, questi due scritti già contengono una interpretazione di fede, che di quella vicenda e di quella predicazione già fornisce una lettura messianica e salvifica. La morte di Gesù e le sue parole non sono per essi semplici fatti storici, ma eventi di rivelazione divina, nei quali si compie la volontà salvifica di Dio nei confronti del suo popolo. Ma è in Paolo e nei vangeli canonici che il Cristo della fede si dispiega in tutta la sua forza e ricchezza.

Paolo non è stato discepolo di Gesù. Non ha conosciuto il Gesù terreno. Ha combattuto anzi aspramente la fede in lui come la vedeva espressa nei primi discepoli a Gerusalemme. Ha fatto esperienza invece, sulla via di Damasco, del Cristo glorioso. Egli stesso ricorda che Cristo «apparve a Cefa e quindi ai dodici [...]. Inoltre apparve a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli. Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto» (1Cor 15,5-8). E questo ha cambiato radicalmente il suo modo di vedere la figura di Gesù. Scriverà nella seconda lettera ai Corinzi: «Se anche abbiamo conosciuto Cristo alla maniera umana, ora non lo conosciamo più così» (5,16). La comprensione di fede della figura di Cristo cui Paolo è pervenuto nell'esperienza di Damasco è profondamente diversa dalla sua comprensione umana. Di Gesù gli interessa perciò non tanto la vita, e neppure soltanto l'insegnamento, ma il significato della morte e della risurrezione. Questa, per lui, quella che egli definisce "la verità del vangelo".

Riprendendo proprio la predicazione degli Ellenisti che prima aveva combattuto, e rileggendo in maniera del tutto personale la vicenda di Gesù alla luce della Scrittura, Paolo ha visto infatti nella morte di Gesù l'evento salvifico con cui egli ha redento l'umanità dal peccato e, nella sua risurrezione, l'elevazione di Gesù allo status divino del Signore. Riporta, infatti, nella prima lettera ai Corinzi, la tradizione che egli stesso aveva ricevuto, «che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture e che fu sepolto e che è risorto il terzo giorno secondo le Scritture» (1Cor 15,3-4). E aggiunge, nella Lettera ai Filippesi, che Cristo Gesù, «pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini. Dall'aspetto riconosciuto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce. Per questo Dio lo esaltò e gli donò il nome che è al di sopra di ogni nome, perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra, e ogni lingua proclami "Gesù Cristo è Signore", a gloria di Dio Padre» (Fil 2,6-11).



I primi passi ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

Già agli inizi degli anni 50 siamo di fronte, perciò, a una trasformazione decisiva della tradizione giudaica, quella che L. Hurtado chiama "una nuova concezione binitaria del monoteismo giudaico". Una concezione nella quale la morte e risurrezione di Gesù è vista come l'evento decisivo della storia di Israele; Gesù è posto come Signore accanto a Dio; e a lui è prestata addirittura una venerazione cultuale.

Le lettere di Paolo, con questo sviluppo del *kerygma* di Gesù morto e risorto, sono state scritte negli anni 50. Ma tra il 70 e il 100 i quattro vangeli canonici offrono una presentazione della figura di Gesù nella quale al *kerygma* della morte e risurrezione è unita l'esposizione della sua vita e del suo insegnamento. Anch'essa però alla luce della fede nella risurrezione.

Si discute molto sui motivi che hanno portato Marco a scrivere per primo, intorno al 70, il suo vangelo, inaugurando una forma letteraria che, nonostante analogie nella biografia greca, non ha veri precedenti nella letteratura né giudaica, né greca. Io credo che il motivo decisivo sia stato proprio quello di affermare l'identità del Cristo della fede della propria comunità con il Gesù della storia. Ma per far questo Marco ha fornito una sua interpretazione squisitamente teologica della figura storica di Gesù. Ha presentato infatti la predicazione di Gesù o, come egli stesso dice, il suo vangelo, raccontandone la vita, raccogliendo cioè il materiale della tradizione in uno schema di carattere biografico che dalla predicazione in Galilea giunge alla condanna a Gerusalemme.

Ma ha riletto questa vita alla luce della propria fede, interpretandola in chiave messianica. Ha scritto cioè la storia messianica di Gesù. Secondo una celebre ipotesi di W. Wrede, che gode ancora oggi di notevole credito, ha spiegato anzi il fatto che la vicenda storica di Gesù non avesse avuto un chiaro carattere messianico con la teoria secondo la quale era stato Gesù stesso a tenere segreta la sua messianicità, che i discepoli avrebbero compreso pienamente soltanto dopo la sua risurrezione. Vera o non vera che sia questa ipotesi, certamente Marco ha presentato la vicenda di Gesù alla luce di quella che era la sua fede nel Cristo glorioso. Tutti gli eventi della vita di Gesù, dal battesimo nel fiume Giordano all'ingresso di Gesù in Gerusalemme alla sua morte in croce, sono interpretati alla luce di questa fede.

Gli evangelisti successivi hanno proseguito su questo terreno preparato da Marco, ma ognuno con uno scopo e una prospettiva diversi. Luca, che era di origine pagana e di cultura greca, vedeva di fronte a sé, nell'impero romano degli anni 80, una Chiesa formata ormai da Giudei e Gentili, e sentiva con forza il problema della legittimità di questo passaggio della Chiesa dal terreno giudaico nel quale era nata, al mondo greco-romano nel quale ora viveva. La sua sensibilità storica, che lo porta non soltanto a correggere il vangelo di



ESODO I primi passi

Il cristianesimo nasce plurale

Marco, quando gli sembra non del tutto credibile sul piano storico, ma a proseguirne la narrazione raccontando negli Atti degli Apostoli le vicende della prima comunità dei credenti, lo spinge a provare la verità della sua esposizione su Gesù, ricorrendo al concetto squisitamente storiografico della testimonianza.

Quello che egli racconta della vita di Gesù, che è «quello che Gesù fece e insegnò dagli inizi fino al giorno in cui fu assunto in cielo» (At 1,1-2), sono proprio «gli avvenimenti che si sono compiuti in mezzo a noi, come ce li hanno trasmessi coloro che ne furono testimoni oculari fin da principio» (1,1-2). Ma questi testimoni oculari sono poi diventati «ministri della parola». Hanno trasmesso, cioè, quegli avvenimenti non come nudi fatti storici, ma nel loro valore per la fede. La testimonianza non riguarda quindi soltanto, e neppure principalmente, il piano storico. Essa garantisce non il semplice verificarsi dell'evento storico, ma la sua verità salvifica. È in questo senso, in particolare, che i dodici apostoli, sulla cui autorità si fonda per Luca la comunità dei credenti, sono testimoni del fatto centrale della fede cristiana, cioè la risurrezione di Gesù.

Per chi veniva dal giudaismo, il problema principale non era però tanto quello del rapporto tra Cristo della fede e Gesù storico, quanto quello più specifico del rapporto tra la persona di Gesù di Nazaret e il Messia di cui parlava la Scrittura.

L'autore giudaico del vangelo di Matteo, che verso l'anno 90 si rivolge ai suoi connazionali per portarli alla fede in Cristo, si colloca, perciò, da un'altra prospettiva. Questa prospettiva vede nella vicenda di Gesù di Nazaret il compimento delle profezie della Scrittura giudaica. E soprattutto vede in Gesù di Nazaret quel Messia figlio di Davide che era stato promesso dalla Scrittura giudaica, e costituiva l'oggetto più diffuso della speranza dei Giudei al tempo di Gesù. «Questo avvenne perché si compisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta» è la formula adoperata costantemente dall'evangelista nel riportare gli avvenimenti della storia di Gesù. Questo significa che tutta la vita di Gesù viene adesso riletta, e reinterpretata, alla luce della Scrittura. E significa che tutta la Scrittura viene adesso riletta, e reinterpretata, alla luce della vita di Gesù. Nascita, morte e risurrezione di Gesù erano state, infatti, preannunciate dai profeti nella Scrittura. Il Cristo di Matteo è un Gesù schiettamente giudaico, che viene compreso però alla luce della fede che vede in lui il compimento definitivo della storia di Israele. E la Scrittura, pur restando comune, viene interpretata in maniera diversa da Giudei e cristiani.

Arriviamo così verso la fine del secolo al vangelo di Giovanni, il vangelo "spirituale", che alcuni considerano addirittura "gnostico", o almeno vicino al movimento della gnosi, proprio perché avrebbe sostituito interamente il Gesù



I primi passi ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

storico con un Cristo della fede. In realtà, nemmeno Giovanni abbandona il terreno della storia, non soltanto perché anche lui tiene a scrivere un vangelo, nel quale la sua concezione del Cristo è presentata pur sempre all'interno di una narrazione biografica, ma perché la comprensione della figura di Gesù è dovuta, secondo lui, proprio al ricordo degli eventi della sua vita che lo Spirito provoca nei discepoli dopo la risurrezione.

Nei racconti della purificazione del tempio e dell'ingresso in Gerusalemme l'evangelista dice esplicitamente che i discepoli, in un primo tempo, non avevano compreso quello che Gesù aveva fatto, ma lo compresero soltanto più tardi, quando, risorto Gesù, ricordarono quel che era avvenuto. Ma è proprio il ricordo, reso possibile soltanto dall'invio dello Spirito, che mostra in maniera inequivocabile come il Cristo nel quale i discepoli credono dopo la sua risurrezione non è più il Gesù storico che essi avevano conosciuto durante la sua vita terrena, ma il Cristo glorioso elevato alla destra del Padre. E rivela che tutte le azioni compiute da Gesù durante la sua vita terrena erano portatrici di una realtà più profonda (i miracoli, per esempio, intesi da Giovanni non come opere potenti, ma come segni di realtà spirituali).

La prima lettera di Giovanni parlerà addirittura di «quello che abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita» (1,1). Il Gesù conosciuto dai discepoli durante la sua vita era, infatti, per Giovanni, il Verbo di Dio fatto carne.

I vangeli canonici e Paolo sono, dunque, interpretazioni teologiche della figura di Gesù, che leggono la sua vicenda alla luce della Scrittura e della tradizione giudaica. E sono anche, bisogna aggiungere, quelle particolari interpretazioni della figura di Gesù che la Chiesa ha ritenuto di riconoscere come autentiche, e perciò normative della propria fede. Si può discutere se sia giusta la convinzione di R. Bultmann, secondo cui il Cristo della fede ha "soppiantato" nei vangeli il Gesù storico. Ma indubbiamente queste interpretazioni, che costituiscono il Cristo della fede della Chiesa, non coincidono semplicemente con la figura di Gesù come la può ricostruire la scienza storica.

E ci sono altre interpretazioni della figura di Gesù, quelle dei vangeli apocrifi e dei vangeli gnostici, che sono diverse da quelle dei testi canonici. Se è nella fedeltà all'interpretazione che i vangeli canonici e Paolo hanno dato della figura di Gesù che si misura la fedeltà della Chiesa, per essere invece scientificamente attendibile, la ricerca storica deve andare necessariamente al di là dei vangeli e di Paolo.

Giorgio Jossa



Piero Stefani, saggista ed esperto di Scrittura Sacra, confuta due diffusi luoghi comuni su Paolo: "da persecutore ebreo diventa cristiano" e "predica ai pagani perché si convertano a cristiani". Paolo rimane un ebreo chiamato da Dio ad annunciare a tutti il Vangelo, in particolare ai non ebrei, alle Genti.

Ebrei e gentili nelle chiese delle origini

Perché il nostro titolo non suoni provocatorio o bizzarro, va messo in chiaro che far propria l'alternativa in base alla quale o si è giudei o si è cristiani consegnerebbe all'assurdo la formulazione proposta. Il discorso, infatti, diverrebbe semplicemente improponibile se si condividesse la precomprensione stando alla quale, fin dall'origine, l'ebreo credente in Gesù Cristo è da considerarsi come una persona fuoruscita dal popolo d'Israele, in virtù del suo aver assunto un'altra appartenenza confessionale.

Per dirla altrimenti, è inutile leggere le pagine che seguiranno qualora si ritenga che, sulla via di Damasco, Paolo da persecutore ebreo, si sia convertito diventando un cristiano. La concezione ecclesiale presente nei testi neotestamentari presuppone, infatti, sempre l'esistenza di comunità costituite dai chiamati dalla fede provenenti da Israele e dalle genti.

In verità, nell'omiletica, e persino in alcuni studi biblici, è ancora comune ascoltare che Saulo abbia iniziato la propria carriera come persecutore dei cristiani, ma poi si sia mutato nel più fervente propagatore del cristianesimo. Stando al testo del libro degli Atti, le cose non stanno così. Saulo si mosse verso la Siria con lettere di autorizzazione per le sinagoghe firmate dal sommo sacerdote, al fine di condurre in catene a Gerusalemme «uomini e donne» della «via» (At 9,1-2), vale a dire, per imprigionare alcuni credenti in Gesù Cristo. A tutti dovrebbe risultare evidente che qui ci si trova in un contesto esclusivamente intragiudaico: vi è forse qualche altro ambito in cui ha senso parlare di sommo sacerdote e di sinagoghe? È ovvio che i credenti di Damasco erano e si consideravano ebrei. Se venivano perseguitati lo erano in quanto rientravano ancora nella giurisdizione giudaica. Gli Atti degli apostoli, dunque, presentano Saulo non come un giudeo che perseguitava i cristiani, ma come un ebreo avverso a una nuova «via» fatta propria da altri ebrei.

Altrettanto frequente è qualificare Paolo come «apostolo delle genti (o dei gentili)». Si tratta di un'espressione in sé del tutto consona, non foss'altro perché autobiografica (Rm 11,13). Improprio è, invece, il consueto modo di intendere la frase: Paolo predica ai pagani perché diventino cristiani. L'affermazione si regge sull'equivalenza tra il termine pagano e la parola gentile. La condizione di coloro a cui si rivolse l'apostolo è considerata, dunque, religiosamente erronea: quanto li qualifica come gentili è la loro idolatria non la loro non appartenenza al popolo ebraico.

Nella consueta maniera di intendere Paolo come apostolo dei gentili opera,



I primi passi ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

perciò, la precomprensione stando alla quale le genti sono, in definitiva, dei non cristiani. Del resto, una lunga consuetudine, fatta propria persino dal Vaticano II, qualifica l'azione missionaria come rivolta appunto *ad gentes*.

In realtà per Paolo - come per tutti gli scritti del Nuovo Testamento - un gentile è innanzitutto un non ebreo. Di fatto la sua condizione assai spesso coincide con il suo essere anche idolatra; non si tratta però di una clausola necessaria (cfr., per esempio, 2Re 5). Venendo al contesto neotestamentario, non suona perciò affatto contraddittorio parlare di un gentile credente in Gesù Cristo e nel Dio d'Israele. Quanto è davvero impossibile affermare è che si possa essere giudicati gentili a prescindere da un riferimento al popolo ebraico. Appartenere alle genti è, infatti, una qualifica relativa. Per tutti gli scritti neotestamentari le genti rimangono sempre e comunque i non ebrei (non i non cristiani).

Alcune considerazioni sulla lettera ai Galati

Per comprendere più da vicino alcuni aspetti del cosiddetto cristianesimo delle origini, è di grande aiuto scorrere alcuni passi provenienti dai primi due capitoli della lettera ai Galati. Almeno in Occidente, il cuore della lettera ai Galati è stato individuato nel confronto dialettico tra Vangelo e Legge, e tra fede e opere. Questa pesante griglia teologica ha condizionato molto la comprensione del testo. È lecito leggerlo anche in altro modo.

Fin dalle righe iniziali della lettera si deduce che Paolo è stato il primo annunciatore del vangelo alla comunità di Galazia («voi») e che rispetto a questo «voi» vi è un «loro» costituito da coloro che vogliono mutare un annuncio giudicato immodificabile. All'interno dei credenti in Gesù Cristo vi sono posizioni fortemente polarizzate, tanto da non riconoscersi reciprocamente, tutte però indirizzano il loro messaggio a uno stesso gruppo, in questo caso la comunità di Galazia.

Da questa prima serie di affermazioni non si evince in modo diretto alcuna informazione in relazione all'appartenenza ebraica o gentilica dei protagonisti; tuttavia, dal contesto si comprenderà presto che la comunità di Galazia è costituita da gentili; invece i missionari concorrenti di Paolo che si rivolgono a essa per guidarla appartengono tutti al mondo ebraico. In generale, si può sostenere che dall'insieme degli scritti del Nuovo Testamento sappiamo dell'esistenza di ebrei che testimoniano Cristo ad altri ebrei, e lo annunciano ai gentili, mentre non ci è mai documentato alcun credente dalle Genti che predichi il vangelo a un figlio d'Israele. È fin inutile sottolineare l'importanza determinante riservata a questa distinzione.

Paolo, rivolgendosi ai Galati, scrive: «Vi dichiaro infatti, fratelli, che il vangelo da me annunciato non è secondo gli uomini: neppure io infatti l'ho ricevuto da parte d'uomo, né sono stato istruito, ma [l'ho ricevuto] per rivelazione di Gesù Cristo. Avete ascoltato al mio riguardo il mio rivolgimento [anastroph-] nel giudaismo, come io perseguitassi oltre misura la chiesa di Dio e la sconvolgessi,



ESODO I primi passi

Il cristianesimo nasce plurale

superando nel giudaismo la maggior parte dei miei coetanei della mia stirpe (ghenos), essendo più che zelante nel sostenere la tradizione dei padri. Ma quando colui che mi segregò fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia, si compiacque di rivelare a me suo Figlio perché compissi il buon annuncio di lui in mezzo alle genti [ta ethn-], subito, senza consultare carne e sangue e senza andare a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di me, mi recai in Arabia e poi ritornai a Damasco» (Gal 1,11-17).

Il brano appena riportato è molto ricco, ed è centrale per il nostro discorso. Paolo rivendica per sé una chiamata, grazie alla quale il vangelo da lui annunciato dipende solo da Dio. Egli non fa memoria di alcuna apparizione avvenuta sulla via di Damasco, si rifà invece in modo esplicito alla vocazione profetica di Geremia, in tutto dipendente da una libera scelta divina (cfr. Ger 1,5). Alle spalle del mutamento di Paolo non vi è un'insoddisfazione per il giudaismo; né si allude a qualche richiesta di perdono nei confronti dei membri della chiesa di Dio da lui perseguitati. Quel che lo costituisce apostolo è soltanto l'azione di Dio che gli rivela il proprio Figlio. È questa «novità» a rendere manifesta, per contrasto, la ragione del suo precedente attaccamento a quanto Paolo definisce «giudaismo» che egli fa, in pratica, coincidere con la tradizione dei padri. La grazia e la chiamata di Dio, palesatesi nella rivelazione del Figlio, lo costituiscono evangelizzatore dei gentili, di questo compito deve rendere conto solo a Dio, nessun'altra autorità ha diritto di intervenire.

Da queste righe risulta con assoluta evidenza sia il «teocentrismo» del discorso, sia il fatto che Dio, Signore di tutti, chiama un figlio di Israele per essere annunciatore alle Genti.

Dopo aver esposto alcune vicende precedenti, Paolo scrive un passaggio capitale che conviene leggere nella sua interezza: «Dopo quattordici anni, salii di nuovo a Gerusalemme, in compagnia di Barnaba, portando con me anche Tito: vi salii però in seguito a una rivelazione. Esposi loro il vangelo che io predico tra le Genti, ma lo esposi in modo riservato ai notabili, per non trovarmi nel rischio di correre o di aver corso invano. Ora neppure Tito, che era con me, sebbene fosse greco, fu obbligato a farsi circoncidere. E questo proprio a causa dei falsi fratelli che si erano intromessi a spiare la libertà che abbiamo in Cristo Gesù, allo scopo di renderci schiavi. Ad essi però non cedemmo per riguardo neppure un istante, perché la verità del vangelo continuasse a rimanere salda tra voi. Da parte dunque dei notabili - quali fossero allora non mi interessa, perché Dio non bada a persona alcuna - a me non fu imposto nulla di più. Anzi, visto che a me era stato affidato il vangelo per il prepuzio, come a Pietro quello per la circoncisione - poiché colui che aveva agito in Pietro per l'apostolato della circoncisione aveva agito anche in me tra le genti - e riconoscendo la grazia a me conferita, Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti le colonne,



I primi passi ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

diedero a me e a Barnaba la loro destra in segno di comunione, perché noi andassimo verso le genti ed essi verso la circoncisione. Soltanto dovevamo ricordarci dei poveri: ciò che mi sono proprio preoccupato di fare» (Gal 2,1-10).

Paolo inizia questa sezione rivendicando la propria obbedienza a Dio: egli si reca a Gerusalemme non perché convocato, ma in seguito a una rivelazione. Dice di sottoporsi a una specie di verifica, ma in realtà non ha alcuna incertezza sulla validità del proprio vangelo rivolto ai gentili. Anzi, avrebbe corso invano proprio se le colonne non avessero accettato il suo vangelo. Il «noi» (Paolo e Barnaba, ma si badi bene, non Tito) e l'«essi» (Giacomo, Cefa e Giovanni) sono entrambi intragiudaici: all'origine il vangelo è predicato da ebrei o ad altri ebrei o a gentili.

Il brano, decisivo per comprendere il senso attribuito da Paolo alla propria missione, avanza, in modo implicito, un criterio molto netto per distinguere, «teologicamente», un ebreo da un gentile: un ebreo è un circonciso, mentre un gentile non lo è. La pregnanza del franco linguaggio fisico qui adottato («prepuzio») non deve trarre in inganno: la circoncisione ebraica è il modo normativo per essere inseriti nell'Alleanza di Abramo (cfr. Gen 17,9-10). Questa convinzione è decisamente fatta propria da Paolo, per lui non è affatto indifferente essere o non essere circoncisi. Se fosse così non sarebbe pensabile alcuna distinzione tra la sua missione e quella di Cefa. Se le cose stessero diversamente, anche nella chiesa primitiva ci sarebbero stati perciò solo cristiani e non già credenti provenienti da Israele (*ex circumcisione*) e dalle genti (*ex gentibus*). Il punto qualificante del vangelo di Paolo sta nel fatto che i gentili possono addivenire alla fede senza essere circoncisi. Proprio a tale scopo nel passo è citato l'esempio di Tito che, pur essendo greco, non fu obbligato a circoncidersi. Il collaboratore di Paolo diviene qui simbolo vivente del suo vangelo.

Anche se per qualcuno la conclusione può essere spiazzante, è bene ricordare che la linea seguita da Paolo fu l'unica in grado di mantenere all'interno della comunità dei credenti la distinzione tra ebrei e gentili. Infatti se, come volevano i «falsi fratelli», tutti i credenti in Cristo avessero dovuto farsi preventivamente circoncidere, il «cristianesimo delle origini» sarebbe stato ricondotto a un movimento proselitistico ebraico. In tal caso, per avere fede nel Messia d'Israele si sarebbe dovuto già far parte dell'alleanza di Abramo attraverso la circoncisione. La scelta opposta, che qualificherà tutti i secoli del regime di cristianità, sarebbe stata invece di identificare la chiesa con le genti venute alla fede (*Ecclesia gentium*).

Paolo chiude il terzo capitolo della lettera ai Galati con le celebri parole: «Tutti voi siete figli di Dio per la fede in Gesù Cristo, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. E se appartenete a Cristo allora siete discendenza di Abramo,



ESODO I primi passi

Il cristianesimo nasce plurale

eredi secondo la promessa» (Gal 3,26-29). Ci sono pochi dubbi che quel «voi» sia riferito in prima istanza a credenti della Galazia provenienti dalle genti divenuti, attraverso la fede, eredi di Abramo. Il brano, infatti, non dice che non esistono più giudei e greci; essi continuano a esserci esattamente come ci sono ancora uomini e donne, schiavi e liberi. La grande novità sta nel fatto che in Cristo, qualunque sia l'origine, ebraica o gentilica del credente, si può, senza mutare la condizione di partenza, diventare, tramite la fede, eredi della promessa.

Il brano tratto dal secondo capitolo si chiude con il ricordo della colletta richiesta a favore dei poveri di Gerusalemme. Il tema ha vaste risonanze nell'epistolario paolino (cfr. 1Cor 16,1; 2Cor 8-9). Il luogo in cui la sua motivazione è stata espressa con maggior intensità sono tre versetti della lettera ai Romani; vi si legge: «Ora vado a Gerusalemme per compiere un servizio a favore dei santi; infatti alla Macedonia e alla Acaia è piaciuto fare comunione



con i poveri fra i santi che si trovano in Gerusalemme. A loro è piaciuto perché anch'essi sono debitori nei loro confronti. Poiché i gentili hanno condiviso i loro beni spirituali, sono obbligati a rendere un sacro servizio nei carnali » (Rm 15,25-27). Il passo è pieno di risonanze allusive all'antica offerta che, secondo i profeti, i gentili porteranno a Gerusalemme (cfr. Is 60,6-10), indica un debito di gratitudine di gentili venuti alla fede nei confronti della «chiesa madre di Gerusalemme». Ciò non fa che ribadire che il vangelo e l'eredità connessa al suo accoglimento sono stati originariamente annunciati alle genti a opera dei giudei. Anche a questo proposito, la memoria paradigmatica delle origini conserva, per definizione, la sua perenne pregnanza.

Piero Stefani



Romano Penna, professore emerito di Nuovo Testamento nelle Facoltà Pontificie, analizza i processi di scomposizione e ricomposizione dei cristianesimi diversi delle origini nel passaggio dal giudaismo all'ambito dei gentili. Il cristianesimo non nasce come religione a sé stante, ma come una fede che prende le distanze, rimane sulla soglia di questi mondi.

Cristianesimo primitivo: fede senza religione?

Per comprendere adeguatamente il fenomeno cristiano delle origini dal punto di vista socio-antropologico, compresa la dialettica tra fede e religione, è assai utile impiegare il concetto di liminalità. Elaborato dagli studi di Arnold Van Gennep (1873-1957) e di Victor Turner (1920-1983), esso serve per mettere a fuoco il secondo momento del processo di cambiamento di uno *status* sociale (di un individuo o di un gruppo) che avviene in tre momenti: separazione-marginalità-aggregazione. Il *limen*/margine rappresenta, quindi, una fase di transito e di sospensione, che relega l'individuo o un gruppo di individui ai margini della società, nell'attesa del suo ingresso in un *status* sociale nuovo (come in certe tribù primitive africane).

Questo tipo di diagnosi si attaglia correttamente al genere di comunità costituito dai primi gruppi cristiani. Essi si sganciano dalla matrice giudaica, e tantomeno appartengono alle tipologie religiose pagane. Anzi, da parte romano-pagana, invece, se ne parlò polemicamente, se non spregiativamente, come di una superstitio nova ac malefica, comunque evitando sempre la qualifica più nobile di religio, anzi accusando i cristiani di crimen religionis, cioè di sacrilegio!

Secondo Turner, l'essenza della liminalità consiste nella scomposizione della cultura nei suoi fattori costitutivi e in una loro libera ricomposizione, che determina il passaggio da una struttura esistente a una struttura nuova; in specie focalizza l'attenzione proprio sull'idea di *communitas*, e sui suoi meccanismi di cambiamento e ristrutturazione, intendendola basilarmente come società esistenziale, omogenea e non strutturata, che si sviluppa poi in *communitas* normativa e ideologica. In questa prospettiva è inevitabile che la fase liminale di un gruppo comporti la perdita dei riferimenti sociali preesistenti. Da qui deriva il fatto dell'estraniazione del gruppo stesso, la quale tuttavia costituisce anche un fattore denso di virtualità creativa.

Applicando questo concetto alle origini cristiane, risulta ben documentato dai testi il fatto di una nuova collocazione identitaria dei discepoli di Gesù nella fase post-pasquale. Essi, infatti, ponendosi in un primo tempo al di là del tipo prevalente di giudaismo (il cosiddetto *common judaism*), pur volendo restare pregiudizialmente al suo interno, furono esposti all'ostilità dell'ambiente giudaico di origine. Di fatto vennero a trovarsi in una condizione di indeterminatezza religiosa rispetto alla società in cui vivevano, costituendo una minoranza che rischiava di perdere la propria fisionomia ancora in formazione. La liminalità in questione non va intesa soltanto a livello rituale, poiché investe il



ESODO I primi passi

Il cristianesimo nasce plurale

più ampio livello di vita culturale ed esistenziale, e si misura anche nel passaggio della nuova fede pasquale dall'ambito israelitico a quello gentile grecoromano.

In ogni caso, precisiamo subito che la liminalità di cui qui si tratta non presuppone che le comunità cristiane di per sé avessero coscienza di costituire una fase provvisoria, come se si stessero preparando a una fase ulteriore di inveramento della propria identità; cioè, non miravano consciamente a superare la propria iniziale dimensione ecclesiale per costituirne poi un'altra diversa. Ciò è accaduto sul piano dell'oggettivo dato storico in forme diverse: sia con la coesistenza di molteplici e varie auto-ermeneutiche (e infatti c'è chi parla di cristianesimi diversi, come si deduce dall'esistenza del giudeo-cristianesimo, del paolinismo, e del giovannismo), sia poi con lo sviluppo e con l'acquisizione di forme nuove e diverse nei tempi successivi (anche prima di Costantino e di Teodosio). Ma questo passaggio non è certo attribuibile a un programma voluto dalle stesse comunità, bensì da circostanze storiche accettate o subìte.

D'altronde, altri fenomeni antichi di liminalità, come fu nel campo della filosofia il cinismo, non si svilupparono in un nuovo ulteriore stadio identitario o addirittura si spensero (a meno di ritenere che, per quanto riguarda il cinismo, esso sia confluito almeno parzialmente nello stoicismo).

Ancor più efficace potrebbe essere il concetto di *interstitiality (interstiziale)* proposto dall'americano J.Z. Smith (2004) con la distinzione categoriale fra gli avverbi di luogo inglesi «here» (qui) (che rende l'idea di una primitiva religiosità 'fatta in casa' e anteriore a quella pubblica), «there» (là) (che si riferisce all'instaurazione di luoghi, insieme a persone e azioni, esterni alla casa e pubblicamente riconosciuti), ed «anywhere» (in ogni luogo) (con cui si denotano circoli o associazioni private, figure carismatiche, e anche praticanti della magia, che occupano un posto 'interstiziale', certo non istituzionale ma incuneato tra i due luoghi precedenti, o semplicemente negli interstizi della seconda tipologia). Con ciò si esprime l'idea di una collocazione di persone o gruppi, in senso pressoché diasporico, dentro gli spazi intermedi delle componenti religiose ufficiali di una società. Anche il concetto di interstizialità, dunque, servirebbe per designare adeguatamente i luoghi e le forme di raduno dei primi cristiani.

Qui di seguito, perciò, distinguiamo la liminalità/interstizialità delle comunità cristiane confrontandole brevemente con ambienti religiosi diversi, prima quello israelitico di partenza, e poi con quello gentile grecoromano di approdo.

A Gerusalemme

Differenza più evidente sul piano socio-religioso, che connota i primissimi credenti ebrei nella messianicità di Gesù di Nazaret, riguarda la frequentazio-



I primi passi ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

ne del Tempio gerosolimitano da parte della chiesa di Gerusalemme. Infatti, mentre i 'cristiani' di Gerusalemme lo frequentavano ancora (Lc 24,53; At 2,46a; 3,1; 5,42; 21,23-24), quelli presenti nelle altre città del Mediterraneo, ovviamente, erano impossibilitati a prendere parte alle sue liturgie. In ogni caso i giudei-cristiani presenti a Gerusalemme non si sentivano più completamente agganciati al solo Tempio (e neanche solo alle sinagoghe della città).

Se dobbiamo credere a Luca, infatti, dopo aver scritto che essi «ogni giorno frequentavano concordemente il Tempio» (At 2,46a = tò hierón, cioè l'area templare), ciò avveniva solo perché lo consideravano luogo tradizionale di preghiera (vedi anche Lc 24,53; At 3,1) e, certo sulla linea di quanto aveva già fatto Gesù, anche come possibile luogo di insegnamento (cf. At 5,21 [«nel Tempio»].42 [«nel Tempio e nelle case»]). Però Luca subito aggiunge: «Ma spezzavano il pane nelle singole case (kat'oíkon) i pasti con letizia e semplicità di cuore» (At 2,46b).

La cosa più importante è segnalata dal sintagma greco kat'oikon: i discepoli di Gesù hanno ormai un altro luogo d'incontro, che è la casa, anzi una pluralità di case (come si deduce anche dal plurale in At 8,3; 20,20)! D'altronde questa pluralità, prima di Luca, è già ben documentata da Paolo, che un paio di volte nelle sue lettere parla de «le chiese della Giudea che sono in Cristo» (Gal 1,22), «le chiese di Dio in Cristo Gesù che sono in Giudea» (1Tes 2,14). Comunque è appunto nelle case che si celebra un atto comunitario, che per quei cristiani è il più significativo e che nello stesso tempo è assolutamente distintivo nei confronti della prassi religiosa ambientale. Infatti, la prassi della fractio panis, intesa come celebrazione eucaristica, denota un nuovo genere di culto, poiché in quel momento si «riconosce» Gesù (come fecero i discepoli di Emmaus, secondo Lc 24,35). Dunque, abbiamo qui il fenomeno nuovo di un gruppo di persone che si radunano in un luogo profano, ponendosi in continuità con l'ultimo pasto o comunque con i pasti di Gesù (vedi anche At 5,42; 8,3; 11,14; 16,15.31-32; 18,8; 20,20), ma ai margini, se non al di fuori delle istituzioni religiose locali.

Nella diaspora

Qualcosa di più sappiamo sulle comunità cristiane situate nelle città della diaspora mediterranea, e del loro rapporto con le sinagoghe locali. Qui proprio le sinagoghe sono la tipica istituzione giudaica a cui i primi cristiani erano legati a vasto raggio geografico, tanto che la fisionomia propria del cristianesimo sarà quella modellata non sul Tempio e il suo sacerdozio, ma su una prassi priva di vere comparazioni con il mondo gentile, cioè su un luogo di culto assembleare, incentrato primariamente sulla lettura e il commento delle Scritture.

Infatti, stando agli Atti degli Apostoli, le sinagoghe furono il primo luogo



ESODO I primi passi

Il cristianesimo nasce plurale

dell'annuncio evangelico nelle varie città visitate da Paolo (Damasco: 9,20; Salamina: 13,5; Antiochia di Pisidia: 13,14s; Iconio: 14,1; Tessalonica: 17,1; Berea: 17,10; Atene: 17,17a; Corinto: 18,4; Efeso 18,19; 19,8; ad esse dovrebbe equivalere [perché frequentato di sabato] il luogo aperto presso il fiume fuori di Filippi: 16,13); ma puntualmente là si verificò anche l'opposizione esplicita dei Giudei locali (ad Antiochia di Pisidia: 13,45; a Iconio: 14,2; a Listra: 14,19; a Berea: 17,13; a Corinto: 18,6; a Efeso: 19,9).

Certo è che, se la convivenza tra gli ebrei di fede giudaica e gli ebrei di fede cristiana fin dall'inizio non fu facile nella terra d'Israele (cfr. la comparizione di fronte al Sinedrio, il martirio di Stefano, la persecuzione da parte di Saulo, l'uccisione di Giacomo il maggiore, l'incarceramento di Pietro), la loro parziale incompatibilità era destinata ad accentuarsi nelle città della diaspora, dove, insieme ai Giudei locali che confessavano Gesù di Nazaret come Cristo e Signore, si computavano in misura crescente cristiani di provenienza gentile.

La difficoltà della convivenza va intesa soprattutto al livello ideale della professione di fede e, di conseguenza, anche a livello associativo/ecclesiale. Era comunque inevitabile giungere a un *«parting of the ways»* (separazione delle strade), benché sia oggetto di discussione il dato cronologico che lo riguarda. Esso si spiegherà al meglio calcolando varie tappe successive, partendo già dall'opposizione conosciuta da Gesù, passando attraverso le considerazioni critiche di Paolo, e giungendo al netto distanziamento vissuto dal giovannismo (oltre che dalla cosiddetta Lettera agli Ebrei). Sicché si parlerà meglio al plurale di *«partings of the ways»* (separazioni delle strade) (come fa I.D.G. Dunn, in uno studio del 2009).

Comunque, benché ancora nel IV secolo Giovanni Crisostomo, nelle sue *Omelie contro i Giudei*, invitasse i cristiani di Antiochia a non frequentare le feste ebraiche, già nel II secolo con i nomi di Ignazio, Marcione, e Giustino, era emersa la coscienza di una mutua separatezza. E, da parte giudaica, la cosiddetta «benedizione dei separati» (in ebraico *birkat ham-minîm*) consistente però in una maledizione (attestata da Giustino, *Dialogo con Trifone* 16,4; 47,4; 96,2: «Nelle vostre sinagoghe voi maledite tutti quelli che sono diventati cristiani») documenta una presa di distanza che, se non riguarda solo i giudei-cristiani, certo implica anche loro. Essa non fu decisiva, da sola, nella separazione di chiesa e sinagoga, ma diede una solenne espressione liturgica a una separazione effettuata nella seconda metà del primo secolo, attraverso una più larga serie di misure a cui essa appartiene.

Un discorso a parte meriterebbero i «timorati di Dio», simpatizzanti del giudaismo, che costituirono per così dire l'anello mancante tra gentilesimo e cristianesimo. Essi infatti, se da una parte attestano un impatto positivo (quindi non solo polemico) sperimentato dal giudaismo all'interno della società pagana greco-romana, dall'altra si collocano essi stessi su di una border line (cioè su una linea di confine, al margine), quindi in una posizione di liminalità



I primi passi ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

rispetto all'uno e all'altro versante.

D'altronde, qualcosa di analogo si era verificato anche da parte del giudaismo, mediante la sua ellenizzazione, che aveva assunto varie forme di integrazione (assimilazione, acculturazione, adattamento), non esenti naturalmente da posizioni antagonistiche.

In questo ambiente così sfaccettato, i credenti in Gesù come Cristo e Signore si trovarono in parte favoriti e in parte svantaggiati. Essi, infatti, se erano ebrei di origine, non si trovavano del tutto integrati nel giudaismo classico; e se erano gentili di origine, non sentivano di far semplicemente parte dei timorati di Dio, e tantomeno della categoria di proseliti.

Comunità cristiane e cultura greco-romana

Se le chiese di Gerusalemme, della Giudea, e delle varie città della diaspora in cui esistevano comunità giudaiche, erano liminali/interstiziali rispetto al giudaismo di origine, in quanto stavano perlomeno sulla soglia quasi per varcarla verso l'esterno, le chiese paoline (per non dire di quelle giovannee) erano liminali non solo rispetto alla sinagoga, ma ancor più rispetto al circostante mondo ambientale di segno pagano. Ma qui bisogna distinguere (almeno secondo i nostri parametri attuali) tra religione e cultura, poiché se l'evangelo ha pressoché nulla in comune sul piano religioso, ha invece molto da spartire sul piano culturale. Ma anche sul piano religioso occorre una distinzione, poiché, se di fronte al politeismo olimpico-classico ed ellenistico c'è solo una presa di distanza (cf. 1Cor 8,5-6), compreso particolarmente il culto imperiale, con i culti misterici, invece, c'è in comune almeno l'idea formale di una koinonía/«comunione» stabilita con il dio celebrato.

Sul piano genericamente culturale, poi, c'è da calcolare tutta una serie di condivisioni, tra cui vanno segnalati, oltre all'utilizzo della lingua greca, l'impiego di parecchie categorie linguistiche e concettuali per esprimere aspetti vari dell'evangelo stesso, l'inserimento almeno apparente nel quadro delle associazioni volontarie del tempo, e la valorizzazione della casa come luogo di culto. Ma la liminalità si misura ovviamente a livello di differenziazioni, che toccano soprattutto il fondo delle cose come la concezione della divinità, del mondo e dell'uomo, ma anche aspetti fenomenologici non secondari come la nuova concezione del momento cultuale.

In conclusione, il cristianesimo non nasce come una religione a sé stante, ma come una fede che prende le distanze dalle religioni ambientali. È in questo modo che i portatori della fede cristiana, scevra da pesanti strutture sacrali, «risplendono come astri nel mondo, tenendo salda la parola di vita» (Fil 2,15s).

Romano Penna



Rinaldo Fabris, teologo biblista, illustra le caratteristiche profondamente diverse delle prime comunità cristiane sia nelle modalità di vita interna che nei rapporti con l'ambiente esterno. La stessa esperienza di fede si esprime legittimamente in formulazioni diverse. Forti tuttavia rimangono le tensioni e i conflitti.

Le prime comunità cristiane: identità e comunione

Il movimento cristiano, alle origini, si diffonde e organizza nelle città dell'impero romano in piccoli gruppi di credenti che hanno come punto di riferimento la casa. Qui si riuniscono il "primo giorno della settimana" per fare memoria della risurrezione di Gesù Cristo Signore, per pregare insieme e condividere i beni con i più bisognosi. L'identità e lo stile di vita delle comunità cristiane si riflettono nei testi del Nuovo Testamento, sorti per rispondere alle esigenze vitali dei gruppi ecclesiali, nati dall'azione dei missionari sul modello di Paolo. I vari gruppi cristiani sono collegati tra loro grazie ai missionari e agli operatori pastorali itineranti.

La tradizione delle parole e dei gesti di Gesù è nata e maturata nelle comunità cristiane di Gerusalemme, della Galilea e della Siria (Antiochia). Nelle lettere di Paolo si rispecchiano i problemi e le situazioni vitali delle comunità cristiane della Macedonia (Filippi, Tessalonica) e dell'Acaia (Corinto). Un centro importante per la presenza e convivenza di gruppi cristiani diversificati per origine e orientamento è Efeso, metropoli della provincia imperiale dell'Asia minore. Più scarne e disarticolate sono le informazioni sulle comunità cristiane sorte nel nord-Africa, da Alessandria a Cirene. Nella capitale dell'impero il movimento cristiano è arrivato all'inizio degli anni quaranta con i pellegrini e i commercianti ebrei, che fanno la spola tra Gerusalemme e la colonia ebraica di Roma. Un sondaggio negli scritti del canone cristiano, può farci intravedere quali sono le caratteristiche di queste comunità cristiane e qual è il loro rapporto reciproco.

1. La chiesa "ideale" di Gerusalemme

L'autore degli Atti degli apostoli traccia un quadro ideale della chiesa di Gerusalemme, senza omettere i tratti realistici desunti dalla tradizione. Nell'immagine ideale di Gerusalemme Luca pone l'accento sulla "comunione" di quelli che hanno abbracciato la fede cristiana. Quelli che nel giorno di Pentecoste accolgono la parola di Pietro, sono battezzati e sono aggregati alla comunità dei primi discepoli, fino a raggiungere un numero complessivo di tremila persone. Essi sono «perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nella frazione del pane e nelle preghiere» (At 2,42).

La chiesa di Gerusalemme, nata dall'esperienza dello Spirito e dalla testimonianza degli apostoli, è formata dai credenti in Gesù Cristo, che Dio ha costituito Signore e Cristo. I cristiani continuano a frequentare il tempio per le preghiere e godono del favore del popolo di Gerusalemme. Il ritmo di vita dei



Nascono le comunità ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

fedeli è scandito dalla condivisione della mensa nelle case, e dalla frazione del pane. Un tratto distintivo è l'impegno costante e concorde nell'ascolto della parola degli apostoli, che annunciano e testimoniano con forza la risurrezione di Gesù, confermata da segni e prodigi, che suscitano grande impressione in tutti. La profonda comunione tra i credenti, che realizzano l'ideale di amicizia e di fraternità, si esprime e attua anche nella condivisione dei beni.

Sul fronte esterno si manifesta il conflitto con le autorità giudaiche del tempio. Questo non impedisce a Pietro e agli apostoli di annunciare con tutta franchezza Gesù Cristo. All'interno della chiesa c'è il rischio di cedere alla tentazione di satana, che incrina la comunione tra i credenti, espressa nella condivisione sincera dei beni. Si ha un esempio nell'episodio della coppia cristiana Anania e Saffira che, a differenza di Barnaba, tengono per sé una parte del denaro ricavato dalla vendita del loro campo. Il numero crescente dei discepoli e le tensioni tra i diversi gruppi impediscono di provvedere in modo giusto alle persone più bisognose, come sono le vedove. In ambedue i casi si rivela decisivo il ruolo di Pietro che smaschera il tentativo di satana, e quello dei "dodici" che con la proposta di delegare ai sette il servizio delle mense - gruppo di Stefano - e la scelta di dedicarsi alla preghiera e al servizio della parola, creano le condizioni per una nuova diffusione della parola e la crescita della comunità.

2. La chiesa "ecumenica" di Antiochia

Con la morte violenta di Stefano, il gruppo di ebrei cristiani di lingua greca sono costretti a lasciare Gerusalemme. Filippo, uno dei sette, va in Samaria e annuncia il Vangelo con grande successo. La chiesa di Gerusalemme vi invia Pietro e Giovanni, per imporre le mani e comunicare il dono dello Spirito. La comunità di Samaria non è una chiesa parallela, ma è una comunità in piena comunione con la chiesa storica di Gerusalemme, rappresentata dai dodici apostoli.

I cristiani ebrei "ellenisti", cacciati da Gerusalemme, continuano la loro marcia fino ai paesi di origine, lungo la costa mediterranea. Alcuni sono originari di Cipro, altri sono della costa nord-africana. Un salto di qualità avviene ad Antiochia, quando gli ebreo-cristiani ellenisti incominciano a predicare la buona notizia del Signore Gesù anche ai non ebrei. Qui nasce la prima comunità cristiana "ecumenica", formata da cristiani ebrei e greci. La chiesa di Gerusalemme invia Barnaba, un "uomo profetico" che esorta tutti a perseverare nella fede. Barnaba va a ripescare Saulo a Tarso, dove si era ritirato dopo l'abbandono di Gerusalemme sotto la minaccia di linciaggio. Barnaba lo porta con sé ad Antiochia; per un anno i due si dedicano alla formazione di quella comunità. Qui per la prima volta i credenti in Gesù sono chiamati *christianói*, perché lo riconoscono come *Christós*, "inviato".

Il rapporto di comunione tra ebreo-cristiani ed etnico-cristiani non è scon-



ESODONascono le comunità

Il cristianesimo nasce plurale

tato, come prova la "controversia di Antiochia". Nonostante l'accordo con "le colonne" della chiesa di Gerusalemme sullo statuto degli etnico-cristiani, ad Antiochia Paolo affronta a viso aperto Pietro, denunciandone l'incoerenza perché con il suo comportamento crea una barriera tra i due gruppi cristiani. In un primo tempo Pietro ad Antiochia condivide la mensa con i cristiani di origine non ebraica. Ma quando arrivano alcuni giudeo-cristiani da Gerusalemme, che si richiamano all'autorità di Giacomo, egli incomincia a evitare la mensa degli etnico-cristiani per paura dei nuovi arrivati. L'esempio di Pietro spinge anche gli altri giudeo-cristiani di Antiochia a interrompere la comunione di mensa con i cristiani non ebrei. Senza mezzi termini Paolo chiama questo comportamento "ipocrisia", perché è in gioco la "verità del Vangelo", che coincide con l'annuncio di Gesù Cristo, unico mediatore della salvezza donata da Dio a tutti gli esseri umani. Per Paolo la comunione di mensa tra i cristiani è un segno di quella più profonda che sta alla base della loro esperienza di chiesa.

3. Le chiese paoline

La fede cristiana, nata nell'ambiente e nella cultura biblico-ebraica, grazie al genio missionario di Paolo, si espande nel mondo greco-romano, innestandosi nel tessuto sociale e culturale di quel mondo.

Nel 49-50 d.C. nella città di Filippi, in Macedonia, con l'annunzio del Vangelo nasce una comunità cristiana che gravita attorno alla famiglia di Lidia, una commerciante di porpora. Nella chiesa di Filippi sono attive anche altre donne, menzionate da Paolo nella sua lettera ai Filippesi. Per Paolo la comunità cristiana di Filippi è un punto di riferimento nei suoi spostamenti dall'Asia alla Grecia. In modo costante i cristiani di Filippi collaborano anche economicamente alla sua missione. La chiesa di Filippi può contare sulla guida degli *episkopoi* e *diákonoi*. Sul fronte esterno vi sono contrasti con l'ambiente, che guarda con sospetto la minoranza cristiana. All'interno vi sono delle tensioni, soprattutto per la presenza di alcuni missionari cristiani di origine ebraica, che contestano il Vangelo di Paolo, centrato sulla morte di Gesù in croce, e lo stile di vita corrispondente.

Agli inizi degli anni cinquanta, nella città di Tessalonica, capitale della Macedonia, Paolo dà avvio a una comunità cristiana composta da non ebrei o greci. Costretto ad abbandonarli per l'opposizione della comunità ebraica, Paolo si preoccupa per la loro perseveranza. Alcuni si chiedono qual è il destino dei cristiani morti prima della venuta del Signore. In seguito, nella comunità cristiana di Tessalonica si manifestano tendenze di carattere apocalittico, che portano alcuni a vivere in modo parassitario, alle spalle della comunità locale.

Negli stessi anni, a Corinto, Paolo fonda una chiesa vivace, con diramazioni nell'entroterra dell'Acaia. Attorno al nucleo originario di ebrei, la maggioranza dei convertiti sono greci e latini, in cui si riflette la stratificazione sociale della



Nascono le comunità ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

città. Accanto ad alcuni rappresentanti della classe medio-alta, la maggioranza dei cristiani è costituita da schiavi e liberti. A Corinto i gruppi cristiani, che si riuniscono nelle case, tendono a identificarsi con i predicatori o capi sul modello delle scuole filosofiche e delle altre associazioni religiose. Vi sono anche casi di disordini morali e sociali. Alcuni fanno appello alla loro esperienza dello Spirito per rivendicare la libertà da ogni vincolo morale. Altri, invece, vorrebbero imporre l'astinenza sessuale agli sposi cristiani e condannano il matrimonio. Alcune donne, in nome della parità cristiana, si presentano nell'assemblea con un'acconciatura maschile. Nella preghiera, sotto l'impulso dello Spirito, alcuni tendono a monopolizzare la manifestazioni dei carismi. Altri partecipano ai banchetti sacri presso i templi di Corinto, mettendo in crisi i fratelli di fede più fragile. Infine alcuni non credono che la risurrezione di Gesù implichi la risurrezione dei cristiani. I diversi problemi della chiesa corinzia derivano dalla difficoltà di vivere con coerenza le scelte di fede cristiana nel contesto sociale e culturale di una grande città del mondo greco-romano com'è Corinto.

4. La chiesa di Roma

Il nucleo originario della comunità cristiana di Roma è costituito da convertiti della colonia ebraica presente nella capitale dell'impero fin dal II secolo. Attorno a questo nucleo, abbastanza consistente, si sviluppa l'adesione di cristiani di altra matrice etnica e culturale. La lettera di Paolo ai cristiani di Roma presuppone l'esistenza di una chiesa mista, dove diversi gruppi cristiani convivono, con le tensioni che caratterizzano la vita delle comunità di altre regioni. Una conferma di questa situazione della chiesa romana si ha dalla trattazione che Paolo riserva al tema del destino salvifico di Israele nei capitoli centrali della Lettera (Rm 9-11). Un'eco delle tensioni nella comunità cristiana di Roma si ha negli ultimi capitoli della lettera, dove Paolo prende posizione nel confronto tra cristiani "forti" e "deboli" nel modo di valutare e scegliere - in una prospettiva di fede cristiana - il proprio comportamento circa le osservanze di calendari e le norme alimentari.

5. Le comunità cristiane della tradizione paolina

Nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini e nelle tre lettere pastorali - due a Timoteo e una a Tito - si riflettono le nuove situazioni delle chiese, che si richiamano alla tradizione di Paolo. Nelle prime due si rispecchia la situazione delle chiese dell'Asia. Nella chiesa di Colossi si fanno sentire gli influssi del pluralismo religioso dell'ambiente. Si tende a mescolare la fede in Cristo con il culto di altre figure mediatrici e potenze spirituali e angeli. Anche l'osservanza di pratiche ascetiche di matrice giudaica esercita il suo fascino. Nella lettera gli Efesini, una lettera circolare alle chiese dell'Asia, si avverte la tensione tra i diversi gruppi di cristiani, quelli di origine ebraica e gli altri.

Nelle lettere dette "pastorali", inviate ai due collaboratori di Paolo, si de-



ESODONascono le comunità

Il cristianesimo nasce plurale

nuncia il pericolo dei falsi maestri e dissidenti, che propongono teorie e miti di matrice "gnostica". Il responsabile della comunità che rappresenta l'apostolo ha il compito di organizzare la vita delle comunità scegliendo uomini maturi e di fiducia per guidare le comunità cristiane, chiamati "presbiteri", tra i quali figura anche l'*episkopos*, "sovrintendente". Nei rapporti con l'ambiente esterno si tende a privilegiare la testimonianza della propria fede in dialogo con i valori culturali del mondo greco-romano.

6. Le comunità cristiane della tradizione giovannea

Sullo sfondo del quarto Vangelo, delle tre Lettere, poste sotto il nome di Giovanni, e dell'Apocalisse stanno le chiese dell'Asia, che fanno capo a Efeso. Si tratta di comunità cristiane che hanno problemi con l'ambiente e al proprio interno.

Nel quarto Vangelo si riflette lo scontro con il mondo giudaico. I cristiani sono stati costretti a lasciare la "sinagoga". Anche all'interno delle comunità ci sono tensioni che minacciano la perseveranza nella fede e l'unità. I contrasti che sfociano nella separazione sono documentati nelle Lettere giovannee. Quelli che hanno abbandonato la comunità sono chiamati "anticristi", perché negano la reale umanità di Gesù Cristo, "venuto carne", e quindi l'efficacia della sua morte per il perdono dei peccati. Nella lettera profetica, chiamata "Apocalisse", s'intravede la crisi delle chiese dell'Asia, che rischiano di venir meno alla fede nel Dio unico e in Gesù Cristo, perché alcuni cristiani e responsabili di comunità propongono un compromesso con la pratica dell'idolatria e il culto imperiale. In nome di una "gnosi" esoterica, alcuni sono tentati di abbandonarsi al libertinismo etico e al sincretismo religioso. La rottura con la pratica idolatrica ha risvolti anche sociali ed economici. Alcuni casi di persecuzione nelle chiese dell'Asia sono la conseguenza della loro scelta di fedeltà radicale.

Conclusioni

Il profilo etnico, sociale e culturale delle prime comunità cristiane disseminate nei centri urbani dell'impero romano, è caratterizzato dal pluralismo e dalla diversità. Si tratta di piccoli gruppi, immersi in ambienti dove la maggioranza della popolazione ha un'altra visione della vita e altri codici di comportamento. La radice dell'identità e dell'unità nelle prime comunità cristiane è l'esperienza di fede in Gesù Cristo, riconosciuto come unico Signore, che mette in comunione con Dio Padre e dona lo Spirito santo, fonte di libertà nell'amore. La stessa esperienza di fede si esprime in formulazioni diverse e si attua in forme di vita molteplici in rapporto ai vari ambienti culturali e situazioni vitali. Il confronto con l'esperienza delle origini può aiutare le comunità cristiane di oggi a ritrovare le radici della propria identità e il fondamento della propria comunione di fede.



Giampietro Ziviani, insegnate di ecclesiologia alla Facoltà teologica del Triveneto, prende in esame il dibattito presente nelle chiese - prima e dopo il Concilio - sul fondamento della successione apostolica. Il confronto difficile avviene sulle diverse forme storiche di chiesa che vive nel periodo intermedio tra le due venute di Gesù Cristo.

I dodici e la successione apostolica

All'interno del generale ripensamento della trattatistica e dell'intero sistema teologico avvenuto dopo il Vaticano II il tema della successione apostolica risultò centrale per molto tempo, in quanto connesso alla nuova concezione di chiesa, a una ritrovata centralità dell'episcopato e delle chiese locali. Anche le prime condanne teologiche postconciliari toccano questi ambiti (1). Oggi tuttavia, a cinquant'anni di distanza, esso appare piuttosto defilato e non perché la riflessione sia stata del tutto istruita; da oggetto centrale del dibattito sulla forma ecclesiae, esso è divenuto solo uno degli argomenti di un dialogo ecumenico fattosi più estenuato. Si rimanda così all'infinito un chiarimento necessario, spostandosi verso un più facile ecumenismo "di accordo", che cerca forme giuridiche di coesistenza, ma evita il confronto duro con i dati della Scrittura e della tradizione nuovamente compresi.

Gli anni precedenti il Concilio

Prima del Concilio la discussione era concentrata sul primato dell'apostolo Pietro, come istituzione permanente da far risalire alla volontà di Cristo stesso. Attorno a questo era la divisione con quanti (Orientali, Anglicani e parte dei Luterani) accoglievano il fondamento biblico di un "principio petrino", ma non la sua forma istituzionale, soprattutto come essa era andata delineandosi da Bonifacio VIII in poi. Tuttavia, già all'interno della comunione anglicana, J.H. Newman notava l'impoverimento di una discussione che riduceva la successione apostolica a quella personale, trascurando quella dottrinale e spostando l'accento su una professione di fede solo individuale, che trascurava la forma radicalmente comunitaria del credere e la necessità di una *traditio* nella comunione anche visibile, organizzata (2).

All'interno della galassia protestante vi era chi negava totalmente il fondamento biblico della successione apostolica (K.L. Schmidt) e chi, invece, lo riconosceva (W. Mundle, W. Stählin, H. Asmussen, P. Brunner, O. Cullmann). Oggetto materiale della discussione era dunque l'episcopato, da rintracciare nelle intuizioni originarie, precedenti il decadimento puramente giuridico medievale. Se non di mero passaggio di *potestas* e di funzioni si tratta, quale compito rimane all'annuncio del vangelo e quale ruolo per la comunità credente, con tutti i suoi carismi?

E. Brunner (+1966) e H. von Campenhausen (+1989) introducono una separazione tra Cristo e la prima comunità: le lettere paoline - in particolare 1Cor - mostrerebbero il volto di una comunità carismatica "dal basso", nella quale



ESODONascono le comunità

Il cristianesimo nasce plurale

il ministero apostolico ha solo il compito di guida e garanzia; in un secondo tempo, esse vanno istituzionalizzandosi attorno al ministero tradendo, ma già all'interno del Nuovo Testamento, l'ispirazione originaria. È evidente lo svilimento che questa ipotesi comporta nei confronti di altre ispirazioni bibliche, come quella lucana o delle pastorali, ma la preoccupazione scoperta è di respingere una trasmissione meccanica dei poteri legati all'ufficio, a scapito dell'elemento spirituale e carismatico che riguarda tutto il corpo ecclesiale.

Cristo non è presente solo nell'imposizione delle mani e nella successione formale - in vigore solo dal II secolo -, ma anzitutto nella comunità di credenti e nella sua azione sacramentale, che è di tipo spirituale. Tanto la missione quanto i sacramenti sono affidati agli apostoli perché continuino nella storia. Inoltre, nel gioco di contrappesi, occorre che questo protagonismo vitale compensi una "chiesa dell'ufficio", affinché non venga assorbito o spento il carisma dell'agape dato a tutti (Mt 28,18.20; At 1,8).

L'apporto degli studi biblici

Gli studi biblici sono stati abbondanti prima e soprattutto dopo il Concilio, quando il metodo storico-critico è stato accolto ed affinato, per giungere agli attuali risultati della ricerca (*III Quest*). Essi mostrano che esiste una differenza tra lo stile del discepolato rabbinico e quanto Gesù va costruendo attorno a sé e al suo messaggio (3). Egli annuncia il Regno in una prospettiva che si realizza nella storia, ma al tempo stesso vuole superarla. Tuttavia raduna attorno a sé un gruppo, il nuovo Israele dei dodici, che proietta oltre la sua stessa esistenza e al quale affida dei comandi. Non è solo il mandato dell'annuncio missionario, la reiterazione del sacrificio eucaristico, il potere di legare e di sciogliere, ma è tutto il cammino che parte dalla chiamata e diventa sequela fino al dono di sé e della propria vita, sorretta dall'*exousia* consegnata dal Maestro. Si, il Figlio dell'uomo verrà, ma nel tempo intermedio - breve o lungo - ha dato vita al suo Regno e lo ha fatto secondo un certo disegno.

Se è vero che Pietro emerge con specificità uniche, riconosciute dal gruppo dei dodici, è altrettanto vero che essi stessi ricostituiscono il proprio numero, eseguono alla lettera le istruzioni sacramentali, consultandosi ogni volta che qualcosa di imprevisto accade. Attorno a loro vi è un cerchio più ampio di discepoli, comprendente anche alcune donne e in gran parte residenziale, che costituiscono la prima grande rete lungo la quale il ministero itinerante di Gesù e dei dodici si distende. Infine vi è la gente, destinataria ultima del messaggio evangelico, ma anche realtà opaca, facilmente soggetta a fraintendimenti e manovre (4).

Tutti questi corpi ecclesiali sono uniti a Cristo che per essi dona la vita. Tutti ricevono la *paradosis* e tutti sono custodi del deposito vivo della fede, ciascuno con la propria specificità. La trasmissione dei poteri avviene all'interno di una trasmissione più ampia: della fede, della vocazione, dello Spirito, della missio-



Nascono le comunità ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

ne, dell'oblazione. Gli "alcuni" succedono agli "alcuni" solo perché "tutti" ricevono e accolgono il "tutto" trasmesso da altri "tutti". E perché in questo è presente l'Uno, Cristo Gesù, reso vivo dallo Spirito.

Anche l'eredità rabbinica, che compone la forma primitiva della comunità, contiene questo elemento "laicale", popolare, costitutivo del giudaismo palestinese, ed è un disegno provvidenziale che il cristianesimo primitivo non sia mai caduto in forme settarie, nemmeno quando esso veniva ripudiato dalla sinagoga o quando, al suo interno, fazioni gnostiche si separavano da una totalità meno qualificata.

Affermare questo non significa indebolire la trasmissione immediata dei poteri da un ministero all'altro o dilatare la specificità che caratterizza l'irripetibile rapporto tra Gesù e i dodici. L'età apostolica rimane per sempre il tempo della fondazione, così come la vicenda umana di Gesù di Nazareth ospita quella dell'Incarnazione; niente può essere paragonato ad essa e tutto si diparte dalla vicenda del Risorto. Tuttavia non possiamo accettare di separare il mistero di Cristo e della chiesa conchiudendoli in due tempi separati, entrambi parziali perché in attesa della piena realizzazione escatologica: ogni tempo si dilata nell'altro, Incarnazione e Redenzione costituiscono un *unicum* che attua già nel presente qualcosa della pienezza futura.

Basta solo la presenza dello Spirito a garantire questa continuità; essa non è andata scomparendo a mano a mano che ci si allontanava dalla Pentecoste o dall'epoca apostolica. La chiesa lo ha sempre riconosciuto presente, ad esempio, nella comunione dei Santi, ma anche nell'opera di formazione del Canone o nell'intensa attività sinodale con la quale si è costituita la comunione delle chiese locali, e mantenuta pura la dottrina. Insieme alle liste dei libri sacri, circolavano anche tra le comunità e venivano lette nelle assemblee domenicali le liste dei pastori legittimi e le decisioni prese dai Concili, soprattutto nei confronti delle eresie. Tutto si muove sotto l'influsso continuato dello Spirito.

E questi passaggi si predispongono già all'interno del NT: l'unicità dell'epoca e del ruolo apostolico convive con la necessità che compiti essenziali riguardanti l'annuncio, la fondazione e la guida della chiesa debbano continuare proprio nel solco della funzione apostolica. Lo stesso Paolo dispone i suoi collaboratori a guida delle comunità (5).

Il Vaticano II

Il Vaticano II riprende la dottrina della successione apostolica all'interno del capitolo III della *Lumen Gentium* (LG): "Perché la missione loro affidata venisse continuata dopo la loro morte, [gli Apostoli] lasciarono quasi in testamento ai loro immediati cooperatori l'incarico di completare e consolidare l'opera da essi incominciata, raccomandando loro di attendere a tutto il gregge, nel quale lo Spirito Santo li aveva posti per pascere la Chiesa di Dio. Essi stabilirono dunque questi uomini e in seguito diedero disposizione che, quan-



ESODONascono le comunità

Il cristianesimo nasce plurale

do essi fossero morti, altri uomini provati prendessero la successione del loro ministero" (LG 20-CCC 861).

Dopo aver interpellato la *Pontificia Commissione Biblica*, i padri formularono un testo che presenta appunto i dodici come un gruppo stabile costituito dal Maestro intorno a sé e la loro missione come una eredità collettiva. Sul come essa si trasmetta ai loro successori e sulla graduale prevalenza della forma gerarchico-ministeriale c'è la volontà di restare fedeli al Gesù storico e alle esigue testimonianze, ma anche di evitare cortocircuiti troppo immediati. Sappiamo che vi è una coesistenza di forme e che una di esse prevale già durante la protopatristica senza apparenti causalità esterne.

Il Concilio cita Clemente Romano, Tertulliano, Ignazio, Giustino, Ireneo. Almeno quest'ultimo vale la pena ascoltare: "La tradizione degli Apostoli, manifesta in tutto quanto il mondo, si mostra in ogni Chiesa a tutti coloro che vogliono vedere la verità e noi possiamo enumerare i vescovi stabiliti dagli Apostoli nelle Chiese e i loro successori fino a noi... [gli Apostoli] vollero infatti che fossero assolutamente perfetti e irreprensibili in tutto coloro che lasciavano come successori, trasmettendo loro la propria missione di insegnamento. Se essi avessero capito correttamente, ne avrebbero ricavato grande profitto; se invece fossero falliti, ne avrebbero ricavato un danno grandissimo" (*Adversus haereses*, III, 3,1: *PG* 7,848).

Come primo principio vale quello della santità, che non è garantito *ex officio*: la comunità si riconosce nella successione apostolica anzitutto perché il ministero è manifestazione continua dell'azione dello Spirito. Perseverare in essa significa rimanere fedeli all'opera della Parola. Recentemente anche Benedetto XVI: "la successione apostolica del ministero episcopale è la via che garantisce la fedele trasmissione della testimonianza apostolica. Quello che rappresentano gli Apostoli nel rapporto fra il Signore Gesù e la Chiesa delle origini, lo rappresenta analogamente la successione ministeriale nel rapporto fra la Chiesa delle origini e la Chiesa attuale. Non è una semplice concatenazione materiale; è piuttosto lo strumento storico di cui si serve lo Spirito per rendere presente il Signore Gesù, Capo del suo popolo, attraverso quanti sono ordinati per il ministero attraverso l'imposizione delle mani e la preghiera dei vescovi" (Udienza 10.5.08).

La successione risulta connessa strettamente alla tradizione e alla comunione. Quello che è accaduto nel medioevo è appunto la perdita della visione sacramentale della chiesa e quindi lo sganciamento della *successio* tanto dalla *traditio* che essa significa e contiene, quanto dalla *communio*, ridotta a individuazione giuridica del mandato papale. Inoltre il Concilio inserisce la missione dei dodici e dei loro successori all'interno dell'apostolicità dell'intera chiesa: "siccome la fonte e l'origine di tutto l'apostolato della Chiesa è Cristo, mandato dal Padre, è evidente che la fecondità dell'apostolato" - sia quello dei ministri ordinati sia quello dei laici - "dipende dalla loro unione vitale con Cristo" (AA 4) e prende le vocazioni



Nascono le comunità ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

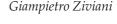
e i ministeri richiesti dai tempi, in risposta ai vari doni dello Spirito Santo.

Allora il triplice *munus* dei vescovi (sacerdotale, profetico e regale) deve trovare la propria forma specifica (LG 25-27) all'interno di un dono-compito che è di tutta la chiesa (LG 10-12) in quanto partecipazione di ogni battezzato ai *munera Christi*. Per questo LG modula il medesimo schema tripartito anche a proposito dei ministri ordinati (LG 28) e dei laici (LG 34-36). La nota della apostolicità afferma insieme il dono trasmesso a tutti e il ruolo di coloro che lo assumono, poiché la Parola ha bisogno della testimonianza. Per questo essa attraversa i luoghi e i tempi, dilatandosi e protendendosi in avanti, a formare l'unico popolo, in cammino verso la Gerusalemme celeste che scende "dal cielo, da Dio, risplendente della gloria di Dio" (Ap 21,10-11) e poggia le proprie fondamenta su "dodici basamenti, sopra i quali sono i dodici nomi dei dodici Apostoli dell'Agnello" (Ap 21,14).

Gli sviluppi post-conciliari

Del dibattito postconciliare bisogna almeno citare la proposta di H. Küng, che costruisce il primo tentativo di una ecclesiologia sistematica rinnovata, ma al contempo incorre tanto in errori dottrinali quanto metodologici. Il teologo svizzero infatti, nella sua opera *Die Kirche*, del 1967, riprende le obiezioni dell'esegesi protestante al fondamento biblico della successione apostolica e negli anni successivi anche del primato petrino suscitando un vivo dibattito (6). A livello ecumenico, invece, il consenso teorico incontra delle difficoltà non appena la successione apostolica diventi successione episcopale e il confronto avvenga tra forme storiche diverse di chiesa: "questo genera un conflitto che non è possibile comporre sul piano delle mere interpretazioni teologiche" (7).

La questione ha attraversato trasversalmente tutto il cammino ecumenico, a cominciare già dalle prime assemblee di *Fede e Costituzione* (1927-1963), per trovare un significativo punto di convergenza nel documento di Lima (BEM-1982), che ha ridefinito battesimo, eucaristia e ministero, proseguendo nei dialoghi bilaterali (8). Attraverso di essi si è fatta sempre più strada una concezione comune del rapporto Scrittura-Tradizione, dentro il quale è da inserire quello tra tradizione e successione apostolica, che trova poi nelle molteplici forme di ministero ordinato storicamente determinatisi nelle chiese, i termini del confronto. Tuttavia il percorso non è ancora concluso, se J. Ratzinger scriveva nel 1982 che "nella disputa tra cattolici e riformati la *traditio* e *successio apostolica* costituisce addirittura il 'nucleo' del contendere" (9). Dalla priorità dell'azione dello Spirito nel tramandarsi della fede e della dottrina si scende alla concretezza delle diverse forme di esercizio della collegialità e del primato per tentare un cammino che miri al reciproco riconoscimento dei ministeri, come via verso la riconciliazione delle chiese.





ESODONascono le comunità

Il cristianesimo nasce plurale

Note

1) Congr. per la dottrina della fede, dic. Mysterium Ecclesiae, (24.6.73), EV 4/2564-2589; Id., dic. Su due libri di Hans Küng, (15.2.75), EV 5/1088-1095; Id., dic. Errori nella dottrina teologica di Hans Küng, (15.12.79), EV 6/1942-1951.

2) J.H. Newman, Apologia pro vita sua, Append. 342.

- 3) "Alle spalle della concezione biblica dell'apostolo c'è l'istituto rabbinico della shaliah, che parte da questo principio: l'inviato è come l'inviante. Questo significa che l'inviato non è un semplice deputato o delegato; egli rappresenta l'inviante": W. Kasper, Servitori della gioia. Esistenza sacerdotale-Servizio sacerdotale, Queriniana, Brescia 49.
- 4) Cfr. G. Lohfink, Come Gesù voleva la sua comunità. La chiesa quale dovrebbe essere, San Paolo, Milano 1987; J.P. Meier, Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 3. Compagni e antagonisti, Oueriniana. Brescia 2003. 27-285.
- 5) Cfr. F. Sullivan, *A clarification on apostolic succession*, in: F. Chica-S. Panizzolo-H- Wagner (Edd), Ecclesia tertii millennii advenientis. Omaggio al p. A. Antón, Piemme, Casale Monf. 1997, 875-887.
- 6) H. Küng, *Die Kirche*, Herder, Freiburg 1967; Id., Unfehlbar? Eine Anfrage, Benziger, Zürich 1970. Cfr. H. Häring- J. Nolte, Dibattito su "La chiesa" di Hans Küng, Queriniana, Brescia 1973. Cfr. anche: Id., Tesi sulla natura della successione apostolica, *Concilium* IV/1968, 13-14.
- 7) W. Kasper, La successione apostolica come problema ecumenico, in: Id., *Teologia e chiesa* 2, Queriniana, Brescia 2001, 174.
- 8) Cfr. R. Magnani, La successione apostolica nella tradizione della chiesa. Ricerca nel BEM e nei documenti del dialogo teologico bilaterale a livello internazionale, EDB. Bologna 1990.
 - 9) Cit. in W. Kasper, La successione apostolica come problema ecumenico, 173.





Le prime comunità cristiane interpretavano in modo differente il messaggio di Gesù: mentre i sinottici fanno riferimento ad uno stile di vita molto radicale, le comunità giovanniste sembrano adottare una pratica di vita più consueta e meno sconvolgente. Mauro Pesce insegna Storia del Cristianesimo all'Università di Bologna.

Per una chiesa a immagine di Cristo

1. Gesù non fonda una comunità (1)

Siamo abituati a pensare che Gesù abbia fondato una comunità. Alcuni pensano alla chiesa, altri pensano a un gruppo comunitario formato da Gesù e dai suoi discepoli più stretti. Ma le cose non stanno così. Gesù voleva rivolgersi a tutta la popolazione per prepararla a entrare nel futuro regno di Dio, tramite radicale rinnovamento della vita delle case e della gente. Siamo lontani dal proposito di dar corpo a una comunità stabile e normalizzante.

La celebre frase: «Tu sei Pietro e sopra questa pietra edificherò la mia chiesa (ekklêsia)» (Mt 16,18) è stata molte volte utilizzata per sostenere che Gesù voleva fondare la chiesa, una realtà religiosa ben distinta e autonoma. Buona parte dell'esegesi riconosce però che questa frase non è di Gesù: il Vangelo di Matteo gliela ha attribuita circa cinquant'anni dopo la sua morte. Dopo la confessione di Pietro, il Vangelo di Marco non la riporta, e il Vangelo di Giovanni mette in bocca a Gesù, solo dopo la risurrezione, la frase "pasci le mie pecore", dove tuttavia di chiesa non si parla. Marco, Luca e Giovanni riportano più di un centinaio di frasi, parabole, e discorsi di Gesù, ma la parola «chiesa» (ekklêsia) non vi appare mai, salvo in due casi nel solo Matteo: in 16,18 e ,15-17 dove l'evangelista si riferisce a un'organizzazione comunitaria che non esisteva quando Gesù era vivo.

La parola «chiesa» che Gesù non usava, era invece ormai molto usata all'epoca di *Matteo*. Appare, infatti, massicciamente negli scritti canonici del *Nuovo Testamento*, che parlano della vita delle comunità dei seguaci di Gesù, alcuni decenni dopo la sua morte. La troviamo, ad esempio, nelle lettere attribuite a Paolo (circa 40 volte nelle lettere autentiche, un po' meno di 20 volte nelle altre, e più di 20 volte negli *Atti degli Apostoli*). È nel clima storico della seconda metà del I secolo che le diverse comunità cominciano a porsi il problema della propria legittimità e del proprio collegamento con l'autorità di Gesù (2) e perciò cercano di costruire dei discorsi di addio di Gesù che le legittimino. D'altra parte, in *Matteo* Gesù non dice «ho edificato», né «edifico», ma «edificherò» (oikodomêsô) la mia ekklêsia. Matteo era quindi consapevole che Gesù non aveva istituito un'ekklêsia durante la sua attività e che essa non faceva parte della sua pratica di vita. Gesù frequenta le sinagoghe e in esse agisce in modo inconsueto, ma non crea, per i suoi adepti, occasioni e luoghi di culto diversi o sinagoghe alternative.

Ma anche il gruppo di discepoli di Gesù non forma una "comunità". Certo si tratta di un gruppo, ma i discepoli non hanno una sede. Vivono nelle case degli altri e si spostano di luogo in luogo. Seguono Gesù non per costituirsi in un gruppo a sé, separato, in comunità, ma per andare tra la gente. Spesso Gesù



ESODONascono le comunità

Il cristianesimo nasce plurale

agisce da solo e molti sono gli importanti momenti di solitudine di Gesù. E ciò sta a significare che Gesù non è definito dal suo gruppo, ma sempre lo trascende.

Il gruppo di Gesù annuncia l'inizio prossimo del *regno di Dio*, cercando di provocare nelle persone un radicale cambiamento di vita. Per ciò Gesù si insedia, sempre per poco tempo, mai stabilmente, all'interno delle case per sconvolgerne la logica introversa degli interessi tutti concentrati sulla propria famiglia, sul proprio lavoro, sul proprio successo in costante conflitto con gli interessi delle altre famiglie e degli altri. Gesù sconvolge la logica del nucleo domestico dei villaggi. Egli pensa che la rivoluzione del *regno di Dio* debba iniziare dalle case dei villaggi che egli invita a diventare luoghi di ospitalità e riconciliazione. Ma questo radicale sconvolgimento di amore, e anzi di amore per i nemici più prossimi, è possibile perché ad annunciarlo sono Gesù e i suoi discepoli che non portano gli interessi di una chiesa, di un convento, di una religione o di una setta; non sono funzione di interessi personali. Questo è possibile perché Gesù i suoi più stretti seguaci hanno abbandonato casa, lavoro, famiglia e beni. Sono usciti fuori dalla logica dell'interesse personale e del nucleo domestico.

È lo stile di vita di Gesù ad essere il suo primo messaggio. Si può credere a lui perché non è portatore di un interesse personale o di gruppo. E lo si può anche rifiutare del tutto, senza che questo implichi perdita di potere. Chi rifiutava Gesù non perdeva nulla perché Gesù non aveva dietro una comunità, una chiesa, un potere politico ed economico. Aderire a Gesù era un atto libero che poneva solo di fronte alla propria coscienza e comportava scelte difficili in conflitto con il proprio gruppo domestico. Gli effetti della chiamata di Gesù sono esplicitamente teorizzati da Gesù come motivo di divisione intra-domestica in un detto riportato dai Vangeli di Luca (12,52-53), di Matteo (10,34-36) e di Tommaso 16. L'invito all'abbandono è carico di conseguenze in termini di divisione del gruppo domestico: «D'ora innanzi cinque persone in un oikos si divideranno. Tre contro due e due contro tre saranno divisi; padre contro figlio e figlio contro padre, madre contro figlia e figlia contro madre, suocera contro nuora e nuora contro suocera» (Lc 12,52-53).

Tutta l'attività e la predicazione di Gesù è concentrata sull'intervento di Dio. È teo-logica. Dio, solo Dio, come e quando vorrà - non gli uomini, neppure Gesù, tanto meno una comunità o una chiesa - instaura il regno. Il regno è di Dio: sarà lo sconvolgimento radicale provocato dalla sua stessa presenza nel mondo, una trasformazione che implica anche distruzione del male prima del rinnovamento radicale, prima della nuova creazione, della palingenesi, della nascita di una società in cui Dio sarà presente tra gli uomini e nella natura stessa, come i primi seguaci di Gesù amavano ripetere sebbene in forme diverse (vedi Paolo in Rom 8,24 e Ireneo, Adv Haer. 5,33).

Lo straordinario messaggio religioso di Gesù sta in un modo di vita che permetta a Dio di intervenire nella vita concreta del singolo e della famiglia. Chi ha abbandonato casa, lavoro, beni e famiglia non può che attendere da Dio, e solo da lui, la propria sussistenza elementare fisica. È allora che Dio può



Nascono le comunità ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

intervenire: solo quando non si tenta di procurarsi da soli ciò che Dio può dare. Per questo motivo l'azione di Gesù non è politica. Certo il *regno di Dio* ha un contenuto anche politico: Dio regna, porta una nuova società nel mondo, e perciò, in questo senso, il *regno di Dio* è politico. Ma Gesù non è politico negli strumenti, nei mezzi, e nei metodi. Non è politico perché sarà Dio e lui solo ad instaurare il *regno* e a reggerlo, non la comunità dei seguaci di Gesù. Ma l'azione di Gesù è anche non politica perché non tende a creare dei gruppi di pressione, un partito, non tende a conquistare posti nel governo, non tende a ottenere appoggio legislativo alle proprie idee religiose. Gesù non sradica la gramigna. Lo farà Dio, lui solo, alla fine di questo mondo. Il gruppo dei seguaci di Gesù non è un movimento politico, non è un partito politico, non tende a influenzare il potere e a servirsene. L'unico strumento di cui Gesù si serve è la conversione individuale.

2. Dopo la morte di Gesù nascono diverse comunità non una

La diversità fra i diversi tipi di cristianesimi che caratterizza la nostra contemporaneità (chiese ortodosse, protestanti, non calcedonesi e cattoliche), esiste - ovviamente in modo diverso - fin dal principio. Fin dal primo momento sono esistite molte e diverse "comunità" di seguaci di Gesù. In principio sta la diversità, non l'unità. Un'antica visione della storia della chiesa immaginava che, ad un certo momento, le eresie avessero infranto un'unità originaria. Ma in realtà fin dall'inizio abbiamo forme diverse di interpretare il messaggio di Gesù, e il concetto stesso di eresia non è originario. Solo a partire dalla seconda metà del II secolo si comincia a dare un nuovo senso alla parola greca airesis che viene a designare non più una "scelta" legittima, ma una opinione deviante e da condannare, una "eresia". Lo storico francese A. Le Boulluec ha mostrato l'evoluzione nel significato della parola e ha individuato alla metà del II secolo, in Giustino, il cambiamento. È a quel punto che nasce la distinzione tra ortodossia e eterodossia (3). Un libro del Novecento, sempre citato, ha insistito con maggiore chiarezza su questo aspetto: W. Bauer, Ortodossia e eresia nel primo cristianesimo, pubblicato in tedesco del 1934 (4).

Gesù aveva predicato in località abbastanza diverse: in Galilea, ma anche in Giudea (vista la testimonianza convergente di *Luca* 4,44; *Marco* 10,1 e Giovanni che lo rappresenta attivo più in Giudea che in Galilea) e probabilmente anche in Samaria (*Giovanni* 4, *Vangelo* di *Tommaso* 60) e in zone a Nord della Galilea, tra i villaggi vicini a Tiro e Sidone. In queste località, Gesù aveva dei seguaci che non lo seguivano nell'itineranza ma rimanevano a casa propria. È perciò normale che ciascuno di questi gruppi conservasse memoria di parole e azioni di Gesù diverse da caso a caso. I molti vangeli scritti nel I secolo e anche agli inizi del II provengono da comunità che non erano in contatto fra loro (5). Si spiega così la grande differenza di contenuti, di svolgimento storico dei fatti, di localizzazione della vicenda di Gesù che troviamo, ad esempio, nel *Vangelo* di *Marco* e in quello di *Giovanni*. Si spiega così che le apparizioni di Gesù



ESODONascono le comunità

Il cristianesimo nasce plurale

risorto siano avvenute per alcuni in Galilea (*Matteo* 28,16-20) e per altri a Gerusalemme. Le informazioni provenivano da gruppi che si conoscevano poco fra loro. Solo nel II secolo qualche autore cristiano cominciò a raccogliere i vari scritti e a confrontarli fra loro, cercando anche di armonizzarli, come sembra ad esempio abbia fatto Taziano in Siria. Di queste comunità di discepoli di Gesù, che esistevano prima della sua morte in Galilea, Giudea e forse in Samaria, abbiamo, ad esempio, testimonianza da parte di Paolo, almeno per quanto riguarda la Giudea (Gal 1,22).

Sembra che a Gerusalemme siano esistite forti divergenze fin dagli inizi almeno tra due gruppi di seguaci di Gesù: quelli di Giacomo, fratello del Signore, e i seguaci ebrei di lingua greca, che forse si riunivano anche in sinagoghe diverse. Una forte divergenza si ebbe subito tra il gruppo legato a Giacomo fratello del Signore e i gruppi di chiese fondate da Paolo (come dimostrano i primi due capitoli della lettera ai Galati, Atti 15 e 2Cor 11,1ss.). Nelle diverse comunità di seguaci di Gesù di tipo giovannista si ebbe, ad un certo punto, una vera e propria scissione (vedi 1Gv 2,1). Nella Terza lettera di Giovanni vediamo che il presbitero non riesce a farsi ubbidire da Diotrefe che si rifiuta di accogliere in casa i predicatori itineranti inviati dal presbitero. Non sappiamo però quali fossero le loro divergenze (6). All'interno delle comunità giovanniste, uno dei dibattiti più aspri e interessanti deve essere stato quello tra i gruppi che portarono poi alla redazione del Vangelo di Giovanni e quelli che scrissero invece il Vangelo di Tommaso (7) Questo due Vangeli rappresentano le due soluzioni in certa misura opposte ai medesimi problemi che si discutevano nelle comunità di ambito giovannista. Secondo alcuni il nucleo più antico del Vangelo di Tommaso potrebbe essersi formato proprio a Gerusalemme (8). Il Vangelo di Tommaso, del resto, fu usato per secoli in certi settori della chiesa antica, in particolare negli ambienti monastici, probabilmente per la sua dottrina spirituale e in qualche misura mistica (9). L'Ascensione di Isaia, uno scritto protocristiano di area antiochena (siamo alla fine del I secolo) parla dei contrasti tra gruppi profetici e autorità locali non profetiche.

Nei primi duecento anni ogni singolo gruppo di seguaci di Gesù non possedeva tutti e quattro i *Vangeli* che poi sarebbero diventati canonici, bensì per lo più un solo *Vangelo*, che spesso non era uno di questi quattro. Molte comunità usavano il *Vangelo di Tommaso*, altre quello *di Pietro*, altre quello *degli Ebrei* o *dei Nazareni* e così via. Nessuno dei *Vangeli* divenuti poi canonici era considerato più normativo di altri. È metodologicamente errato usare soltanto gli scritti del *Nuovo Testamento* per ricostruire la teologia e le comunità dei primi gruppi di seguaci di Gesù. E. Norelli ha difeso l'adozione di un 'nuovo paradigma' che utilizzi anche i testi apocrifi per l'indagine sul primissimo cristianesimo (10).

Per avere un'idea verosimile dei molti gruppi protocristiani bisogna anzitutto tenere conto che una comunità di seguaci non è definita solo e primariamente da astratte idee teologiche, ma soprattutto da coloro che ne sono mem-



Nascono le comunità ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

bri, dalla loro appartenenza etnica e poi dalle loro pratiche religiose e dalle norme etiche e consuetudinarie che seguono. In secondo luogo bisogna rendersi conto che le prime comunità si riunivano in case private e non in edifici di culto cristiani, come avverrà nel III secolo e oltre. Prima del III secolo non esiste una architettura cristiana, come ha mostrato L.M. White nei suoi studi sull'evoluzione dell'architettura cristiano-primitiva. A un certo momento, forse fin dall'inizio del II secolo, alcune case furono usate non per riunioni cultuali, ma anche come sede di un'attività di scuola embrionale, nella quale scritti come i Vangeli venivano redatti. In terzo luogo, dobbiamo pensare che nelle grandi città del I e del II secolo nell'area mediterranea i seguaci di Gesù si riunivano in diverse case private contemporaneamente e spesso neanche si conoscevano fra loro, o avevano pochi contatti. Rimando a quanto scriveva P. Lampe a proposito della comunità di Roma: «Nella Roma del secondo secolo si trovavano dei gruppi cristiani che seguivano insegnamenti di Valentiniani, Marcioniti, Carpocraziani, Teodoziani, Modalistici, Montanisti e Quartodecimani; seguaci di Cerdo; case chiesa di ciò che solo più tardi si sarebbe chiamata fede 'ortodossa'; un gruppo giudeo-cristiano che ancora osservava la Torah; gruppi che seguivano una teologia del Logos che era troppo sofisticata per cristiani meno istruiti; gruppi che credevano nel millennio e altri che non condividevano questa credenza» (11).

Giustino nel § 47 del *Dialogo con Trifone* (circa metà del II secolo) parla di una forte mobilità religiosa tra "pagani", ebrei e seguaci di Gesù. Un "pagano" poteva diventare seguace di Gesù e poi, data la stretta vicinanza tra seguaci di Gesù ed ebrei, cominciava a seguire le norme religiose ebraiche e infine abbandonava la fede in Cristo per seguire solo il Giudaismo. La distinzione tra Giudaismo e cristianesimo (questione storica oggi accuratamente studiata) certamente non avvenne prima della seconda metà del II secolo e in alcune aree durò più a lungo.

3. Le comunità protocristiane e Gesù

Anzitutto, penso che sia utile vedere in che modo le diverse comunità hanno recepito o meno la pratica di vita radicale di Gesù. Il *Vangelo di Marco* da un lato e quelli *di Matteo* e *Luca* dall'altro convergono nel mostrare che Gesù aveva rivolto richieste radicali ai suoi più stretti seguaci, che dovevano abbandonare casa, lavoro, famiglia e possesso di beni. Non ci può essere dubbio che questi tre *Vangeli* ci riportano fedelmente sotto questo aspetto l'esperienza reale di Gesù. Ma nel *Vangelo di Giovanni* di queste esigenze radicali non c'è traccia. Le comunità giovanniste sembrano avere abbandonato lo stile di vita radicale per seguire una pratica di vita più consueta e meno sconvolgente. Anche nelle comunità paoline delle esigenze radicali di Gesù non si fa quasi cenno. Secondo gli *Atti degli Apostoli* esse avevano avuto invece una più forte ricezione nella prima comunità di Gerusalemme. Il fatto è che nel passaggio dal movimento di Gesù, di natura essenzialmente interstiziale, si passa alle comunità di seguaci di Gesù con il pericolo di porre in atto forme organizza-



ESODONascono le comunità

Il cristianesimo nasce plurale

tive che rispondono quasi necessariamente a criteri non radicali di vita.

Quando nei decenni successivi alla morte di Gesù nacquero le cosiddette «chiese» (ekklêsiai), il rapporto personale con Gesù, ormai scomparso, viene sostituito da un culto e da un'organizzazione "comunitaria" con un corpo di credenze e pratiche. La novità consiste nel fatto che al rapporto bilaterale Gesù-nucleo domestico si sostituisce un rapporto trilaterale: predicatore itinerante, ekklêsia, nucleo domestico. È una forma aggregativa prima inesistente che appare sulla scena. È un terzo fattore accanto al gruppo dei predicatori e seguaci itineranti e al nucleo domestico sedentario, insediato e coadiuvante. L'ekklêsia, tuttavia, ha una logica sociale lontana da quella del gruppo di Gesù. La differenza fondamentale sta nel venir meno del rapporto interstiziale con la gente che Gesù instaurava ovunque e soprattutto nelle case. Si può dire, in sintesi, che cambia la prassi di vita e cambia l'intreccio organizzativo.

Con l'affermarsi del modello organizzativo-chiesa tende a cambiare anche il rapporto con il potere politico. Mentre Gesù attendeva dal solo Dio l'instaurazione del quinto regno previsto dal Libro di Daniele, il regno finale della storia in cui il Dio di Israele avrebbe regnato su tutto il mondo, alcune chiese spostano l'attenzione verso un'integrazione nel mondo attuale, avendo ormai rinunciato a un avvento imminente del regno di Dio. Mentre per Paolo la ekklêsia è ancora una dimensione essenzialmente cultuale che non tende a un'integrazione con il mondo circostante, negli Atti degli Apostoli si cerca un'integrazione della chiesa nella città, magari in concorrenza con le comunità giudaiche che da tempo nelle città erano inserite e riconosciute (12). Con il passare del tempo le chiese tenderanno ad abbandonare i caratteri fortemente giudaici della predicazione di Gesù, assumendo la cultura e i quadri mentali della cultura grecoromana in cui oramai desiderano inserirsi con un proprio ruolo attivo e distintivo. L'opera degli apologisti del II secolo è qui molto sintomatica. Come ha recentemente sostenuto Rebecca Lyman, Giustino è un esempio del modo in cui una realtà culturale provinciale come quella dei cristiani tende a legittimarsi nell'Impero, mediante l'assunzione della cultura ellenistica (e nel caso di Giustino, filosofica) pur senza rinunciare ad una proposta religiosa alternativa (13).

4. Restituire a Gesù una funzione critica rispetto alle chiese

L'attuale ricerca storica sul cristianesimo primitivo mette bene in risalto la molteplicità delle chiese dei primi due secoli, la loro diversità e la loro discontinuità rispetto a Gesù: allontanamento dalla sua pratica radicale di vita, trasformazione sostanziale del rapporto tra comunità cristiana e società, abbandono dell'idea che solo a Dio deve essere lasciato il ruolo politico di una instaurazione del *regno di Dio*, abbandono di alcuni elementi essenziali del Giudaismo di Gesù. In sostanza, la ricerca storica ed esegetica ha il merito di isolare la figura di Gesù rispetto ai modi con cui i suoi seguaci tentarono di ispirarsi a lui. La chiesa primitiva, proprio per la sua molteplicità e disconti-



Nascono le comunità ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

nuità rispetto a Gesù, non appare il criterio con il quale interpretare la figura di Gesù. Ciò rende più chiara l'esigenza di misurare le chiese attuali sulla misura offerta dalla pratica di vita e dall'insegnamento di Gesù. Purtroppo alcune chiese attuali, o la teologia spesso dominante, sembrano invece sostenere che l'immagine di Gesù a cui i fedeli debbono aderire è quella offerta dalla teologia e dalla prassi della chiesa attuale. La ragione ultima di questa scelta sta nella convinzione o pretesa che solo la chiesa abbia l'assistenza divina che le permette di comprendere il messaggio di Gesù. Ma l'assistenza divina non potrebbe essere intesa nel senso passivo, cioè che la chiesa ha da Dio il dono di potere ascoltare quotidianamente la parola che Egli fa risuonare durante la lettura del Vangelo? Io mi domando quale difficoltà teologica ci sarebbe a intraprendere un cammino di alcuni anni, durante i quali le chiese, invece di elaborare loro teologie e loro prassi istituzionali, tacessero e si sottoponessero a un ascolto silenzioso giornaliero dei racconti evangelici che riportano le parole e gli atti di Gesù tentando di modellare la propria teologia e soprattutto la propria prassi su quella di Gesù. In sostanza, non trasformare Gesù secondo la teologia della chiesa, ma trasformare la chiesa sul modello di Gesù.

Mauro Pesce

Note

- 1) Su questo paragrafo mi permetto di rimandare a A.Destro-M.Pesce, *L'uomo Gesù*, Milano, Mondadori 2008.
 - 2) L'Uomo Gesù, 96.
- 3) La notion d'hérésie dans la littérature grecque Ile-IIIe siècles. Volume 1, "De Justin à Irénée"; Volume 2, "Clèment d'Alexandrie et Origene", Paris: Etudes Augustiniennes, 1985.
- 4) W. Bauer, Rechtgläubigkelt and Ketzerei im ältesten Christentum (Tübingen, 1934); reprinted 1964); Eng. tr.: Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity (London, 1972); Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme (Paris, Cerf, 2009).
- Si veda anche l'importante articolo di H. Koester, "Gnomai Diaforoi. The Origin and Nature of Diversification in Early Christianity", *Harvard Theological Review* 58 (1965).
 - 5) Destro-Pesce, L'uomo Gesù, 17-41.
- 6) A. Destro-M. Pesce, "Codici di ospitalità. Il presbitero, Diotrefe, Gaio, itineranti delle chiese e membri estranei", in L. Padovese (a cura di), *Atti dell' IX Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma, Pontificio Ateneo Antoniano, 2003, 121-135.
 - 7) E. Pagels, Il Vangelo segreto di Tommaso, Milano, Mondadori.
- 8) Ron Cameron and Merrill P. Miller (eds), *Redescribing Christian Origins*, Scholars Press, Atlanta, 2004.
 - 9) M. Pesce, Parole dimenticate di Gesù. Milano, Lorenzo Valla, 2004, 547-550. 57-582.
 - 10) Cfr. il contributo di Norelli nel libro curato da E. Prinzivalli, L'enigma Gesù, Roma Carocci, 2008.
- 11) P. Lampe, "An Early Christian Inscription in the Musei Capitolini", in Hellholm-Moxnes-Seim (eds.), *Mighty Minorities*, Oslo, 1995, 90.
- 12) A. Destro-M. Pesce, "Conflitti di integrazione", in: *Antropologia delle origini cristiane*, Bari, Laterza 2008.
- 13) Vedi R. Lyman, *Hellenism and Heresy*, «Journal of Early Christian Studies» 11/2, 209-222; M. Pesce, *Da Gesù al Cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2011.



Il battesimo di Gesù è connesso alle manifestazioni dello Spirito, alla Pentecoste, e alla Pasqua, all'immersione nella morte di Cristo. Si concretizza nel pasto comune, nell'agape fraterna, nell'eucarestia. Il luogo della frazione e condivisione del pane è la casa. Cristina Frescura è teologa cattolica.

I primi sacramenti: battesimo ed eucaristia

Gesti antichi, nuovi significati

"All'udire queste cose si sentirono trafiggere il cuore e dissero a Pietro e agli altri apostoli: «Che cosa dobbiamo fare, fratelli?». E Pietro disse loro: «Convertitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per il perdono dei vostri peccati, e riceverete il dono dello Spirito Santo [...]. Allora coloro che accolsero la sua parola furono battezzati e quel giorno furono aggiunte circa tremila persone. Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere [...]. Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune; vendevano le loro proprietà e sostanze, e le dividevano con tutti, secondo il bisogno di ciascuno. Ogni giorno erano perseveranti insieme nel tempio e, spezzando il pane nelle case, prendevano cibo con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo" (At 2,37-47).

Nel primo dei cosiddetti sommari del libro degli Atti, vale a dire le brevi descrizioni della vita della comunità cristiana che si raduna a Gerusalemme attorno agli apostoli (1), è possibile rintracciare la memoria dei due gesti fondanti intorno a cui tale comunità inizia a riconoscersi e identificarsi. Si tratta di gesti noti alla tradizione giudaica, che però la nuova comunità assume con una comprensione rinnovata dal modo in cui Gesù li aveva praticati e risignificati.

L'episodio del battesimo di Gesù per mano di Giovanni Battista al fiume Giordano, episodio fondante dell'annuncio cristiano, è centrale in tutte le narrazioni evangeliche. Facendosi battezzare da Giovanni, Gesù entra a fare parte dell'attesa messianica di Israele, si mette in fila con tutti coloro che attendono la salvezza di Adonai. L'evangelista Giovanni è l'unico a mostrare Gesù e il Battista, che in seguito esercitano contemporaneamente, benché in luoghi distinti, il battesimo (Gv 3,22-23: «Dopo queste cose, Gesù andò con i suoi discepoli nella regione della Giudea, e là si tratteneva con loro e battezzava. Anche Giovanni battezzava a Ennon, vicino a Salim, perché là c'era molta acqua; e la gente andava a farsi battezzare»); ma chiarisce anche come «non fosse Gesù in persona a battezzare, ma i suoi discepoli» (Gv 4,2) e come il tentativo di mettere in concorrenza i due battezzatori e i due battesimi sia stato decisamente contrastato dai protagonisti stessi. Allo stesso tempo, i testi evangelici sottolineano la consapevolezza di Giovanni Battista che il battesimo di Gesù comporta un elemento di radicale novità: non si tratta più di un rito di purificazione e di conversione, ma di un battesimo nello Spirito santo e nel fuoco.

Le prime comunità cristiane comprenderanno tale distinzione alla luce



dell'evento della Pentecoste, dove si compie la promessa del Padre di cui Gesù si è fatto portavoce agli apostoli, e che apre il racconto di *Atti*: «*Giovanni battezzò con acqua, voi invece, tra non molti giorni, sarete battezzati in Spirito Santo*» (At 1,5). Si può dunque parlare di un battesimo pre-pentecostale, di tipo penitenziale, e di un battesimo pentecostale: se il primo comporta la questione del rapporto con la tradizione d'Israele, il secondo evoca le problematiche connesse ai carismi, alle manifestazioni dello Spirito e alla prassi dell'imposizione delle mani (2). Soprattutto, però, il battesimo pentecostale diventa in breve tempo, per le nuove comunità, un «*battesimo in qualche modo cristiano, giacché fa dei cristiani*» (3), cioè crea appartenenza. Questo perché non si tratta più solo del battesimo di Gesù, nel duplice senso del battesimo sperimentato da Gesù al Giordano e di quello in seguito da lui (o dai suoi discepoli) impartito: diventa battesimo "*nel nome di Gesù*" e "*in Gesù*", con una nuova e radicale consapevolezza di cosa sia quell'immersione totale che l'atto del battezzare comporta e che il termine greco stesso significa.

Il battesimo cristiano, infatti, è non solo pentecostale ma anche post-pasquale: è l'essere immersi nella morte di Gesù per rinascere a una novità di vita: «O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo dunque siamo stati sepolti insieme a lui nella morte affinché, come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (Rom 6,3-4).

Perciò, così come dopo il passaggio della morte Gesù aveva condiviso ancora la mensa con i suoi, finalmente capaci di comprendere la radicale novità di senso che egli aveva donato agli antichi gesti nell'ultima Pasqua condivisa a Gerusalemme (spezzare il pane, offrire il vino, lavare i piedi), così per i primi cristiani l'appartenenza segnata dall'atto del battesimo si concretizza nel pasto comune, nell'agape fraterna. Tramite il battesimo, infatti, si accede a un patrimonio collettivo di memoria, esperienza e speranza, che nella condivisione della mensa ogni volta ricrea, rinnova la comunità stessa.

La comunità prende forma: spazi e ruoli

Il brano di *Atti* citato in apertura indica come il luogo della frazione del pane sia la casa, o per meglio dire le case dei credenti: infatti «sono le comunità cristiane domestiche della chiesa primitiva il luogo in cui propriamente si può realizzare nella vita concreta la fraternità cristiana [...]. Nello spazio delle comunità domestiche vengono vissute concretamente la fraternità e la sororità» (4). Questo vale sia a Gerusalemme, dove l'assemblea domestica segue alla condivisione della liturgia del tempio, sia in ogni luogo dove nuove comunità cristiane prenderanno vita, come testimoniano gli *Atti* e gli scritti apostolici.

La dimensione della fraternità viene vissuta - secondo l'insegnamento di Gesù - innanzitutto nel servizio reciproco e nella comunione non solo spirituale ma anche materiale, con un'attenzione privilegiata ai piccoli, cioè ai soggetti



più deboli dal punto di vista sociale ed economico. Ne consegue quindi che il "servizio delle mense" assume presto un ruolo centrale nella vita comunitaria, tanto da far riconoscere la necessità che qualcuno se ne occupi stabilmente. L'incarico della diaconia esprime la cura della comunità che a nessuno manchi il necessario, affinché la mensa possa davvero essere eucaristica - vale a dire nel segno del rendimento di grazie - per i presenti come per gli assenti (5). In tal senso, il servizio originario consiste nell'atto stesso dell'accogliere e accompagnare l'assemblea della comunità nella casa-chiesa, un servizio che (come sottolinea Elizabeth Schüssler Fiorenza) ha visto le donne pienamente protagoniste (6).

Se la casa permette una forte continuità simbolica con la "camera alta", luogo memoriale dell'ultima cena e della Pentecoste, è l'acqua corrente a riproporre l'esperienza al Giordano. Un documento quale l'*Insegnamento dei dodici apostoli* o *Didachè*, considerato il più antico testo cristiano extracanonico, indica chiaramente come per l'immersione battesimale sia da preferire in assoluto l'acqua viva, di fonte: solo in mancanza di essa si può ricorrere ad acqua di altra origine (*Didachè* 7,1-2). Da ciò si può dedurre che le rive stesse del Giordano o di altri corsi d'acqua fossero il luogo privilegiato per il rito. Esigenze pratiche da un lato e il consolidarsi di una forma liturgica dall'altra porteranno in seguito ad adattare gli spazi delle chiese domestiche per accogliere anche il momento battesimale, il cui rapporto con il momento della frazione del pane si delinea sempre più nettamente.

La struttura della *domus* romana, con il suo complesso sistema di vasche e piscine, offrirà la base per un'evoluzione verso spazi dichiaratamente pensati e utilizzati per funzioni di culto - in primo luogo il battesimo dei proseliti e l'agape fraterna che lo segue. Man mano che il percorso dell'iniziazione cristiana si ritualizza, la vasca battesimale assume una centralità sempre maggiore: si carica di simbologie e iconografie, diviene in particolare il motore della grande liturgia pasquale fino a costituire uno spazio a sé stante, il battistero. Eppure, non perde mai il suo costante riferimento alla mensa eucaristica.

"Un solo corpo e un solo spirito": sacramenti di unità

Le parole dell'*Apologia prima* di Giustino, laico cristiano nato in una famiglia pagana a Flavia Neapolis (attualmente Nablus, Palestina), che risalgono circa al 153, ci restituiscono - pur nell'enfasi della retorica apologetica - qualcosa del sapore di una liturgia di iniziazione cristiana delle prime comunità:

65. Noi dopo avere così lavato chi è stato persuaso e ha acconsentito, (lo) conduciamo da quelli che si chiamano fratelli, dove essi sono radunati, per fare con fervore preghiere comuni per noi stessi e per l'illuminato e per tutti gli altri in qualunque luogo siano, affinché meritiamo, dopo aver appreso la verità, di diventare attraverso le opere buoni cittadini e osservanti dei comandamenti, a fine di conseguire l'eterna salvezza. Finite le preghiere ci salutiamo l'un l'altro con un bacio. Poscia si porta al preposto dei fratelli un pane e una coppa d'acqua e vino temperato, e questi, avendolo



preso, innalza lode e gloria al Padre dell'universo nel nome del Figlio e dello Spirito santo e fa per lungo tempo un'orazione di ringraziamento, per essere stati fatti degni da lui di questi doni; questi, avendo terminato le preghiere e l'orazione di ringraziamento, tutto il popolo presente acclama dicendo: Amen. L'amen in lingua ebraica significa «sia». Quando il preposto ha terminato l'orazione di ringraziamento e tutto il popolo ha acclamato, quelli che da noi sono chiamati diaconi distribuiscono a ciascuno dei presenti il pane, il vino e l'acqua consacrati e ne portano ai non presenti.

- 66. E lo stesso cibo è da noi chiamato eucaristia, di cui è lecito partecipare a nessun altro se non a colui che crede essere vere le cose da noi insegnate, e che è lavato col lavacro per la remissione dei peccati e per la rigenerazione, e che vive così come Cristo comandò [...].
- 67. Del resto, dopo ciò sempre rinnoviamo a vicenda tra noi la memoria di queste cose; e quelli che possediamo aiutiamo tutti i bisognosi, e viviamo sempre uniti gli uni con gli altri (7).

Chi ha ricevuto il battesimo è chiamato «illuminato»: l'immersione in Cristo è anche immersione in una luce che permette un nuovo discernimento dei propri passi, personali e comunitari. La dimensione fraterna dell'assemblea emerge particolarmente dal testo di Giustino: il ministero del servizio, in cui si esprime l'identità profonda della comunità, conosce una sua specificità anche lessicale («quelli che da noi sono chiamati diaconi»); mentre chi presiede l'assemblea liturgica viene detto «preposto dei fratelli», evidenziando che si tratta di un ruolo di primo tra pari, una funzione di sintesi e rappresentanza di una collettività.

La strutturazione gerarchica delle chiese comporterà una definizione più rigorosa dei compiti anche liturgici di vescovi, presbiteri e diaconi: le prime testimonianze continuano a ricordare con efficacia come il percorso pasquale di rinascita che ogni battezzato vive sfoci nella condivisione radicale della mensa della parola e del pane, dove «uno solo è il vostro Maestro e voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8).

Cristina Frescura

Note

- 1) Gli altri due testi si trovano in At 4,32-35 e 5,12-16.
- 2) Sono in particolare le chiese e comunità pentecostali e i diversi movimenti carismatici a richiamare l'attenzione su questo tema: uno strumento per approfondire è il volume di Kilian McDonnell George T. Montague, *Iniziazione cristiana e battesimo nello Spirito Santo. Testimonianze dei primi otto secoli*, Dehoniane, Roma 1993.
- 3) Edmondo Lupieri "Fra Gerusalemme e Roma" in Giovanni Filoramo Daniele Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo. L'antichità*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 96.
- 4) Gerhard Lohfink, Gesù come voleva la sua comunità? La chiesa quale dovrebbe essere, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1986, pp. 146-147.
 - 5) Si Veda lo studio di Gottfried Hamman, Storia del diaconato, Qiqajon, Magnano (Bi) 2004.
- 6) Si veda Elizabeth Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990, in particolare pp. 185-192.
- 7) Manlio Simonetti Emanuela Prinzivalli, Letteratura cristiana antica I. Dalle origini al terzo secolo, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1996, pp. 219-223.



La ricerca sui "vangeli apocrifi" va liberata degli opposti pregiudizi che ne esaltano la veridicità oppure li svalutano con sospetto. Il giudizio va dato caso per caso, riconoscendo anche agli apocrifi il carattere di fonte storica - afferma Annalisa Guida, assistente alla cattedra di Nuovo Testamento presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale.

Gesù e le prime comunità nei vangeli apocrifi

Quando, nel 2003 in America (nel 2004 in Italia), è stato pubblicato *Il Codice da Vinci*, al grande pubblico cominciarono ad essere noti nomi come *Vangelo di Filippo* e *Vangelo di Maria Maddalena*, e più di un lettore si chiese, come la dott.ssa Neveu nella scena principale del film tratto dal romanzo: «Maria Maddalena scrisse un vangelo?». Pochi anni dopo, nel 2006, nel corso di una pubblicizzatissima conferenza stampa, la *National Geographic Society* dava l'annuncio della scoperta e pubblicazione dell'unico manoscritto esistente del *Vangelo di Giuda*, che - si faceva intendere - raccoglieva probabilmente le memorie di un inedito Giuda che ora, dopo duemila anni di accuse infamanti, poteva finalmente dire la sua e riscattarsi dalla schedatura di traditore. In Italia, poi, nello stesso anno usciva *Inchiesta su Gesù* di C. Augias e M. Pesce, libro osannato dagli anticlericalisti e demolito da diverse voci della Chiesa "ufficiale", ma di certo notevole caso mediatico e *querelle* "storico-giornalistico-letteraria" nel panorama spesso un po' spento e poco vivace della cultura editoriale italiana.

Per mesi e anni, quindi, i titoli dei *media* come la sovracoperta di un'enorme quantità di volumi a stampa recitavano frasi del tipo: "Indagine sul libro più scandaloso del cristianesimo delle origini", o "Gli insegnamenti 'negati' dalla Chiesa", e non sono mancate decine di puntate di programmi televisivi - spesso di debole validità scientifica o archeologica - dedicati alla "Maddalena, vera sposa di Cristo", o a "Il vero Cristo sepolto dalla Chiesa".

Il mondo degli apocrifi, quindi, dopo secoli di quasi assoluta indifferenza, sembrava esser diventato all'improvviso il giardino dell'Eden delle verità, nascoste da una Chiesa maschilista e affamata di potere, colpevole di aver cancellato e zittito sin dalle origini tutte le voci contrarie alla propria dottrina; o, per contro, gli apocrifi diventavano la fabbrica mai chiusa delle falsità e degli errori.

Oggi, quindi, è abbastanza difficile porsi da storici la domanda del presente articolo senza aver prima liberato lo sguardo da pregiudizi di diversa origine, ricerca di sensazionalismi, sospetti, eccetera. Nel breve spazio di questo scritto, quindi, proveremo a dare alcuni elementi per rispondere - certamente in modo parziale e non definitivo - a tre semplici domande:

- quali e quanti sono i vangeli apocrifi? Cosa racchiudono?
- essi possono essere considerati fonti attendibili per la ricerca storica su Gesù di Nazareth e sulle comunità cristiane primitive?
 - l'immagine o le immagini che da essi emergono sono in contrasto con



quelle dei testi canonici?

1) Il termine "vangelo" è spesso usato in maniera fuorviante per definire molti testi apocrifi, così come altri termini che si rifanno a generi e forme neotestamentari (Atti, Apocalisse...) e che invece mal coincidono con la forma di testi successivi o di altra natura e origine. I titoli, infatti, non sono originali e spesso venivano attribuiti per dare una parvenza ortodossa a testi che non avevano rapporti con la lettura pubblica. Il caso più esemplare è il cosiddetto *Vangelo di Tommaso*, rinvenuto con altri manoscritti nel 1945 a Nag Hammadi, nell'Alto Egitto, che consiste in una raccolta di 114 «parole segrete che il Gesù vivente pronunciò e che Didimo Giuda Tommaso scrisse» (1) e non ha affatto la struttura narrativa tipica dei quattro vangeli canonici. Stesso discorso può farsi per il *Vangelo di Filippo*, il quale, oltre ad una serie di detti, contiene anche meditazioni e materiale liturgico.

Ai vangeli canonici, invece, erano probabilmente più affini i testi diffusi in alcune comunità giudeocristiane, e che oggi possediamo solo attraverso testimonianze di seconda mano (Padri della Chiesa o papiri) e in forma di frammenti, dei quali è difficile stabilire con certezza l'appartenenza a questo o quel vangelo originario, che fosse il *Vangelo dei Nazoreni, degli Ebrei o degli Ebioniti*.

Con una cornice narrativa simile alla canonica, soprattutto per il racconto della passione, ma pieno di elementi miracolosi e leggendari è, invece, il *Vangelo di Pietro*. Altri "vangeli" non hanno alcuna affinità nei materiali con i testi canonici e si concentrano su archi temporali o personaggi non inclusi o marginali nel NT, come il racconto della nascita della Vergine nel *Protovangelo di Giacomo* o di Gesù stesso e della sua infanzia nel *Vangelo dell'Infanzia dello Pseudo-Matteo*. Anche i tre giorni trascorsi da Gesù agli inferi divengono oggetto della narrazione negli *Atti di Pilato*, detti anche *Vangelo di Nicodemo*.

2) Riguardo, invece, l'attendibilità storica di queste fonti, un approccio scientifico ci impone di adottare come criteri primari per valutarne l'affidabilità e l'utilità non la canonicità - che è materia di fede, di autoregolamentazione di una comunità rispetto ad altre, minori o ritenute "devianti" - bensì i principi propri del metodo storico: l'antichità, l'autenticità, la qualità della fonte, la molteplicità di attestazioni indipendenti... Sotto questo punto di vista, sorgono le questioni più spinose e problematiche, perché i testi apocrifi, che di solito sono giudicati in massa tardivi e quindi "lontani" dai fatti originari, in alcuni casi - certamente pochi, ma di non trascurabile peso - potrebbero vantare un'anzianità pari o molto vicina a quella dei canonici. Tuttavia, proprio la valutazione negativa o pericolosa o settaria che ne è stata data progressivamente nei primi secoli del cristianesimo ne ha compromesso gravemente la conservazione, o causandone la perdita nella forma originaria, o facendoceli



pervenire in forme molto compromesse e manipolate da secoli di letture, glosse, edulcorazioni, accentuazioni...

Tuttavia, un giudizio di valore propriamente storico non può essere generalizzato e va dato caso per caso, frammento per frammento, solo dopo aver riconosciuto ai testi apocrifi "diritto di esistenza" insieme ai canonici per la ricostruzione del cristianesimo delle origini. E da questa premessa si apre un'altra problematica: se, infatti, diversi storici sono disposti a riconoscere agli apocrifi piena dignità di fonte per la ricostruzione dei cristianesimi delle origini, delle cristologie che andavano maturando nelle diverse comunità cristiane, ben inferiore è il numero di quelli che sostengono che si possa andare anche oltre le comunità primitive e arrivare, attraverso gli apocrifi, al cosiddetto "Gesù storico".

Il dibattito è molto spinoso, e la stessa dicotomia Gesù storico-Cristo della fede è ormai gravemente compromessa da anni e anni di conflitti teorici, teologici, storiografici... Mi sembra pertanto necessario, a vantaggio dei nostri lettori, riesporre la questione nei seguenti termini: le memorie su Gesù custodite in alcuni testi poi divenuti apocrifi possono vantare un'antichità e una plausibilità paragonabili, per gli interessi dello storico, a quella delle testimonianze custodite nel Nuovo Testamento. A quali testi mi riferisco? Nomino solo i più interessanti, quelli da più parti considerati come "candidati migliori" da prendere in considerazione quali fonti sul Gesù storico - rimandando ad altri volumi per una loro dettagliata analisi (2) - che sono il già citato *Vangelo secondo Tommaso*, testi frammentari come il vangelo sconosciuto raccolto nei papiri Egerton 2 e Colonia 255 e i frammenti dei cosiddetti vangeli giudeocristiani.

3) Da quanto detto, sul piano storico si comprende come il rinvenimento di un eventuale contrasto con elementi o teologie dei vangeli canonici non debba significare, *ipso facto*, una fragilità o inaffidabilità storica né dei testi canonici né di quelli apocrifi. Pensiamo, ad esempio, al tipo di lavoro che in campo esegetico si rende necessario quando si riscontrano discordanze tra gli stessi vangeli canonici, relativamente ad aspetti concreti della vita di Gesù: la sua permanenza a Gerusalemme, la data della sua morte, le modalità del/dei suo/suoi processo/i...

Gli esegeti, in merito, danno giudizi specifici su questioni specifiche, distinguendo passo per passo cosa sia meramente redazionale, cosa possa rivelare una tradizione molto antica, cosa ancora sia storicamente più plausibile, e nessuno afferma che un vangelo è assolutamente inaffidabile perché in contrasto con un altro ritenuto a torto o a ragione più antico - argomento di contesa, per esempio, tra gli esegeti che riconoscono una maggiore plausibilità storica a Marco e quelli che, invece, gli preferiscono Giovanni. È opportuno, quindi, adottare lo stesso atteggiamento quando il campo d'indagine legittimamente si



amplia e si confrontano tutti i testi disponibili sul Gesù storico, senza discriminarli *a priori* in base alla loro canonicità o apocrificità.

Per esemplificare le nostre questioni, presenteremo gli aspetti di continuità e discontinuità emergenti tra diverse tradizioni su Gesù a riguardo di uno stesso "nodo" storico: il rapporto di Gesù con i suoi familiari e, in particolare, con il fratello Giacomo.

Come sarà noto, la tradizione sinottica e giovannea trasmette univocamente un rapporto conflittuale tra Gesù e la sua famiglia d'origine, almeno da un certo punto in poi del suo ministero pubblico (cf Mc 6,3 e Gv 7,5): Gesù le "preferisce" una nuova famiglia nella quale i legami che contano non sono quelli di sangue ma il comune radicamento nella fedeltà a Dio. Conseguentemente, la priorità assoluta nella guida della nuova Chiesa e in molte apparizioni del Risorto è data senza dubbio a Pietro, non a un membro della famiglia originaria di Gesù. Tuttavia in altri testi (canonici) del NT compare anche con un certo rilievo la figura di Giacomo, "fratello del Signore" - secondo Paolo, una delle "colonne" della Chiesa di Gerusalemme (Gal 2,9), che già nella sua prima visita nella città santa Paolo aveva ritenuto indispensabile incontrare (Gal 1,19; la visita è raccontata anche da At 21,18). Inoltre, in una formula di fede che recepisce dalla tradizione (1Cor 15,3-5), Paolo elenca tra le apparizioni del Risorto, dopo quella "a Cefa e quindi ai Dodici", un'apparizione "a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli", apparizione di cui non si fa esplicita menzione nei sinottici. Quindi, come si vede, già all'interno del canone neotestamentario c'è una certa pluralità di posizioni, sebbene quella dei vangeli si imponga per numero di attestazioni (le quali, si noti bene, non sono però indipendenti fra loro, ma al contrario dipendono le une dalle altre).

Ora, alcuni frammenti di alcuni testi apocrifi sembrerebbero non conservare il rapporto conflittuale che la tradizione sinottica ammette tra Gesù e la sua famiglia, e invece accogliere il dato di una certa rilevanza di alcuni suoi membri nella comunità gerosolimitana delle origini, in particolare di Giacomo.

Ad esempio, un frammento conservato da Girolamo ne *Gli uomini illustri* (2) e da lui attribuito al *Vangelo degli Ebrei* afferma: «E anche il vangelo chiamato *secondo gli Ebrei*, da me recentemente tradotto in greco e in latino, del quale si serve spesso anche Adamanzio, riferisce, dopo la resurrezione del Salvatore: "E il Signore, dopo aver dato la sindone al servo del sacerdote, andò da Giacomo e gli apparve (Giacomo aveva, infatti, giurato che non avrebbe mangiato pane dal momento in cui aveva bevuto il calice del Signore, finché non lo avesse visto risuscitare dai morti)", e di nuovo, poco dopo: *Portate, disse il Signore, una tavola e del pane*. E subito si aggiunge: "Prese il pane, lo benedisse, lo spezzò, lo diede a Giacomo il Giusto e gli disse: Fratello mio, mangia il tuo pane, perché il Figlio dell'uomo è risuscitato dai morti"» (3).



Gesù si sarebbe fatto riconoscere da Giacomo in un modo molto simile a quello del racconto canonico dei due di Emmaus (Lc 24). Di una presenza di Giacomo all'ultima cena (allusa nel passaggio: "Giacomo aveva infatti giurato che non avrebbe mangiato pane dal momento in cui aveva bevuto il calice del Signore...") non c'è menzione nei testi canonici; eppure il ruolo di Giacomo il Giusto, il capo della Chiesa di Gerusalemme ucciso per ordine del sommo sacerdote Anano verso il 62 d.C. e ricordato anche da Giuseppe Flavio, sembrerebbe esser stato davvero preminente. Nella stessa direzione, infatti, va il logion 12 del Vangelo di Tommaso, sicuramente nella sua forma attuale più tardivo e, secondo alcuni studiosi, parzialmente derivato da una tradizione comune ai canonici, il quale tuttavia qui e altrove ha tratti di tradizione propria molto originali: "I discepoli dissero a Gesù: Sappiamo che ci lascerai: chi ci guiderà?. Gesù rispose loro: Dovunque sarete, andrete da Giacomo il Giusto; cielo e terra sono nati per lui".

Qui è Giacomo e non Pietro indicato da Gesù come suo successore. Il primato di Giacomo, dunque, o quantomeno una sua grande autorevolezza nella comunità gerosolimitana delle origini, è un dato che riceve un'attestazione multipla da fonti molto antiche e anche indipendenti tra loro, all'interno delle quali annoveriamo e testi canonici e testi apocrifi, mentre non sembra conservato da altre fonti canoniche quali i vangeli.

Il rapporto di Gesù con suo fratello Giacomo - che va ulteriormente indagato e analizzato sul piano storico, rispetto a quanto accennato in questa sede - è solo uno degli esempi di temi sui quali alcuni testi apocrifi - non certo quelli tardivi e completamente saturi di elementi leggendari o apologetici - possono fornire un valido contributo alla ricerca sul Gesù storico. Dal punto di vista metodologico, dunque, in risposta al nostro interrogativo iniziale, il criterio probabilmente più importante è quello che valuta l'attendibilità delle fonti in base non alla loro canonicità o apocrificità, ma secondo i principi propri della ricerca storica, ampliando e non limitando aprioristicamente e preconcettualmente il materiale su cui lavorare.

Annalisa Guida

Note

- 1) Qui e in seguito seguo la traduzione di J.W. Heisig in Id., Il gemello di Gesù. Commento al Vangelo di Tommaso, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2008.
- 2) Cf C. Gianotto E. Norelli-M. Pesce, *L'enigma Gesù*. Fonti e metodi della ricerca storica, a cura di E. Prinzivalli, Carocci, Roma 2008; A. Guida- E. Norelli (edd.), *Un altro Gesù? I Vangeli apocrifi, il Gesù storico e il cristianesimo delle origini*, ll pozzo di Giacobbe, Trapani 2008.
- 3) Traduzione di E. Norelli in Id., «Gesù in frammenti. Testi apocrifi di tipo evangelico conservati in modo frammentario», in A. Guida-E. Norelli (edd.), *Un altro Gesù?*, cit., 79.



Secondo Sergio Tanzarella, docente di Storia della Chiesa presso la Facoltà Teologica dell'Italia meridionale, non si può dire che le prime generazioni cristiane esprimessero un comune sentire a sostegno della tesi pacifista o di quella della guerra giusta. Ma i Padri africani del III secolo insistono sul tema della nonviolenza.

"Hai davvero buttato via le armi?"

La II guerra mondiale era appena finita in Europa e il bagliore accecante della bomba nucleare non era ancora stato acceso su Hiroshima quando, nel giugno del 1945, il giornalista ungherese Emery Reves - scampato più volte alla *Gestapo* e rifugiatosi negli Stati Uniti - pubblicò il libro *The Anatomy of Peace* (1). L'immane tragedia dell'esperienza bellica e lo spettro della guerra atomica procurarono al libro - tradotto in venti lingue e presentato in molte migliaia di manifestazioni - uno straordinario successo. Reves sosteneva che solo l'affermarsi dell'universalismo, in grado di promuovere un governo mondiale, poteva rimediare ai fallimenti del capitalismo, del socialismo e delle religioni.

Tra le macerie ancora fumanti e sanguinanti dell'Europa, Reves individuava una precisa responsabilità della cristianità contro le interpretazioni che, già in quel tempo, in nome del principio dell'obbedienza dei subordinati, restringevano quella responsabilità esclusivamente ai vertici degli Stati e degli eserciti. Proprio a coloro ai quali, negli anni successivi, sarebbe stata attribuita - in modo esclusivo - la colpa dell'immane ecatombe e delle più indicibili nefandezze. Un restringimento di colpa contro il quale Revers osservava: «Il risorgere delle barbarie e il generale ricorso al massacro in serie in tutto il mondo non può essere considerato come l'opera di pochi atei e sadici agenti della Gestapo e di qualche fanatico dello scintoismo. Queste pratiche sono anche di parecchia gente pia e osservante, delle varie nazionalità. Milioni di innocenti sono stati assassinati a sangue freddo, decine di milioni sono stati spogliati, deportati e resi schiavi da cristiani, discendenti di famiglie appartenenti per secoli alla chiesa cattolica romana, alla greca ortodossa e alla protestante» (E. Reves, Anatomia della pace, pag. 79).

Per quanto possa essere doloroso ancora oggi ammetterlo, i cristiani hanno promosso e partecipato alle guerre ispirati anche da un mal compreso influsso del modello della *militia Christi*, segnando in modo significativo non solo la storia remota, ma anche quella di tutto il XX secolo, senza porsi alcun problema di coscienza di fronte agli eccidi delle guerre, alle persecuzioni e alle torture di milioni di esseri umani, alle violenze indiscriminate nei confronti dei civili e in particolare delle donne.

Nello sviluppo della spiritualità cristiana susseguente al III secolo la percezione della fede come una milizia ha dunque attraversato tutta la storia, ottenendo un considerevole successo. Dall'esperienza monastica agostiniana



a quella benedettina, secondo le quali i monaci sono soldati di Cristo, fino a quelle dei domenicani e della Compagnia di Gesù, il tema della milizia di Cristo ritorna costantemente, sebbene affermato - pur con sfumature diverse - in chiave esclusivamente spirituale. Ma l'ambivalenza permane nella tradizione cristiana poiché il modello militare, seppure spiritualizzato, ha la capacità di esercitare un tale influsso da produrre una militarizzazione concreta della cristianità.

È sufficiente qui ricordare gli ordini militari o la decisiva influenza del fanatismo di un Bernardo di Chiaravalle con il suo *Liber ad milites Templi. De laude novae Militiae*, sull'impegno del soldato di Cristo nelle crociate sotto il vessillo della croce, e le sue teorizzazioni sull'omicidio del nemico concepito come "malicidio". Fino ad arrivare alle aberranti pratiche devozionistiche proposte da padre Agostino Gemelli, durante la I guerra mondiale, nel porre i soldati italiani e le loro imprese belliche sotto la speciale protezione del Sacro Cuore di Gesù, in una sorta di mistico esercito cristiano ubbidiente alle esigenze della guerra e alle stragi imposte dalle folli strategie dei generali. Non ho dubbi che in questa militarizzazione del cristianesimo siamo di fronte ad una ennesima sacralizzazione della violenza, in grado di esercitare a pieno le proprie capacità di contagio mimetico.

Dinanzi a questo disastro è legittimo chiedersi quale fu la posizione delle prime generazioni cristiane rispetto alla guerra e al servizio militare. Un interrogativo che a più riprese, nel corso del XX secolo, è stato avanzato soprattutto in occasione delle due guerre mondiali. In quelle circostanze, però, pacifisti e sostenitori della guerra giusta si sono impegnati a trovare sostegno alle proprie posizioni nell'esperienza del cristianesimo antico. Si è trattato quasi sempre di un tentativo che ha cercato di piegare la storia alla propria particolare causa e che non ha reso giustizia ad una esperienza per molti versi originale ed esemplare.

Invece, proprio questo desiderio di generalizzazioni è destinato ad andare incontro all'anacronismo, anche latente, che rischia di proiettare le idee contemporanee sulla guerra e sulla pace nell'impero romano dei primi secoli. Anche la stessa condizione dei militari all'interno dell'esercito imperiale richiede particolare attenzione, a partire dal fatto che di alcuni aspetti di quell'esercito conosciamo molto meno di quanto sarebbe necessario sapere. Occorre considerare le modalità del reclutamento, quanto fosse facoltativa o obbligatoria la coscrizione, la durata del servizio, la necessità annuale di nuove reclute, le forme religiose e cultuali dell'esercito, i gruppi sociali coinvolti e le svariate funzioni, non propriamente belliche, svolte dai militari: dai *vigiles*, ai *beneficiari*, ai *protectores*, funzioni che lasciano intravedere l'ampiezza dei compiti previsti dal mestiere del soldato e l'estensione del termine *miles* anche a coloro che svolgevano funzioni amministrative. Compiti dunque di ordine pubblico o amministrativi, ma per i quali, tuttavia, non mancano episodi che



smentiscono l'idea di un servizio esclusivamente pacifico. Si aggiunga a questo la distinzione, suggerita da Tertulliano nel *De Idolatria*, tra *militare* e *bellare* (cioè prestare servizio e fare la guerra) per comprendere che era possibile fare un servizio militare in tempo di pace senza forzatamente dover essere chiamati a combattere e probabilmente ad uccidere.

Il rapporto dei cristiani con il mondo militare dell'Impero è quindi molto più complesso e sfumato, esso va inserito nel più vasto e incerto terreno della ricerca di soluzioni a problemi morali che le prime generazioni cristiane faticosamente cercarono, a partire dalle proprie e numerose culture di appartenenza, nonostante dovrebbe essere ormai noto che: «... pace e non violenza non furono nella Chiesa antica oggetto di attenzione e dibattito diffusi. Nessuna opera particolare fu dedicata a questi temi. Le fonti che possediamo sono per lo più frammenti di un pensiero e di una prassi, che difficilmente possono oggi essere utilizzati come testimonianze universali. Tuttavia questi frammenti ci testimoniano inequivocabilmente la presenza in un mondo bellicista e violento, e in una Chiesa che non si pose il problema del servizio militare e della violenza con particolare attenzione, l'esistenza di un filo rosso di sensibilità pacifista e non violenta. È possibile, quindi, identificare questa posizione, sicuramente minoritaria e circoscritta, che sostenne con la testimonianza fino al martirio la proposta non violenta del Vangelo» (S. Tanzarella, «La Chiesa nei primi secoli. Nonviolenza e pace nella Chiesa antica», in Dizionario di Teologia della Pace, EDB, Bologna 1997, 869).

A tale riguardo vi è stata nei Padri africani del III secolo (Tertulliano, Cipriano, Arnobio e il primo Lattanzio) e più generalmente nella Chiesa delle province d'Africa, una comune sensibilità sul tema della nonviolenza e una consequenzialità tra ciò che è affermato dagli scrittori e le scelte concrete dei cristiani. Di questo sono prova, pur nella loro eccezionalità, le vicende del soldato del *De Corona* di cui scrive Tertulliano, e dei martirii della recluta Massimiliano e del centurione Marcello. A fronte di ciò occorre osservare come proprio questi autori africani abbiano adottato più di altri il linguaggio e le immagini del mondo militare nei loro scritti, sintetizzando ruolo e vocazione cristiana come *Militia Christi*. Ma questo uso figurato non deve trarre in inganno, poiché esso appare essere direttamente proporzionato al rifiuto del servizio militare e della violenza.

La predicazione dei principi non violenti in terra africana si concretizzò, quindi, con le scelte di rifiuto del servizio militare da parte di alcuni cristiani, così le drammatiche vicende di Massimiliano, Marcello e forse quella meno credibile di Tipasio offrono una notevole conferma di una caratterizzazione specifica delle Chiese d'Africa. Essa mostra un rapporto



e una continuità profonda tra le parole degli scrittori e la testimonianza di fede di alcuni credenti. Per ciò che ci è dato di capire, nelle province romane d'Africa la nonviolenza, vero elemento costitutivo del cristianesimo, alla vigilia della svolta costantiniana non restò dunque una pura teoria senza conseguenze o un'innocua e inascoltata raccomandazione. Essa si incarnò, sebbene non in modo diffuso, nelle coraggiose scelte di coloro che avvertirono la totale inconciliabilità tra l'esercito, le armi, la violenza istituzionalizzata, lo spargimento del sangue e la professione di fede in Cristo, con la conseguente appartenenza a una Chiesa che li riconobbe e li onorò come martiri. Una testimonianza straordinaria resa di fronte ad uno degli imperi più militaristi della nostra storia, un impero fondato sulla legge assoluta della forza e della violenza.

Proprio contro la violenza la giovane recluta Massimiliano nel 295, durante una visita di arruolamento a Tebessa, vicino a Cartagine, dichiara di non volere prestare servizio militare. Davanti al procuratore Dione che lo incalza e che gli fa osservare che cosa di meglio ci possa essere per un giovane che fare il soldato, Massimiliano risponde che non solo non può portare due segni (la piastrina di piombo dell'esercito e quello impressogli con il battesimo), ma che soprattutto, in quanto cristiano, non può fare del male a nessuno. In questo rifiuto Massimiliano si richiama direttamente alla propria coscienza e a Gesù Cristo che lo ha chiamato alla fede. Un'ispirazione alla coscienza che rende la figura di questo giovane ventunenne esemplare per la sua epoca e dinanzi alla storia dei secoli successivi. Una storia che ha giustificato in nome dell'obbedienza cieca e irresponsabile qualsiasi crimine. Il fatto che dopo la condanna a morte il corpo di Massimiliano verrà sepolto accanto alla tomba del vescovo di Cartagine Cipriano prova il pieno riconoscimento che la Chiesa d'Africa diede a quel martirio.

Nella stessa provincia d'Africa, nel 298, un centurione di nome Marcello, dunque non una recluta, ma un ufficiale di alto grado, viola la disciplina militare platealmente disfacendosi del cinturone, delle insegne del comando e gettando via la spada, adducendo di comportarsi così in quanto cristiano. Il fatto è di particolare gravità, e nelle diverse udienze l'accusa sottolinea il gesto temerario e la necessità di una punizione adeguata, non mancando di chiedere con meraviglia a Marcello: "Hai davvero gettato via le armi?". La risposta dell'ormai ex centurione non lascia dubbi sulla sua fede: "Si, l'ho fatto. Il cristiano che teme Cristo Dio non deve fare il soldato per questo mondo". Anche per lui la sentenza previde la condanna a morte, a causa di un comportamento disonorevole e della pazzia delle sue azioni.

Dinanzi alla testimonianza di Massimiliano e di Marcello c'è da chie-



dersi quanto avrebbe potuto incidere una cristianità che si fosse ispirata alle loro scelte. Se i cristiani fossero rimasti fedeli a quelle prove di nonviolenza, quanto sangue sarebbe stato risparmiato, quante vite, quante lacrime, quante sofferenze. Non ci sarebbe stato certo bisogno che molti secoli dopo Erasmo da Rotterdam scrivesse il *Dolce la guerra per chi non l'ha provata* e *Il lamento della Pace cacciata via da tutte le nazioni*. Libri questi che insieme alle scelte dirimenti di Massimiliano e di Marcello potrebbero aiutare quei tanti politici cattolici che popolano il parlamento italiano e che senza patemi e senza crisi di coscienza votano missioni di guerra come quella in Afghanistan, inviando giovani soldati a farsi uccidere e ad uccidere, o che approvano elevatissimi finanziamenti pubblici per la realizzazione di mortiferi sistemi d'arma, ben altra cosa di una semplice spada che il 21 luglio dell'anno 298 il centurione Marcello gettò via giudicandola totalmente inconciliabile con il suo essere cristiano.

Sergio Tanzarella

Note

1) E. Reves, *Anatomy of Peace*, New York, Harper and Brothers 1945 (si utilizzerà qui la traduzione italiana *Anatomia della pace*, Il Mulino, Bologna 1990).





In risposta al nostro invito "Prepariamo il prossimo numero" (in terza di copertina) tre lettori ci hanno inviato una riflessione che volentieri pubblichiamo. Ci sembra che tutti e tre gli interventi completino il ventaglio di articoli proposti dalla redazione e arricchiscano la ricerca sulle prime comunità cristiane.

Interventi dei lettori

1. Chiesa primitiva: modello o provocazione?

«Quando Baal Shem doveva assolvere un qualche compito difficile, qualcosa di segreto per il bene delle creature, andava allora in un posto nei boschi, accendeva un fuoco, e diceva preghiere, assorto nella meditazione: e tutto si realizzava secondo il suo proposito. Quando, una generazione dopo, il Maggid di Meseritz si ritrovava di fronte allo stesso compito, riandava in quel posto nel bosco, e diceva: "Non possiamo più fare il fuoco, ma possiamo dire le preghiere" - e tutto andava secondo il suo desiderio. Ancora una generazione dopo, Rabbì Moshè Leib di Sassow doveva assolvere lo stesso compito. Anch'egli andava nel bosco, e diceva: "Non possiamo più accendere il fuoco, e non conosciamo più le segrete meditazioni che vivificano la preghiera; ma conosciamo il posto nel bosco dove tutto ciò accadeva, e questo deve bastare". E infatti ciò era sufficiente. Ma quando di nuovo, un'altra generazione dopo, Rabbì Ysra'èl di Rischin doveva anch'egli affrontare lo stesso compito, se ne stava seduto in una sedia d'oro, nel suo castello, e diceva: "Non possiamo fare il fuoco, non possiamo dire le preghiere, e non conosciamo più il luogo nel bosco: ma di tutto questo possiamo raccontare la storia". E - così prosegue il narratore - il suo racconto da solo aveva la stessa efficacia delle azioni degli altri tre» (G. Scholem, Le grandi correnti della mistica ebraica, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 465, riferendo una storia chassidica narratagli a voce da S.Y. Agnon)

Non sono così sicuro che un ritorno alla chiesa primitiva, anche solo come fonte di ispirazione, sia oggi possibile: troppo forte il peso di una storia diversa; troppe le infedeltà che, accanto al martirio dei giusti, gravano sulla tradizione; troppo differenti le condizioni sociologiche e antropologiche; troppo alieno l'apparato concettuale; troppo remota la simbologia. La nostra condizione è più simile a quella delle donne attorno a un sepolcro vuoto, che a quella dei discepoli a Pentecoste: sono più i vuoti che i pieni nella nostra fede postmoderna e, per usare una bella immagine di Piero Stefani, come i masoreti dobbiamo mettere le vocali a un testo altrimenti divenuto quasi incomprensibile. E l'ampiezza stessa del ventaglio di domande poste dalla redazione testimonia la difficoltà.

Ma anche in questa situazione "debole" è evidente l'esigenza di rifarsi ermeneuticamente alle fonti (il *ressourcement* di Péguy e Congar e dei Padri conciliari!), come sempre nella storia hanno fatto i movimenti riformatori. Dall'Umanesimo in poi, anzi dalla riforma gregoriana dell'XI secolo in poi,



quanti "ritorni all'antico", religiosi e profani, hanno cambiato la storia! Il risalire alle fonti non significa però ripetizione meccanica: è soprattutto un modo per ripulire la vocazione originaria dalle incrostazioni che la soffocano, per autocomprendersi secondo modalità nuove perché si attinge alla testimonianza dell'inizio con nuova sensibilità e in base a nuove esperienze, nuovi quadri di riferimento culturale, nuovi orizzonti storici: un prender la rincorsa per ripartire. Questo ha sancito il Concilio Vaticano II: il passato come norma in base alla quale giudicare il presente. Quindi strumento ermeneutico: il passato che faccio rivivere dentro di me mi giudica perché, nello stesso tempo, mi fornisce inedite risposte, mi ridona la libertà, la gratuità e la verità dell'evento che rischiano sempre di smarrirsi nella trasmissione, e ancor più nella dottrinaria istituzionalizzazione. Ci si ricollega al passato e alle sue promesse incompiute per nostro costitutivo deficit, di cui ogni generazione deve farsi nuovamente carico, come Sisifo con la sua pietra.

Sappiamo come è finita col Concilio: conclusosi nel 1965, fu ingabbiato già nell'involuzione degli anni Settanta, ancora Paolo VI regnante: mai realmente applicato, rapidamente circoscritto nella prigione del "rettamente inteso", è diventato la grande occasione perduta della Chiesa cattolica. E i risultati sono ora ben visibili nelle rovine tra cui si aggirano, sordi e ciechi, quelli che dovrebbero essere i nostri pastori, tutti intenti a dedurre dai loro principi risposte per le quali non c'è più la domanda: a dispetto dell'illusorio fragore mediatico, il mondo, i fedeli stessi, spesso i migliori, se ne stanno andando da un'altra parte, sia pure smarriti o depressi o arrabbiati. Anziché testimoniare una speranza, da parte della gerarchia si pretende di detenere una verità, anzi la Verità che dovrebbe invece essere la meta del nostro percorso. Col risultato che quasi tutto ciò che sta più a cuore all'istituzione non trova riscontro in nessuno degli scritti neotestamentari. Anziché essere compagna di strada dell'uomo, viandante con lui nel cammino della storia (anche questo aveva detto quella grande assise!), la Corte pontificia continua a fantasticare un regime di cristianità tramontato irrimediabilmente (e provvidenzialmente) man mano che si affermava la tanto detestata modernità.

Ora i problemi si sono moltiplicati, il tappo è saltato: e quanto più la casa perde pezzi, tanto più la Corte pontificia cerca di serrare i ranghi, ribadendo ossessivamente l'insegnamento tradizionale, ricorrendo ai movimenti fondamentalisti, barattando l'appoggio del braccio secolare con compromessi indecenti sul piano morale e politico, oppure fingendo dialoghi impari perché basati sul presupposto implicito che uno degli interlocutori ha comunque ragione, in quanto trascendentalmente ispirato e garantito: marchio *doc*.

Le aperture del Concilio, oltre che subito richiuse, sarebbero comunque ormai inadeguate alla nuova situazione: il Concilio si rivolgeva alla modernità nel momento in cui questa si era già conclusa. Oggi le squisite, sincere omelie di papa Benedetto hanno il sapore dei biscottini di nonna Speranza. I vecchi



dogmi, stiracchiati in tutte le direzioni possibili per renderli meno ostici, sembrano incisioni rupestri. La liturgia a molti, in mancanza di un codice interpretativo, pare una danza di pellerossa attorno al *totem*, come nei disegni dei romanzi di Salgàri. In più, basata su una serie infinita di invocazioni di salvezza, di richieste, di sollecitazioni... come se Dio avesse bisogno di conoscere da noi le nostre necessità e non ci invitasse, in Gesù di Nazareth, a uscire invece da noi stessi, a trascenderci e aprirci al mondo e agli altri e a creare relazioni, a dare a noi e al prossimo quello che chiediamo a Dio, secondo il modello del Samaritano. Di gratitudine e lode dovrebbe essere la preghiera: per la salute oggi si va dal medico... inutile chiedere al sacro i benefici che ogni giorno ci offre la tecnica. L'uomo ha oggi bisogno di senso, non di sacro.

E infatti le sacre storie vengono anatomizzate, disseccate, smontate e rimontate dalle scienze storiche ed esegetiche: spesso non ne rimane quasi più nulla. E allora si moltiplicano le interpretazioni allegoriche o simboliche delle credenze fondamentali: la resurrezione dei morti, a esempio, o quella stessa di Gesù di Nazareth; o la salvezza e la redenzione, per non parlar del peccato originale. E di Gesù si discute se era un profeta o un uomo con una particolare vicinanza alla sfera del divino. O se era davvero figlio di Dio nel senso proprio del termine, e che coscienza ne avesse. Il Dio personale, il Dio raccontato da Gesù come il padre del figliol prodigo e di suo fratello, Colui che elargisce amore non come premio ai virtuosi ma come dono a tutti, diventa una più anonima e lontana sorgente dell'essere, o l'Essere stesso (ma già così ci si ingarbuglia nel panteismo), o un analogo del *pregnant void* degli astrofisici, l'onnipotenzialità anteriore a ogni manifestazione nello spazio-tempo, simile al vuoto vorticoso del *tao*; e ai vani tentativi di antropomorfizzazione o di razionalizzazione nell'ambito di qualche "disegno intelligente" si preferiscono, comunque, le tradizioni apofatiche.

In ogni caso, non si ha conoscenza di Dio, si può solo esperirlo, e in molteplici modi a seconda dei tempi e dei luoghi. La globalizzazione ha infatti vanificato le pretese di assolutezza: arduo ignorare o declassare le altre grandi religioni del mondo quando non sono più remote mitologie di paesi lontani ma credenze e pratiche del nostro vicino di casa. Ancor più difficile negare loro valenze veritative o etiche, molto spesso di pari dignità.

In una situazione in cui tutto andrebbe dunque riformulato e ritradotto in un differente paradigma simbolico e concettuale, come si può declinare il ritorno alla chiesa primitiva? Non è tanto il modello che importa, ma l'ispirazione che gli era sottostante: di una fede appena uscita da un conflitto mortale con la religione. Conflitto destinato a ripetersi ciclicamente nei secoli e che oggi ha raggiunto livelli ormai insostenibili. Diversamente credenti, credenti in esilio, credenti senza chiesa... molteplici definizioni per designare un'unica realtà sempre più diffusa, non sottovalutabile e soprattutto non sanzionabile per



mancanza di coerenza, e quindi di credibilità e autorevolezza, dei sanzionatori stessi. Anche senza condividere la drastica affermazione di alcuni, secondo cui la fede è inversamente proporzionale all'osservanza istituzionale e alla pratica religiosa ufficiale, è indubbio che ormai la divaricazione è insanabile, almeno finché non si risolve la questione delle questioni, cioè quella del papato. Se non si affronta questo problema in tutte le sue articolazioni (e il Vaticano II aveva cominciato, se non altro insistendo sulla collegialità, sull'autonomia delle chiese locali, su un nuovo ruolo del laicato) ogni possibilità di rinnovamento autentico è impedita. In questo senso, un ripensamento dell'esperienza delle comunità cristiane statu nascenti potrebbe essere non solo utile ma necessario, soprattutto se inteso come un ritorno alla "memoria sovversiva" dell'insegnamento di Gesù, nel primo secolo e mezzo ancora non anestetizzato dalle successive canonizzazioni e sacralizzazioni. Anzi, vissuto in antitesi alla sfera religiosa e praticato nell'ambito del profano e del quotidiano. Strumento per una presa di coscienza che orienti diversamente il proprio percorso esistenziale, mutandone l'identità.

«Un discepolo di Rabbì Baruch, senza parlarne al suo maestro, aveva indagato sulla natura di Dio, e nel pensiero si era spinto sempre più avanti fino a che si smarrì in un labirinto di dubbi e le cose fino allora più sicure gli divennero incerte. Quando Rabbì Baruch si accorse che il giovanetto non veniva più come al solito, partì per la città di lui, entrò improvvisamente nella sua stanza e gli disse: "Io so ciò che nascondi nel cuore. Tu hai attraversato le cinquanta porte della ragione. Si comincia con un problema, si rimugina, si trova la risposta, e la prima porta si apre: su un nuovo problema. E di nuovo l'approfondisci, trovi la sua soluzione, spalanchi la seconda porta, e t'affacci su un nuovo problema. E così sempre di nuovo e così sempre più addentro. Fino a che hai forzato la cinquantesima porta. Ed ecco che tu ti trovi davanti il problema a cui nessun uomo trova risposte; ché se uno la conoscesse non vi sarebbe più scelta. Ma se hai l'ardire di procedere ancora, precipiti nell'abisso". "Così dovrei rifare il cammino indietro fino al principio?" - gridò il discepolo. "Non torni indietro se muti via; stai allora di là dall'ultima porta e stai nella fede"» (M. Buber, I racconti dei chassidim, in: Id., Storie e leggende chassidiche, Meridiani Mondadori, Milano 2008, pp. 601-602).

Gianandrea Piccioli

2. "Nessuno tra loro era bisognoso"

"Nessuno tra loro era bisognoso" (At 4,34). Una sintesi straordinaria degli esiti del modello economico adottato dalle prime comunità cristiane, così come ci viene descritto negli Atti degli Apostoli. Il risultato, come vedremo, di



un sistema di relazioni. Nessuno tra loro era bisognoso: le domande che solleva questa semplice affermazione sono numerose. Come era organizzata la convivenza della comunità apostolica? Come erano gestite le ordinarie e quotidiane esigenze di ognuno? Quale rapporto avevano con i beni?

È il ricco ad essere imputato...

Quest'ultimo interrogativo merita di essere affrontato per primo. C'è, infatti, una questione preliminare su cui è necessario fare chiarezza fin da subito. Non c'è nessun riferimento nella storia della prima comunità cristiana narrata negli Atti degli Apostoli, come neppure nelle pagine dei vangeli, che esprima un giudizio di negatività nei confronti dei beni. Nei confronti, cioè, di ciò che è il prodotto delle attività lavorative, compresi gli strumenti per ottenerlo. Oggi diremmo: compresi i mezzi di produzione. Non c'è nei numerosi episodi riportati, soprattutto dall'evangelista Luca, un solo riferimento che esprima una condanna da parte di Gesù nei confronti dei beni posseduti. Non solo. Potremmo anche dire che non si trovano nemmeno atteggiamenti di esplicita condanna nei confronti della ricchezza, intesa per se stessa. Vale a dire nei confronti dell'acquisizione dei beni e dei relativi mezzi per procurarseli (purché legittimi). Le parole di accusa - nette ed inequivocabili - sono, invece, rivolte nei confronti delle persone che detenevano ricchezze in abbondanza. E nei confronti di coloro che avevano assunto i beni e il loro accumulo quale riferimento della propria vita. È il ricco a essere imputato, non la sua ricchezza. È il rapporto idolatrico nei confronti dei beni (mammona) ad essere biasimato, non il bene in se stesso.

La condivisione dei beni

Alla luce di questa premessa (necessariamente trattata in modo sintetico) possiamo rispondere con maggiore consapevolezza alla domanda sull'organizzazione economica delle prime comunità cristiane. Con una doverosa annotazione: molti esegeti concordano sul fatto che negli *Atti degli Apostoli* viene descritta non tanto la comunità reale, quanto quella ideale. Come, dunque, i primi cristiani, pur non condannando i beni e la loro acquisizione, riuscivano ad ottenere una convivenza nella quale nessuno era bisognoso?

Un primo elemento della risposta si trova in alcuni passi dei vangeli. Al notabile ricco che chiedeva al Nazareno cosa doveva fare per ottenere "la vita eterna", dopo avergli ricordato il rispetto dei comandamenti, "[...] *Gesù gli disse: vendi tutto quello che hai, distribuiscilo ai poveri e avrai un tesoro nei cieli; poi vieni e seguimi*" (Lc 18,22). Tutti gli evangelisti concordano che il ricco notabile se ne andò triste, "*perché era molto ricco*". Il pubblicano Zaccheo viene lodato perché destinava metà dei suoi beni ai poveri (Lc 19,1-10), mentre viene sconfessato il ricco (senza nome) che disprezzava il povero Lazzaro (Lc 16,19-31).

L'atteggiamento premiante è, quindi, la condivisione dei beni. La loro



distribuzione ai bisognosi. Gli averi possono essere acquisiti, a patto che vengano messi in comune con chi ne ha bisogno.

Il passo successivo per ricostruire il modello economico apostolico ha un carattere più organizzativo: "Tutti coloro che erano diventati credenti stavano assieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno" (At 2,44-45). La disponibilità a condividere le proprie sostanze con i bisognosi diventa più stringente per "la moltitudine di coloro che erano venuti alla fede", per la comunità cristiana. Veniva richiesta una comunanza, una comunione dei beni. Viene utilizzato il termine koinônia per descrivere la relazione tra i membri della comunità. Ricorre solo in questa circostanza in tutto il testo degli Atti (At 2,42). Il vocabolo, che potrebbe essere riferito anche alla comunione eucaristica o alla comunione degli apostoli con i fedeli, solitamente viene utilizzato per descrivere la comunione dei beni: "... tenevano ogni cosa in comune". "La comunione fraterna è l'unione spirituale dei credenti sulla base della stessa fede e dello stesso progetto di vita. La traduzione visibile ed operativa di questa fraternità spirituale è la partecipazione dei beni" (1).

Il concetto è ribadito nuovamente: "[...] quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno" (At 4,34-35). Viene descritta anche la modalità operativa attraverso la quale era acquisito e gestito il patrimonio comune. A riprova si riporta l'esempio di Giuseppe (soprannominato Barnaba) che, padrone di un campo, lo vende e consegna il ricavato "ai piedi degli apostoli" (At 4,37). La narrazione della vicenda di Anania e della moglie Saffira sottolinea ulteriormente l'attenzione del redattore degli Atti (l'evangelista Luca) nei confronti di questo canone di convivenza. Anche i due coniugi vendono un podere, ma consegnano agli apostoli solo una parte, nascondendo per sé l'altra parte. I due, alla conclusione del colloquio con Pietro che chiede spiegazione del loro comportamento, muoiono drammaticamente (At 5,1-11). "Non esiste comunità degna di questo nome se, tra i suoi membri, gli uni vivono nell'abbondanza mentre altri rimangono privi del necessario. La koinônia assume perciò il volto concreto della partecipazione dei propri beni per assicurare a ognuno ciò di cui ha bisogno" (2).

"Sono povera perché un cristiano non può essere ricco"

Nessuno tra loro era bisognoso, in quanto ognuno dei membri della comunità operava per accrescere la produzione dei beni che venivano distribuiti a tutti i suoi membri. Nessuna esaltazione pauperistica della povertà. E nessuna confusione, ovviamente, con la sobrietà di vita. I poveri sono beati, proprio perché "presto finiranno di esserlo" (3). Si concretizza la dichiarazione programmatica fatta da Gesù a Nazaret all'inizio della vita pubblica (4).

Una proposta rivoluzionaria che la prima comunità cristiana traduce in



una sorta di vangelo applicato, nel quale il progetto di salvezza inizia a essere tradotto in termini concreti e pratici. Il modello comunitario rende evidente, a questo punto, quanto segnalato in premessa: i beni non possono rappresentare, di per sé, connotati di negatività. Anzi. Possono essere considerati neutri. È il rapporto con essi che assume valenze diverse.

La rappresentazione pratica del modello economico adottato chiarisce pure perché nei confronti dei ricchi viene lanciato un anatema così inappellabile: "Ma guai a voi, ricchi, perché avete già la vostra consolazione" (Lc 6,24). Nel sistema economico così congeniato, nessuno poteva essere ricco. Se lo era, non condivideva. La teologa Adriana Zarri ha saputo riassumere con una testimonianza attualissima questo concetto: "Sono povera perché un cristiano non può essere ricco. I beni rubati non può averli, e i beni guadagnati non può tenerli. Spende quanto gli è necessario e il resto lo dà a chi ne ha bisogno" (5).

... secondo il bisogno di ciascuno

Ci sono altri due argomenti che necessitano di un approfondimento. Il primo. Ostico. I beni messi in comune venivano distribuiti tra i componenti, "secondo il bisogno di ciascuno". Non si tratta, quindi, di egualitarismo o di una semplicistica divisione in parti eguali, ma di una distribuzione che tenga conto delle necessità di ognuno. Un passaggio difficile, soprattutto per la cultura occidentale attuale, caratterizzata, come afferma il prof. Giannino Piana, da una riduzione (o trasformazione) del soggetto a individuo (6). In una cultura cresciuta e sviluppatasi sulla scia dell'homo homini lupus del filosofo Hobbes, e da una visione individualistica (Locke), sono nati modelli sociali di convivenza nei quali l'entità statuale è tollerata in quanto permette una forma di convivenza civile, e i diritti diventano individuali e non sociali. Il modello economico di riferimento non è certamente la comunione dei beni, ma il capitalismo "il cui principio di base è che ciascun soggetto individuale è guidato dalla ricerca del proprio interesse" (7).

Emerge una dicotomia, che può essere ricondotta al rapporto tra giustizia e libertà e che, pur nell'articolazione della sua analisi, rappresenta un elemento di sintesi nel confronto tra modelli culturali che si comparano e, necessariamente, si contaminano. Un atteggiamento come quello descritto nelle prime comunità cristiane che rivendica così prepotentemente il primato della relazione e della giustizia difficilmente si coniuga con una cultura che privilegia l'individualità e la libertà intesa nella sua accezione peggiore: predatoria (chi può faccia tutto, chi non può pazienza) o identificata col libertarismo (faccio ciò che voglio, ciò che mi piace). Il modello apostolico presuppone un concetto di giustizia (a ciascuno il suo) superiore, sia a quello commutativo, che distributivo o legale. Una giustizia "che non può limitarsi alla semplice pariteticità delle prestazioni ma deve prendere in seria considerazione le istanze soggettive, mettendo ciascuno nelle condizioni di soddisfare i propri bisogni e di dare compimento



alla propria vocazione" (8).

In questa distanza culturale si misura, probabilmente, quanto poco il cristianesimo abbia permeato il mondo occidentale moderno. Ed anche, per chi lo ritiene, quanto il cristianesimo possa al giorno d'oggi rappresentare un riferimento per uscire dalla palude di decadenza in cui sta scivolando la società occidentale post o ultramoderna.

... un diritto "debole"

L'ultimo punto è la questione della proprietà. Tema strettamente legato a quanto appena detto. È chiaro che in una società fortemente caratterizzata da elementi di individualità spinta, la proprietà diventa un diritto inalienabile. Quasi costitutivo dell'individualità. Non così per il modello degli apostoli. Non viene negata (Giuseppe e Anania vendono terreni di cui erano, si presume, proprietari). La proprietà è, però, un diritto "debole", vincolato alle maggiori e preminenti esigenze della comunità. È il concetto più o meno timidamente ribadito anche dall'attuale dottrina sociale della chiesa. Si comprende bene, però, quanto queste dichiarazioni rimangano buone intenzioni se inserite in un contesto economico e sociale caratterizzato dall'attuale modello culturale capitalistico.

Ancora una volta i primi cristiani e i loro sistemi sociali ed economici fanno emergere come in filigrana quanto ampia sia la distanza del loro ideale di convivenza con gli attuali valori e riferimenti socio-economici, e quanto la scelta di un modello di vita cristiano richieda una vera e propria rivoluzione culturale, sociale ed economica.

Giorgio Pilastro

Note

- 1) Rinaldo Fabris, Atti degli Apostoli, Edizioni Borla, Roma, 1993, pag. 351.
- 2) Jacques Dupont, *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano), 1985, pag. 290.
 - 3) Ortensio da Spinetoli, Luca Il Vangelo dei poveri, Cittadella Editrice, Assisi, 1982, pag. 241.
- 4) "Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi, e predicare un anno di grazia del Signore" (Lc 4,18).
 - 5) Adriana Zarri, Un eremo non è un guscio di lumaca, Einaudi Editore, Torino, 2001, pag. 104.
- 6) "Il termine soggetto è di per sé neutro. Può diventare persona e allora è immediatamente un essere sociale, relazionale, ma può anche chiudersi e diventare individuo e allora è una realtà che è totalmente limitata dentro se stessa, che non ha nessun referente, che è una vera monade" Giannino Piana, "Per un'etica della giustizia oggi", sintesi della relazione al convegno tenuto a Verbania Pallanza il 19 marzo 2005.
 - 7) Ivi.
- 8) Giannino Piana, "Giustizia e legge: un rapporto complesso", in *Rocca*, numero 10-15 maggio 2011.



3. Una Chiesa pellegrina

Cercando di portare un modesto contributo alla costruzione del n. 2/2011, e limitando le mie osservazioni che chiamano in causa la Chiesa fino alla seconda metà del II secolo (e sarei curioso di sapere le ragioni di questa barriera cronologica), mi pare urgente recuperare una convinzione biblicoteologica che si traduceva in una prassi (stile di vita) molto preziosa ancora oggi. Soprattutto in una stagione dove, a mio parere, si è perduto il significato vero della dimensione antropologico-ecclesiale, che ruota intorno alla condizione del cristiano che è consapevole di essere pellegrino, straniero, viandante, figlio della strada. Una Chiesa, quindi, che non può che essere pellegrina, straniera, viandante, sempre sulla strada, là dove passano gli uomini, là dove si mette in gioco nel dialogo con l'altro, con gli altri.

Non ho capito se era necessario formalizzare il pensiero in qualcosa che assomigliasse a un saggio: mi permetto di consegnare, comunque, qualche riflessione meditata, pronto, qualora fosse necessario, a comporre meglio e con più precisione quello che consegno.

Gesù fu sempre un migrante, un senza-dimora: *gli uccelli hanno i loro nidi, le volpi le loro tane, il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo* (Mt 8,18-22). E la sua comunità non poteva che essere una compagnia di uomini itineranti, sempre in viaggio, a contatto con tutti, cercando tutti senza distinzione di genere, senza evitare i pericoli che questa scelta portava con sé (basti riflettere sul rapporto dei Giudei con i Samaritani: Lc 9,51-56 e Gv 4,9 sono alcune testimonianze che non hanno bisogno di chiarimenti).

La Chiesa, appena orfana di Gesù, non aveva smarrito la dimensione di precarietà consegnata dal Salvatore. Prima ancora di chiamarsi tra loro "cristiani", sappiamo che i seguaci del Maestro si definivano quelli della via (At 9): una bellissima definizione, perché si servivano di una terminologia che specificava l'essere in cammino, in viaggio, in movimento, senza radici, sempre sulle strade per cercare, per parlare, per incontrare. Cristiano (allora come oggi: questo il contributo che intendo portare in queste pagine) è chi si sente sempre nelle condizioni di essere per via, di non essere mai arrivato. Paradigma costitutivo dell'essere cristiano era l'andare incontro ai fratelli, senza aspettare che gli altri compissero il primo passo.

Luca non era il solo a segnalare una Chiesa, ancora nel I secolo, capace di mantenere viva questa realtà, diciamo "transitoria". Altri testi del NT confermano come fosse patrimonio comune di tutta la giovane Chiesa. Pietro, il discepolo scelto da Gesù come guida, ci consegna parole molto chiare. Nelle sue lettere l'apostolo sottolinea come il cristiano viva da pellegrino su questa terra in attesa della residenza nei cieli (1Pt 2,11-12; 1Pt 4,9). In particolare 1Pt 1,17



si serve di un termine che oggi si declina come "parrocchia" (lasciando una percezione di stabilità, di dimora, di fissità), ben lontano da quel pellegrinaggio, "dimora presso" che invece mantiene intatta la novità introdotta dal Nazareno. Giovanni, il discepolo cui Gesù aveva concesso un'intimità senza uguali tra gli altri discepoli, non è da meno. Siamo pellegrini in cammino verso il Regno dei cieli, e stranieri nel mondo. Non possiamo, così, restare ingabbiati dalle logiche del mondo (Gv 17,11.14.16) perché destinati ad altro. Non lancia l'invito a fuggire dal mondo: è necessario occuparcene, ma senza pre-occuparcene, senza fuggirlo.

Restare, dunque, nel mondo, e abitarlo da apolidi è anche il messaggio che si ricava da Paolo: Fil 3,20; Col 3,1-4 affermano che la nostra patria è nei cieli, ma tutte le lettere dell'apostolo dei Gentili non sono un inno a un arroccamento né antropologico né spirituale. Rimane l'invito a operare da cristiani dentro il mondo, pena l'insufficiente risposta alla chiamata di portare la salvezza a tutti i fratelli. Una vocazione che si realizza nella prassi liturgica come in quella sociale, aprendosi alla società e alle convinzioni religiose del tempo che spesso erano ostili se non capaci di persecuzioni. Ma parliamo di una Chiesa, quella fino al 150 d.C., che rispondeva alle difficoltà che emergevano non dimenticandosi dell'insegnamento del Maestro e leggendo la Parola di Dio che si andava formando ed affermando, secondo il pensiero di Luca, Pietro, Giovanni, Paolo.

Se con la stagione dei padri apologeti che segue quella dei padri apostolici (cui accennerò tra breve) il quadro muta profondamente, chiedendo ai vari Giustino e Atenagora come Teofilo d'Antiochia e Ireneo di Lione un contributo diverso, la Chiesa tra la fine I secolo e la metà del II secolo, conferma nei suoi scritti e nei suoi personaggi di rimanere ancorata saldamente ai precetti sopra descritti. La difficoltà di precisare ambiente, autore, destinatari dei primi scritti della Chiesa nulla toglie alla certezza del loro contributo. Prendendo come riferimento due scritti, quasi certamente riconducibili a Chiese diverse, la prima orientale e la seconda occidentale, noteremo, pur con stili diversi, la capacità di non tradire lo spirito originario.

L'autore anonimo che compose una lettera indirizzandola probabilmente a un uomo di un certo rango, quella che si conosce come *A Diogneto*, nella sua parte più nota (capitolo 5 e inizio del capitolo 6) raccoglie e aggiorna, alla luce della sua esperienza e della società dove è chiamato a vivere la sua fede, le indicazioni neotestamentarie. I concetti di cittadinanza celeste come la necessità di abitare il mondo cambiandolo dall'interno grazie allo stile di vita dei cristiani confermano la ragione dell'essere Chiesa e cosa comportasse appartenervi. Tutto tranne che una richiesta semplice e accomodante; nemmeno aggressiva e tutt'altro che violenta.

Anche dell'autore del testo Pastore, un tale Erma, si conosce poco. La sua



opera, veramente interessante per la struttura con cui è costruita e che tradisce l'ambiente occidentale di provenienza, probabilmente la stessa Roma, non si allontana certo dallo spirito degli autori biblici e dell'*A Diogneto*. È interessante, a mio parere, sottolineare che tra i temi che si intrecciano nell'opera, quello della costruzione della torre/Chiesa e delle pietre/cristiani che la compongono è tra i più significativi.

In L, 1-11, là dove è riportata la prima similitudine, fin dalle prime battute incontriamo preciso il richiamo "Voi servi di Dio, sapete di abitare una terra straniera. La vostra città è molto lontana da questa. Se sapete la città che dovete abitare, perché mai qui vi procurate campi, apparati sontuosi, case e dimori inutili?".

Questa è la tensione presente nella Chiesa, questo il paradigma che la contraddistingue tra i popoli e tra le religioni dell'epoca.

Dopo 1900 anni di cristianesimo molto è cambiato. Non è possibile dimen-



ticare che nei primi secoli la Chiesa ha dovuto affrontare situazioni oggi difficilmente riscontrabili (non mi riferisco alle persecuzioni: quelle, purtroppo, sono presenti anche oggi). Resta, tuttavia, a mio parere, la sensazione che una pastorale, un insegnamento più vivace, capaci di marcare maggiormente il dinamismo "nel mondo ma non del mondo", possa più efficacemente contribuire a rendere la prassi cristiana e la Chiesa testimoni del Risorto.

Massimo Salani





PARTE SECONDA

Echi di Esodo

ESODO Osservatorio

Il cristianesimo nasce plurale

DIALOGHI ECUMENICI E INTERRELIGIOSI

Sul primato di Pietro

Dopo la pubblicazione dell'intervista al pastore Fulvio Ferrario, docente di teologia presso la facoltà valdese di Roma, presentiamo l'intervista al teologo cattolico Piero Stefani, esperto in ebraismo. Come la precedente intervista, i temi in discussione riguardano l'interpretazione di alcuni passi neo-testamentari non ancora condivisi, che costituiscono ostacolo all'unità dei cristiani.

L'intervista è stata curata da Lucia Scrivanti e da Paola Cavallari.

D. Come leggere il passo di Matteo relativo al primato di Pietro ("Tu sei Pietro e sopra questa pietra edificherò la mia chiesa... A te darò le chiavi del regno dei cieli..." Mt 16,13-19) e interpretato dai cattolici come la dichiarazione del primato del pontefice romano su tutto il mondo cristiano?

R. Non ho particolari competenze ecclesiologiche, posso proporvi solo qualche spunto di lettura del testo, da cui, indirettamente, si ricavano varie conseguenze.

L'affermazione di Gesù avviene in un contesto particolare. Gesù è presso Cesarea di Filippo e chiede ai discepoli che cosa la gente dice a proposito del Figlio dell'uomo. È il primo passaggio: "Cosa dicono di me? Voi riferitemi quello che altri dicono di me". C'è tutta una serie di definizioni che non sono ritenute adeguate alla persona di Gesù: c'è chi dice Giovanni Battista, chi Elia, chi Geremia... "... E voi chi dite che io sia?". Mentre la gente dichiara quello che può apparire dal di fuori, Simone afferma ciò che è interno alla comunità della fede: "Tu sei il Cristo, figlio del Dio vivente". La professione di fede: "Tu sei il messia, il figlio di Dio" è l'affermazione non della gente ma dei discepoli.

Dopo questa dichiarazione ci imbattiamo in quello che tecnicamente si chiama un macarismo: "Beato sei tu Simone, figlio di Giona, perché né carne, né sangue te lo hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli". La beatitudine è una forma di constatazione ("Beati i poveri in spirito..."), a cui segue una motivazione. In questo caso si tratta del fatto che la rivelazione non deriva dalla carne e dal sangue (carne e sangue indicano la condizione umana), ma dal Padre. Quindi l'affermazione di fede non è merito di Pietro, il discepolo è stato soggetto a una rivelazione del Padre; in virtù della quale Gesù dice: "Tu sei Pietro...".

Secondo una struttura tipica delle vocazioni bibliche (si pensi ad Abramo), Gesù cambia il nome a Simone: prima, in quanto carne e sangue, eri Simone, ora, in quanto beneficato di una rivelazione, hai una missione e io ti cambio il nome, diventi qualcun altro. Gesù dice: «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa». La parola *chiesa* torna solo due volte in Matteo (16,18; 18,17), mentre è del tutto assente negli altri vangeli. L'enfasi su questo passo è di per sé indice di una visione molto più tarda: si è reso centrale quanto non lo era (senza riaprire vecchie questioni critico-teologiche, val la pena di notare che la parola "regno" in Matteo torna decine di volte). In ogni caso è importan-



Osservatorio **ESODO**

Il cristianesimo nasce plurale

te sottolineare la presenza dell'aggettivo *mia* - edificherò la mia chiesa, così come prima aveva detto "il Padre mio ti ha rivelato". Gesù afferma: "*Io* costruirò... Tu sei la pietra e non il costruttore". Il costruttore è Gesù Cristo, non Pietro. Pietro è materiale da costruzione, non il costruttore .

La struttura del passo (rivelazione, cambio di nome, "mia chiesa"...) indica la peculiarità di una fondazione incentrata su Simone-Pietro. Non vi è alcuna indicazione della presenza di eventuali successori (i quali, da una determinata epoca storica in poi, si autocambiano il nome in luogo di riceverlo da Gesù).

D. Allora si potrebbe dire che l'altra interpretazione che identifica questo passo con quello dell'istituzione della chiesa è supplementare?

R. Anche qui vorrei limitarmi a qualche altra chiosa al testo, in relazione al tema delle chiavi: "A te darò le chiavi del regno dei cieli... Tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato anche nei cieli e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto anche nei cieli" (Mt 16,19). Il sottotesto di riferimento è molto chiaro: si tratta di un passo di Isaia (l'unico oracolo in quel profeta riguardante un individuo) relativo a Sebna, il maggiordomo del re Ezechia, che verrà sostituito da Eliakìm. In relazione a quest'ultimo si riferisce la parola del Signore: "Gli porrò sulla spalla la chiave della casa di Davide; se egli apre nessuno chiuderà; se egli chiude nessuno potrà aprire" (Is 22,22). L'aprire e il chiudere è non compito del re, ma del maggiordomo (che in Israele equivaleva a una specie di *visir*).

Mi pare sia da sottolineare anche il fatto che l'aprire preceda il chiudere (in ebraico in termine chiave, all'opposto dell'italiano, deriva dal verbo aprire). Non so perché Matteo cambi verbi e successione e ricorra all'espressione "legare e sciogliere" (che ha a che fare con i nodi e non con le porte).

Sta di fatto che è così: "... tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato anche nei cieli". Nella seconda parte siamo di fronte a un cosiddetto passivo divino, vale a dire a un passivo in cui non è specificato il complemento di agente. Ciò significa che quanto avviene in cielo ha luogo per la promessa di Dio e non già per la potenza di Pietro. Il passo non significa: "Tu legherai e quindi questa tua azione si ripercuote direttamente al cielo". Nessuno allora avrebbe potuto mai immaginare che sarebbe nato il triregno. La dichiarazione di Gesù è stata usata per molto tempo come una forma di potere da parte della chiesa, una lettura piana indica invece altri significati.

Poi c'è la conclusione in cui Gesù impone di non dire a nessuno che egli era il Cristo. Siamo di fronte alla riproposizione del cosiddetto "segreto messianico". L'affermazione che Gesù è il Cristo è riservata soltanto alla comunità dei discepoli. Subito dopo, Matteo propone il primo annuncio della passione di Gesù (Mt 16,21). Pietro prende in disparte Gesù e lo rimprovera. Pietro dice: "Dio non voglia, Signore, questo non ti accadrà mai", ma Gesù rivolgendosi a lui lo apostrofa con queste parole: "Vieni dietro a me, Satana - [vale a dire



ESODO Osservatorio

Il cristianesimo nasce plurale

tentatore], tu mi sei di scandalo, tu mi sei di inciampo perché non pensi secondo Dio ma secondo gli uomini» (Mt 16,23).

La prima prova di sé fornita da Pietro è di ragionare ancora come Simone, vale a dire in base alla carne e al sangue. In ciò diviene tentatore. Mentre Simone in apertura beneficia della rivelazione del Padre, qui Pietro ragiona secondo gli uomini e non secondo Dio: è una pietra immediatamente scandalosa. Se fosse da prendere come simbolo della chiesa bisognerebbe concludere che gli uomini di chiesa sono sempre soggetti a rifuggire dal mettersi sulla via della croce. Dall'insieme del brano viene fortemente ribadito il fatto che il costruttore della chiesa non è Pietro.

D. In quale altro punto del suo vangelo, Matteo parla di chiesa?

R. Il vangelo di Matteo contiene cinque discorsi di Gesù. È un dato di fatto, anche se si ci è ricamato su molto, anzi troppo (Gesù «nuovo Mosè», ecc.). Il capitolo 18 contiene il cosiddetto discorso ecclesiastico. È lì che compare il termine in un contesto così poco orientato a essere inteso come chiesa in senso complessivo (come si suppone avvenga nel caso della confessione di fede di Pietro), che la traduzione CEI ricorre alla parola "comunità"; si tratta del passo dedicato all'atto di riconciliarsi con il "fratello".

In effetti, questo discorso riguarda gli stili di vita della comunità: "Chi è il più grande...", poi c'è il problema del cosiddetto scandalo: "... chi scandalizzerà...", poi c'è la pecorella smarrita, la correzione fraterna, la preghiera comune, eccetera. Infine compare di nuovo Pietro a proposito del perdono delle offese, è l'occasione in cui Gesù afferma il famoso "settanta volte sette", mentre a Pietro sembrava già il massimo parlare di sette volte. In definitiva anche dopo l'*investitura* Pietro continua ragionare secondo gli uomini. In Matteo non c'è più alcuna ripresa del "Tu sei Pietro e su questa pietra...".

D. Che usi sono stati fatti in seguito nella chiesa cattolica di questo passo? Esso ha qualcosa a che fare con l'infallibilità?

R. Per rispondere occorrerebbe avere delle competenze di cui sono sprovvisto. È ovvio che sarebbe molto interessante leggere una rassegna degli usi di questo passo nelle tradizioni cristiane. A quanto ne so, nei documenti ufficiali cattolici, un primo, consistente riferimento dogmatico lo si ha in una lettera di papa Ormisda (non tra i più celebri!) ripresa dal Constantipolitano IV (517). O almeno così dice il Vaticano I del 1870, concilio che richiama quel riferimento (in cui si cita apertamente Mt 16,18), per iniziare la trafila della tradizione. Ma è chiaro che è la catena della presunta o reale tradizione, quella convocata per giustificare l'applicazione del passo come fondamento del primato petrino. Il fatto è che il testo evangelico in quanto tale non potrebbe mai garantire il passaggio dall'autorità di Pietro a quella dei suoi successori che è poi, inutile dirlo, il punto cruciale.



Osservatorio ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

In base a questa trafila, il Vaticano I giunge a proporre, come frutto della tradizione, la novità dell'infallibilità del papa. È noto che il dogma ebbe oppositori immediati proprio in nome di un altro modo di intendere la tradizione. Mi riferisco *in primis* alla chiesa veterocattolica, la cui nascita è, in parte, connessa proprio al rifiuto del dogma dell'infallibilità in nome della tradizione. Forse la storia del cattolicesimo romano del XX sec. avrebbe avuto un'altra piega se a quel tempo nei confronti dei vecchi cattolici si fosse mostrata la stessa sollecitudine ora riservata ai seguaci di mons. Lefebvre.

A proposto dell'infallibilità, mi ha sempre colpito constatare che aree culturalmente opposte, ma temporalmente coincidenti, abbiano, nella seconda metà dell'Ottocento, ragionato in modo paragonabile. Il papa è proclamato infallibile nello stesso torno d'anni in cui i fondamentalisti protestanti puntavano tutto sull'inerranza delle Scritture. Entrambe ricorrono a una negazione della negazione. Per rispondere alla cultura moderna, il movimento biblico protestante americano fa appello all'inerranza della Scrittura. Inerranza non vuol dire che la Bibbia dice la verità, ma che non può sbagliare: è un'altra cosa. Dal canto suo, il Vaticano I non afferma: "Il papa dice il vero", ma: "Il papa non può sbagliare, è infallibile". Queste due asserzioni non possono giustificarsi se non in un contesto molto polemico contro la modernità. In ogni caso si tratta di un linguaggio ignoto alla Scrittura.

Se prendiamo il quarto vangelo, troviamo che termini come "vero" e "verità" tornano con grande frequenza, ma non c'è mai né l'inerranza né l'infallibilità. Cattolici e fondamentalisti nell'Ottocento ridussero (quasi fossero inconsapevoli novelli Cartesio) la verità al non errore, all'indubitabile. Il cuore della faccenda è quale concezione della verità sia veicolata da questa definizione. Si dice tante volte che nel cristianesimo la verità non è una dottrina, ma la persona di Gesù Cristo; difficile ricondurre il Vaticano I a questi parametri.

Le condizione richieste perché sia garantita l'infallibilità sono molte precise (parlare *ex cathedra*, in materia di fede e di morale, eccetera); dunque non è applicabile al magistero corrente. Il dogma dell'infallibilità ha, comunque, contribuito a esaltare la centralità del papa in seno alla chiesa cattolica romana. Anche se non si facesse mai ricorso ad esso, nel cattolicesimo è stato introdotto; lo si impieghi o meno, il dogma dell'infallibilità esiste. L'ha usato Pio XII nel 1950 per l'assunzione di Maria. Esso all'inizio è servito a incentrare l'attenzione su un papa sempre più debole rispetto alla storia (il Vaticano I si chiude perché i bersaglieri entrano a Roma). In una fortezza asserragliata si esalta sempre l'autorità interna.

- D. Potresti approfondire questo aspetto che, anche se non è stato usato di fatto, ha molto condizionato il dialogo ecumenico?
 - R. Tutti quelli che proclamano un dogma dopo la divisione della cristianità

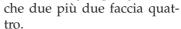


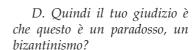
ESODO Osservatorio

Il cristianesimo nasce plurale

introducono degli elementi di diversificazione non condivisi. Anche se fosse accettata la dottrina, non sarebbe accolta l'autorità più che la formula. Perciò la definizione di nuovi dogmi è, per forza di cose, un procedimento che va contro lo spirito ecumenico, anche se riguardasse una dottrina condivisa. Tuttavia in riferimento all'infallibilità c'è un paradosso supplementare. Lo si potrebbe riassume così: facciamo un dogma in base al quale il papa può stabilire infallibilmente altri dogmi. È un processo che si morde la coda. Il dogma è già una verità; se è così che bisogno c'è di un'altra verità, in se stessa non più fondata della prima, per garantire che il vero sia il vero? Rendo un dogma il fatto che il papa possa stabilire infallibilmente dei dogmi. Qui c'è il rischio di infrangersi contro una specie di teorema di Gödel teologico.

Nel Vaticano I, in effetti, si sono compiute altre operazioni strane. Per esempio, si è dichiarato che è un dogma di fede che la ragione possa provare l'esistenza di Dio. Se è una verità di ragione non serve garantirla con la fede; mentre se si fa ricorso a quest'ultimo argomento vuol dire che, in realtà, non ci si fida molto della ragione. Nessuno ha fatto ricorso a dogmi per garantire





R. No, si tratta di un'espressione di una chiesa storicamente arroccata, in quanto non in grado di fronteggiare ad armi pari la cultura moderna. A circa un secolo e mezzo di distanza, le cose per un verso sono molto mutate, mentre, per altri versi, siamo ancora allo stesso punto.

Piero Stefani



LIBRI E RECENSIONI

1. Angelo Casati: "Incontri con Gesù"

La lettura del libro di don Angelo Casati, *Incontri con Gesù* (Ed. Qiqajon, Comunità di Bose) è una vera "avventura spirituale" che, passo passo e senza forzature, ci interroga in profondità. Attraverso il racconto degli incontri con 10 "figure della sequela di Gesù", presentati nei vangeli, penetriamo dentro "la logica di Gesù" (titolo di un altro volume da leggere di Paul Ricoeur, pubblicato nella stessa collana "Sequela oggi"). "Cerchiamo il Gesù dei Vangeli". "Cerchiamo di capire chi era. E quale era il suo modo di stare al mondo. Perché diventi il nostro": che altro è la vita cristiana? La "spiritualità" cristiana? Penso al percorso che su questo tema stiamo facendo nella rivista.

Capiamo Gesù dal modo con cui si rapporta con gli altri, dai gesti e dallo sguardo, dalle sue molte domande più che dai suoi "ammaestramenti". Diversamente da come siamo abituati. Ci è stato infatti mostrato come il Maestro di una dottrina etica e spirituale, che ci insegna la via per raggiungere la propria ascesi individuale, la propria perfezione. Su questo "mito", che può diventare devastante, don Angelo ironizza: "dobbiamo essere chissà chi, dobbiamo fare chissà che cosa". Ci viene così presentata una elaborazione sempre più estranea alla vita, proprio perché lontana dal Gesù reale, il quale non dà risposte da applicare e che chiudono il discorso, ma piuttosto ascolta, interroga e apre così un rapporto, percorre le nostre strade, entra nelle nostre case, ci consegna se stesso, di cui fidarsi, e ci invita con com-passione e tenerezza a seguirlo.

Don Angelo scrive con lo stesso stile, del racconto, del colloquio, con grande concretezza e mitezza, senza l'aggressività e le certezze che creano barriere e che sono descritte come proprie dei discepoli e opposte al modo di Gesù. Eppure ogni pagina mette a nudo, mette in discussione alla radice il nostro essere cristiani come singoli, comunità, chiesa. Per questo è difficile e presuntuoso riassumere il contenuto di questo libro. Occorre leggerlo. Farsi penetrare dallo stile di Gesù, dal racconto dei fatti e dei "paradossi" della sua vita.

Gesù affida il suo vangelo non ai maestri, sicuri di sé, non a chi pretende di essere sulla via della perfezione, ma a chi è consapevole della propria fragilità e delle proprie debolezze. Nell'ultima cena, Gesù stesso "fallisce" nel radunare in comunità i suoi discepoli, un gruppo di falliti. "E si pensi a quale misero fallimento rappresentava quella comunità: uno dei discepoli aveva venduto Gesù, un altro lo avrebbe rinnegato, e il resto sarebbe fuggito". Ed è però a questi che lui lava i piedi: è "l'ottavo sacramento", dimenticato nella chiesa e reso una retorica celebrazione, fatta una volta all'anno, e non il gesto significativo che fonda il modo d'essere chiesa, comunità. La lavanda dei piedi è il compimento dell'azione pedagogica di Gesù, realizzata più che detta, sempre però messa in scacco dai discepoli stessi.

Lui è infatti costretto ogni volta a rompere l'immagine di Messia che i discepoli hanno e che sempre gli propongono. Lo tentano ogni volta con l'idea

ESODOLibri e recensioni

Il cristianesimo nasce plurale

di un Messia, Re potente, che esercita il potere in senso buono, per creare un mondo giusto. Loro stessi chiedono a che livello della gerarchia del potere sono, meritano di essere. E ogni volta Gesù deve capovolgere lo schema, non solo a parole ma con gesti significativi, con comportamenti, con azioni, con la creazione di rapporti che rompono le barriere verso chi è considerato impuro ed è escluso dai discepoli stessi. Il trono del Messia è la croce e due ladroni (o due ribelli) sono ai suoi lati. È molto indicativo che Giovanni, il più "spirituale", sostituisca il racconto del banchetto eucaristico con quello della lavanda dei piedi. Questa è la "differenza cristiana". "Eccola, secondo il vangelo. «Tra voi non è così». Essere servi, essere gli ultimi". "E non ci ha detto: «Fatevi chiamare servi». Ma ha detto: «Siate servi, state all'ultimo posto»". Penso a tutta la retorica sul potere come servizio, alla pretesa che siamo noi a "salvare" il mondo: più ho potere più riesco a fare e a servire, e il posto più alto me lo merito! Così nella società come nella chiesa. Noi continuiamo a tentare Gesù.

Richiamando una riflessione di Paolo Ricca (presentata anche in un numero di *Esodo*), don Angelo dice che noi lo chiamiamo in molti modi, Re, Salvatore... e non nell'unica funzione che si attribuisce: quella di servo. "Vi ho dato l'esempio", anche voi fate così, lavatevi i piedi l'un l'altro, date sollievo ai piedi stanchi dell'umanità, come lo schiavo faceva con i convitati. Ma da liberi, tra amici, e non più schiavi. Perché chi ama non è schiavo. Chi non ama, chi obbedisce - come chi comanda - senza amare, è cosa morta.

In ogni incontro con Gesù c'è "uno scarto" rispetto alle logiche mondane, anche a quelle del buon senso comune, dell'equilibrio e persino dell'etica razionale del "giusto mezzo". Convertirsi significa non semplicemente cambiare, ma venire alla luce, rinascere dall'alto, "dirottare dall'essere centrato in se stesso all'essere decentrato verso il Veniente". Come fa Giovanni Battista che parla non per sé ma per un altro, indica non se stesso, come si fa anche ora nella chiesa, ma un altro.

Perché la logica è quella della gratuità non della reciprocità, dell'eccesso non dell'equivalenza, non "ristretta all'io ti amo se tu mi ami e quanto ti mi ami", al ti do quanto aspetto per me e se tu mi dai. Questo è il comandamento nuovo: lasciarsi amare da Dio. Questa è la grazia. Ed è Gesù che prende l'iniziativa, come nell'incontro al pozzo con la Samaritana. Don Angelo usa la bellissima immagine del "corteggiamento". È Gesù, assetato, che chiede "dammi da bere". Anche in altri incontri è Gesù che è bisognoso e impara da chi ha più fede dei suoi stessi discepoli. E per questo si ferma, torna indietro, senza fretta, senza ascoltare i consigli dei discepoli e l'acclamazione della folla. Conta per lui il rapporto con ciascuno così come è. E per questo lo trasforma, lo guarisce.

È il suo stile "valorizzare qualcosa che è in te". Rompe tutte le distanze, le paure e le diffidenze verso chi è straniero, di altra religione o paese. Rompe gli Libri e recensioni ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

schemi di tipo etico e giuridico, con i quali ci affatichiamo a inquadrare le relazioni. Apre invece all'innamoramento, alla relazione fiduciosa, senza calcoli e condizioni.

Ancora una bella immagine di don Angelo ci fa capire più di ogni altra analisi: Gesù "sogna", si attarda con la Samaritana a sognare l'acqua che "zampilla per la vita eterna". Siamo accompagnati - secondo la tradizione biblica dimenticata - ad una lettura delle relazioni di Gesù come di chi contempla, "sogna" la bellezza della persona amata e cambia così prospettiva, con la conversione totale di sé. L'azione per l'altro, l'etica, viene da questa continua novità dello sguardo verso la bellezza dell'incontro, diversa da come la vede il mondo. È una lettura quindi non di tipo etico, dottrinale o devozionale-estetizzante, o intimistico, disincarnato. Incontriamo un Dio innamorato che cerca relazioni di grande tenerezza, "così diverso" dal Dio Giudice, lontano, assiso nel Trono che proclama le proprie Verità e i Valori, come vorrebbe mostrarci ancora oggi la "Gerarchia" (termine cristiano?).

Possiamo noi, possono le comunità cristiane, può la chiesa dire come Gesù "Venite e vedrete" (Gv 1,39)? I primi discepoli si fermano dove lui abitava e lo seguono. Chi viene nelle nostre case cosa vede, a chi può credere? che immagine di Dio e di Cristo mostriamo nelle nostre comunità e chiese?

Carlo Bolpin

2. chiesa italiana ed ebraismo

"Scrutando il mistero della chiesa, il sacro Concilio ricorda il vincolo con cui il popolo del Nuovo Testamento è spiritualmente legato con la stirpe di Abramo. La chiesa di Cristo infatti riconosce che gli inizi della sua fede e della sua elezione si trovano già, secondo il mistero divino della salvezza, nei patriarchi, in Mosè e nei profeti" (Nostra Aetate - 28 ottobre 1965).

Le due brevi frasi riportate in apertura introducono il paragrafo 4 della dichiarazione *Nostra Aetate*, dedicato a chiarire i rapporti profondi che legano il cristianesimo all'ebraismo. È noto che questo paragrafo fu approvato dopo un travagliato dibattito fra i padri. Non è difficile comprendere il perché di questo percorso accidentato e a tratti drammatico: si trattava di mettere in discussione la concezione teologica, risalente agli albori della storia del cristianesimo, della chiesa come nuovo popolo di Dio in quanto ha sostituito nell'elezione il popolo ebraico dopo che questo ha rifiutato Gesù come il Cristo e il Salvatore promesso, e lo ha addirittura condannato a morte.

È indispensabile tenere costantemente presente questo incipit del paragrafo

Il cristianesimo nasce plurale

4 del documento conciliare *Nostra Aetate*, per apprezzare adeguatamente l'importanza del recente saggio di Francesco Capretti, *La chiesa italiana e gli ebrei* (1). Il saggio si propone, infatti, di documentare in che modo in Italia la chiesa abbia recepito le novità profondamente innovatrici e, al tempo stesso, problematiche, insite nel citato breve passo conciliare.

Per il lettore è utile sapere anche che il libro che stiamo presentando è la sintesi di una tesi di dottorato sostenuta presso l'ISE (Istituto Studi Ecumenici) (2) dell'Istituto San Bernardino di Venezia, e quindi una sua versione ridotta e riscritta per favorirne una più facile circolazione fra il grande pubblico. È facile supporre che questa operazione sia costata molta fatica e sofferenza all'autore, che si è visto costretto a tagliare riferimenti documentari e forse anche alcune riflessioni faticosamente elaborate, alle quali non avrebbe voluto rinunciare, come si evince da alcune considerazioni apparentemente sommarie, ma che più volte, anche esplicitamente, rimandano alla trattazione più completa della tesi dottorale. Pur con questi limiti oggettivi, il testo pubblicato ha una solidità e una robustezza, che ne raccomandano l'attenta lettura a chi vuole farsi un'idea precisa sulla situazione attuale in Italia relativa al rapporto fra chiesa ed ebraismo.

Il contenuto a cui allude il titolo del saggio, cioè l'analisi e la valutazione della documentazione relativa alla ricezione da parte del cattolicesimo italiano nel periodo postconciliare del tema cristianesimo-ebraismo, costituisce la parte centrale del saggio (capitoli 4-8). Questo nucleo centrale è preceduto da una prima parte (in particolare i capitoli 1 e 2), e da una terza (gli ultimi capitoli), che insieme mettono a fuoco, fra altre, una questione ermeneutica e teologica radicale e scomoda, sollevata, oltre che dalla dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*, anche dalla costituzione *Dei Verbum*. Tale questione può essere sintetizzata in questo modo: *il Concilio Vaticano II si pone in sostanziale continuità con la Tradizione o costituisce una vera rottura con essa?* L'autore sembra condividere fin dall'inizio la convinzione espressa dal teologo G. Routhier, per il quale nel Vaticano II "se ci sono numerose continuità, sono evidenti però le rotture" (3). E la rottura fondamentale è data proprio dalla messa in questione del rapporto fra Tradizione e Scrittura.

Se l'origine della chiesa va interpretata come sviluppo di un ramo germinato dal tronco dell'ebraismo, occorre riconoscere che questa autocoscienza della chiesa non è un elemento della Tradizione. Elemento centrale dell'ecclesiologia cristiana è stato infatti, fin dall'inizio, l'antigiudaismo, che si fonda sulla concezione della chiesa come sostituzione di Israele. Per superare la teologia della sostituzione, come impone di fare il Concilio Vaticano II e come risulta evidente dall'*incipit* del n. 4 della *Nostra Aetate*, è inevitabile subordinare e sottoporre la Tradizione al giudizio della Scrittura. Non a caso, fa notare Capretti, il paragrafo 4 della *Nostra Aetate*, nel

Libri e recensioni ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

citare i testi che richiedono questa revisione dell'ecclesiologia, fa solo riferimenti a testi biblici e non ne fa nessuno alla testimonianza della Tradizione della chiesa. Non avrebbe potuto fra l'altro farne, osserva l'autore, perché non ne esistono (4).

Non è un caso che, nel puntualizzare i termini di questo spinoso problema, l'autore, in una nota, citi le perplessità che il protestante K. Barth aveva espresso sul capitolo II della Costituzione *Dei Verbum*, che per il teologo svizzero non rappresenta una semplice debolezza del Concilio, ma segnala un vero e proprio *infarto* (5). E di vero infarto teologico si tratta per l'ecclesiologia cattolica, se si mette in discussione la pari dignità della Scrittura e della Tradizione. È molto discutibile che questo *vulnus* sia sanabile facendo semplicemente ricorso alla categoria della *conversione*, come, citando ancora il teologo Routhier, sembra suggerire l'autore (6).

È alla luce di questa cornice che deve essere valutato il minuzioso e prezioso lavoro che Capretti condensa nei capitoli centrali del suo studio. In essi egli intende ricostruire, attraverso i documenti e gli atti pastorali prodotti e l'incidenza da essi esercitata sulla coscienza pastorale dei fedeli, come la chiesa italiana abbia recepito nei decenni posteriori al Concilio Vaticano II le indicazioni del paragrafo 4 della *Nostra Aetate*.

Occorre anzitutto riconoscere all'autore il merito di aver svolto questa indagine in sintonia con le più importanti acquisizioni ecclesiologiche conciliari. Per chiesa non si deve intendere più solamente la gerarchia ecclesiastica, ma tutto il popolo di Dio nelle sue numerose articolazioni. Il grado di ricezione del documento conciliare non deve quindi essere valutato solo da quanto esso sia stato fatto proprio ed elaborato per la chiesa universale dal magistero pontificio, per quanto riguarda l'Italia dalla CEI e dalle singole diocesi, ma anche dal contributo che hanno dato associazioni laiche, tra le quali principalmente l'*Amicizia ebraico cristiana*, il *SAE*, i *Colloqui di Camaldoli*, il *Sidic*, e singole persone particolarmente illuminate, come mons. Rossano e il card. Martini.

Un capitolo a parte poi è dedicato al ruolo esercitato in Italia dall'editoria cattolica, protestante ed ebraica, che ha avuto fra l'altro il merito di sensibilizzare alla tematica anche larghe fasce del pubblico laico della nostra penisola. Il bilancio complessivo della ricezione in Italia del tema teologico lanciato dal Vaticano II relativo al rapporto tra ebraismo e cristianesimo, afferma Capretti, risulta poco entusiasmante. Modesti sono stati i passi compiuti dalla gerarchia cattolica (CEI e Diocesi). Se si fanno delle eccezioni, per esempio quella del card. Martini o di mons Ablondi, l'episcopato italiano è stato piuttosto timido e titubante nell'incoraggiare l'approfondimento teologico del rapporto chiesa-ebraismo e la conseguente prassi pastorale. L'unica vera novità è stata l'istitu-

Il cristianesimo nasce plurale

zione della giornata del 17 gennaio sull'ebraismo, che per lo più si è rivelata una ricorrenza di *routine*, e che comunque è stata quasi imposta dal basso. I fermenti più vivaci ed efficaci, d'altro canto, sono stati quelli a cui hanno dato vita le associazioni laicali sopra ricordate.

A questo proposito l'autore fa notare che tali associazioni hanno tutte assunto anche dal punto di vista organizzativo e progettuale, oltre che partecipativo, un carattere trasversale e interreligioso. Questo fatto dimostra che la maturazione delle coscienze circa l'inscindibilità del rapporto cristianesimo-ebraismo - e questo vale anche per l'ecumenismo in generale - è stata sostenuta e alimentata dalla collaborazione di persone appartenenti alle varie tradizioni religiose, e dall'effettiva condivisione di ricerca, di dialogo e di esperienze comuni. Questa caratteristica non è solo una constatazione sociologica, ma indica anche una metodologia che deve essere presa in considerazione se si vuole che il dialogo fra cristiani ed ebrei non si limiti a un puro dibattito accademico.

È opportuno sottolineare, inoltre, come queste realtà ecumeniche e interreligiose siano di fatto esperienze di nicchia, settoriali, elitarie e poco incisive sul tessuto complessivo della chiesa cattolica italiana. D'altra parte come potrebbe essere diversamente, se si tiene conto del contesto piuttosto fiacco della chiesa istituzionale sui temi del rapporto fra cristianesimo ed ebraismo? Si deve comunque aggiungere che realisticamente non è del tutto corretto imputare alla Cei, ai singoli vescovi e alle stesse Accademie teologiche ufficiali la responsabilità della loro timidezza a procedere su questo tema nell'attività magisteriale, nel lavoro di ricerca teologica e nella prassi pastorale. Come possiamo pretendere decisivi passi in avanti nel trarre le conseguenze di alcuni impulsi presenti nella Dei Verbum e nel paragrafo 4 della Nostra Aetate? Chi, specialmente nel mondo cattolico, potrebbe inoltrarsi a cuor leggero su un terreno inesplorato e per certi versi rivoluzionario per le conseguenze imprevedibili nell'ambito teologico ed ecclesiologico, avendo come punto di riferimento un testo, quella della Nostra Aetate, coraggioso certamente, ma anche ambiguo e quindi problematico?

Per dare un giudizio più ponderato sulla consistenza dell'effettiva ricezione da parte della chiesa cattolica italiana del rapporto cristianesimo-ebraismo, occorrerebbe avere forse qualche confronto in più anche col mondo esterno alla realtà italiana. Sarebbe necessario sapere se altre chiese cattoliche, ma anche altre confessioni cristiane, presenti in Europa, in America o nel mondo intero, si siano spinte su questo terreno più in avanti di quanto sia accaduto in Italia. È questo un orizzonte che esulava dall'ambito preso in considerazione e oggetto dello studio di Capretti, ma che non può essere tenuto del tutto assente, per valutare se la prudenza della chiesa italiana sia una sua particolarità o non dipenda effettivamente anche da incertezze dottrinali e teologiche proprie della chiesa cattolica in quanto tale e degli stessi documenti del Vaticano II (7).

Il cristianesimo nasce plurale

Non possiamo chiudere questa recensione senza accennare all'importanza della postfazione di Piero Stefani, che completa il volume con un contributo di eccezionale valore. Dopo aver riconosciuto la validità della ricerca di Capretti, lo studioso ferrarese segnala alcuni temi teologici limite, che non possono essere elusi, se si vuole procedere correttamente sulla strada della ricomprensione e della rielaborazione dell'ecclesiologia e della teologia cristiana alla luce del suo rapporto di consanguineità coll'ebraismo.

Fra gli altri richiami espressi da Piero Stefani mi sembra particolarmente importante segnalare quello espresso circa il seguente dilemma teologico: *il dialogo ebraico-cristiano deve procedere partendo dall'intento di chiarire le reciproche identità o inoltrandosi in un confronto preconcetto senza pregiudizi e quindi sostanzialmente a-identitario?* Muoversi guidati principalmente dalla preoccupazione di salvaguardare la propria identità - in questo caso ebraica e/o cristiana - ha sicuramente dei vantaggi e produce degli effetti positivi, ma questa operazione non può che tenere una rotta sostanzialmente conservatrice (8). Ben di più implica una seria riflessione approfondita e conseguente del n. 4 della *Nostra Aetate*.

La lettura completa del saggio di Francesco Capretti farà comprendere al lettore lo spessore di questo studio, la complessità degli spunti che vi vengono suggeriti, la poderosa documentazione su cui si basa tutto lo sviluppo dell'argomento trattato e anche l'ampio ventaglio dei problemi teologici e culturali che il tema del rapporto fra cristianesimo ed ebraismo pone all'attenzione di chi ha a cuore questa questione.

Franco Macchi

Note

- 1) Francesco Capretti, *La chiesa italiana e gli ebrei. La ricezione di Nostra Aetate 4 dal Vaticano II a oggi*. Prefazione di Paolo De Benedetti. Postfazione di Piero Stefani. EMI, Bologna 2010. ISBN 4788-88-307-1965-1
- 2) La pubblicazione è stata possibile anche per la borsa di studio finanziata da Adele Salzano, in memoria della sorella Teresa, animatrice pionieristica e appassionata del dialogo ebraico-cristiano.
 - 3) Francesco Capretti, cit..., p. 31.
- 4) Si legge a p. 211: "Su questo nodo si può affermare, anche con altri commentatori, che è vero che *Nostra Aetate* nasce senza potersi riferire ad alcun pronunciamento magisteriale precedente, differentemente dagli altri documenti conciliari. Non aveva altri riferimenti. Né documenti precedenti, né tradizioni, né scritti particolarmente importanti su cui appoggiarsi, né citazioni già utilizzate".
 - 5) Cfr. nota 11 p. 214.
 - 6) Francesco Capretti, cit..., p. 31.
- 7) Scrive Stefani nella sua postfazione al libro di Capretti: "In realtà la piena comprensione della portata dell'*incipit* di *Nostra Aetate* n. 4 non ha avuto luogo neppure in sede conciliare" (p. 260).
 - 8) Cfr. P. Stefani, cit., pp. 258-260.



Il cristianesimo nasce plurale

3. Cattolici e politica

Quando vedete una nuvola salire da ponente, subito dite: Viene la pioggia, e così accade.

E quando soffia lo scirocco, dite: Ci sarà caldo, e così accade.

Ipocriti! Sapete giudicare l'aspetto della terra e del cielo; come mai questo tempo non sapete giudicarlo? E perché non giudicate da voi stessi ciò che è giusto? (Lc 12,54-57)

Cattolici e politica. Per introdurre il tema potremmo citare la prolusione del card. Bagnasco alla recente Settimana Sociale dei Cattolici, oppure il saluto di Benedetto XVI nella stessa occasione: "Serve una nuova generazione di cattolici, persone interiormente rinnovate che si impegnino nell'attività politica senza complessi di inferiorità".

Nel 2002 la Congregazione per la Dottrina della Fede, a firma dell'allora card. Ratzinger, aveva emanato una nota dottrinale "circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica". Non era certamente il primo e il solo documento che analizzava il rapporto tra religione e politica. Non si contano poi in questi anni i riferimenti in discorsi (più o meno ufficiali), in articoli, in conferenze o in testi tutti dedicati al tema dell'impegno politico dei cattolici. Sino alle ultime due pubblicazioni. Molto diverse. Una di padre Bartolomeo Sorge (Il coraggio della speranza - Il ruolo dei fedeli laici nella vita pubblica - Gabrielli Editore) e l'altra di mons. Giampaolo Crepaldi (Il cattolico in politica - Manuale per la ripresa - Edizioni Cantagalli).

Perché la questione dell'attività dei cattolici in politica sembra essere un elemento "critico", tanto da richiedere continue prese di posizione, sollecitazioni, analisi o indirizzi? Davvero la presenza dei rappresentanti politici cattolici dovrebbe rappresentare (o rappresenta) uno *specificum* rispetto agli altri esponenti della vita pubblica? Pare di sì.

La libertà di azione del politico cattolico

La questione ruota, ovviamente, attorno agli interventi da parte della chiesa cattolica su aspetti che riguardano la vita politica. E, nello specifico, sulla necessità, che la gerarchia ecclesiastica sente come imprescindibile, di fornire indicazioni, orientamenti o anche imposizioni all'elettorato cattolico e ai cittadini cattolici che si vogliono impegnare in politica. Questo è il punto nodale.

Storicamente (perlomeno in Italia) la "questione" è diventata più stringente dopo il collasso del partito unico cattolico, la Democrazia Cristiana. La diaspora che ne è seguita ha determinato la perdita di riferimenti politico-partitici certi: l'elettorato e i politici appartenenti al mondo cattolico si sono dispersi in quasi tutti gli schieramenti. Domanda: scaturisce da questa situazione di incertezza la necessità di un costante "suggerimento" su come deve operare un

Libri e recensioni ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

politico cattolico, e come deve votare un elettore cattolico? Probabilmente sì. Anche se, in fondo, pur nella diversità dei contesti, per la chiesa la partecipazione dei cattolici in politica è sempre stata una "questione". Più semplice da gestire nel caso del partito unico, più mediata e articolata ai tempi della diaspora o nel periodo della "ripresa", come ha definito l'attuale momento storico il vescovo di Trieste, mons. Crepaldi (1).

Non stiamo qui nemmeno ad accennare alla legittimità della chiesa di esprimere le sue opinioni, tanto questo aspetto è ovvio e, tendenzialmente, non oggetto di discussione. La questione è un'altra. E non risiede nemmeno (anche questo è evidente) nella formazione della coscienza morale e anche sociale e civile del cattolico che opera in politica. Riguarda, invece, la libertà di azione del politico cattolico. La sua autonomia nel concorrere a ricercare le soluzioni migliori per la vita comune nella società. Il rapporto con il quale si relaziona con la sua coscienza. Nel testo di mons. Crepaldi si legge, ad esempio, che "la sua coscienza decide i mezzi, ma non i fini, nei cui confronti non c'è deliberazione" (2). Cosa significa concretamente? Quale senso dare all'obiettivo di realizzare la "cristianizzazione della società mediante l'azione politica" auspicata dal patriarca di Venezia, Angelo Scola?

I principi non negoziabili

Le tematiche che ruotano attorno a questo problema sono molto ampie. Senza voler entrare (almeno in questa fase) in considerazioni di mero e banale esercizio di potere, oppure di scambio di interessi tra la chiesa e il mondo politico (orientamento dell'elettorato in cambio di prebende economiche), potremmo concentrare l'attenzione su un punto che appare estremamente rilevante: i principi non negoziabili. "Difesa della vita, sostegno alla famiglia fondata da un uomo e una donna, libertà religiosa" - per citarne alcuni indicati in una recente intervista dal cardinale Camillo Ruini (3).

Principi non negoziabili: su questi temi le scelte individuali dei cattolici sono subordinate all'obbedienza a principi che la stessa chiesa si premura di definire. Non solo. Spesso si incarica di stabilire anche le scelte politiche concrete più opportune (*referendum* sulla procreazione assistita, impossibilità di votare partiti che contemplino scelte non conformi ai principi inderogabili... (4). I politici cattolici, dunque, su questi temi devono (dovrebbero) opporre il loro punto di vista senza alcuna possibilità di un reale confronto con i cittadini ispirati da altri valori o, semplicemente, animati solo dall'esigenza di trovare una risposta concreta a problemi o istanze che la società pone.

Una questione di non poco conto. Viene, infatti, da chiedersi fino a che punto il cattolicesimo sia compatibile con la democrazia. Si può dire, cioè, che sia fino in fondo rispettoso e partecipe del modello democratico (il migliore che sinora sia stato ideato), nel momento in cui per il politico cattolico non

Il cristianesimo nasce plurale

tutte le scelte di convivenza dovrebbero avvenire tenendo conto delle esigenze generali o della maggioranza, ma dovrebbero discendere solo da principi sui quali non è possibile nessuna mediazione? Un cattolico obbediente ha qualche difficoltà a convivere con la democrazia? I principi non negoziabili pongono anche altri interrogativi, legati in particolare all'urgente necessità per il mondo post (o ultra) moderno di saper affrontare in modo efficace le varie "crisi" con le quali deve fare i conti.

Un ethos comune?

Il momento storico che l'occidente cosiddetto avanzato sta vivendo con le sue alterazioni, le sue incertezze, le sue discrasie richiederebbe uno sforzo per comprendere e affrontare i problemi in termini il più possibile condivisi. Pensiamo solo a come le nuove frontiere biologiche, tecnologiche o la ricerca medica interpellino una società spesso incerta e impreparata (o semplicemente non ancora attrezzata) rispetto a queste sfide. Da queste premesse si manifesta nella sua evidenza il limite sociale e civile (non morale, ovviamente) della politica dei principi non negoziabili. In che misura prese di posizione e atteggiamenti di intransigenza, che si richiamano a strutture autoritative di verità possono pregiudicare la ricerca di un difficile compromesso nella vita civile? Allo stesso modo in cui l'intolleranza o il rifiuto delle ispirazioni religiose nella vita sociale può provocare i medesimi deleteri risultati.

L'attenzione va posta, infatti, nei confronti di una falsa ideologia della fede e di una falsa ideologia della ragione, come hanno riassunto Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger nel famoso dialogo presso la *Katholische Akademie* di Monaco (5). Il dialogo appare come il naturale percorso per il ricupero di risposte condivise e interiorizzate. Si impone, ovviamente, una scelta di fondo: è possibile un *ethos* comune? E, soprattutto: è necessario un *ethos* comune? Sono domande che vanno poste con schiettezza. La necessità di costruire o perlomeno tendere verso la costruzione di un'etica comune in una società multietnica, multireligiosa e multiculturale è o non è essenziale?

Il teologo Giannino Piana sostiene chiaramente che "la democrazia ha come presupposto l'esistenza di un ethos comune, di valori condivisi sempre più difficili da trovare". Possiamo ipotizzare che un'etica con Dio e un'etica senza Dio siano improponibili? Sono prospettive che rappresentano l'orizzonte più oscuro e drammatico che l'uomo moderno possa prevedere. L'incapacità di pensare il futuro delle relazioni tra gli uomini è angosciante.

... la vita... le vite

Un ultimo punto non può essere tralasciato. La questione dei principi non negoziabili o, in generale, la dichiarazione di principi imprescindibili tematizza anche il rapporto tra i principi e le pratiche di vita. Tra l'ortodossia della Libri e recensioni ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

verità del pensiero e l'ortopratica delle regole di vita. Chiedendoci, ad esempio, se i due livelli possano e, soprattutto, debbano coniugarsi e integrarsi. Se la dichiarazione di principi che caratterizza la chiesa cattolica di questo tempo sia o meno conciliabile con le esigenze delle realtà con le quali deve confrontarsi la politica. Intesa, quest'ultima, come metodo per gestire la vita comune di una società.

Il punto, quindi, ancora una volta non è se la chiesa può esprimere le sue opinioni e, soprattutto, esprimere la "fonte" dalla quale deriva le sue espressioni. Sono altre le domande. Cosa significa scegliere *la vita* o la difesa della vita, quando sono *le vite*, con le loro difficoltà, le loro necessità, le loro incertezze a chiedere aiuto, sostegno, comprensione, dignità? Cosa significa difendere *la famiglia*, quando sono *le famiglie*, le tantissime forme di famiglia a chiedere alla politica interventi, aiuto, riconoscimenti?

In questo senso, il superamento del confessionalismo di qualsiasi tipo (religioso o ideologico) auspicato da padre Sorge è un punto di partenza difficilmente contestabile. Come pure la nascita di una laicità matura e positiva (6). Una laicità che non schieri laici da una parte e cattolici (o più, genericamente, credenti) dall'altra, ma consideri l'intera società come espressione della laicità (da *làos*: popolo). Il filosofo Nicola Gasbarro si chiede, provocatoriamente, se non sia necessario "abbandonare il problema dei fondamenti della verità, per la loro natura non negoziabili, ed entrare nella prospettiva di un futuro da immaginare come finalità condivisa" (7).

... col mio Vangelo in una mano e la Costituzione nell'altra

In questo senso la ricerca di un patto sociale nel quale ognuno sia portatore delle proprie visioni e speranze di vita è essenziale. Ognuno. In qualità di "essere politico". Non solo coloro che assumono incarichi specifici. Operare per l'applicazione costante e faticosa di quel patto sociale che nella nostra epoca ha un nome: *Costituzione*. Alla stesura della quale i padri, pur ispirati da istanze molto lontane, sono stati capaci di collaborare e lavorare attivamente. Perché questa "partecipazione" ora sembra difficile o impossibile? "*Sarà mai possibile realizzare una intesa nella prassi, quando essa non è possibile a livello di principi*?" (8).

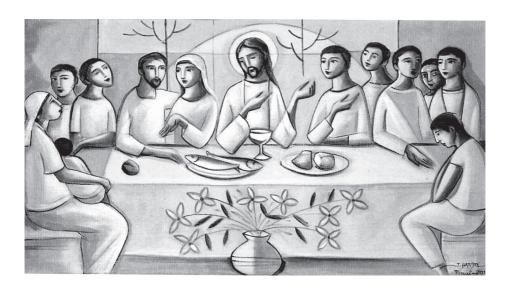
La speranza è che la risposta, per quanto difficile, possa essere positiva (9). La questione dello stare assieme è complessa. Esercitare l'arte della politica lo è altrettanto. Come pure la consapevolezza che le scelte derivano da percorsi articolati. "Non può essere la politica a decidere i fondamenti dello stare insieme degli uomini" - scrive mons. Crepaldi (10). Don Andrea Gallo, invece, ha recentemente affermato di voler sfilare per le vie di Roma "col mio Vangelo in una mano e la Costituzione nell'altra".

Giorgio Pilastro

Il cristianesimo nasce plurale

Note

- 1) Giampaolo Crepaldi, *Il Cattolico in politica Manuale per la ripresa*, Edizioni Cantagalli, Siena, 2010, pag. 11.
 - 2) Ivi, pag. 68.
- 3) Orazio La Rocca, "I cattolici in politica siano uniti da stili di vita moralmente ineccepibili", *la Repubblica*, 20 novembre 2010.
- 4) Giampaolo Crepaldi, *Il Cattolico in politica Manuale per la ripresa*, Edizioni Cantagalli, Siena, 2010, pag. 73.
- 5) Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Marsilio, Venezia, 2005.
- 6) Padre Bartolomeo Sorge, *Il coraggio della speranza Il ruolo dei fedeli laici nella vita pubblica*, Gabrielli Editore, Verona, 2010.
- 7) Eugenio Lecaldano e Elmar Salmann, Etica con Dio etica senza Dio, a cura di Nicola Gasbarro, Editrice Universitaria Udinese, Udine, 2009, pag. 8.
 - 8) Ivi, pag 31.
- 9) "... i laici cristiani impegnati nella società e in politica devono offrire il proprio contribuito di valore e di idee non in modo strumentale per imporre agli altri la visione cristiana (confessionale) a cui si ispirano, ma partecipando in modo disinteressato alla formazione di un ethos civile e laico condiviso, il più possibile vicino all'ideale, intorno al quale realizzare l'unità nella pluralità, necessaria a garantire il bene comune". Ivi, pag. 28.
- 10) Giampaolo Crepaldi, *Il Cattolico in politica Manuale per la ripresa*, Edizioni Cantagalli, Siena, 2010, pag. 78.



ESODO

Il cristianesimo nasce plurale

LETTERE

Egregio direttore,

sono una "storica" abbonata ad *Esodo*, rivista che apprezzo e che trovo molto ricca e stimolante. Ho pensato di condividere con lei e con i lettori di *Esodo* alcuni pensieri che in questo periodo della mia vita si fanno strada nella mia mente.

L'arco della nostra vita, quando tutto va per il suo verso, è soggetto al processo di un percorrere fasi che determinano lo svolgersi dell'esistenza. All'infanzia, dedita ai giochi, ma anche alla curiosità del conoscere, succedono l'adolescenza e la gioventù, le tempeste ormonali, gli approcci amorosi, ma anche le prime responsabilità, le idee, i progetti: lo spazio del tempo sembra infinito; davanti a noi la vita. Con il procedere si arriva alla maturità. Quando tutto va bene, i progetti sono realizzati, si pensa a far famiglia e figli; i giorni scorrono intensi, in pienezza; il futuro uno spazio da riempire. Il tempo a misura d'uomo. Ma, ahimè, il tempo è un instancabile maratoneta, e mentre noi siamo intenti a vivere, "lui" scorre veloce. Ben presto la parabola della vita è nella fase discendente... "colpiti da un raggio di sole ed è subito sera"...

Nonostante che con il passare degli anni le difficoltà siano talvolta una corsa ad ostacoli, a volte l'età ci riserva privilegi, e giunti al traguardo siamo sollevati dagli affanni e dai frastuoni, così possiamo anche permetterci di guardare il cielo, per tanto tempo ignorato o guardato distrattamente.

Mi soffermo sul tramonto. Davanti a questo spettacolo mi sento piccola, umile, e mi pongo delle domande: "Chi siamo? Dove andiamo?". Credo siano rare le persone che, lungo il tragitto della propria esistenza, non se ne chiedano il significato. Interrogativi destinati a rimanere senza risposte; ci hanno provato filosofi e pensatori, ma nessuno ha trovato il bandolo della matassa. Discorsi senza mai risoluzione. Sta di fatto che senza nostro consenso veniamo al mondo. Al primo vagito segue un pianto disperato. Ci è stato inflitto il primo abuso: chi ci ha staccato dal grembo materno, così caldo e rassicurante? Tuttavia subentrano l'adattamento e l'istinto di vita. Con il fluire del tempo non ci resta che seguire le vicende che il destino ci ha riservato. A volte solari, a volte angoscianti. Nella stagione delle... "mele verdi" si è talmente intenti a vivere, a costruire progetti e famiglia, che di certo non abbiamo il tempo per porci domande. Solo quando il giorno "volge al desio" si fa un bilancio e ci si chiede a cosa sia servita la nostra vita...

Nel frattempo del mio pensare, le nuvole disegnano sfondi barocchi, tingendo di bianco l'azzurro. L'immensa fantasia del cielo. Nella sera della nostra stagione viene spontaneo fare una somma del vissuto: la nostra esistenza ha avuto un significato? È servita a qualcuno? Forse la risposta è nelle parole della preghiera: "I tuoi tempi, lo spazio, i modi / sono diversi dai nostri. / Tu guardi al cuore, al vissuto / di ognuno e ognuna. / Tu sei il Dio dei viventi, non dei morti, / dice la Scrittura. / Tu non permetti che la morte ci annienti, / ma ci aiuti a vivere una vita / che noi forse non comprendiamo ancora pienamente. / Ci chiedi di risorgere ogni giorno, / di essere uomini e donne di resurrezione / di essere portatori di vita, di speranza, di gioia. / Ci dai la possibilità di vivere accanto a Te, con fantasia, / non ci sono ricette o sicurezze prestabilite. / Vi è solo la Tua chiamata e la Tua proposta".

Un abbraccio

Maria Di Grazia



Prepariamo il prossimo numero

Con questa "rubrica" apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca, accumulato numero per numero, incontro per incontro, rendendo esplicite alcune tappe di costruzione della parte monografica. Presentiamo, infatti, la sintesi della scheda che illustra motivazioni e interrogativi consegnati a collaboratori ed "esperti", che invitiamo a scrivere gli interventi della monografia "in cantiere".

Vorremmo che tale rete si ampliasse e che anche i lettori-non-collaboratori partecipassero a questa costruzione, inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio di attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio Esodo, possibilmente non da soli. Ovviamente non tutto il materiale che giunge alla redazione potrà essere pubblicato; tutto però verrà preso in considerazione e verrà utilizzato per la messa a punto del tema e del suo sviluppo.

Cerchiamo di capire chi era Gesù dalla sua pratica di vita, dal suo modo di stare al mondo e di rapportarsi con gli altri, con il potere, la religione e la società... Per cercare che diventi la nostra logica, la nostra pratica: che altro è la vita cristiana? La "spiritualità" cristiana? Spesso Gesù viene presentato come il Maestro di una dottrina etica e spirituale, che insegna la via per raggiungere la perfezione individuale e l'ordine etico-sociale. Ci viene così presentata una elaborazione sempre più estranea alla vita proprio perché lontana dal Gesù reale, che testimonia il Regno nelle umane contraddizioni.

Vorremmo capire la distanza tra la sua pratica e la nostra: chi viene nelle nostre case cosa vede, a chi può credere? che immagine di Dio e di Cristo mostriamo nella nostra vita, nelle nostre comunità e chiese?

In ogni incontro con Gesù c'è "uno scarto" rispetto alle logiche dell'autorealizzazione, anche a quelle del buon senso comune e dell'etica razionale del "giusto mezzo". La sua logica è quella della comunione dal basso e non del potere dall'alto, della gratuità non della reciprocità, dell'eccesso non dell'equivalenza, della fragilità e non del successo. Il suo modo di agire e di parlare è sempre per "paradossi": perdersi per trovarsi, amare il nemico, svuotarsi per diventare pieno, vivere le contraddizioni e il fallimento per tendere all'armonia. È una logica "attuale" rispetto alla "razionalità" moderna?

San Paolo dice che Cristo Gesù si è fatto "maledizione" (Gal 3,13) e "peccato" (2Cor 5,21) per noi; "spogliò se stesso (...) facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce" (Fil 2,7-8): Gesù come vive questa decisione che trova compimento nella croce? Che significa nella nostra vita di ogni giorno?

Con questa radicalità confrontiamo altre esperienze e tematiche di oggi:

- è possibile una spiritualità evangelica senza cristianesimo?
- la filosofia come stile di vita: esperienze di pratica filosofica riproposte oggi;
- spiritualità e ateismo: vivere da atei o da agnostici;
- verso oriente: il risveglio dell'occidente.

I dati forniti dai soci sono oggetto di trattamento per finalità dell'Associazione. Titolare del trattamento è l'Associazione culturale Esodo, nella persona di Manziega Gianni (D. Lgs 30/6/2003, n. 196).

Collettivo redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Viviana Boscolo, Giuseppe Bovo, Paolo Caena, Paola Cavallari, Marta Codato, Giorgio Corradini, Roberto Lovadina, Gianni Manziega, Davide Meggiato, Diletta Mozzato, Cristina Oriato, Chiara Puppini, Carlo Rubini, Sandra Savogin, Lucia Scrivanti.

Collaboratori:

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaggia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Valerio Burrascano, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Lucio Cortella, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Filippo Gentiloni, Giuseppe Goisis, Paolo Inguanotto, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Franco Magnoler, Carlo Molari, Simone Morandini, Salvatore Natoli, Giannino Piana, Piero Stefani, Sergio Tagliacozzo, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

n. 2 aprile-giugno 2011

CdA dell'Associazione: Claudio Bertato, Carlo Bolpin (pres.), Beppe Bovo, Lucia Scrivanti, Francesco Vianello.

Direttore responsabile: Carlo Rubini Direttore di redazione: Gianni Manziega

Sede: c/o Gianni Manziega viale Garibaldi, 117 30174 Venezia - Mestre tel. e fax 041/5351908

Autorizzazione del Tribunale di Venezia n. 697 del 26/11/1981 $Quote\ associative:$

soci ordinari Euro 25.00 soci sostenitori Euro 70.00 soci all'estero Euro 35.00

Versamento su c/c postale 10774305 intestato a: **Esodo** C.P. 4066 - 30170 VE-Marghera oppure IBAN: IT 11 V 07601 02000 000010774305 causale: quota associativa *Esodo*

http://www.associazionesodo.webnode.it E-mail: associazionesodo@aliceposta.it

Stampato dalla tipografia *Comunicare & Stampa srl* via Brunacci, 10/a 30175 Marghera (VE) tel. 041/928954 - 041/935090 info@comsrl.com - www.comsrl.com

