

ALCUNE COMUNITÀ CRISTIANE DEL NUOVO TESTAMENTO: COSCIENZA DI SE', TENSIONI E COMUNIONE*

SOMMARIO: La comunità di Gerusalemme — La comunità di Antiochia — La comunità di Corinto — La comunità di Matteo — La comunità di Giovanni — Le strutture costanti delle prime comunità cristiane.

Non è possibile studiare le prime comunità cristiane — ambiente e composizione, tensioni interne ed esterne, coscienza di sé — senza riferirsi continuamente ai molti studi oggi esistenti. Ma c'è il rischio di dialogare più con gli autori e le loro opinioni che con i testi. Questa ricerca vuole invece espressamente privilegiare i testi, rifiutando di raccogliere e discutere ipotesi non direttamente fondate sui testi. E per quanto riguarda la letteratura che si occupa dell'ecclesiologia neotestamentaria — letteratura abbondante ma anche frammentaria e discorde — privilegio le linee del consenso anziché le divergenze.

on mi occupo di tutte le comunità del Nuovo Testamento, ma solo di alcune, a titolo di esempio: dalla loro descrizione dovrebbero risultare sia le differenze che le distinguono sia le costanti che le accomunano. Ogni comunità deve essere colta, ovviamente, nella sua specificità!, senza sovrapporvi una nostra problematica. Tuttavia è permesso — e inevitabile — porre ai testi alcune domande privilegiate. Le mie sono tre: quali *tensioni* sono presenti nella comunità e a quali criteri si ricorre per risolverle; quali *relazioni* intercorrono fra comunità e comunità; la posizione che le comunità assumono *di fronte al mondo*.

La comunità di Gerusalemme

Anche chi, come H. Conzelmann, ritiene che « un esame accurato degli Atti porta a concludere che la storia della comunità primitiva rimane quasi completamente sconosciuta » ⁽¹⁾, ammette poi — di fatto

* Questo articolo in alcune sue parti (comunità di Gerusalemme, di Antiochia e di Corinto) rielabora un mio recente contributo dal titolo « La spiritualità nelle prime comunità cristiane », apparso in R. FABRIS (Ed.), *La spiritualità del Nuovo Testamento*, Roma 1985, 134-175.

(1) *Le origini del cristianesimo. I risultati della critica storica*, Torino 1976, 45.

— che molto si può conoscere della sostanza della sua fede e della sua spiritualità⁽²⁾.

La prima comunità di Gerusalemme⁽³⁾ non si stacca dal giudaismo, ne osserva anzi le prescrizioni e frequenta il tempio, e questo mostra quanto fosse viva nei primi cristiani la convinzione di essere in *continuità* con l'antico Israele. Tuttavia sono già presenti anche quei germi di *novità* che porteranno poi la comunità molto lontano: Gesù di Nazaret, rifiutato dalle autorità religiose, è proclamato Messia e Signore; la risurrezione non è soltanto un evento futuro e generale, ma un evento già accaduto per un uomo, Gesù appunto, ora vivo e presente nella comunità, nel quale solo c'è salvezza; accanto alla liturgia del tempio, si pratica un culto proprio, che trova il suo perno nella cena del Signore. Nonostante questo, il radicamento nella comunità giudaica è molto forte, e la divisione si compirà nella *sofferenza*: la comunità primitiva rimane a Gerusalemme sinché, non ne è scacciata⁽⁴⁾.

Il primo tratto che caratterizza la comunità è la *fede in Cristo*⁽⁵⁾, i cui elementi fondamentali sono rintracciabili nei discorsi missionari⁽⁶⁾. È la fede in Gesù che genera la vita comunitaria, ne determina

(2) Del valore storico degli Atti si occupano, giungendo a posizioni fra loro molto differenti, tutti i commentari, per esempio A. WICKENHAUSER (Brescia 1958), G. STÄHLIN (Brescia 1974), E. HÄNCHEN (Göttingen 1961), H. CONZELMANN (Tübingen 1983), C. GHIDELLI (Torino 1978), B. PAPA (Bologna 1981), J. SCHNEIDER (2 voll. Freiburg I.B. 1980-82).

Un'ottima sintesi di tutta la questione in R. FABRIS, *Atti degli Apostoli*, Roma 1977, 36-45.

Vedi inoltre H.J. CADBURY, *The Book of Acts in History*, London 1955; E. TROCMÉ, *Le Livre des Actes et l'histoire*, Paris 1957; C.K. BARRET, *Luke the Historian in recent study*, London 1961; Ch. PERROT, *Il valore storico degli Atti*, in A. GEORGE-P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol. 2, Roma 1977, 266-276.

(3) La bibliografia sulla comunità primitiva di Gerusalemme è abbondante. Oltre ai commentari al libro degli Atti già citati, sono utili:

P.H. MENUOD, *La vie de l'Eglise naissante*, Paris 1952; R. SCHNACKENBURG, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Brescia 1961; L. RANDELLINI, *La Chiesa dei giudeo-cristiani*, Brescia 1968; H. CAZELLES, *Naissance de l'Eglise, secte juive rejetée?*, Paris 1968; B. PAPA, *Tensioni e unità della Chiesa. Ricerca storico-teologica negli Atti degli Apostoli*, Bari 1976; J. CANTINAT, *La Chiesa della Pentecoste*, Torino 1972; W.J. KÜMMEL, *La Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1976, 128-147; E. SCHWEIZER-A. DIAZ MACHO, *La chiesa primitiva*, Brescia 1980; V. LOI, *Le origini del cristianesimo*, Roma 1984; B. MAGGIONI, *La vita delle prime comunità cristiane*, Roma 1983.

(4) Cfr. E. SCHWEIZER, *La comunità e il suo ordinamento nel Nuovo Testamento* Torino 1972, 37.

(5) Un rapido elenco degli elementi qualificanti la fede e la spiritualità della comunità primitiva in O. KUSS, *Paolo*, Roma 1974, 407-416.

(6) Secondo diversi autori (cfr. ad es. U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen 1963) i discorsi degli Atti sarebbero squarci oratori liberamente composti dal redattore: testimoniano la teologia di Luca e non conservano reminiscenza del kerigma apostolico. È un'opinione radicale che non condivido. Certo i discorsi sono ampiamente frutto della redazione lucana, però conservano ancora le tracce del kerigma primitivo, come prova la presenza di una cristologia arcaica, cfr. C.H. DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, Brescia 1973; J. SCHMITT, *La predicazione apostolica. Le forme. Il contenuto*, in AA.VV. *A che punto sono gli studi biblici?*, Assisi 1968, 101-126; idem, *Prédication apostolique*, SDB VIII, 246-256; J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Roma 1971, 66-92, 227-265.

i rapporti e le manifestazioni, e si trasforma in annuncio. Un annuncio che si può riassumere in tre affermazioni: « Voi avete ucciso Gesù, ma Dio lo ha risuscitato (At. 2,22ss; 3,13ss; 4,11; 5,30ss); « Questo è avvenuto secondo le Scritture » (At. 2,25-31; 3,18; 4,11); « Noi ne siamo testimoni » (At. 2,32-36; 3,15b-16; 5,32) ⁽⁷⁾.

Al centro della fede e dell'annuncio c'è dunque la Pasqua. Si insiste su un contrasto: da una parte i giudei (« voi ») che hanno rifiutato Gesù di Nazaret ritenendolo al di fuori della logica di Dio; dall'altra, Dio che ha approvato proprio questo Gesù, riscattandolo dalla morte. Il contrasto evidenzia la distanza fra il giudaismo e il cristianesimo e, quindi, la conversione che il farsi cristiano richiede. Per questo l'annuncio termina sempre con una proposta di *conversione*, che consiste — in concreto — nel pentimento, nel battesimo e nell'entrare a far parte della comunità.

L'attenzione rivolta al Cristo risorto e ora vivo e presente nella comunità non sminuisce l'importanza della *vicenda prepasquale* di Gesù. La risurrezione, al contrario, ne mostra l'importanza: proprio quella vicenda terrena è stata approvata da Dio, una vicenda — dunque — salvifica e normativa. Per questo la storia di Gesù di Nazaret viene raccontata, « cominciando dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui fu assunto » (At. 1,22). Ed è così che inizia la tradizione su Gesù che poi prenderà forma letteraria nei vangeli.

Il Signore Gesù adempie l'attesa che fu di tutto Israele. E questo fa sì che, da un lato, la chiesa primitiva sia convinta di passare senza soluzione di continuità dall'Antico al Nuovo Testamento, al punto che l'Antico Testamento continua ad essere il suo libro; dall'altro, fa sì che viva in un'atmosfera completamente nuova, creata appunto dal fatto che l'attesa è *compiuta*, diventata realtà viva. La comunità cristiana ha la coscienza di « essere alla fine di una storia di salvezza e di costituirne il traguardo » ⁽⁸⁾.

La coscienza della presenza del Signore risorto nella comunità è unita alla viva attesa del suo prossimo ritorno: At. 3,20-21 ⁽⁹⁾. Questa attesa non ha però spinto i cristiani a restare inerti, come apocalittici entusiasti. Teoricamente, avrebbero potuto ritirarsi dalla società, come il gruppo di Qumrân, aspettando con gli occhi fissi al cielo il ritorno del loro Signore glorioso, abbandonando il mondo (in questo caso il mondo giudaico) a sé stesso, riservando per sé stessi uno spazio privilegiato e protetto; e anziché portare il loro messaggio al mondo, avrebbero potuto accontentarsi di accogliere coloro che, eventualmente, avrebbero bussato alla comunità. Nulla di tutto questo. La comunità è rimasta a Gerusalemme, annunciando il Signore Gesù. La comunità cristiana nasce

(7) Cfr. L. GOPPELT, *Teologia del Nuovo Testamento*, vol. 2, Brescia 1983, 368.

(8) R. BULTMANN, *Credere e comprendere*, Brescia 1977, 791.

(9) « Data la ben nota tendenza escatologizzante della teologia lucana, non si può non riconoscere nella pericope di Atti 3,20-21, ma anche in 2,39-40, un'attestazione autentica delle speranze escatologiche della prima comunità cristiana » (V. LOI, *Le origini del cristianesimo*, Roma 1984, 118).

missionaria. Questo « rimanere » nel mondo — o, in altri termini, questo slancio missionario — mostra la consapevolezza di un diritto di Cristo sull'intero Israele. Lo stesso varrà, più tardi, per il mondo pagano: il rimanere nel mondo testimonia la signoria di Dio sul mondo. Dio ama il mondo e se ne occupa, e vuole che i suoi testimoni vi rimangano.

Oltre che dalla fede del Signore Gesù, la comunità di Gerusalemme è contrassegnata dall'esperienza dello Spirito. Sottolineando con tanta insistenza la presenza dello Spirito nelle prime vicende cristiane, Luca vuole certamente giustificare due sue tesi teologiche. La prima: la storia cristiana, così come si è concretamente sviluppata (specialmente per quanto riguarda la missione nel mondo pagano), è frutto dello Spirito, non di una decisione umana: è in continuità con Cristo, non rottura. E la seconda: la storia cristiana è una storia in cui il vero protagonista è lo Spirito; una storia, dunque, segnata dalla gratuità, anche se resta ovviamente affidata alla responsabilità degli uomini.

Ma questo non significa che l'esperienza dello Spirito nelle prime comunità cristiane sia una pura invenzione lucana. Fin dall'inizio il battesimo è stato sperimentato come un battesimo nello Spirito ⁽¹⁰⁾. L'adesione al vangelo, contrassegnata dal pentimento (At. 2,38; 3,19; 5,31; 26,20) e dalla fede in Cristo Gesù (At. 10,43; 13,39), si concretizzava nel rito del battesimo ⁽¹¹⁾ che aveva un triplice significato: la remissione dei peccati, il dono dello Spirito (At. 2,38; 10,43), l'aggregazione alla comunità, vista quest'ultima come un assoggettarsi al Signore e una partecipazione alla vita da Lui donata ⁽¹²⁾.

Luca riassume l'intera vita della comunità sotto il titolo di una quadruplici perseveranza: « erano perseveranti nell'ascoltare l'istruzione degli apostoli, nella comunione, nella frazione del pane e nelle preghiere » (A. 2,42).

L'espressione « istruzione degli apostoli » ricorre soltanto qui in tutto il Nuovo Testamento, e con essa Luca intende probabilmente indicare le varie forme del servizio della parola: kerigma, catechesi, testimonianza, profezia ⁽¹³⁾.

La perseveranza nell'istruzione degli apostoli garantisce la continuità fra Gesù e la comunità ed è un indice già molto chiaro di attaccamento alla tradizione. Il principio di tradizione è una struttura base della vita della comunità fin dal principio.

Una seconda perseveranza — forse quella che più di ogni altra caratterizza lo stile della prima comunità: per lo meno è quella che Luca

(10) Cfr. H. CONZELMANN, *Le origini del cristianesimo*, Torino 1967, 71.

(11) Fin dagli inizi deve esserci stato un rituale, sia pure breve: l'istruzione, la richiesta della fede, la professione di fede, il bagno. Istruttiva in proposito è la scena che si legge in Atti 8, in cui Filippo battezza l'eunuco etiopico (cfr. R. SCHNACKENBURG, *La Vita cristiana*, Milano 1977, 370).

(12) L'assoggettarsi al Signore Gesù viene espresso con le locuzioni « per il nome » o « nel nome » di Gesù (At. 2,38), espressioni che tradiscono la loro origine nella comunità primitiva di lingua aramaica (cfr. H. BIETENHARD, *GLNT*, VIII, 772).

(13) Vedi per le diverse funzioni della parola B. MAGGIO I, *La vita delle prime comunità cristiane*, Roma 1983, 63-81.

sottolinea maggiormente — è la perseveranza nel fare comunità. Luca utilizza qui il termine « koinonia », che non appartiene al suo vocabolario specifico ⁽¹⁴⁾. Il termine « koinonia » ⁽¹⁵⁾ non indica la semplice unità, ma indica un comportamento di fronte all'unità, un modo di pensare, di partecipare e di vivere che scaturisce dall'unità di fede. Gli studiosi hanno tentato più volte di classificarne i diversi significati, ma è chiaro che ci troviamo di fronte a un concetto base con molte virtualità di significati e di applicazioni concrete: il concetto base è quello di possesso comune, *comproprietà*. La realtà fondamentale che costituisce questo possesso comune è il complesso dei beni salvifici, la vita nuova in Cristo. Così la koinonia fra i cristiani non è un semplice mettere in comune le proprie risorse (la fede o altro), ma una partecipazione-inserimento in una realtà già esistente, la vita di Cristo appunto.

Come manifestazione tangibile della comunione che legava i primi cristiani di Gerusalemme, e per mostrare che si trattava di una comunione nell'esistenza, non soltanto interiore, Luca racconta che « avevano tutto in comune » (A. 2,44; 4,32) e « vendevano le loro proprietà per farne parte a tutti » (At. 2,45; 4,34-35). Non si trattava di una condizione richiesta per entrare a far parte della comunità, come avveniva invece per il gruppo di Qumrân, né si trattava di un comportamento che scaturiva da una preoccupazione ascetica o da una visione pessimistica della povertà ⁽¹⁶⁾. Scaturiva invece dalla fede comune e dalla comune appartenenza al Signore. Non a caso i passi parlano di « credenti » (At. 4,32) e suppongono un diretto riferimento al dono dello Spirito e alla conversione. L'ideale perseguito non era la povertà, ma la *condivisione*, così che « nessuno fosse tra loro bisognoso » (At. 4,34).

Come già la comunità ebraica, anche la comunità giudeo cristiana di Gerusalemme esprime la sua vita religiosa mediante gesti culturali, un culto costantemente comunitario (anche quando frequentano il tempio i primi cristiani tendono a stare insieme e ad avere un loro luogo particolare: At. 2,46; 5,12). Nel culto si vive la comunione con Cristo e si sperimenta la fraternità, da cui scaturisce un impegno di vita ⁽¹⁷⁾.

(14) Per esprimere sostanzialmente la medesima idea, Luca utilizza due volte (2,44.47) la sua formula caratteristica « epi to auto » di difficile traduzione ma che in ogni caso contiene l'idea di far comunità, di stare insieme. Una volta (v. 46) usa l'avverbio « omothumadon » (« insieme »): cfr. per quest'ultimo termine anche 1,14; 4,24; 5,12; 8,6.

Come si può già vedere da queste brevi annotazioni, Luca richiama ripetutamente l'idea del fare comunità. Secondo gli Atti « non c'è un solo momento nella storia del cristianesimo delle origini in cui la vita cristiana appaia come un'esperienza religiosa individuale » (B. PAPA, *Atti degli Apostoli*, o.c. 105).

(15) Cfr. F. HAUCK, *Koinonös*, in *GLNT*, V, 709-724; Ph. H. MENOUD, *La vie de l'Eglise naissante*, o.c. 22-34; P.C. BORI, *Koinonia, l'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972.

(16) Cfr. J. DUPONT, *Studi sul libro degli Atti*, Roma 1972, 861-889; idem, *L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres*, NRT 91 (1969), 897-915; M. DEL VERME, *Comunione e condivisione dei beni*, Brescia 1971.

(17) Alcune espressioni liturgiche chiaramente di origine palestinese — come alleluia, osanna, amen, Abba, maranatha — correnti nella lingua originale anche nelle comunità pagane, lasciano ancora indovinare qualcosa della gioia e della novità del primo culto cristiano (cfr. Ed. SCHWEIZER-A. DIEZ MACHO, *La Chiesa primitiva*, Brescia 1980, 66).

Il fulcro della vita culturale è l'eucaristia ⁽¹⁸⁾, che Luca indica con un'espressione in realtà un po' oscura: « la frazione del pane ». Il rito veniva compiuto durante un vero pasto, all'inizio o alla fine. Probabilmente la celebrazione non aveva ancora tutta quella densità di significato che assumerà più tardi nelle comunità ellenistiche e in Paolo (per il quale la cena del Signore è un memoriale della sua morte: 1 Cor. 11), ma certo chi vi partecipava sentiva in modo particolare la presenza invisibile del Signore risorto e anticipava la gioia del futuro banchetto escatologico.

Dal complesso del quadro di At. 2,42-47 risulta l'immagine di una comunità ampiamente impegnata nell'ambito culturale. Tuttavia la « frazione del pane » non è il primo elemento indicato (v. 42), bensì il terzo, preceduto dall'insegnamento e dalla fraternità.

La prima crisi nella comunità scoppia quando entra a farvi parte il gruppo dei così detti « ellenisti » (At. 6,1), ebrei provenienti dalla diaspora, la cui lingua abituale era il greco ⁽¹⁹⁾. Rispettavano la legge di Mosè, ma l'osservavano in maniera meno meccanica ⁽²⁰⁾. La loro provenienza dal mondo ellenistico li rendeva probabilmente aperti a suggestioni religiose proprie di ambienti periferici del giudaismo.

Secondo Luca lo scontro è causato da un malcontento degli ellenisti per il trattamento riservato alle loro vedove nella distribuzione quotidiana. Ma stante la tendenza lucana a sminuire i conflitti e considerato il contesto (vedi la storia di Stefano: At. 6,8ss), dovrebbe trattarsi di qualcosa di più di un semplice scontro intorno alle mense. Si delinea — al di là della precisa controversia cui Luca accenna — un modo diverso di leggere la storia della salvezza e la funzione salvifica di Cristo. Gli ellenisti assumono un atteggiamento molto negativo nei confronti della legge di Mosè e nei riguardi del tempio: queste sono, appunto, le due accuse che i giudei rivolgono a Stefano (At. 6,11.13).

Significativa per la comprensione della spiritualità della comunità apostolica è la decisione degli apostoli di riservarsi la parola e la preghiera (At. 6,4). Questo significa che essi hanno cercato il superamento della tensione non in una pura ristrutturazione organizzativa, ma mediante la Parola e la preghiera, cioè nell'approfondimento dell'unità della fede e come dono dall'alto. Non nascono due comunità, ma rimane l'unica comunità. Tanto meno si cerca l'unità nel prevalere di un gruppo sull'altro, ma in un confronto di ambedue i gruppi con la Parola.

La presa di posizione dei cristiani ellenisti nei confronti del giudaismo ufficiale è stata provvidenziale: Stefano fu ucciso e gli ellenisti dispersi, ma proprio per questo il cristianesimo uscì fuori dalle barriere del giudaismo.

(18) « La celebrazione eucaristica è stata fin dall'inizio il rito centrale e comune delle comunità cristiane, il quale era loro proprio in memoria del loro Signore e in adempimento del suo mandato e le legava l'una all'altra intimamente » (R. SCHNACKENBURG, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Brescia 1966, 21).

(19) Per questa controversia vedi soprattutto B. PAPA, *Tensioni e unità della Chiesa*, Bari 1976, 84-104.

(20) Cfr L. RANDELLINI, *La Chiesa dei giudeo-cristiani*, Brescia 1968, 28.

La comunità di Antiochia

Antiochia era una grande città ellenistica, crocevia di commerci e di idee. Vi risiedeva una forte comunità giudaica. Luca annota che qui per la prima volta i credenti ricevettero il nome di « cristiani » (At. 11,26). È un fatto importante: significa che i cristiani erano riconosciuti nell'ambiente come un gruppo autonomo, distinto sia dai pagani che dai giudei, e che ciò che li qualificava era la loro fede in Gesù ⁽²¹⁾.

Nella comunità di Antiochia sussistono tutti gli aspetti sostanziali della chiesa di Gerusalemme: la fede in Gesù Signore, il battesimo, il culto, e anche, fatto senza dubbio molto significativo, l'Antico Testamento, considerato il libro di tutti i cristiani, non solo dei cristiani ebrei. Vivace, e forse accentuata rispetto a Gerusalemme, è l'esperienza dello Spirito: ci sono il dono della profezia (At. 11,27; 13,1), il dono delle guarigioni e altre manifestazioni.

Fra Gerusalemme e Antiochia (e le comunità ellenistiche in genere) c'è dunque una profonda continuità, e questo è un primo aspetto sul quale riflettere. Rivela che anche la vita delle chiese ellenistiche si costruisce mediante l'attaccamento alla tradizione e continua ad esprimersi con la comunione. Le chiese di Giudea, Samaria e Antiochia non si considerano indipendenti e staccate. Si intrecciano visite, riconoscimenti, aiuti. La chiesa di Gerusalemme si sente responsabile di queste comunità: in Samaria vengono inviati Pietro e Giovanni (At. 8,14-17), la conversione di Cornelio da parte di Pietro riceve la ratifica dell'intera comunità (11,1-18), da Gerusalemme viene inviato ad Antiochia Barnaba (At. 11,12). A loro volta le nuove comunità sentono il bisogno di essere in comunione con la chiesa madre di Gerusalemme: in Atti 11,23-30 la corresponsabilità gioca appunto nei due sensi. Il legame con Gerusalemme non è soltanto sentimentale, ma teologico; è indice di un vivo senso della tradizione e di attaccamento alla vicenda del Gesù storico. Gerusalemme è la chiesa testimone.

Le molte comunità costituiscono l'unica chiesa l'unico popolo di Dio. Non sarebbe corretto immaginare che le singole comunità, dapprima indipendenti, si sarebbero via via unite organizzativamente, passando in tal modo da una molteplicità di comunità separate all'unica chiesa; in questo caso, la coscienza di appartenere all'unica chiesa sarebbe un fatto secondario rispetto alla consapevolezza di appartenere a una comunità locale. Bisogna invece pensare diversamente: la consapevolezza di appartenere all'unico popolo di Dio è primaria; è sempre l'unico popolo di Dio che si rende presente in questo o in quel luogo ⁽²²⁾.

Cacciati da Gerusalemme, gli ellenisti si trasformano in missionari; predicano in Samaria (At. 8,1-25), si spingono lungo le coste della Fenicia, a Cipro e ad Antiochia (11,19).

Certo anche a Gerusalemme la missione non era negata per principio; probabilmente però veniva affermata la priorità dell'annuncio ai giudei.

(21) Cfr. C. GHIDELLI, *Atti degli Apostoli*, Torino 1978, 102.

(22) Cfr. R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, London 1959, 93 (trad. ital., Brescia 1985).

Un primo fatto di grande significato è l'annuncio del vangelo ai samaritani. È una prima barriera che viene infranta. Il giudaesimo, infatti, non considerava i samaritani come appartenenti al popolo di Dio, li riteneva esclusi dalla comunità e li considerava come pagani.

Un secondo fatto ancor più significativo è l'inizio della conversione dei greci. Ad Antiochia alcuni provenienti da Cipro e da Cirene « cominciarono a parlare ai greci, predicando la buona novella del Signore Gesù » (At. 11,20), e ne convertirono un gran numero (11,21). È una seconda barriera che viene infranta: sono superati i confini fra giudaismo e paganesimo. La chiesa conquista faticosamente, e non senza contrasti, la sua universalità.

Nella comunità di Antiochia l'apertura missionaria alle genti sembra essere stata particolarmente vivace: da Antiochia parte la prima missione affidata a Barnaba e Paolo, diretta alle regioni meridionali della penisola anatolica (At. cc. 13-14); sempre da Antiochia prenderà il via il secondo viaggio missionario di Paolo. La predicazione missionaria non era un fatto privato, ma affidato alla responsabilità dell'intera comunità. I missionari partono su incarico dello Spirito e della comunità (At. 13,1-3).

La caratteristica più interessante della chiesa di Antiochia — un dato carico di tensione ma anche portatore di novità — era il fatto di essere una comunità mista, formata da ex ebrei e da ex pagani. Ai pagani veniva predicato un vangelo senza la circoncisione e i giudeo-cristiani sedevano a mensa con i pagani cristiani, superando in tal modo le leggi giudaiche della purità. Una convivenza in un primo tempo tranquilla e perfettamente naturale, come lascia intendere la lettera ai Galati (2,11).

È una prassi questa di grande importanza, che suppone — più o meno coscientemente — di aver capito la cattolicità e la libertà del vangelo e la forza e l'esclusività della salvezza donata da Cristo. La legge non è più mediatrice di salvezza: solo il Cristo è salvezza, un primo passo ancora implicito verso la grande riflessione paolina⁽²³⁾. La chiesa diventa consapevole di non essere più necessariamente legata al popolo giudaico e alle sue istituzioni, un primo passo fondamentale per acquistare poi la consapevolezza di essere sciolta da ogni vincolo umano, nazionale, sociale e naturale⁽²⁴⁾: « Non c'è più *giudeo né greco*, non c'è schiavo né libero, non c'è più uomo né donna, perché tutti siete *uno solo* in Gesù Cristo » (Gal. 3,28).

Ma un gruppo di cristiani di Gerusalemme non la pensa allo stesso modo: ritiene che la legge di Mosé, espressione dell'alleanza di Dio con il popolo, abbia un ruolo perenne; e teme, inoltre, che la prassi liberale della comunità di Antiochia costituisca un grave ostacolo alla diffusione del vangelo in ambiente giudaico. Nasce così fra le due comunità una « discussione »: « Alcuni, venuti da Gerusalemme, insegnavano ai fratelli questa dottrina: se non vi fate circoncidere secondo l'uso di Mosé, non potete essere salvi... Paolo e Barnaba si opponevano e

(23) Cfr. B. PAPA, *Tensioni e unità...* o.c. 102.

(24) Cfr. R. BULTMANN, *Credere e comprendere*, o.c. 790.

discutevano animatamente contro costoro » (At. 15,1-2). La controversia viene poi risolta nella grande assemblea di Gerusalemme (At. 15), dove sono tenute presenti due preoccupazioni: salvaguardare *l'universalità del vangelo* e nel contempo *l'unità della chiesa*. Secondo il racconto di Atti le due preoccupazioni sono ugualmente essenziali e devono, perciò, coesistere ⁽²⁵⁾.

L'apertura del cristianesimo al mondo pagano, in altre parole la scoperta dell'universalità del vangelo e, di conseguenza, l'esperienza di un pluralismo di concezione e di comportamento, non dà origine a due chiese distinte, ma a una sola chiesa unita nell'ascolto dello stesso vangelo e guidata dallo stesso Spirito: un'unica chiesa che dibatte, si incontra e si scontra, si affatica in cerca della propria unità e ostinatamente non si divide.

La comunità di Corinto

Una delle comunità più interessanti del Nuovo Testamento, e più ricca di spunti attuali anche per il nostro tempo, è senza dubbio la comunità di Corinto. Per conoscerla abbiamo soprattutto a disposizione la 1ª lettera di Paolo ai Corinti ⁽²⁶⁾. La lettera offre un quadro quanto mai vivo di una comunità cristiana primitiva, con luci ed ombre.

Non ci sono più i problemi tipici della comunità di Gerusalemme o delle comunità miste dell'Asia Minore, problemi cioè riguardanti il rapporto con le prescrizioni mosaiche e circa le condizioni per convivere tra convertiti dal giudaismo e convertiti dal paganesimo. Ci sono però problemi nuovi determinati dallo scontro con la mentalità pagana. Non senza sorpresa ci accorgiamo che anche a Corinto (come già nelle comunità di cultura giudaica) c'è il pericolo di ricadere nella schiavitù; non certo della Legge e delle opere (come i giudei), ma della propria sapienza. È sempre il centro del vangelo che viene in tal modo minacciato, e cioè la fede nella salvezza-dono. I giudei confidano nella loro legge e nelle proprie osservanze, i greci nella loro filosofia. In un caso come nell'altro, è l'uomo che cerca salvezza in sé stesso. Questa idolatria della propria sapienza non solo fa perdere il senso della grazia, ma crea le divisioni. E questo spiega perché Paolo apre la sua lettera con un appello alla comunione: « Fratelli, io vi esorto nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, ad avere tutti un medesimo linguaggio e a far sì che non ci siano divisioni fra voi... » (1 Cor. 1,10). C'è una prima divisione in partiti e correnti, riferendosi chi a un apostolo chi a

(25) Sui criteri di « discernimento » che hanno portato le comunità alla decisione di affermare insieme la libertà del vangelo e l'unità della chiesa, cfr. B. MAGGIONI, *La vita delle prime comunità cristiane*, o.c. 191-192.

(26) Tra i commenti alla 1ª Corinti segnano quelli di cui mi sono maggiormente servito:

C.K. BARRET, *La prima lettera ai Corinti*, Bologna 1979; F.F. BRUCE, *1 and 2 Corinthians*, London 1971; H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969; J. HÉRING, *La première épître de St. Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel 1958; P. ROSSANO, *Lettere ai Corinzi*, Ediz. Paoline 1973; H.D. WENDLAND, *Le lettere ai Corinti*, Brescia 1976; C. SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel 1979.

un altro (1 Cor. 1,11-12): « Io sono di Paolo, io di Apollo, io di Pietro, io di Cristo ». Non mancano liti e contese per motivi di denaro (1 Cor. 6,1). C'è chi ha compreso che si può mangiare la carne immolata agli idoli, chi invece è ancora prigioniero di vecchie superstizioni e ne resta scandalizzato (1 Cor. 8,1ss). Ci sono i ricchi e ci sono i poveri (1 Cor. 11,21). E ci sono i molti doni dello Spirito i quali — anziché convergere verso l'edificazione comune, come sarebbe nella loro natura — finiscono col rivaleggiare fra loro e contrapporsi (1 Cor. cc. 12-14).

E non mancano incertezze, per non dire vere e proprie deviazioni, in campo morale. Un membro della comunità, ad esempio, convive con la moglie del proprio padre, e la comunità sembra non farci caso (1 Cor. 5,1-5). Circa il comportamento sessuale c'erano alcuni che ritenevano tutto lecito (1 Cor. 6,12ss) e altri che, al contrario, consideravano negativamente persino il matrimonio (1 Cor. 7,1ss). C'erano poi motivi di tensione anche per la liturgia: alcune donne, per far un esempio, volevano partecipare alla liturgia a capo scoperto, senza velo (1 Cor. 11,1-16) e osavano prendere pubblicamente la parola in assemblea (1 Cor. 14,34-35), ponendosi in tal modo in contrasto con la tradizione delle altre chiese. La stessa cena fraterna rischiava di trasformarsi in una vuota formalità: anziché mettere tutto in comune e condividere fraternamente, ognuno si metteva davanti il suo proprio pasto, sicché « uno pativa la fame e l'altro era ubriaco » (1 Cor. 11,17-34). E per finire un gruppo di cristiani (Paolo dice « alcuni di voi ») negava la realtà della risurrezione (1 Cor. 15). Non negavano l'immortalità dello spirito, ma la risurrezione dei corpi. A questa conclusione li portavano alcune tendenze filosofiche del tempo, che consideravano lo spirito come la vera realtà dell'uomo, e il corpo come la sua prigione.

Non possiamo certamente accontentarci di questo rapido elenco delle tensioni presenti a Corinto. Dobbiamo individuare le tendenze sotterranee che ne erano la radice. In primo luogo, senza dubbio, la tendenza già accennata, all'esaltazione della propria sapienza. Per il cristiano di cultura greca era forte la tentazione di ridurre il vangelo a filosofia, e dunque a un'opinione intorno alla quale era lecito discutere e contrapporsi. Quando il vangelo è ridotto a filosofia, gli elementi umani prevalgono sulla parola di salvezza che viene da Dio. I corinzi davano più peso alla personalità dei singoli apostoli che all'unica promessa di salvezza di cui tutti erano portatori. Privilegiavano la genialità teologica dell'uno o dell'altro, incapaci di scorgere il kerigma apostolico comune che tutti esprimevano.

In secondo luogo, la riduzione del vangelo a filosofia comportava l'indifferenza al dato tradizionale: si preferiva la contemporaneità alla tradizione. E questo portava a una rottura con le proprie origini e a una perdita di identità e alle divisioni. Paolo richiama alla tradizione, non soltanto per mantenere la purezza del vangelo (l'elaborazione teologica deve rimanere rigorosamente fedele al dato delle origini), ma anche per ritrovare l'unità, cioè un punto comune, di fede, obiettivo, su cui convenire.

Infine è innegabile per lo spirito greco la tendenza alla ricerca di

sé, all'esaltazione della propria personale originalità: tendenza che si traduce facilmente in discussione, contrapposizione e divisione.

Alla luce di quest'analisi della situazione, comprendiamo perché il tema della lettera sia la comunione, analizzata in quattro fondamentali direzioni: la contrapposizione fra la sapienza della Croce e la sapienza del mondo; la precedenza della tradizione apostolica sulla contemporaneità; la precedenza della edificazione comune sull'affermazione di sé; il coinvolgimento della comunità locale nella chiesa universale. Sono i quattro grandi pilastri sui quali Paolo invita la comunità a costruire la propria vita.

Raccogliamo qualche spunto — a scopo puramente esemplificativo — del molteplice intervento di Paolo. Paolo indirizza la lettera alla « chiesa di Dio che è in Corinto » (1,2). Potremmo parafrasare così: « alla chiesa di Dio (universale) in quanto si incarna (locale) nella comunità di Corinto ». Paolo usa il vocabolo *ecclesia* sia per indicare la comunità locale sia per indicare la chiesa nel suo insieme (Gal. 1,22; 1 Cor. 12,28). Questa ambivalenza è indicativa di un fatto teologico importante: la chiesa non è definita dalla sua collocazione geografica o ambientale, ma è una realtà escatologica, che concretamente si manifesta nelle comunità locali. Come la chiesa non è la somma dei suoi gruppi e dei suoi membri, così la chiesa universale non è la somma delle comunità particolari.

Ecco perché Paolo — nel suo indirizzo — colloca la comunità di Corinto nel contesto della chiesa universale: « insieme a tutti quelli che in ogni luogo invocano il nome del Signore nostro Gesù Cristo, Signore nostro e loro » (1,2). La prospettiva locale viene così allargata su un orizzonte universale, cosa molto importante per una comunità che tende a separarsi e a dividersi. La comunità locale non può permettersi di estraniarsi dalla vita della chiesa nella sua totalità. Ecco perché Paolo invita la comunità di Corinto a partecipare alla colletta per i cristiani di Gerusalemme (16,1-4) e a tener costantemente presente la fede e le pratiche delle altre chiese (4,17; 7,17; 11,16; 14, 33-36).

In una specie di parentesi che sembra interrompere il filo del discorso ma che in realtà lo approfondisce, Paolo in modo assai suggestivo addita alla comunità la Croce « potenza di Dio e sapienza di Dio » (1 Cor. 1,17-2,6) ⁽²⁷⁾. Ecco il tema: la Croce, giudicata dai giudei e dai greci « stoltezza » e « follia », è invece per i cristiani « potenza e sapienza di Dio ».

I giudei, abituati a pensare le manifestazioni di Dio sullo schema dei prodigi dell'Esodo, attendevano una manifestazione di Dio potente e vittoriosa, risoltrice, sottratta al rifiuto. Il vangelo ricorda che più volte i giudei chiesero a Gesù segni convincenti (Mc. 8,11; Mt. 16,1; Gv. 2,18; 6,30).

Ad essi la debolezza della Croce parve una via completamente estranea al piano di Dio, uno scandalo. I greci erano invece abituati a valu-

(27) Cfr. S. VIRGULIN, *La Croce come potenza di Dio in 1 Cor. 1,18-24*, in AA.VV. *La Sapienza della Croce oggi*, vol. 1, Torino 1976, 144-150.

tare in termini di competizione, di affermazione di sé e di genialità. Ad essi lo spendersi del Cristo in Croce, il suo ostinato amore e la sua dottrina parvero mortificazione della propria personale originalità, mancanza di genialità e insulsaggine. Invece secondo i credenti — cioè coloro che sanno che il Crocifisso è risorto e hanno sperimentato la forza del suo Spirito — è proprio nella debolezza della Croce che apparvero in tutto il loro splendore la potenza e la sapienza di Dio.

Ma Paolo non pensa soltanto alla Croce di Gesù. Pensa alla vita della comunità, in particolare alla predicazione, nella quale la via della Croce deve continuamente attualizzarsi. È questo il punto in questione. Certamente i cristiani di Corinto credevano nella Croce di Gesù: altrimenti non sarebbero stati cristiani. Ne rifiutavano però le conseguenze, e cioè che la debolezza della Croce debba continuare ad essere presente nella predicazione e nelle scelte pastorali della comunità. La predicazione — se vuole essere fedele alla via di Dio e, dunque, creare lo spazio per la « efficacia dimostrativa dello Spirito » — deve obbedire a due regole fondamentali. Deve fare della Croce il centro della proposta, anche se questa scandalizza, anche se il mondo la giudica stoltezza: « Mi proposi di non sapere altro in mezzo a voi all'infuori di Gesù Cristo, e Gesù Cristo crocifisso » (1 Cor. 2,2). E in secondo luogo, l'annuncio stesso deve, nel suo porsi e nelle sue modalità, rimanere fedele alla logica della Croce: non deve, in altre parole, cercare appoggi estranei per sfuggire alla stoltezza della Croce. La Croce non è soltanto l'oggetto dell'annuncio, ma è anche il *metodo* dell'annuncio. La tentazione dei Corinti era quella di sottrarsi alla debolezza della via di Dio, cercando altri argomenti convincenti per rendere efficace e più intelligente l'annuncio stesso. E invece è solo nella piena accettazione della debolezza della Croce che può apparire la forza dimostrativa dello Spirito.

Nei capitoli 12-14 della lettera Paolo svolge il discorso dei carismi, un discorso molto importante per capire la sua concezione della chiesa locale (28). La chiesa di Corinto era una comunità molto carismatica, ma con due pericoli: quello di illudersi che la presenza dello Spirito fosse sufficiente a garantire la fedeltà alla tradizione, la correttezza morale, l'unione comunitaria; e quello di sopravvalutare indebitamente alcuni carismi (ad esempio il carisma delle lingue) a scapito degli altri (ad esempio i carismi del servizio).

In questo contesto Paolo afferma che la varietà dei doni viene dallo Spirito. Lo Spirito è ricco e non può manifestarsi in un modo solo. La varietà non dipende anzitutto dalla pluralità degli uomini e dalle loro condizioni storiche, ma dalla ricchezza dello Spirito. Ma perché la varietà dei doni sia il segno dello Spirito devono realizzarsi due condizioni. E la prima è la fede, che trova il suo centro nell'affermazione tradizionale e comune: « Gesù è il Signore » (1 Cor. 12,3). E la seconda è che la varietà dei doni trovi il suo punto di convergenza nell'edifica-

(28) Cfr. G. HASENHÜTTL, *Carisma, Principio fondamentale per l'ordinamento della Chiesa*, Bologna 1973; H. CONZELMANN, *Charisma*, Th. W. NT, IX, 393-397.

zione comune. Dietro la varietà (cioè accanto al dono particolare di ciascuno) c'è la carità, il carisma migliore e comune (1 Cor. c. 13). Solo così si può parlare di presenza dello Spirito. C'è però anche un terzo criterio: il carisma deve concepirsi come funzione, come servizio, non come dignità. Il carisma non fonda una grandezza da far valere, ma un compito da svolgere. Questa è l'affermazione centrale, rivoluzionaria e insieme « tradizionale », a cui la comunità deve ispirarsi. È il cuore della spiritualità ecclesiale. In proposito è già significativa la terminologia di 1 Cor. 12,4-6. Vengono usati tre termini (carisma, servizio, operazione) che si riferiscono alla stessa realtà, colta però secondo sfumature differenti. Il termine « carisma » indica l'origine di questa realtà, un'origine che ne mostra la gratuità: il carisma viene dallo Spirito. Il termine servizio attira l'attenzione sulla finalità del carisma, sul suo uso gratuito. Infine, il termine « operazione » è legato al Padre, e attira l'attenzione sul fatto che nel carisma è Dio che agisce. Come si vede, sotto tutti e tre gli aspetti, è emergente la dimensione di gratuità. Invece è sempre in agguato la tentazione di separare il carisma dalla sua origine (l'amore gratuito di Dio) e di intenderlo come una proprietà privata, personale, di cui ci si può vantare di fronte agli altri.

Per illustrare plasticamente la sua visione dinamica della comunità, Paolo ricorre al ben noto apologo del corpo e delle membra (12,12-27): il corpo è *uno*, eppure vi è in esso una ricca *pluralità* e *diversità* di membra. Ci si aspetterebbe: « Così è la chiesa ». Invece no: « Così è anche il Cristo », afferma Paolo. In questo modo egli ci porta di colpo alla radice: la comunità non è semplicemente *come* un corpo, ma è il corpo *di* Cristo. Prima di sviluppare il paragone, Paolo indica la ragione che ci fa corpo di Cristo: il battesimo e il dono dello Spirito. Dunque, al primo posto c'è la comunione col Signore (o meglio, la comunione del Signore con noi): è questa la realtà che dà ragione e della unità e della diversità. Poi, Paolo osserva che le differenze sociologiche (schiavo e libero) e anche quelle che si direbbero appartenenti alla storia della salvezza (giudei e pagani) perdono importanza, sono abolite. L'affermazione è di grande valore ed è assai ricca di conseguenze ecclesiali. Ma affermare che le antiche differenze sono scomparse non è tutto. Si deve affermare che altre differenze emergono, però su altre basi: differenze che hanno un'altra origine e un altro significato. Non più differenze che dividono, ma che uniscono. Il corpo non sarebbe più tale se non risultasse di membra differenti. E diverrebbe un mostro se un membro si elevasse sopra gli altri e ne rubasse lo spazio. Così è della comunità. La vera minaccia contro l'unità della chiesa non viene dalla varietà dei doni dello Spirito, ma semmai dal tentativo di uno dei doni di erigersi al di sopra degli altri, o dal suo rifiuto di servire, o dalla sua pretesa di fare a meno degli altri: « l'occhio non può dire alla mano: non ho bisogno di te. E la testa non può dire ai piedi: non ho bisogno di voi » (12,21).

La comunità di Corinto correva il rischio di staccarsi dalla fedeltà alla tradizione. A questa fedeltà Paolo richiama la comunità a proposito dell'eucaristia (11,23-25) e, poi, nel capitolo 15 a proposito della

morte/risurrezione del Signore e della nostra risurrezione con Lui ⁽²⁹⁾. Di fronte ai dubbi e alle nuove teorie circolanti, e prima di entrare nei dettagli della questione, Paolo pone davanti ai Corinti la fede tradizionale, comune e vincolante: 1 Cor. 15,1-11. È inutile, direbbe Paolo, ragionare in astratto, speculando sulla natura dell'uomo e sulla possibilità o meno della risurrezione dei corpi; bisogna partire da un fatto preciso, storico, realmente accaduto: Cristo è risorto. È questo fatto storico che deve prevalere sul nostro ragionamento astratto, non viceversa. Se Cristo è risorto, allora è la risurrezione che entra nel piano di Dio, non la semplice immortalità dello spirito. Al di là della questione precisa, ognuno può vedere quanto sia importante e attuale il principio metodologico che Paolo evidenzia: la comunità cristiana ragiona a partire dal fatto di Gesù, dalla sua storia, non a partire dalla propria cultura e dalla propria filosofia.

Ma la lettura del capitolo 15 ci convince che, con probabilità, Paolo aveva anche un altro intento, e cioè correggere un modo errato di intendere l'*escatologia*. Coloro che affermavano « i morti non risorgono » ritenevano, probabilmente, che la risurrezione fosse già un fatto presente. E questo è in parte vero, ma non bisogna assolutamente dimenticare che la pienezza è nel futuro. I carismatici di Corinto « sono così ripieni dell'entusiasmo per la presenzialità della salvezza che non guardano più al futuro, cioè verso quanto è ancora da aspettare. Essi vedono con tanta forza l'ora, l'adesso della presenza del Signore nel suo Spirito, che viene a spegnersi per loro la tensione fra il già ora della salvezza presente e il non ancora della pienezza futura » ⁽³⁰⁾. Anche Paolo sa, ovviamente, che il Cristo è presente con la forza del suo Spirito e che già il cristiano è un uomo nuovo: ma tutto questo non deve assolutamente annullare il senso della progressione storica e la tensione verso il definitivo che sta al di là della storia stessa. Atteggiamento che costringe la comunità a non fuggire dal mondo, ma a rimanervi radicata.

La comunità di Matteo

Comunemente il vangelo di Matteo è descritto come un vangelo particolarmente ecclesiale per il grande interesse che porta alla fisionomia della comunità e alla sua vita ⁽³¹⁾. Molto è stato scritto e molto si potrebbe dire intorno alla comunità di Matteo: l'ambiente, la sua composizione, le sue tensioni, i suoi rapporti col giudaismo ⁽³²⁾. Ma è un

(29) La letteratura riguardante 1 Cor. 15 è molto ampia: vedi i numerosi titoli elencati da B. RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité. Exegèse et théologie biblique*, Gembloux 1973, 137-139 e da G. GHIBERTI in E. DHANIS (a cura), *Resurrexit* (Actes du Simposium international sur la Résurrection de Jésus: Rome 1970), Roma 1974, 169-184.

Oltre ai commentari citati, vedi H. CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972, 237-241; R. PESCH, *Futuro salvifico e futuro della salvezza*, in J. SCHREINER (a cura), *Forma ed esigenze del Nuovo Testamento*, Roma 1973, 506-512.

(30) Cfr. H. ZIMMERMANN, *Gesù Cristo*, Torino 1976, 133.

(31) Cfr. E. JOHNSON, *The Theology of the Gospel*, London 1966, 60-62.

(32) Si vedano i principali commenti al vangelo di Matteo: P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963; J. RADERMAKERS, *Lettura pa-*

lavoro non privo di rischi e di incertezze. Un vangelo è pur sempre un vangelo. Il suo scopo è di raccontare la vita di Gesù, non della comunità. I riferimenti alla comunità non possono perciò essere che indiretti e impliciti, sovrapposti e intrecciati alla vicenda di Gesù. In altre parole, la vita della comunità è da indovinare fra le righe.

Sia pure con qualche differente sfumatura, l'opinione comune è che Matteo abbia scritto il suo vangelo in un ambiente giudeo-cristiano, aperto però senza esitazioni ai pagani-cristiani e all'universalismo. In altre parole, un giudeo cristianesimo completamente purificato dalle scorie particolaristiche e nazionali ⁽³³⁾. Forse la comunità di Matteo — da collocarsi probabilmente nella Siria occidentale ⁽³⁴⁾, in un ambiente urbano, dove i giudei e i pagani erano numerosi ⁽³⁵⁾, le sinagoghe molto influenti e attive e il cristianesimo e il giudaismo in netta opposizione — era una comunità mista. In ogni caso, solo se si tiene conto di ambedue i punti di vista — l'origine giudaica e l'universalismo — si possono comprendere le sottolineature ecclesiologiche di Matteo ⁽³⁶⁾.

Matteo non pone in contrapposizione le due tradizioni cristiane, quella giudeo-cristiana e quella pagano-cristiana. In un certo senso, anzi, le concilia. La comunità giudeo-cristiana di Matteo non è una setta gelosa di fronte ai pagani: è, al contrario, una comunità missionaria e aperta all'universalità. Le polemiche e le problematiche di Paolo sono assenti.

È invece una comunità che si confronta e si scontra con la sinagoga: Matteo è interessato — nei confronti della sinagoga — a mostrare l'originalità cristiana e, nel contempo, la sua profonda continuità con l'autentica tradizione giudaica.

Un primo tratto molto visibile della chiesa di Matteo è l'universalismo; che rivela — da una parte — un netto superamento delle concezioni giudeo-cristiane che privilegiavano Israele e, dall'altra, tutta la vivacità e lo slancio missionario di una comunità cristiana degli anni 80.

Il popolo di Dio abbraccia nella stessa maniera i credenti prove-

storale del vangelo di Matteo, Bologna 1974; A. LANCELOTTI, *Matteo*, Ediz. Paoline 1975; J. SCHNIEWIND, *Il vangelo secondo Matteo*, Brescia 1977; L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, 2 voll., Roma 1976/77; R. FABRIS, *Matteo*, Roma 1982; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Matteo*, Assisi 1983.

Alcuni studi: W. TRILLING, *Das wahre Israel*, München 1964; G. STREKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Göttingen 1966; B. RIGAU, *Témoignage de l'Evangile de Matthieu*, Paris 1967; M.J. SUGGS, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*, London 1970; E. SCHWEIZER, *La comunità e il suo ordinamento*, Torino 1971, 43-51; R. THYSMAN, *Communauté et directives éthiques. La catéchèse de Matthieu*, Gembloux 1974; R. SCHNACKENBURG, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Brescia 1966, 78-86.

(33) Cfr. W. TRILLING, *Das wahre Israel*, o.c. 200. E. KÄSEMANN pensa che il vangelo di Matteo sia stato scritto per i pagano-cristiani, ma partendo da una tradizione giudeo-cristiana (*Essais Exégétiques*, Neuchâtel 1972, 175).

(34) Cfr. E. SCHWEIZER, *La comunità e il suo ordinamento nel Nuovo Testamento*, Torino 1971, 43; E. SCHWEIZER-A. DIEZ MACHO, *La chiesa primitiva*, Brescia 1980, 33.

(35) Cfr. R. THYSMAN, *Communauté et directives éthiques. La catéchèse de Matthieu*, Gembloux 1974, 7.

(36) Cfr. R. SCHNACKENBURG, *La chiesa nel Nuovo Testamento*, Brescia 1966, 78.

nienti da Israele e i credenti provenienti dal mondo pagano (12,21; 24,14; 25,32; 28,19). È una comunità strettamente religiosa, il cui elemento di coesione è solo la fede in Cristo e la concreta osservanza della sua volontà: eventuali vincoli razziali e culturali sono superati.

L'universalismo della comunità di Matteo è senza barriere, senza la distinzione, ad esempio, fra puri e impuri. Si legga 21,14 dove Matteo racconta che attorno a Gesù al tempio si raccolgono i ciechi e gli zoppi, categorie di persone che il giudaismo riteneva escluse.

Il vangelo di Matteo si conclude con una scena di grande apertura missionaria: l'invio dei discepoli nel mondo (28,16-20). L'universalità della missione trova la sua radice nella signoria universale del Signore risorto: « Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra ». L'idea della missione c'era anche nell'Antico Testamento: ma là nell'ordine dell'attesa (la missione universale era una speranza riservata al tempo messianico), qui nell'ordine del compimento (la missione universale è in atto). Due pagine missionarie aprono (i magi) e chiudono (l'invio dei discepoli) il racconto di Matteo. Ma si direbbe che la seconda pagina rovesci lo schema della prima: nell'episodio dei magi sono le genti che arrivano a Gesù, nella scena conclusiva sono i discepoli inviati alle genti.

L'universalismo della comunità di Matteo si evidenzia anche in una seconda direzione: non solo la comunità non si chiude ai pagani, ma neppure ai peccatori. La comunità è un « corpus mixtum »⁽³⁷⁾: non un gruppo di « eletti », ma una comunità di « candidati al Regno », un luogo di formazione. Per Matteo Gesù è il giudice escatologico, giudice severo ed esigente. Ma questo *nell'ultimo giorno*. Ora Gesù è il Messia tollerante, che invita la sua comunità a un atteggiamento di paziente e tollerante magnanimità: vedi la parabola del grano e della zizzania (13,24-30).

La comunità di Matteo si considera come il *solo vero Israele*. La domanda circa l'identità del vero Israele pervade l'intero vangelo. Lo scopo non è di staccare il cristianesimo dal giudaismo, ma di mostrarne il logico sviluppo: il vero israelita è chi si apre a Cristo. Non c'è un rifiuto degli israeliti, ma di Israele come popolo privilegiato e chiuso. In breve, l'idea fondamentale è che la chiesa è la vera continuatrice di Israele, in opposizione a coloro che si definiscono Israele ma non lo sono più, per avere rifiutato Cristo e per essersi chiusi nel loro particolarismo. Partendo da questa idea Matteo sottolinea contemporaneamente la *rottura* e la *continuità*. La rottura, determinata dal rifiuto di Israele, rientra nel disegno di Dio, che è insieme di salvezza e di giudizio: vedi la parabola dei cattivi vignaioli (21,33ss) e la parabola della grande cena (22,1-14); queste due parabole mostrano che il Regno passa ai pagani e che questo passaggio rientra nella storia della salvezza. Ma la rottura avviene nella continuità. Matteo sostiene che se si legge l'An-

(37) Cfr. su questo aspetto W.F. SMITH, *The mixed State of the Church in Matthew's Gospel*, JBL 82 (1963), 149-168: secondo questo autore Matteo reagirebbe a tendenze rigoriste di stile qumranico: cfr. anche J. MURPHY O' CONNOR, *Péché et communauté dans le NT*, RB 74 (1967), 188-192; E. SCHWEIZER, *La comunità e il suo ordinamento...* o.c. 46-47.

tico Testamento in profondità, si comprende che la vicenda di Gesù realizza la logica profonda delle Scritture.

Questo complesso rapporto di novità e continuità lo si vede molto bene nel modo con cui Matteo si pone di fronte alla Legge ⁽³⁸⁾. All'inizio del discorso della montagna si notano due atteggiamenti in apparenza contrastanti. Da una parte la pretesa di essere in continuità con la legge antica: « Non credete che io sia venuto per abolire la legge e i profeti: non sono venuto per abolire la legge e i profeti: non sono venuto per abolire ma per portare a compimento » (5,17). Dall'altra, un chiaro e ripetuto atteggiamento di rottura: « Avete udito ciò che fu detto agli antichi..., ma io vi dico... » (5,21ss). Per Matteo il messaggio morale di Gesù è in continuità con l'Antico Testamento, ne recupera il centro e la tensione. Non introduce nella legge novità mutate altrove, e non fa correzioni in base a una logica estranea: ne recupera, al contrario, l'intenzione di fondo e la porta a compimento. Continuità, dunque, ma continuità nella novità. Una novità che esige conversione, perché critica nei confronti delle precedenti tradizioni interpretative. La novità è racchiusa nella stessa parola « compiere », che non significa semplicemente conservare, né semplicemente eseguire, ma portare a compimento. L'Antico Testamento è per essenza una realtà aperta, avvio, premessa: per essergli fedele occorre superarlo, non per abolirlo ma per portarlo a maturazione. Matteo non considera Gesù come un nuovo Mosè la cui apparizione avrebbe segnato la fine della Legge (cfr. al contrario la concezione paolina della Legge in Rom. 10,4). La legge antica conserva la sua validità. Gesù però va oltre l'aspetto formale della Legge per cogliere l'intenzione originale di Dio. Gesù è il solo e vero interprete della legge: in questo senso la compie.

La comunità di Matteo è composta di giudeo-cristiani, che devono continuamente sostenere un duro confronto con la sinagoga. La catechesi di Matteo è in questa direzione molto sviluppata. Dopo il 70 il giudaismo si riorganizza attorno ai dottori farisei e si chiude nella propria tradizione. Avviene un irrigidimento nei confronti di tutte le posizioni estranee al fariseismo. Il cristianesimo è sempre meno tollerato. La esclusione definitiva dei cristiani dalla sinagoga e dalla vita giudaica avviene verso gli anni 80. Ciò colpì soprattutto le comunità di origine giudeo-cristiana. Secondo alcuni il conflitto fra la sinagoga e la comunità avrebbe già raggiunto al tempo di Matteo una completa e definitiva rottura: in questo senso orienterebbe, per esempio, l'espressione le loro « sinagoghe » (4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54) ⁽³⁹⁾. Secondo altri la rottura non sarebbe ancora definitiva ⁽⁴⁰⁾. In ogni caso, lo scontro è molto duro ⁽⁴¹⁾.

(38) Vedi, ad esempio, W. TRILLING, *Das wahre Israel* o.c. 138-159; J. DUPONT, *Le Beattitudini*, I, Roma 1972, 191ss.; G. BARTH, *Matthew's Understanding of the Law*, in AA.VV. *Tradition and interpretation in Matthew*, London 1963, 58-164.

(39) Così, ad esempio, W. TRILLING, *Das wahre Israel*, o.c. 223-224; G. STECKER, *Der Weg...* o.c. 30-35.

(40) Cfr. ad es. P. BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu*, o.c. 9-10.

(41) Secondo W.D. DAVIES (*Pour comprendre le Sermon sur la Montagne*

La comunità di Matteo conosce l'ostilità e la *persecuzione* proveniente dai capi giudei e dalle sinagoghe. Nel discorso missionario la sezione sulla persecuzione è ampia (10,16-39) ed è la più originale: il materiale esiste anche in Marco e Luca, ma Matteo è l'unico a inserirlo qui. Nella concezione dell'evangelista missione e persecuzione formano un'unica vicenda. La persecuzione vorrebbe fermare la missione, ma in realtà la favorisce, perché costituisce un luogo di testimonianza ⁽⁴²⁾.

Una pagina in cui traspare tutta la durezza dell'opposizione fra comunità e sinagoga è senza dubbio il capitolo 23. Si osservi tuttavia come Matteo abbia di mira anche la propria comunità, non soltanto la sinagoga. Oltre che un discorso polemico all'esterno, il capitolo 23 è anche — indirettamente attraverso i rimproveri ai capi religiosi del giudaismo e direttamente attraverso direttive esplicite — una *didaché* rivolta alla comunità. Gesù condanna le contraddizioni degli scribi e dei farisei, descrivendo — per contrasto — le caratteristiche del vero discepolo. Denunciando le nascoste radici della ostinata opposizione dei capi giudei alla comunità cristiana, Matteo smaschera atteggiamenti possibili (o reali) della stessa comunità cristiana. Ne sono prova i vv. 8-12, che sono rivolti ai discepoli e rieccheggiano il discorso comunitario del c. 18. Alla vanità e alla ricerca di sé delle guide giudaiche, il discepolo (e qui il discorso, senza dubbio, è particolarmente rivolto a tutti coloro che rivestono incarichi nella comunità) deve contrapporre l'umiltà e il servizio, il rifiuto di ogni titolo onorifico. Nessuna autorità deve porsi nella comunità in modo tale da oscurare il fatto fondamentale e primario che l'unico Signore è il Cristo e che tutti i membri sono fra loro fratelli.

In opposizione alla complicata e sottile elaborazione della legge e dei precetti propria dei rabbini, gli scribi cristiani non devono legare fardelli pesanti per poi imporli sulle spalle degli altri (23,4). Il modello è Gesù che può dire: « Il mio giogo è soave e il mio fardello è leggero » (11,30). Dicendo il *mio* giogo Gesù polemizza con il giogo degli altri, il giogo dei rabbini, e si rivolge agli « affaticati » e « oppressi » (11,28), cioè alla gente del popolo che penava sotto il duro giogo del legalismo giudaico. La legge di Gesù è severa ed esigente, più radicale di quella degli stessi rabbini (5,20), ma è nel contempo « leggera », semplice, ricca di movimento, liberatrice. Il suo centro è la carità. E non precede la legge, ma la grazia, il dono, la gioia della notizia del Regno ⁽⁴³⁾.

Rifiutata dai capi e dai dottori della legge, la comunità di Matteo è fatta di « piccoli », di gente del popolo, senza pretese, senza particolare competenza. Significativo in proposito è l'inno di giubilo di 11, 25-30 ⁽⁴⁴⁾.

Paris 1970, 94-101) molti tratti della redazione matteana si spiegano solo come opposizione alla scuola rabbinica di Jamnia.

(42) Cfr. D.R.A. HARE, *The theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew*, Cambridge 1967.

(43) Cfr. M.J. SUGGS, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*, New York 1970, 74-97.

(44) La bibliografia di questo passo è abbondante. Vedi, ad es. P. BON-

Gesù (cc. 11-12) è rifiutato dai saggi, dai capi, dalle persone esperte che contano. Scribi e farisei lo rifiutano e la povera gente lo accoglie. Nei centri importanti, come Corazim, Betsaida e Cafarnao, città con sinagoghe, maestri e tradizioni, Gesù è rifiutato (11,20-24). Perché? Non è forse questo il segno di un fallimento clamoroso? Sono interrogativi di fondo che certamente la comunità di Matteo si è posta. L'inno di giubilo interpreta e giustifica teologicamente questo « fallimento » di Gesù e della sua comunità. Non fallimento, ma parte essenziale del disegno di Dio.

Quando Gesù parlava e quando Matteo scriveva, l'espressione « sapienti ed intelligenti » designava concretamente le élites religiose di Israele, rabbini e farisei che restavano ciechi di fronte all'annuncio di Gesù e irritati di fronte alla sua accoglienza degli umili. Per contrasto i « piccoli » sono gli uomini senza cultura, senza competenza religiosa, la gente, il popolo della terra, tutto il contrario di una setta o di un gruppo di iniziati. Il Regno non è privilegio di pochi conoscitori o di iniziati, come si pensava a Qumrân o nella gnosi. La rivelazione di Gesù non è un esoterismo intellettuale o ascetico. Il fatto che i saggi rifiutino e i piccoli comprendano non pregiudica, ma esalta la sapienza e la onnipotenza divina. La gioia di Gesù riflette la compiacenza della comunità di Matteo, che trova la sua identità nei piccoli: invece di provare disagio e senso di inferiorità, la comunità prova un senso di esultanza.

La comunità di Matteo sperimenta l'esistenza nel proprio seno di « falsi profeti » (7,15-23). Si tratta senza dubbio di profeti cristiani. Ma qual è il loro errore, la loro posizione? Forse si tratta di carismatici che antepongono le loro profezie, i loro esorcismi e i loro miracoli alla pratica concreta della carità ⁽⁴⁵⁾. Matteo non è contrario per principio a questi « segni »: sull'esempio di Gesù, anche i discepoli infatti devono cacciare i demoni e guarire i malati (10,8). Ma questi segni non hanno alcun valore se non sono uniti al concreto adempimento della volontà di Dio.

O forse si tratta, più probabilmente, di « antinomisti », cristiani cioè che considerano completamente decaduta la legge. Per Matteo la legge è invece portata a compimento, non decaduta (5,17). Interpretata da Gesù, essa conserva tutto il suo valore.

In ogni caso, di chiunque si tratti, nei confronti di questi falsi profeti Matteo pone in tutto il suo vangelo l'accento sulla volontà di Dio,

NARD, *L'évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963, 166-170; J. RADERMAKERS, *Lettura pastorale del vangelo di Matteo*, Bologna 1974, 201-203; L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, vol. 2, Roma 1977, 627-633; ORTENSIO DA SPIETOLI, *Matteo*, Assisi 1983, 341-351; G. LAMBERT, *Mon joug est aisé et mon fardeau léger*, NRth 77 (1955), 963-969; J.B. BAUER, *Das milde Joch und die Ruhe*: Mt. 11,28-30, in TZ 17 (1961), 99-106; H.D. BETZ, *The logion of the easy yoke and of rest (Matt. 11,28-30)*, JBL 86 (1967), 10-24; S. LEGASSE, *Jésus et l'enfant*, Paris 1969, 121-185; L. RANDELLINI, *L'inno di giubilo: Mt. 11,25-30; Lc. 10,20-24*, Riv. Bibl. 1974, 183-235; J. DUPONT, *Le beatitudini*, II, Roma 1977, 877-842; K.H. RENGSTORF, *Zugos*, GLNT III, 1549-1551.

(45) Cfr. E. COTHENET, *Les prophètes chrétiens dans l'Evangile selon saint Matthieu*, in AA.VV. *L'Evangile selon Matthieu*, Gembloux 1972, 300.

sulle esigenze morali, sulla concretezza della carità. Eloquentemente è il confronto fra 7,22-23 e 25, 37-40: c'è chi crede di essere dalla parte del Signore e invece gli è sconosciuto, c'è chi crede di non averlo incontrato e invece lo ha incontrato.

Nel c. 18 — che potremmo intitolare « Direttive per la pastorale della comunità » — Matteo tratta due problemi: l'accoglienza dei « piccoli » e la coesione all'interno della comunità ⁽⁴⁶⁾. La comunità che si intravede dietro il discorso non è ideale. Si tratta di una chiesa evoluta con già una certa organizzazione, ma insieme di una comunità divisa con possibilità di scandali, tentata di trascurare i piccoli e i peccatori. Nell'idea di Matteo dovrebbe invece essere una chiesa di umili e di piccoli. Si deve aver cura dei piccoli e tutti, in qualche modo, devono farsi piccoli. Il gusto del potere, degli onori, la pretesa di dominare, costituiscono la tentazione più grave per i capi della comunità. Che Matteo inizi questa guida pastorale con un'esortazione così pressante all'umiltà è fortemente sintomatico.

Ma chi sono i « piccoli » di cui tratta la prima parte del discorso (18,1-14)? Piccoli sono i bisognosi (18,5), ma soprattutto coloro che non hanno ancora una fede matura ⁽⁴⁷⁾, non completamente formati, fragili e scandalizzabili ⁽⁴⁸⁾. Forse molti convertiti, gente semplice del popolo, erano affluiti nella chiesa senza che si avesse il tempo e i mezzi per formarli. Piccolo è anche il peccatore che si smarrisce (18, 12-14). A una comunità, che probabilmente era tentata di trascurare i piccoli e i peccatori e si stava ripiegando su sé stessa, Matteo ripete che i piccoli devono essere al centro dello zelo pastorale, soprattutto al centro dell'attenzione delle guide della comunità.

Nella seconda parte del discorso (18,15-35) il problema di fondo è la *coesione* della comunità. La coesione esige simultaneamente la correzione (18,15-18) e il perdono (18,21ss). Diciamo un perdono nella verità. Nella comunità non deve mancare la correzione, graduale e paziente, che tuttavia può giungere sino all'espulsione. E però sul perdono che Matteo insiste, un perdono senza limiti. Non a caso la regola della correzione è inquadrata dalla parabola della pecora smarrita e dalla parabola del debitore perdonato.

La comunità di Matteo, infine, vive nella *gioiosa certezza della presenza del Signore risorto*. Matteo non conclude il suo vangelo con l'ascensione, con una partenza, ma con una presenza: « Sarò con voi sino alla fine del tempo » (28,20). Il Signore non è partito, ma è rimasto. I luoghi densi della sua presenza? L'accoglienza dei missionari iti-

(46) Cfr. G. Rossé, *Gesù in mezzo. Matteo 18,20 nell'esegesi contemporanea*, Roma 1972; P. BONNARD, *Composizione e significato storico di Matteo XVIII* in J. DE LA POTTERIE, *Da Gesù ai vangeli*, Assisi 1971, 166-178; W. TRILLING, *Das Wahre Israel*, o.c. 106ss.; B. RIGAU, *Témoignage de l'évangile de Matthieu*, o.c. 118-122; M. LACONI, *Il discorso ecclesiastico (Mt. 18)*, in *Il messaggio della salvezza*, IV, Torino 1968, 421-432.

(47) S. LEGASSE, *Jésus et l'enfant*, « Enfants », « petits » et « simples » dans la tradition synoptique, Paris 1969, 215-230; J. MURPHY O' CONNOR, *Péché et communauté dans le NT*, RB 74 (1967), 179-181.

(48) Una situazione analoga appare in 1 Cor. 8,1-13 e Rom. 14, 1ss.

neranti (10,40), l'accoglienza dei piccoli (18,5), la comunità radunata nel suo nome (18,20), il servizio ai bisognosi (25,31).

Ma la certezza del Signore risorto, presente e attivo *ora* nella comunità, non elimina l'attenzione al Gesù storico, le cui parole devono essere ricordate e ripetute: « Andate e ammaestrate tutte le nazioni... insegnando loro ad osservare *tutto ciò che vi ho insegnato* » (28,19-20). È il principio di tradizione.

La comunità di Giovanni

R.E. Brown ha tentato in una pregevole sintesi di ricostruire la composizione, la storia e le tensioni della comunità giovannea (*). Lo studio non manca di genialità e di interesse, ma finisce col tracciare un quadro con troppi punti discutibili. All'origine della comunità giovannea c'è un gruppo di giudei palestinesi convertiti, fra i quali alcuni seguaci del Battista: fra loro c'è anche quello che in seguito sarà chiamato il discepolo prediletto. In un secondo momento, entrò a far parte della comunità un gruppo di giudei ellenisti, in polemica con il Tempio di Gerusalemme e che ben presto fecero proseliti in Samaria. Questo secondo gruppo fece da catalizzatore nella formazione di una « cristologia alta », che suscitò aspre polemiche da parte dei giudei, che scacciarono dalle loro sinagoghe i cristiani giovannei. Rifiutata dai giudei, la comunità giovannea si volse alla conversione dei pagani. Nelle sue varie vicende la comunità si scontrò con tre forme di incredulità: il mondo, i giudei, i seguaci del Battista. E dovette confrontarsi e polemizzare contro tre forme di fede giudicate inadeguate: i cripto/cristiani, i giudeo/cristiani, i cristiani delle chiese apostoliche. Tutte queste complesse vicende e polemiche si sono sedimentate nel vangelo, che ne è, in qualche modo, il prodotto. Questa, in breve, l'opinione di R.E. Brown. Da parte mia mi soffermò più semplicemente su quattro situazioni. Credo che la storia del gruppo giovanneo non sia più ricostruibile nei suoi dettagli, ma è certo che il gruppo si è incontrato e scontrato col mondo giudaico e col sincretismo religioso gnostico dell'ambiente ellenistico. Ed è certo che le vicende che ha vissuto lo hanno indotto a distinguersi nettamente, non senza forse una punta polemica, dalle altre chiese apostoliche. Si aggiunga, infine, una crisi interna alla stessa comunità tra ortodossia ed eterodossia, come testimonia la prima lettera.

Il vangelo lascia trasparire che la comunità giovannea ha vissuto un'accesa polemica con la sinagoga, che dopo gli anni 80 si stringeva attorno alla propria ortodossia e scomunicava i cristiani ⁽⁴⁹⁾. Punto di forza del giudaesimo era la legge di Mosé, intesa come la manifestazione ultima e definitiva di Dio. La legge era chiamata luce, vita, sapienza di Dio venuta fra gli uomini. L'atteggiamento che Giovanni assume è di incontro/scontro, o in termini più positivi di « approccio dia-

(49) *La comunità del discepolo prediletto. Luci e ombre nella vita di una chiesa al tempo del Nuovo Testamento*, Assisi 1982.

(50) Cfr. J.L. MARTIN, *History and theology in the Fifth Gospel*, New York 1968.

logico». Non rifiuta semplicemente il giudaesimo, né semplicemente lo assume, né semplicemente sceglie fra un aspetto e l'altro: ma comprende, adopera simboli, immagini e idee imprimendovi un valore diverso, nuovo, e tuttavia non senza una continuità. I grandi simboli della luce, l'acqua, la vita — per fare un esempio — vengono applicati a Cristo: non la *thorâ*, ma il Cristo. E anche gli schemi dualistici ben noti al giudaesimo apocalittico (luce e tenebra, verità e menzogna) vengono ricompresi cristologicamente. Contro il giudaesimo egli afferma ripetutamente che Gesù di Nazaret è la vera e ultima manifestazione di Dio.

La comunità di Giovanni si è incontrata e scontrata con un sincretismo religioso a sfondo gnostico dualista: sosteneva la contrapposizione fra la sfera del divino e dell'umano, la carne e lo spirito, e metteva perciò in discussione la reale incarnazione del Figlio di Dio. Dalla stessa matrice sorgeva la tendenza a concepire la salvezza in termini di conoscenza e di contemplazione, anziché in termini di fede e di amore, cioè di reale compromissione con la storia. Come attesta la prima lettera di Giovanni, queste tendenze penetrarono anche nella comunità, dividendola⁽⁵¹⁾. Di fronte ai molti fermenti spirituali che provenivano dal mondo ellenistico dell'Asia minore, Giovanni assume sostanzialmente un atteggiamento di dialogo, fatto insieme di apertura, di attaccamento alla propria tradizione e di critica⁽⁵²⁾.

Vediamo, come esempio particolare, il prologo (1,1-18). Le sue due parti (lo spartiacque è « Il logos si è fatto carne ») sono disposte, in un certo senso, a specchio: la seconda ridice con termini specifici dell'esperienza cristiana ciò che la prima dice in termini più generali, comprensibili anche ad altre esperienze religiose⁽⁵³⁾. La prima: Dio, tutte le cose, vita, luce, mondo. E la seconda: Gesù Cristo, l'Unigenito Figlio, il Padre, gloria, grazia e verità, pienezza. Ma non è un semplice ridire, e tra le due parti c'è lo scandalo del *Logos* divenuto *sarx*: così la seconda implica una rottura rispetto alla prima (il giudeo e il greco devono passare attraverso una crisi, se vogliono giungere a Cristo), ma nel contempo pretende anche essere risposta e compimento (continuità).

Possiamo essere ancora più precisi. Si legga il vs. 18. Le altre ricerche non conducono a Dio (si discute contro chi direttamente Giovanni polemizza, ma si ammette, in ogni caso, che la sua affermazione è anche generale: polemizza contro qualsiasi ricerca di Dio): solo il racconto di Cristo ci rivela il vero Dio: una rivelazione storica (il verbo è all'aoristo). Questo però non impedisce un'altra affermazione: il Logos, per il quale tutto fu fatto, « illumina ogni uomo che viene nel

(51) Cfr. G. GIBERTI, *Ortodossia e eterodossia nelle lettere giovannee*, Rivista Biblica italiana, 1982, 381-400; B. MAGGIONI, *La prima lettera di Giovanni*, Assisi 1984.

(52) Cfr. P. ROSSANO, *La biblioteca gnostica di Nag Hamadi e il vangelo di S. Giovanni*, in AA.VV., *San Giovanni*, Atti della XVII settimana biblica italiana, Brescia 1964, 313-329.

(53) Vedi M. VELLA ICKAL, *The Church in Dialogue with the Surrounding Religious and Cultural Traditions in the Gospel of John*, in AA.VV. *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Torino 1981, 287-306.

mondo » (vs. 9). Dunque una presenza universale, non solo nell'ambito della comunità cristiana.

L'apparente contraddizione trova la sua soluzione in uno schema che Giovanni evidenzia a proposito di Mosé e del Battista. Mosé (vs. 17) non è la pienezza (cioè la grazia e la verità), ma è ugualmente dono (« la legge fu donata »). E il Battista (vv. 6-8) non è la luce, però è il testimone della luce. Non luce piena, ma avvio; non conclusione, ma premessa. Credo che questo schema lo si possa generalizzare anche per altre esperienze religiose e filosofiche: buone se si aprono a Cristo, idolatriche se si chiudono e si assolutizzano.

La conclusione è che, nonostante le molte accuse in tal senso, la comunità di Giovanni non è settaria e integrista. Ha incontrato tre forme di incredulità e vi si è opposta energicamente, ma non con spirito integrista. Si è opposta ai giudei, ma non ha negato che la legge sia dono. Si è opposta ai seguaci del Battista, ma ha affermato che il Battista è il testimone della luce. Ha incontrato la dura opposizione del mondo, ma è rimasta ugualmente una comunità di fronte al mondo (13-35) e inviata al mondo (17,18), persuasa che Dio « ha tanto amato il mondo » (3,16).

Sostenere che la comunità giovannea si sia contrapposta alle altre chiese apostoliche isolandosi, è certamente un'esagerazione. Identica alle altre chiese è la sostanza della fede e identica è la volontà di comunione. Tuttavia è vero che la comunità giovannea si è distinta dalle altre chiese apostoliche e ha difeso gelosamente la sua originalità, mai però fino al punto da arrivare a un'apertura polemica ⁽⁵⁴⁾. Possiamo verificare questo comportamento particolarmente su due punti: l'escatologia e l'istituzione. Giovanni non ignora la concezione dell'escatologia futura, dominante, sia pure con tonalità differenti, in tutto il Nuovo Testamento. Ma non la sottolinea. Non conosce, o non descrive, né un'attesa prossima né un dramma cosmico finale nel senso dell'apocalittica. Pur credendo nella risurrezione futura (5,28-29; 6,40), egli esplora a fondo una intuizione già presente in Paolo, e la porta alle sue ultime conseguenze ⁽⁵⁵⁾: dove appare il Cristo la vita nuova è già realtà e la morte perde il suo significato: « Il credente ormai ha la realtà della morte dietro le spalle, anche se deve ancora morire come è morto Lazzaro » ⁽⁵⁶⁾.

Negli ultimi decenni del primo secolo, il fenomeno delle eresie suscita nelle chiese cristiane il problema della ortodossia e della successione apostolica: come distinguere verità ed errore? chi garantisce la

(54) Cfr. O. CULLMAN, *Origine e ambiente dell'evangelo secondo Giovanni*, Torino 1976, 75. Egli scrive: « Il racconto ambivalente nel quarto vangelo tra Pietro, rappresentante del resto della chiesa primitiva, e il discepolo diletto, riflette con molta precisione il duplice intento perseguito dall'ambiente giovanneo: da un lato il mantenimento di una cosciente autonomia, dall'altro la convinzione, che è necessaria l'integrazione reciproca nell'interesse della comunità ».

(55) Cfr. P. LE FORT, *Les structures de l'église militante selon saint Jean*, Genève 1970, 176.

(56) Cfr. E. KÄSEMANN, *L'enigma del IV vangelo*, Torion 1977, 28.

fedeltà alle origini? Anche la comunità di Giovanni sente vivacemente questo problema, ma lo risolve con sottolineature diverse rispetto, ad esempio, alle lettere pastorali: al primo posto non le strutture (una regola codificata dalla fede, un deposito di dottrine, i ministeri), ma lo Spirito, che è nel contempo Spirito di tradizione e di rinnovamento (14,25-26; 16,12-15), Spirito che appartiene a tutti i membri della comunità e non soltanto ad alcuni (1 Giov. 2,27). Anche di fronte all'ostilità del mondo, la comunità giovannea non cerca anzitutto sicurezza in una struttura, ma nella forza dello Spirito (15,26-27).

In un momento in cui le chiese sembrano insistere sulla organizzazione e sulla successione apostolica, la comunità di Giovanni lascia in ombra la molteplicità dei carismi e dei ministeri. Ci sono in proposito posizioni radicali, come quella di Ed. Schweizer ⁽⁵⁷⁾ e di E. Käsemann ⁽⁵⁸⁾, che non condivido. È vero però che la comunità di Giovanni pone in primo piano lo Spirito, non il ministero. Lo accetta ⁽⁵⁹⁾, ma ad alcune condizioni: che resti fermo il primato dello Spirito, e che si instauri un rapporto dialettico tra Pietro e il discepolo amato, cioè tra il primato del ministero apostolico e il primato dell'amore e della profezia ⁽⁶⁰⁾.

L'accentuazione dello Spirito tuttavia non è senza la tradizione e l'autorità. Ciò appare con particolare chiarezza nella prima lettera, a proposito della quarta situazione, cioè la crisi interna tra eterodossia e ortodossia, cui ho accennato.

Contro gli eretici Giovanni difende l'unità della persona di Cristo, l'unità fra l'umanità e la divinità. L'incarnazione — egli ripete — deve essere accettata in tutta la sua serietà. Il Figlio è divenuto uomo nel senso più vero e più umano del termine. E difendendo l'unità della persona di Cristo, Giovanni difende coerentemente anche l'unità dell'esistenza cristiana: l'unità, cioè, fra conoscenza e prassi, fede e amore. Non c'è vero conoscere che non sia anche nel contempo reale esperienza, reale condivisione. L'ortodossia è contemporaneamente nella verità e nella prassi, inscindibilmente.

È in questo contesto polemico che Giovanni afferma nella sua prima lettera: « Voi avete il crisma ricevuto dal Santo e *tutti avete la conoscenza* » (2,20); e più avanti: « Il crisma, che avete ricevuto da Lui,

(57) « Non si dà più alcuna sorta di ministero particolare. Resta soltanto l'immediata comunione con Dio per mezzo dello Spirito, che appartiene a ciascuno. Non ci sono uffici e nemmeno carismi diversi. C'è soltanto la testimonianza dello stesso Spirito ». (*La comunità e il suo ordinamento nel Nuovo Testamento*, o.c. 102).

(58) « La comunità, che ha la coscienza di essere governata in modo vivente dallo Spirito, può lasciare in ombra l'apostolato, i ministeri e l'organizzazione, comprendere se stessa come una conventicola, costituita da singoli membri e che si qualifica come cerchia degli amici e fratelli » (*L'enigma...* o.c. 43).

(59) Ad esempio la posizione di Pietro è sottolineata come nei sinottici: la chiamata, il cambiamento del nome, la solenne confessione messianica, l'incomprensione della via della Croce, l'annuncio del tradimento e il tradimento, la testimonianza della risurrezione, l'incarico.

(60) Su questo rapporto dialettico vedi B. MAGGIONI, *Vangelo di Giovanni*, Assisi 1980, 1710-1713.

rimane in voi e *non avete bisogno che alcuno vi insegni* » (2,27). Queste affermazioni sembrano togliere valore, o per lo meno indebolire, la necessità di una tradizione obiettiva, storica, e di un inserimento autorevole. A mantenere i cristiani nella vera fede basta lo Spirito che ciascun cristiano possiede? In questo caso sarebbe difficile sottrarsi al pericolo del soggettivismo e si finirebbe con l'assomigliare agli stessi eretici i quali, appunto, si vantavano di illuminazioni spirituali personali e si staccavano dalle origini e dalla fede comune. In realtà, Giovanni è molto lontano da ogni forma di soggettivismo, anche se valorizza, e molto, la presenza interiore dello Spirito e, quindi, la presenza di un principio personale di intelligenza e di discernimento. Se lo si legge con attenzione e globalmente, ci si accorge che egli opera una sintesi felice fra tradizione e Spirito, verità obiettiva e intelligenza interiore e personale. Si osservi, in primo luogo, come Giovanni non opponga alle novità degli eretici altre novità, sia pure suggerite dallo Spirito, ma « ciò che avete udito dal principio ». Giovanni, dunque, non considera criterio di discernimento soltanto il principio interiore, ma anche la predicazione tradizionale e comune. Più precisamente, nella sua lotta contro gli eretici Giovanni rinvia a tre punti di riferimento: a quel « principio interiore di discernimento » che appartiene a tutta la comunità e a ciascun fedele; alla tradizione obiettiva della fede (la tradizione che risale alle origini storiche e che continua nella predicazione della chiesa); infine — sia pure implicitamente, ma non troppo — all'autorità di quel « noi » che è, appunto, l'autore della stessa lettera. Giovanni si appella sì al « crisma » che ammaestra su tutto, giungendo sino a dire che non c'è bisogno che « alcuno vi ammaestri », tuttavia — di fatto — egli scrive e interviene con autorità. Tre sono, dunque, gli elementi che — secondo la prima lettera di Giovanni — formano la struttura dell'autentica tradizione, il grande fiume entro il quale i credenti sono sicuri di attingere la vera fede: la predicazione delle origini, lo Spirito, l'apostolo. E così la tradizione è nel contempo storica e attuale, obiettiva ma non esteriore, comune e personale ⁽⁶¹⁾.

Le strutture costanti delle prime comunità cristiane

Nel frastagliato panorama che abbiamo descritto si intravedono alcuni nodi che formano l'ossatura della fede delle prime comunità cristiane e della coscienza che esse avevano di sé. Molteplici sono le differenze fra le comunità ma molti e sostanziali sono anche gli elementi comuni.

Al centro dell'attenzione delle comunità non stava la propria attività comunitaria: il centro, in altre parole, non era la chiesa stessa sia pure vista come luogo della presenza e dell'azione salvifica di Dio. Al centro dell'attenzione c'era l'agire di Dio in Gesù: nel Signore risorto, presente e attivo ora e nel Cristo storico, in Gesù di Nazaret. I due aspetti sono indissolubilmente congiunti. Il riferimento a Cristo è com-

(61) Cfr. B. MAGGIO I, *La prima lettera di Giovanni*, Assisi 1984, 104-106.

plesso, essendo contemporaneamente un riferimento al Gesù terreno e al Cristo risorto, al Signore presente e al Signore all'origine. Gesù di Nazaret è visto come la propria origine, alla quale tutte le comunità si richiamano. Non semplicemente un riferimento come al fondatore (questo andava «da sé»), ma la percezione di un rapporto più profondo, ontologico: le comunità sanno di essere il frutto della morte/risurrezione di Gesù e del dono del suo Spirito, non solo il progetto di una sua volontà. E percepiscono questa origine da Gesù come un fatto insieme storico e contemporaneo: le comunità sanno di essere il frutto di un evento già accaduto, ma sperimentano anche di essere il frutto di una presenza attuale di Cristo: radunate da Cristo e attorno a Cristo e vivificate dal suo Spirito. Naturalmente tutto questo non è subito formulato con tale chiarezza, però implicitamente vissuto sì, fin dall'inizio.

Il riferimento alla persona e alla storia di Gesù si manifesta concretamente anche in un altro modo: di fronte alle situazioni in cui si imbattono e di fronte ai molti problemi che incontrano, le comunità rimeditano continuamente l'evento di Gesù, cercandovi luce e direzione. Possiamo affermare che la ricerca morale delle prime comunità è caratterizzata dalla legge della sequela.

Si resta fortemente colpiti dalla vitalità e dallo slancio missionario delle prime comunità. Ogni comunità si trasforma in un centro di irradiazione. Le convinzioni che stanno alla base di questo slancio, sono due: la signoria di Dio su tutto il mondo e il Cristo unico mediatore di salvezza. Man mano che esce dal mondo giudaico, la missione aiuta a capire che la salvezza viene da Cristo, solo da Cristo, non dall'una o dall'altra cultura. Radice dell'universalità della missione è la concezione della salvezza come grazia, un cardine della spiritualità neotestamentaria, che Paolo ha formulato con particolare ampiezza e rigore, ma di cui le premesse esistevano già prima.

Le comunità aspettano — qualcuna forse con impazienza — la parusia del Signore, ma non si ritirano dal mondo, non lo abbandonano al suo destino. Restano nella società annunciandovi la lieta notizia ed esemplificando un nuovo modo di rapportarsi al mondo.

Le prime comunità — forse più accentuatamente alcune comunità ellenistiche — vivono nell'esultanza di una salvezza già anticipata ed sperimentata, vivono la gioia della novità. Ma non diventano mai comunità entusiaste al punto tale da perdere il senso della storia e del futuro. Neppure l'entusiasmo le induce ad abbandonare il mondo.

Le prime comunità non hanno luoghi di culto fissi, ma si raccolgono nelle case (per es. At. 2,26; 5,42; 1 Cor. 16,19; Rom. 16, 15.19), e qui svolgono la loro assemblea che comprende la cena fraterna e l'eucaristia, esortazioni e insegnamenti, inni, acclamazioni, confessioni di fede. Decisiva è la convinzione della presenza dello Spirito e della presenza del Signore risorto, e assai forte è l'esperienza della fraternità: di qui la gioia. Il centro del culto è la cena del Signore, che non solo evoca la presenza del Signore risorto e proclama la sua prossima venuta e non solo viene progressivamente percepita come la «memoria» della sua morte/risurrezione per noi, ma che è anche sempre circon-

data da « segni di fraternità », che rinviano alla vita. Nel culto si celebra un'esistenza, quella di Gesù, e si configura e si sollecita un progetto di esistenza per la comunità.

L'accettazione dell'Antico Testamento come Scrittura, cioè come parola autorevole di Dio, da parte di tutte le comunità, non solo giudeo cristiane ma anche elleniste, mostra in primo luogo la coscienza della continuità della storia della salvezza, la continuità fra l'antico Israele e il nuovo Israele. Ma mostra anche l'unità fra le chiese giudaiche e le chiese ellenistiche. Nell'ascolto delle stesse Scritture le comunità cristiane trovano un principio di unificazione.

Ma proprio in questo elemento di continuità, costituito appunto dalla lettura in tutte le chiese dell'Antico Testamento, si rivela anche la novità della coscienza cristiana: le Scritture sono infatti lette a partire da Cristo, il cui evento resta primario.

La passione della comunione sembra essere la passione principale, certo la più visibile, che ha guidato tutta la ricerca delle prime comunità. La comunione non è soltanto consapevolezza dell'unità, consapevolezza di una comune appartenenza (queste sono le *radici* della comunione), ma creazione di rapporti nuovi, di rapporti di condivisione, all'interno della comunità e fra le comunità. Una comunione articolata in cui le membra sono diverse, ma tutte tese verso la comune edificazione. Una comunione aperta: le comunità non si chiudono in sé stesse, ma si aprono alla missione e al mondo.

Le comunità sono tenute insieme dalla comune fede e dalla consapevolezza, presente in tutte, di formare l'unico popolo di Dio, l'unica ecclesia. Ma dentro questo contesto c'è un certo spazio per la diversità.

Ogni comunità ha le sue accentuazioni teologiche e spirituali e ha i suoi problemi. Ma queste differenze non rompevano la comunione. La comunione correva più in profondità. Nessuna comunità locale pretendeva che le altre si identificassero con la sua precisa esperienza spirituale.

Le prime comunità vivono una tensione tra la libertà dello Spirito e l'obbedienza alla tradizione e all'ordinamento. Da una parte, sperimentano che lo Spirito è presente e attivo, guida la comunità e vi distribuisce i suoi doni, ed è fattore di fedeltà e di comunione; dall'altra, sperimentano che lo Spirito non basta ad ottenere la fedeltà e la comunione: occorrono l'apostolo, l'ordinamento, la tradizione.

Lo Spirito non elimina l'ordinamento e la tradizione, però li trasforma. Non ci siamo addentrati nel tema dell'ordinamento (forse l'aspetto più differenziato fra comunità e comunità) perché non ci interessava direttamente. Ma c'è un punto di grande interesse: qualunque siano le forme organizzative, queste sono viste come funzione e servizio, non dignità, ad edificazione del Corpo del Signore. Lo Spirito fa scomparire le differenze « carnali » (di dignità, di potere, di separazione) e fa emergere le differenze « spirituali », cioè funzionali, di servizio.

Il principio di tradizione è costitutivo della vita delle prime comu-

nità. Ma è la tradizione dello Spirito, non della lettera. Una tradizione che esige una duplice fedeltà: alle origini e alla propria contemporaneità. La tradizione della lettera è ferma, chiusa, ripetitiva. La tradizione dello Spirito è viva, in movimento.

20 aprile 1985

BRUNO MAGGIONI
Seminario Vescovile - Como