

DANIEL MARGUERAT

## Il giudaismo sinagogale negli Atti degli Apostoli

Negli Atti degli apostoli<sup>1</sup> la presenza del giudaismo è forte, e pure diversificata, anche se ciò non viene frequentemente sottolineato. Incontriamo in primo luogo il *giudaismo palestinese*, che ruota intorno al tempio di Gerusalemme; i capitoli 1-7 raccontano ciò che Gerhard Lohfink ha chiamato la «primavera di Gerusalemme»<sup>2</sup>, un tempo d'idillio in cui la chiesa primitiva sotto l'autorità degli apostoli visse in armonia la vita comunitaria, suscitando l'ammirazione del popolo, ma provocando l'ostilità dell'ambiente sadduceo, per arrivare al parossismo del linciaggio di Stefano protomartire (At 7,54-60). Questo giudaismo palestinese è individuabile per la sua fissazione sullo spazio simbolico del Tempio, luogo di affermazione identitaria, dalla quale le autorità del Sinedrio cercano di espellere gli apostoli (4,1-22; 5,17-42). Il secondo tipo di giudaismo incontrato lungo il racconto è un *giudaismo sincretista e magico*, cristallizzato intorno a figure carismatiche: il samaritano Simon mago (8,5-25)<sup>3</sup>, il mago Elimas detto Bar-Jesu nell'ambiente del proconsole

---

<sup>1</sup> A questo tema ho consacrato un capitolo del mio libro *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli apostoli*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 129-157. Dedico questo studio, che associa analisi narrativa e critica storica, all'amico Roberto Vignolo i cui lavori di narratologia sono un esempio eccellente della vitalità e della fecondità dell'esegesi italiana.

<sup>2</sup> Cfr. G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie* (StANT 39), Kösel, München 1975.

<sup>3</sup> Non sorprende che il primo contatto con questo giudaismo sincretista sia collocato dall'autore degli Atti in Samaria, quella regione per metà

di Cipro (13,6-12), e i sette figli di Sceva, esorcisti itineranti messi in fuga ad Efeso (19,13-17). Appaiono qui due caratteristiche: da una parte il successo popolare incontrato da questi *medium*, il cui fascino risiede nella parola carismatica e nella magia<sup>4</sup>; dall'altra la superiorità affermata dal Dio degli apostoli su questi uomini dotati di ispirazione divina, la cui strategia di manipolazione delle folle appare più evidente della loro giudaicità<sup>5</sup>. Il terzo tipo è il *giudaismo sinagogale*, incontrato dagli evangelisti nella diaspora, e cioè nella regione siriana intorno ad Antiochia sull'Oronte (9,1-30), l'Asia minore e la Grecia durante la missione paolina (At 13-21), e Roma, al termine dell'ultimo viaggio di Paolo (28,16-31).

Il tema del mio intervento è appunto questo giudaismo sinagogale che occupa il posto centrale nel libro degli Atti. È l'unico che l'autore designa con il nome collettivo Ἰουδαῖοι, che qui tradurrò con «i giudei»<sup>6</sup>. Ci chiediamo: quali informa-

---

ebraica e per metà pagana, come dice GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche* 9,291. Stesso tono nel Talmud, dove si trova a tre riprese l'affermazione «i samaritani sono come i pagani» (cfr. trattato *Berakot* 7,1), ma vi si legge anche: «Le usanze dei samaritani sono in parte simili a quelle dei pagani e in parte simili a quelle d'Israele, ma sono soprattutto simili a quelle d'Israele» (trattato *Massèket Koutim* 1). Al di là del ritratto polemico di un giudaismo considerato scismatico, s'intuisce la critica nei confronti di uno stato avanzato di sincretismo. Sul confronto fra Filippo e Simone, vedere lo studio di P. FABIEN, *Philippe "l'évangéliste" au tournant de la mission dans les Actes des apôtres* (LeDiv 232), Cerf, Paris 2010, 57-153.

<sup>4</sup> Il successo popolare è attestato dall'attività di Simone in Samaria (8,9-11), l'influenza di Elimas alla corte del proconsole di Cipro (13,6-8) e l'attività esorcistica dei figli di Sceva (19,13-17).

<sup>5</sup> La preminenza del Dio di Gesù Cristo è affermata dal voltafaccia delle folle samaritane che abbandonano Simone e si convertono alla predicazione di Filippo; Simone stesso chiede il battesimo (8,12-13). A Cipro Paolo si erge contro Elimas, che cerca di ostacolare la sua predicazione e lo condanna alla cecità (13,9-11). A Efeso il narratore riferisce della fuga burlesca degli esorcisti che usurpano il nome di Paolo, aggrediti dallo stesso spirito che cercano di espellere, scappando mezzi nudi (19,15-16).

<sup>6</sup> Sulle 79 volte in cui Ἰουδαῖοι ricorre negli Atti, tre riguardano, a Gerusalemme, gli ebrei non residenti (2,5.10.14). L'uso del termine si generalizza a partire dal cap. 9, ambientato a Damasco. In 13,6, il termine indica Elimas, in 19,14 Sceva. Analisi dettagliata dell'uso del termine, solo o in

zioni ci fornisce in proposito l'autore del libro, e come costruisce la loro immagine nel suo racconto?

Questa domanda riveste ai miei occhi un duplice interesse, e vorrei insistere su questo punto preliminare. Da un lato il libro degli Atti – secondo volume dell'opera dedicata a Teofilo, la cui redazione daterei negli anni 80-90<sup>7</sup> – è il solo resoconto cristiano del primo secolo, il cui contenuto sia esplicitamente consacrato ai primi dibattiti dei giudei sinagogali con gli adepti del Messia Gesù. È pacifico che questo resoconto è una costruzione storiografica che, come ogni lavoro storico, mette in evidenza un determinato punto di vista. Sta di fatto che, grazie al testo di Luca, disponiamo del racconto storicamente più vicino agli avvenimenti. E questo tanto più – ed è la seconda ragione – , che le nostre fonti d'informazione sul giudaismo prima del 70 sono notoriamente rarissime. Nella ricerca delle tracce di vita giudaica in Asia minore, Irina Levinskaya rileva la scarsità delle testimonianze epigrafiche e archeologiche, per concludere che queste non ci permettono di ricostruire la vita quotidiana degli ebrei in questa regione. E aggiunge: «Per capire quale tipo di istituzione fosse la sinagoga prima del 70 in Asia minore, dobbiamo considerare le fonti letterarie, soprattutto il libro degli Atti e Filone»<sup>8</sup>. Aggiungerò, ben inteso, Giuseppe Flavio. Il libro degli Atti ci è dunque prezioso non soltanto perché racconta le origini del cristianesimo; esso è una delle rare fonti d'informazione storica sul giudaismo prima del 70. Bisognerà forse aggiungere anche che l'epoca del dubbio sistematico nella ricerca

---

interazione con gli evangelisti, nell'articolo di A. BARBI, «L'uso e il significato di “οἱ Ἰουδαῖοι” negli Atti», in G. MARCONI - G. O'COLLINS (a cura di), *Luca-Atti. Studi in onore di Emilio Rasco nel suo 70° compleanno*, Cittadella, Assisi 1991, 178-203.

<sup>7</sup> Giustifico questa datazione nel mio contributo: «Gli Atti degli apostoli», in D. MARGUERAT (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, Claudiana, Torino 2004, 113-137, soprattutto 120-121.

<sup>8</sup> I. LEVINSKAYA, «The Traces of Jewish Life in Asia Minor», in R. DEINES - J. HERZER - K.-W. NIEBUHR (hrsg.), *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur* (WUNT 274), Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 347-357: 357.

sull'affidabilità storica dei dati sugli Atti è oggi superata (e si spera finita)?

Comincerò con qualche considerazione generale sul ruolo attribuito ai giudei nel racconto degli Atti, per soffermarmi in seguito su cinque città importanti nello sviluppo del racconto: Gerusalemme, Antiochia di Siria, Antiochia di Pisidia, Filippi in Macedonia, e Roma.

## 1. *Il giudaismo nel racconto degli Atti*

A livello generale, si possono fare tre osservazioni sulla narrazione della situazione degli ebrei nel racconto del libro degli Atti.

La prima riguarda il ruolo ambivalente attribuito agli ebrei dal narratore: *i giudei sono i primi destinatari della predicazione apostolica e, nello stesso tempo, i primi oppositori di questa predicazione*. Quest'osservazione non ha soltanto un valore cronologico, ma si estende all'insieme del racconto: da At 2 fino a At 28, i giudei non cessano di essere simultaneamente destinatari privilegiati del Vangelo e avversari del Vangelo, con equilibrio variabile tra questi due poli. La missione di Paolo a questo proposito è esemplare. Subito dopo la conversione sulla via di Damasco (9,1-19), «egli proclamava Gesù nelle sinagoghe: è lui il figlio di Dio» (9,20). In questo passo notiamo che Luca ha voluto mettere sulle labbra di Paolo il più importante titolo cristologico, υἱὸς τοῦ Θεοῦ, «il figlio di Dio». Ma questa predicazione scatena presso i correligionari di Paolo un'ostilità che va

---

<sup>9</sup> Per un bilancio della ricerca attuale cfr. T.E. PHILLIPS, «The Genre of Acts: Moving Toward a Consensus?», *CBR* 4 (2006) 365-396; R. RIESNER, «Die historische Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte», *ZNT* 18 (2006) 38-44; D. MARGUERAT, «Wie historisch ist die Apostelgeschichte?», *ZNT* 18 (2006) 44-52; J. SCHRÖTER, «Lukas als Historiograph», in E.-M. BECKER (hrsg.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (BZNW 129), de Gruyter, Berlin - New York 2005, 237-262; si veda inoltre l'intero quaderno *RSIB* 2001/2.

fino al complotto mortale, dal quale Paolo sarà salvato sia a Damasco che a Gerusalemme dai suoi nuovi fratelli di fede (9,25-30). Dopo la sua omelia alla sinagoga di Antiochia di Pisidia, e di fronte alle violenze verbali da parte dei giudei (13,45), Paolo decide di rompere dichiarando: «Era necessario che fosse annunciata a voi per primi la parola di Dio; ma poiché la respingete e non vi giudicate degni della vita eterna, ecco! noi ci rivolgiamo alle nazioni» (13,46). E Paolo cita, a sostegno delle sue parole, la parola di Is 49 su Israele «costituita luce delle nazioni», una parola di cui si appropria per affermare l'espansione universale della sua missione<sup>10</sup>.

Ora, quando il lettore avrebbe potuto pensare ormai chiuso il “dossier Israele”, Paolo e i suoi compagni non smettono di cominciare l'evangelizzazione delle città in cui si inseriscono con un incontro in sinagoga. E lo stesso scenario si ripete quasi fino alla noia: la predicazione dei testimoni del Vangelo è accolta da un piccolo numero ed è rifiutata dalla maggioranza,

---

<sup>10</sup> La metafora «luce delle nazioni» è stata applicata a Gesù nell'oracolo di Simeone (Lc 2,32); è qui utilizzata da Paolo e Barnaba. Sulla citazione di Is 49,5, vedi B.J. KOEFT, «Paulus and Barnabas in Pisidian Antioch: A Disagreement over the Interpretation of Scriptures (Acts 13,42-52)», in Id., *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts* (SNTA 14), University Press - Peeters, Leuven 1989, 97-118: 107-114. Il suo uso cristologico in Lc 2,32 e il pronome personale se (te) hanno portato J. DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (LeDiv 118), Cerf, Paris 1984, 343-349 e P. GRELOT, «Note sur Actes 13,47», *RB* 88 (1981) 368-372 a sostenere un'applicazione cristologica anche qui; ma il ἡμῶν (a noi) del v. 47 vi si oppone. Calvino commenta il transfert della metafora: «La Scrittura attribuisce molte cose a Gesù Cristo, che appartengono ai suoi ministri [...] In quanto si serve dei suoi ministri, facendoli come suoi luogotenenti, egli comunica loro anche i suoi titoli. In questo senso si comprende la predicazione del Vangelo» (*Commentaires sur le Nouveau Testament*, II, Meyrueis, Paris 1854, 710). O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du premier siècle* (LeDiv 214), Cerf, Paris 2007, 218-219 ha ben individuato la linea di coerenza: iscritta nel piano di Dio e annunciata dalla Scrittura, la missione ai pagani può svolgersi perché Gesù ha compiuto la profezia (Lc 2,32) e ha affidato agli apostoli il compito di dare testimonianza fino ai confini della terra (At 1,8); Paolo la realizza e la legittima (At 13,47), avendo ricevuto, alla sua conversione, la vocazione di «aprire gli occhi della nazioni» (At 26,18).

spesso con violenza, talvolta anche con danni fisici agli evangelisti che devono fuggire per salvarsi la vita. Iconio, Listra, Filippi, Tessalonica, Berea (capp. 14-17): tante tappe sul percorso dei missionari, percorso che diventa un cammino di croce. E alla fine del libro degli Atti, a Roma dove Paolo arriva prigioniero, è ancora alle personalità giudaiche della città che Paolo si rivolge (28,17-28)<sup>11</sup>. Questa tenacia è pari a quella dei dodici apostoli all'inizio del racconto, ai quali il sinedrio intima la proibizione di parlare di Gesù nel Tempio, ma che non smettono di ritornarvi (4,1-22; 5,17-42)<sup>12</sup>.

Come spiegare il fatto che, dall'inizio alla fine degli Atti, non sia mai venuta meno la priorità giudaica nella predicazione evangelica, nonostante i continui rifiuti? Si assiste indiscutibilmente da parte dell'autore, ad una "narrativizzazione" dello slogan paolino: «prima l'Ebreo, poi il Greco» (Rm 1,16); Luca mette in racconto la sequenza "Israele – nazioni" enunciata dalla formula discorsiva dell'apostolo. Vediamone le conseguenze: la figura dei giudei è indissolubilmente legata all'espansione del cristianesimo. Per un verso, essi restano i destinatari privilegiati. D'altro canto, il loro rifiuto (per lo meno, il rifiuto della maggioranza) sta all'origine dell'accoglienza del Vangelo da parte dei non ebrei. Come si vedrà, rifiuto del Vangelo da parte della sinagoga e successo presso i pagani, sono strettamente legati l'uno all'altro. Citerò Simon Buttica: «Circa la svolta compiuta

---

<sup>11</sup> Sulla ripetizione di questo scenario negli Atti, cfr. MARGUERAT, *La prima storia del cristianesimo*, 137-142.

<sup>12</sup> L'assioma sul quale si appoggiano i dodici apostoli a Gerusalemme nel conflitto col sinedrio è, stranamente, di tipo socratico: «Bisogna sottomettersi a Dio piuttosto che agli uomini» (5,9). Accusato di corrompere i giovani, di non credere agli dèi della città e d'introdurre delle divinità straniere, il filosofo ateniese si difese davanti al tribunale popolare dall'accusa di empietà. Invitato dai giudici a rinunciare alla ricerca della sapienza, ha replicato invocando il diritto alla disobbedienza civile: «Ateniesi, vi sono grato e vi amo; ma obbedirò a Dio piuttosto che a voi» (PLATONE, *Apologia di Socrate* 29d). Cfr. M. ADINOLFI, «"Obbedire a Dio piuttosto che agli uomini"». La comunità cristiana e il sinedrio in Atti 4,1-31; 5,17-42», *RivBib* 27 (1979) 69-93.

dalla missione cristiana, Luca offre una lettura duplice e consapevolmente ambigua: l'estensione della proclamazione evangelica ai pagani, risulta, per un verso, dal rifiuto [da una parte dei giudei sinagogali]. Nello stesso tempo, questa apertura universalistica risponde pure ad una necessità storico-salvifica iscritta nel cuore stesso delle Scritture e legata alla speranza giudaica di un raduno escatologico universale (Is 49,1-6)<sup>13</sup>.

Ne deriva una seconda osservazione: i Ἰουδαῖοι non costituiscono un'entità autonoma nel discorso lucano. L'autore non si interessa a loro in quanto tali, come fanno, invece, Filone d'Alessandria e Giuseppe Flavio ne descrivono il modo di vivere e lo stato civile. Il giudaismo interessa Luca nella misura in cui esso gioca un ruolo determinante nella diffusione del cristianesimo<sup>14</sup>. In altri termini, il racconto degli Atti degli apostoli sviluppa una teologia della storia orientata alla diffusione della Parola, nonché all'espansione del *logos* evangelico (2,41; 6,7; 8,4; 11,1; 12,24; ecc.), e non una teologia del popolo di Dio<sup>15</sup>. Tutti i tratti della giudaicità che si trovano nel racconto (riti, celebrazioni, vita quotidiana, rapporti sociali) sono presentati secondo l'intenzione del racconto, assumendo così una precisa funzione. Non è rilevabile alcun interesse "gratuito" per la "giudaicità" al di fuori del suo legame legittimante con la storia d'Israele che essa garantisce alle nuove comunità.

La mia terza osservazione riguarda l'origine dell'informazione lucana. Luca conosce chiaramente i riti del giudaismo sinagogale. La sua conoscenza della geografia della Palestina è aleatoria, e Luca può essere impreciso circa i riti legati al tempio di Gerusalemme (in Lc 2,22-24 confonde la presentazione di

---

<sup>13</sup> S.D. BUTTICAZ, *L'identità de l'Eglise dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle* (BZNW 174), de Gruyter, Berlin - New York 2011, 293.

<sup>14</sup> Con J. SCHRÖTER, «Die jüdische Diaspora in der Apostelgeschichte», in R. DEINES - J. HERZER - K.-W. NIEBUHR (hrsg.), *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur* (WUNT 274), Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 359-379, soprattutto 364-365.

<sup>15</sup> Cfr. MARGUERAT, *La prima storia del cristianesimo*, 50-52.

Gesù neonato e la purificazione della madre)<sup>16</sup>. In compenso, egli parla del rituale alimentare (10,1-11,18); sa come si svolge il culto sinagogale (13,14-16); descrive la ricerca di un luogo di preghiera (16,13); sa che l'identità ebraica si tramanda attraverso linea materna (16,3)<sup>17</sup>; è al corrente dei riti legati al nazireato (21,23-26); può descrivere la formazione di Paolo secondo i criteri dell'educazione ebraica (22,3-4). Ma soprattutto, la conoscenza che Luca ha della Settanta è senza pari nel Nuovo Testamento; non soltanto abbondano – e molto spesso sono estese – le citazioni scritturistiche, ma è una particolarità stilistica rilevante l'uso costante che Luca fa dei passi tratti dalla Settanta. S'intende con questo un procedimento letterario che consiste nell'integrare nella stesura del testo vocaboli e forme espressive mutuata dal linguaggio della Settanta; questa procedura mira, come l'ha suggerito Loveday Alexander, a iniziare i lettori/uditori al linguaggio religioso delle Scritture, e ad avviarli a un cultura scritturistica<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. H. KLEIN, *Das Lukasevangelium* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, 145-146.

<sup>17</sup> Storicamente, la formalizzazione del diritto matrilineare da parte dei rabbini e l'affermazione della giudaicità del bambino nato da madre ebrea non sono attestate prima dell'inizio del II sec. (*M qiddushin* 3,12; *M yebamot* 7,5). Dopo altri, J. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres V. Commentaire historique* (*Act. 9,1-18,22*) (EtB 23), Gabalda, Paris 1994, 231-234 dubita della giudaicità di Timoteo; ma S.C. MIMOUNI, *La circoncision dans le monde juif aux époques grecque et romaine* (CREJ 42), Peeters, Leuven 2007, 202-214 fa notare che, se il diritto patrilineare è in vigore nel giudaismo palestinese nel I sec., la matrilinearità a quell'epoca si impone nella diaspora. E come fa notare C. BRYAN, «A Further Look at Acts 16,1-3», *JBL* 107 (1988) 292-294, l'essenziale è constatare che agli occhi di Luca, e verosimilmente dei suoi lettori, la regola matrilineare era cioè in vigore.

<sup>18</sup> L.C. ALEXANDER, «L'intertextualité et la question des lecteurs. Réflexions sur l'usage de la Bible dans les Actes des apôtres», in D. MARGUERAT - A. CURTIS (éd.), *Intertextualités la Bible en échos* (MoBi 40), Labor et Fides, Genève 2000, 201-214. Questo autore ha introdotto una rivoluzione copernicana nell'analisi della funzione retorica delle espressioni della Settanta usate da Luca, avanzando la tesi che al posto di postulare una notevole conoscenza delle Scritture ebraiche da parte dei suoi destinatari, Luca tendeva, al contrario, ad iniziarli al linguaggio scritturistico, per introdurli, attraverso la lingua, nella storia santa d'Israele.



Da dove proviene questa conoscenza che l'autore dimostra di possedere? È risaputo che Luca, oltre una cultura greca raffinata, ha una profonda conoscenza della tradizione e degli usi ebraici. In passato gli studiosi attribuivano all'autore degli Atti una cultura greca non-ebraica; ma non si hanno esempi nell'antichità di un pagano altrettanto raffinato nella conoscenza dell'ebraismo e soprattutto della Settanta. Alcuni hanno allora pensato che Luca doveva lui stesso essere vicino all'ambiente giudaico sinagogale, e quindi essere un ebreo della diaspora<sup>19</sup>; ma gli sarebbe allora difficilmente imputabile il ritratto progressivamente negativo che egli fa dei Ἰουδαῖοι negli Atti. Un suggerimento di Jervell<sup>20</sup> potrebbe fornirci una soluzione: affiliare Luca al movimento dei «timorati di Dio», a quei pagani, cioè, che erano attratti dal giudaismo e vivevano nella sua orbita, ma senza aver fatto il passo decisivo della conversione, a differenza dei proseliti<sup>21</sup>.

Questa appartenenza ai «timorati di Dio» spiegherebbe la duplice cultura dell'autore, il suo essere attratto dalla società imperiale e nello stesso tempo la sua empatia con la cultura ebraica – insomma, la sua capacità di pensare un cristianesimo fra Gerusalemme e Roma<sup>22</sup>. Questo spiegherebbe anche l'importanza che Luca accorda ai «timorati di Dio» nella crescita dell'evangelizzazione cristiana. Questi non erano né un partito, né un gruppo omogeneo, ma un movimento di persone che

---

<sup>19</sup> È la tesi sostenuta da U. BUSSE, «Das "Evangelium" des Lukas. Die Funktion der Vorgeschichte im lukanischen Doppelwerk», in C. BUSSMANN - W. RADL (hrsg.), *Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Festschrift für Gerhard Schneider*, Herder, Freiburg 1991, 161-179, soprattutto 162, n. 6 e da M. WOLTER, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 9-10.

<sup>20</sup> Cfr. J. JERVELL, *Die Apostelgeschichte* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 84.

<sup>21</sup> Cfr. B. WANDER, *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen* (WUNT 104), Mohr Siebeck, Tübingen 1998.

<sup>22</sup> Su questo tema cfr. MARGUERAT, *La prima storia del cristianesimo*, 82-104.

vivevano nell'“aura” della sinagoga; e costituiscono nel suo racconto un anello intermedio fra una sinagoga ostile ai testimoni del Cristo e una frangia di Greci vivamente interessati (At 16,43; 16,14; 17,4.17; 18,7.13). Recenti scoperte epigrafiche hanno mostrato che non si può assolutamente parlare di un'invenzione lucana nella costruzione della storia della salvezza<sup>23</sup>. Storicamente è molto verosimile che il movimento di Gesù abbia reclutato fra i «timorati di Dio» i suoi primi adepti, interessati a far parte a pieno titolo della comunità credente, al posto di una partecipazione marginale, quale poteva essere concessa dal giudaismo sinagogale. Ci sfugge la loro consistenza numerica, ma la loro esistenza prova che accanto alle reazioni antiebraiche dell'inizio, la società romana mostrava poi ammirazione per le radici antiche della cultura ebraica e per il suo rigore morale – ciò che Giuseppe Flavio ha messo in forte risalto nella sua apologia del giudaismo (*Antichità Giudaiche* 1,1-17; *Contro Apione* I, 1-105).

## 2. *Aspetti del giudaismo sinagogale*

I cinque luoghi su cui ho scelto di soffermarmi compongono, nel loro insieme, un'immagine sociale del giudaismo sinagogale.

### 2.1. *Gerusalemme (2,9-11)*

L'immagine di questo giudaismo comincia a Gerusalemme al momento della Pentecoste (2,1-13). Coloro che assistono all'avvenimento provocato dall'irruzione dello Spirito santo, udendo gli apostoli parlare ciascuno nella propria lingua materna, esclamano:

---

<sup>23</sup> Contro A.T. KRAABEL, «The Disappearance of the “God-Fearers”», *Numen* 28 (1981) 113-126.

## *Il giudaismo sinagogale negli Atti degli Apostoli*

Costoro che parlano non sono forse tutti Galilei? E com'è che li sentiamo ciascuno parlare la nostra lingua nativa? Siamo Parti, Medi, Elamiti e abitanti della Mesopotamia, della Giudea, della Cappadocia, del Ponto e dell'Asia, della Frigia e della Panfilia, dell'Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirene, stranieri di Roma, Ebrei e proseliti, Cretesi e Arabi e li udiamo annunziare nelle nostre lingue le meraviglie di Dio (2,7b-11).

L'abilità del narratore sta nel far esporre questo elenco delle nazioni dai personaggi del racconto, che altro non sono che dei rappresentanti del giudaismo della diaspora in pellegrinaggio a Gerusalemme. La prima informazione che riceve il lettore sul giudaismo sinagogale, all'inizio del libro, è dunque un'autopresentazione della sua apertura universale.

Quest'immagine di un giudaismo mondiale, disseminato in tutta la *οἰκουμένη*, corrisponde perfettamente a ciò che Giuseppe Flavio e Filone dichiarano con fierezza (GIUSEPPE FLAVIO, *Guerra Giudaica* 7,43; FILONE, *Legatio ad Caium* 281-283; *In Flaccum* 45-46).

[...] a causa del loro grande numero, gli ebrei non potrebbero essere contenuti in un solo continente. È per questa ragione che emigrano verso le regioni più accoglienti dell'Europa e dell'Asia, sui continenti e le isole; considerano come loro metropoli per risiedervi la città santa dove si trova il tempio sacro del Dio Altissimo, ma considerano come rispettive patrie le regioni che la sorte ha dato ai loro padri, ai loro nonni (FILONE, *In Flaccum* 45c-46).

Ci sfugge ancora la fonte del repertorio dei popoli e delle regioni, la cui eterogeneità e stile ritmato indicano che Luca l'ha preso a prestito. Si è pensato a una carta astrologica, a un repertorio linguistico, alla cartografia della diaspora nell'Impero o ancora al percorso della missione antiochena<sup>24</sup>. Il modello di

---

<sup>24</sup> Enunciata da S. WEINSTOCK, «The Geographical Catalogue in Acts 2,9-11», *JRS* 38 (1948) 43-46, l'ipotesi della carta astrologica è stata sviluppata da J.A. BRINKMAN, «The Literary Background of the "Catalogue of the Nations"»

Luca è piuttosto da ricercare presso la tavola delle nazioni di Gen 10; essa corrisponde alla pratica retorica della propaganda imperiale quando celebra le vittorie militari<sup>25</sup>. Dal punto di vista della geografia della diaspora colpiscono alcune assenze: non sono presenti né la Siria, né la Grecia, né l'altopiano anatolico, né Cipro. In compenso la logica dell'elenco è chiara, tracciando una serie di archi che vanno da Est a Ovest: dal territorio dei Parti alla Mesopotamia, dalla Giudea alla provincia d'Asia, dalla Frigia alla Libia cirenaica; a questi si aggiunge Roma. La coppia finale «Cretesi e Arabi» occupa una posizione ricapitolativa, e segna questa geografia con una linea nord-ovest/sud-est. L'asse di diffusione si colloca in Medio Oriente, in Giudea o in Siria. Insomma, l'elenco mostra l'universo circolare, il giro del mondo della diaspora visto da Gerusalemme<sup>26</sup>.

L'avvenimento della Pentecoste, che Luca ritiene essere il rito fondatore della cristianità, riceve da questo atto di nascita due caratteristiche: esso avviene all'interno di un giudaismo mondiale<sup>27</sup> al quale è destinato in maniera prioritaria, e, in conso-

---

(Acts 2,9-11)», *CBQ* 25 (1963) 418-427. E. GÜTING, «Der geographische Horizont der sogenannten Völkerliste des Lukas (Acta 2,9-11)», *ZNW* 66 (1975) 149-169 ha proposto di vedere qui un repertorio delle lingue conosciute al tempo di Luca. C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles* (ICC), Clark, Edinburgh 1994, I, 122 si appoggia, nella sua ipotesi della diaspora ebraica, sui repertori geografici che legge in FILONE D'ALESSANDRIA, *Legatio ad Caium* 281-282; *In Flaccum* 45-46. L'espansione universale della diaspora è un'idea diffusa presso gli autori ebrei: «non esiste nessun popolo al mondo che non possenga alcuni elementi della nostra razza» (GIUSEPPE FLAVIO, *Guerra Giudaica* 2,398; cfr. anche *Guerra Giudaica* 7,43; *Antichità Giudaiche* 14,114-118; *Contro Apione* 2,2,282. *Oracoli sibillini* 3,271. B. REICKE, «Die geistlichen Erfahrungen der ersten Christen. Apg 2,1-13», in ID., *Glaube und Leben der Urgemeinde* (ATHANT 32), Zwingli, Zurich 1957, 32-37 ritiene che il catalogo esponga la traiettoria della missione cristiana a partire da Antiochia.

<sup>25</sup> Cfr. G. GILBERT, «The List of Nations in Acts 2: Roman Propaganda and the Lukan Response», *JBL* 121 (2002) 497-529.

<sup>26</sup> Per i dettagli cfr. D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli 1 (At 1-12)*, Dehoniane, Bologna 2001, 85-89.

<sup>27</sup> La coscienza universale del giudaismo della diaspora si percepisce ugualmente nella notazione di At 15,21 sul fatto che «Mosè dispone di predicatori in ogni città, poiché lo si legge tutti i sabati nelle sinagoghe». All'interno del discorso di Giacomo durante il concilio di Gerusalemme, questa

nanza con esso, si riconosce come centro simbolico la Città santa. La focalizzazione del giudaismo della diaspora su Gerusalemme è evidente se si legge FILONE, *Legatio ad Caium* 281 o *In Flaccum* 46<sup>28</sup>.

## 2.2. Antiochia di Siria (11,19-26)

Seconda tappa: Antiochia sull'Oronte. Questa metropoli commerciale del Medio-Oriente è stata fondata da Seleuco I all'incrocio delle strade carovaniere provenienti dall'Arabia verso l'Asia e dalle Indie verso Roma. Giuseppe Flavio la definisce la terza città più grande dell'Impero (*Guerra Giudaica* 3,29)<sup>29</sup>. Non stupisce il fatto che i discepoli di Gesù, cacciati da Gerusalemme a causa del loro liberalismo (8,1b-4)<sup>30</sup>, siano

---

affermazione mira ad ancorare il decreto apostolico con le quattro astinenze (15,20.29) nel patrimonio secolare della tradizione ebraica personificata dal suo legislatore. Su questo tema cfr. K. BACKHAUS, «Mose und der *Mos Maiorum*. Das Alter des Judentums als Argument für die Attraktivität des Christentums in der Apostelgeschichte», in C. BÖTTRICH - J. SCHRÖTER - T. REIPRICH (hrsg.), *Josephus und das Neue Testament* (WUNT 209), Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 401-428.

<sup>28</sup> «Sulla Città santa, mi preme dire quello che è opportuno. Questa città, come ho già detto, è la mia patria, ma anche la capitale, non soltanto del territorio della Giudea, ma anche della maggior parte degli altri territori a causa delle colonie da lei fondate, nelle varie epoche, nei paesi limitrofi» (*Legatio ad Caium* 281). Ne consegue un inventario geografico che va dall'Egitto alla Grecia passando per l'Asia minore, proseguendo con le isole mediterranee e il Medio Oriente. «Essi considerano come loro metropoli la città santa, dove si trova il tempio sacro del Dio Altissimo» (*In Flaccum* 46).

<sup>29</sup> «Questa città, sia per la sua estensione che per la sua prosperità, occupa incontestabilmente il terzo posto nel mondo sottomesso ai Romani». Questo terzo posto viene dopo Roma e Alessandria.

<sup>30</sup> Secondo l'autore degli Atti, il linciaggio di Stefano scatenò una violenta persecuzione giudaica contro la comunità di Gerusalemme, durante la quale «tutti furono dispersi nelle contrade di Giudea e Samaria, ad eccezione degli apostoli» (At 8,1b). Il «tutti» (πάντες) è verosimilmente esagerato, se si tiene presente il seguito del racconto (8,14; 9,26-30). Il legame col processo e l'esecuzione di Stefano (6,8-8,1a) sostiene l'idea che i membri in vista della Chiesa di Gerusalemme erano i partigiani di Stefano, membri come lui del gruppo degli «ellenisti» (6,1-6); costoro, ebrei ellenisti originari della diaspora, avevano accolto in special modo le parole critiche di Gesù nei con-

risaliti lungo la costa fenicia, installarsi in questa capitale regionale. Le sue scuole di filosofia e di retorica, la sua biblioteca, le sue ricchezze architettoniche ne facevano un centro attraente. Lì, la popolazione ebraica era numerosa; disponeva di molte sinagoghe, e godeva inoltre, sempre secondo Giuseppe Flavio, dello stesso stato civile (πολιτεία) dei Macedoni e dei Greci (*Guerra Giudaica* 7,44; *Antichità Giudaiche* 12,119). Su mezzo milione di abitanti che si presume avesse la città, si ritiene che il numero degli ebrei fosse da 20 a 50000.

La stirpe dei giudei è fittamente mescolata con gli indigeni di tutto il mondo, ma lo è massimamente nella Siria per la vicinanza del paese, e soprattutto in Antiochia per la grandezza di tale Città. Furono specialmente i re che succedettero ad Antioco quelli che permisero a loro di risiedervi senza timore. [...] Lo stesso trattamento essi ottennero da parte dei successivi sovrani, crebbero di numero e arricchirono il tempio coi loro doni magnifici e sontuosi; essi inoltre attiravano continuamente ai loro riti religiosi (*Guerra Giudaica* 7,43-45 [traduzione di G. VITUCCI]).

Lo storico ebreo rileva che l'afflusso di popolazione ad Antiochia permetteva una concentrazione di culture e di religioni e contatti fra ebrei e Greci. Non ci sorprende, quindi, che la diffusione dell'evangelizzazione dei non ebrei abbia avuto inizio in questa città, che i Siriani chiamavano «la città dei Greci». Tra i discepoli espulsi da Gerusalemme si trovavano infatti «degli uomini di Cipro e di Cirene, che, venuti ad Antiochia, parlavano anche con gli ellenisti annunciando la buona novella del Si-

---

fronti della Torah e del Tempio in ragione della loro pratica più liberale rispetto agli ebrei palestinesi. Sono «parole ostili al luogo santo e alla Legge che vengono rimproverate a Stefano durante il suo interrogatorio al sinedrio (6,13). Il dibattito sull'identità e l'orientamento teologico degli ellenisti è sempre aperto: cfr. E. LARSON, «Die Hellenisten und die Urgemeinde», *NTS* 33 (1987) 205-225; C.C. HILL, *Hellenists and Hebrews. Reappraising Division within the Earliest Church*, Fortress, Minneapolis, MN 1992; S. WALTON, «How Mighty a Minority Were the Hellenists?», in M.F. BIRD - J. MASTON (ed.), *Earliest Christian History: History, Literature, and Theology. Essays from the Tyndale Fellowship in Honor of Martin Hengel* (WUNT 2.320), Mohr Siebeck, Tübingen 2012, 305-327.

gnore Gesù» (11,20). Con «ellenisti» si intende qui la gente di cultura e di lingua greca. Si rileverà che l'evangelizzazione sistematica dei non ebrei inizia ad Antiochia, in seno al giudaismo ellenizzato della diaspora a contatto con la cultura greca; la predicazione cristiana può quindi beneficiare del potere attrattivo del giudaismo presso una popolazione non ebraica, riuscendo a trarne profitto.

Ora, nota il narratore, «è per la prima volta ad Antiochia che i discepoli sono stati chiamati cristiani» (11,26c). *Χριστιανός* – designa il partigiano di *Χριστός* – come *caesarium* designa il partigiano di Cesare. Ci si sarebbe aspettati che questo appellativo costituisse l'apice del racconto, e invece appare come una nota marginale del narratore. Lo scarso rilievo dato alla nota sorprende meno se si tiene presente che questo nome non costituisce un'autodesignazione da parte dei cristiani, ma un appellativo dato dall'esterno, e forse per derisione. Soltanto nel II secolo ad Antiochia i cristiani se ne appropriarono. Con la stessa discrezione, Luca ha voluto specificare questa origine geografica del nome<sup>31</sup>.

Perché mai proprio qui, ad Antiochia? Il contesto narrativo immediato ci offre due indicazioni: da una parte l'apertura dell'evangelizzazione ai Greci (11,20b), dall'altra il numero consistente di nuovi credenti (11,21b.24b.26b). Il nome stesso della comunità indica che la mescolanza religiosa (ebrei e non) l'ha differenziata dalla Sinagoga, e che il numero degli adepti era sufficientemente elevato da considerarla come un'entità. *È dunque il superamento della frontiera etnico-religiosa costitutiva del giudaismo a condurre gli osservatori esterni a identificare la specificità di questa comunità riunita nel nome del Messia Gesù.* Essi furono verosimilmente identificati come ebrei cristiani, ma in ogni caso estranei al giudaismo sinagogale. Le conseguenze sociopolitiche di questa differenziazione non

---

<sup>31</sup> Le prime riprese cristiane del nome si leggono in testi dell'inizio del II sec. provenienti da Antiochia: la *Didaché* 12,4, e tre lettere d'Ignazio vescovo di Antiochia (*Efesini* 11,2; *Romani* 3,2; *Magnesii* 4).

sono espresse negli Atti, ma si possono intuire. Esse prenderanno, a partire dal II secolo, proporzioni notevoli; distinte dalla sinagoga, le comunità cristiane non sono più al servizio della protezione giuridica assicurata dallo statuto di *religio licita*. Ma non ci siamo ancora arrivati.

L'apertura alle nazioni, che supera il particolarismo millenario d'Israele, nel racconto viene legittimato dal potente comando di Dio all'apostolo Pietro durante l'estasi a Giaffa (10,1-48). Si rammenti come questa estasi culmini nell'ordine divino di trasgredire il comando alimentare (10,9-16), e che, presso il centurione Cornelio, Pietro traspone la visione sul piano antropologico: «In verità, mi rendo conto che Dio non guarda all'apparenza (οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτως), ma che in ogni nazione, chi lo teme e pratica la giustizia è a lui gradito.» (10,34-35)<sup>32</sup>. L'attuazione di questo universalismo soteriologico è annunciata nel programma di evangelizzazione della Chiesa di Antiochia sull'Oronte; diventerà problematico con Paolo ad Antiochia di Pisidia.

### 2.3. *Antiochia di Pisidia (13,13-51)*

Il racconto procede, e col capitolo 13 eccoci a condividere il primo viaggio missionario di Paolo e Barnaba (At 13-14). Il gruppo sosta ad Antiochia di Pisidia, provenendo dall'isola di Cipro. Dopo un viaggio per mare, i viaggiatori hanno preso la Via Sebasta, una strada militare romana larga e lastricata, che sale dalla costa e giunge ad Antiochia attraverso dei colli che raggiungono i mille metri di altitudine. Questi 240 km di strada esigevano una decina di giorni di cammino, lungo i quali non mancavano pericoli (2Cor 11,26). Perché scegliere una meta tanto lontana? Alcune iscrizioni della regione di Antiochia citano dei membri della famiglia dei Sergii Paulli, alla quale appartiene

---

<sup>32</sup> Su questa svolta soteriologica fondamentale, secondo Luca un vero e proprio apice del libro degli Atti, rimando al mio commento: *Gli Atti degli Apostoli 1*, 411-462.



il proconsole di Cipro, convertito per opera di Paolo (13,6-12); ciò sta ad indicare che il notevole romano potrebbe aver suggerito questo viaggio a Paolo, visto che non gli ha lesinato raccomandazioni<sup>33</sup>. Ma questa colonia romana è un centro regionale, dove è presente una popolazione ebrea, e questa scelta risponde proprio all'abituale strategia di Paolo. Luca ha scelto questo episodio per farne la dimostrazione programmatica del messaggio rivolto da Paolo al giudaismo sinagogale. Questo passo ci mostra che Paolo conosce le strade della diaspora e conosce le sinagoghe. Al loro arrivo la prima iniziativa è di entrare nella sinagoga in giorno di sabato (13,14); l'obiettivo prioritario è quello di rivolgersi agli ebrei locali.

L'ambiente del culto sinagogale descritto da Luca, è confermato dalle fonti giudaiche più tardive<sup>34</sup>: dopo la recita dello *shemà* (Dt 6,49) e delle preghiere di benedizione, il capo della sinagoga designava un lettore per la Torah (*séder*), poi un lettore per il testo profetico (*baftarab*). Incentrata generalmente sulla Torah, la predicazione era tenuta da un membro dell'assemblea. All'occorrenza, i capi della sinagoga propongono a Paolo e ai suoi compagni di esprimere una «parola di esortazione» (λόγος παρακλήσεως – 13,15), che consiste in un commento omiletico della Scrittura (Eb 13,22). Il fatto che Luca fondi l'omelia di Paolo su dei testi estranei alla Torah (Sal 2,7; Sal 16,10; Is 55,3), fa pensare che egli ricomponga per l'occasione un'argomentazione scritturistica che sostiene la sua dimostrazione cristologica.

Questo lungo discorso programmatico (13,16-41)<sup>35</sup> inizia con un sommario della storia d'Israele, che enumera di seguito

---

<sup>33</sup> Si consulterà il dossier epigrafico in C. BREYTENBACH, *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien* (AGJU 38), Brill, Leiden 1996, 38-45.

<sup>34</sup> Si raccomanda la prudenza, perché non sappiamo come si svolgesse l'omelia sinagogale prima che fosse fissato il ciclo triennale palestinese nel III e IV sec. Cfr. il dossier di C. PERROT, *La lecture de la Bible dans la Synagogue*, Hildesheim, Gerstenberg 1973, 15-98; 128-140.

<sup>35</sup> Analisi dell'insieme del discorso in J. PICHLER, *Paulusrezeption in der Apostelgeschichte. Untersuchungen zur Rede im pisidischen Antiochien* (IThS 50), Tyrolia, Innsbruck - Wien 1997.

l'esodo, l'entrata in Canaan, l'insediamento dei Giudici, di Samuele e di Davide, per finire con «Gesù. Salvatore d'Israele» (13,25). L'ermeneutica della storia, specifica del genere letterario del sommario<sup>36</sup>, seleziona qui la figura dei capi concessi da Dio al suo popolo. L'omelia prosegue con un'argomentazione scritturistica sulla resurrezione (13,32-41), dominata dall'affermazione che «la promessa fatta ai padri, Dio l'ha compiuta per noi loro figli resuscitando Gesù» (v. 32). All'argomento della continuità storico-salvifica fra la tradizione dei padri e Gesù, segue quello del compimento della promessa. Paolo propone così ai suoi interlocutori ebrei una rilettura delle loro Scritture, il cui evento pasquale costituisce la chiave interpretativa; ma simultaneamente, presentare la venuta di Gesù come l'autentica e legittima continuazione della storia di Dio col suo popolo porta ad escludere coloro che non vi aderiscono. Tuttavia, l'oratore cerca di illuminare questa conclusione negativa solidarizzando al massimo con l'uditorio, come testimonia il suo ricorrere al «noi» (ἡμεῖς) e all'appellativo «fratelli» (ἀδελφοί) ai vv. 17.26 e 33. La conclusione introduce una brusca spaccatura fra lui e l'uditorio, nel momento in cui si annuncia il cambiamento di criterio soteriologico: «Sappiate dunque, fratelli miei, che è per lui che vi è stata annunciata la cancellazione dei peccati e di tutto ciò di cui non avete potuto essere giustificati dalla legge di Mosè» (13,38). La strategia persuasiva giunge qui a termine, cioè al punto di rottura.

Che cosa succede allora? La successione degli avvenimenti è del più alto interesse e la seguiremo attentamente<sup>37</sup>. All'uscita, dopo il culto sinagogale, Paolo e Barnaba sono pregati di tornare a parlare dello stesso argomento il sabato successivo; molti «giudei e proseliti» proseguono la conversazione con gli evange-

---

<sup>36</sup> Il genere letterario dei sommari storici è stato studiato da J. JESKA, *Die Geschichte Israels in der Sicht des Lukas* (FRLANT 195), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001; sul nostro testo le pp. 220-253.

<sup>37</sup> Ho analizzato questo passo nella mia monografia *La prima storia del cristianesimo*, 137-142; alcuni elementi sono qui ripresi. Cfr. anche il mio *Gli Atti degli Apostoli 2 (At 13-28)*, Dehoniane, Bologna 2015.

listi (13,42-43). Ma la settimana seguente la tensione sale in seguito ad uno spettacolare rovesciamento della situazione; gli ebrei di Antiochia passano da un atteggiamento di accoglienza ad uno di ostilità. Il narratore si fa preciso per esporre ciò che non considera un'avventura, ma una scena programmatica: il divorzio fra la sinagoga e le comunità cristiane, qui abbozzato continuerà ad aggravarsi durante la missione di Paolo.

«Venuto il sabato, a poco a poco tutta la città si era riunita per ascoltare la parola del Signore. Ma i giudei, alla vista delle folle, furono pieni di gelosia (ζήλος) e contraddicevano le parole di Paolo con delle espressioni blasfeme» (13,44-45). La «gelosia» che anima i giudei di Antiochia (v. 45) non va compresa nel senso psicologico di una frustrazione di fronte al successo degli evangelisti cristiani; ζήλος ha qui il senso biblico del sacro zelo, del santo ardore, del fanatismo devoto. L'uso deriva dalla formula veterotestamentaria del Dio geloso (θεός ζηλωτής), che designa l'impegno divino a far desistere Israele dalla frequentazione di altri dei<sup>38</sup>. Il comportamento degli ebrei di Antiochia ci conferma questa lettura: essi contraddicono Paolo (ἀντιλέγω) con espressioni blasfeme (βλασφημέω); la menzione della blasfemia indica la natura teologica delle loro contestazioni nei confronti delle parole di Paolo. Che cosa scatena una reazione così violenta? È alla vista delle folle (ιδόντες τοὺς ὄχλους – v. 45) che scoppia la loro santa collera. Il sabato successivo, infatti, «quasi tutta la città si era radunata per ascoltare le parole del Signore» (13,44). Dietro questa iperbole (σχεδὸν πᾶσα ἡ πόλις – «quasi tutta la città»), s'intuisce l'intenzione dello scrittore: esaltare l'universalità della Parola. Lo stupefacente allargamento del-

---

<sup>38</sup> La formula veterotestamentaria del «Dio geloso» (θεός ζηλωτής) si rifa ad un uso polemico contro il sincretismo religioso in Israele (Es 20,50; 34,14; Dt 4,24; 5,9; 6,15; ecc.). Lo zelo di Elia nel difendere l'onore di Dio (1Re 19,10-14) e quello di Saul/Paolo nel perseguire i cristiani (At 22,3; Gal 1,14) ricorrono allo stesso vocabolo. La parola può designare positivamente lo zelo per la Legge (At 21,20: ζηλωταὶ τοῦ νόμου). Dossier di testi raccolto da KOET, «Paulus and Barnabas in Pisidian Antioch», 97-118, soprattutto 103-106.

l'uditorio di Paolo e Barnaba rende concreta la promessa della salvezza offerta ormai ad ogni uomo che crede (13,39). La grazia non è più il privilegio degli ebrei di nascita o dei convertiti. È questo a scatenare l'indignazione religiosa dei membri della sinagoga: il messaggio paolino, che va contro l'idea di alleanza riservata soltanto a Israele, e mette in causa la sufficienza della Torah circa il perdono è considerato come un'eresia teologica.

Sempre impegnato a esporre l'origine del divorzio fra Chiesa e Sinagoga, il narratore descrive con cura la reazione dei due inviati. Essi prendono la parola con la sicurezza propria dei testimoni del Cristo, la famosa *parrhèsia*, che significa sia libertà di parola che autorevolezza nel discorso (13,46)<sup>39</sup>. Al rimprovero mosso loro di rivolgersi ai non ebrei, Paolo e Barnaba espongono la loro strategia: nella loro predicazione Israele ha beneficiato della priorità. Nessun altro popolo aveva un diritto paragonabile a questo per ricevere le promesse di salvezza, ed essi hanno rispettato questa priorità: «È a voi, in primo luogo (ὕμῶν πρῶτον), che si deve annunciare la parola di Dio». Predicare agli ebrei per primi fu per loro un imperativo categorico (ἀναγκάτως – *indispensabile, di forza maggiore*). Ora, il rifiuto opposto alla parola di Dio è da imputare agli ebrei di Antiochia: «poiché voi la rifiutate e non vi ritenete degni della vita eterna, ecco (ἰδοὺ) noi ci rivolgiamo alle nazioni» (13,46). Preceduta da un enfatico ἰδοὺ, la decisione di rivolgersi

---

<sup>39</sup> Il termine *παρρησία* appare a cinque riprese negli Atti per qualificare la presa di parola audace dei predicatori (2,29; 4,13.29.31; 28,31). Tranne che 1Ts 2,2 Ef 6,20, l'uso del verbo *παρρησιάζομαι* è tipico di Luca nel NT (At 9,27.28; 13,46; 14,3; 18,26; 19,8; 26,26). Nell'uso lucano si riuniscono le due dimensioni della *παρρησία*: da una parte (senso politico presente nella cultura greca) la presa di parola pubblica, coraggiosa e franca, ma che può essere percepita dagli uditori come sfacciataggine, dall'altra (senso teologico tratto dalla Settanta) il comportamento fiducioso del credente nei confronti di Dio. Luca unisce i due significati: la libertà coraggiosa dei testimoni viene loro dallo Spirito Santo (At 4,29-31). Cfr. S.C. WINTER, «*παρρησία* in Acts», in J.T. FITZGERALD (ed.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech* (NT:S 82), Brill, Leiden 1996, 185-202; G. SCARPAT, *Parrhèsia greca, parrhèsia cristiana*, Paideia, Brescia 2001.

alle nazioni suona come effetto teatrale. Questa svolta nell'evangelizzazione cristiana è documentata dalla citazione di Is 49,5 menzionata prima<sup>40</sup>. Essa è introdotta come un comando divino (ἐντέλλομαι): «Ti ho stabilito come luce delle nazioni, affinché tu sia (uno strumento di) salvezza fino ai confini della terra» (13,49). L'intertesto è tratto dal secondo canto del Servo di YHWH (Is 49,1-6), dove il profeta, dopo una constatazione di fallimento della propria missione (49,4), annuncia alle nazioni pagane il comando ricevuto, di portare loro la luce della salvezza. La metafora «luce delle nazioni» è qui assunta da Paolo e Barnaba. L'argomento è graffiante: malgrado la sferzante smentita ad essa inflitta dagli ebrei di Antiochia, la vocazione di portare la salvezza fino ai confini della terra è iscritta nel cuore stesso del destino d'Israele. Rifiutarne il principio, come fa la maggioranza dei membri della sinagoga di Antiochia, è contravvenire alla speranza profetica.

La conclusione del conflitto è prettamente lucana: la Parola si diffonde e la persecuzione scoppia (13,48-50). At 2-8 ha familiarizzato il lettore con questo schema. L'aspetto positivo è espresso da un ritornello sulla crescita (v. 49), che celebra la diffusione della Parola e l'ampliamento del campo missionario nella regione, avendo ben funzionato la trasmissione di bocca in bocca. Quanto alla persecuzione, «i giudei» manipolano alcune persone altolocate affinché scatenino una persecuzione che scacci Paolo e Barnaba dalla città. Queste persone manipolate si compongono in parte da donne delle classi agiate attratte dal giudaismo (σεβομέναις – *devote, adoratrici*, si possono configurare come «timorate di Dio»), e in parte da personalità influenti della città. L'assenza di designazione precisa di queste personalità fa pensare ad una *lobby* sinagogale, che approfitta dei suoi legami con gente influente per difendere il proprio territorio contro l'invasione di una missione straniera. Si respira l'atmosfera di una città ellenistica di provincia, dove non si accettano

---

<sup>40</sup> Cfr. n. 10.

affatto coloro che possono apportare dei cambiamenti e si preferisce sbarazzarsene. Dietro questa espulsione s'intravede la difficile integrazione delle comunità cristiane in un ambiente di forte impronta giudaica<sup>41</sup>.

Questa partenza forzata non è che la prima di una lunga serie (14,5-6; 16,30; 17,10-14; 18,6; 20,1). Lasciare gli abitanti di una città «scuotendo contro di loro la polvere dei calzari» (13,51) è un rito noto nell'Oriente antico<sup>42</sup>. Non significa maledizione; imputa piuttosto la colpevolezza del rifiuto a coloro che Paolo e Barnaba si lasciano e libera gli inviati da ogni responsabilità della rottura. La nota finale (13,52) presenta il gruppo di credenti che Paolo e Barnaba lasciano dietro di loro ad Antiochia: «quanto ai discepoli, erano pieni di gioia e di Spirito santo». Questo gruppo porta i segni identitari della Chiesa: i suoi membri sono chiamati discepoli (μαθηταί), sono pieni della gioia della salvezza (Lc 2,10; 24,52; At 8,8; 15,3) e hanno ricevuto lo Spirito santo. Abbandonando Antiochia per Iconio, Paolo e Barnaba si lasciano dietro una chiesa nascente, distinta dalla Sinagoga.

#### 2.4. *Filippi in Macedonia (16,11-40)*

Filippi in Macedonia assomiglia ad Antiochia di Pisidia: questa città è una colonia romana, anche lei situata lungo un'importante strada romana (la via Egnazia), ed ha un ruolo importante nella sua regione. L'influenza della cultura romana è qui, comunque, molto più accentuata<sup>43</sup>. La presenza di una popola-

---

<sup>41</sup> A. DESTRO - M. PESCE, «Conflitti di integrazione. La prima chiesa e la comunità ebraica nella polis», in L. PADOVESE (a cura di), *Atti del 4° Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1994, 105-138: 111-120, individuano qui un conflitto circa l'integrazione della Chiesa primitiva in una città a forte influenza ebraica.

<sup>42</sup> H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Beck, München 1969<sup>5</sup>, I, 571. Il rito simbolizza la rottura di solidarietà, lasciando l'altro alla propria responsabilità.

<sup>43</sup> Fondata nel 358 a.C. da Filippo II di Macedonia, padre di Alessandro Magno, Filippi passa sotto l'autorità romana nel 168 a.C. Nel 30 a.C. fu

zione ebraica è presupposta dal racconto (16,13-20), anche se *in loco* nessuna iscrizione ebraica è stata fin qui ritrovata. Si conferma qui la strategia paolina, orientata verso i centri urbani e la rete della diaspora. L'autore degli Atti presenta il viaggio verso Filippi come il risultato di una potente azione divina, frutto di una concatenazione di vari interventi soprannaturali (16,6-10). Evidentemente l'entrata del gruppo di evangelisti in Europa continentale non è insignificante, e il narratore vuole farci sapere che questa scelta non dipende da un'iniziativa umana, ma da un'ispirazione divina.

A questo punto ci interessano due avvenimenti<sup>44</sup>. Il primo è l'incontro con Lidia, mercante di porpora, e il suo battesimo (16,13-15). Il percorso di Paolo e del suo compagno Sila è riferito con una stupefacente precisione: «Il giorno di sabato, uscimmo fuori della porta, lungo il fiume dove ritenevamo che si facesse la preghiera (προσευχή); e, sedutici rivolgevamo la parola alle donne che erano lì riunite» (16,13). L'organizzazione di celebrazioni sinagogali presso corsi d'acqua è attestata sia da Giuseppe Flavio (*Antichità Giudaiche* 14,258) che da Filone d'Alessandria (*In Flaccum* 122). Lavarsi le mani prima della preghiera fa parte del rito. Ma la designazione del luogo di culto è singolare; ovunque altrove Luca parla di συναγωγή quando si riferisce alle riunioni di culto ebraiche; il vocabolo προσευχή può designare una costruzione, ma poiché l'uso è abbastanza raro, si concluderà che non si trattava probabilmente

---

costituita colonia militare destinata ai veterani: *Colonia Iulia Augusta Philippensis*. Una colonia beneficiava della *libertas* (governo autonomo), dell'*immunitas* (esenzione fiscale), e dello *ius italicum* (diritto romano). Cfr. P. COLLART, *Philippes, ville de Macédoine, depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine*, 2 vol., de Boccard, Paris 1937; L. BORMANN, *Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus* (NT.S 78), Brill, Leiden 1978. P. PILHOFER, «Antiochien und Philippi. Zwei römische Kolonien auf dem Weg des Paulus nach Spanien», in Id., *Die frühen Christen und ihre Welt*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 154-165 in uno studio comparativo fra Antiochia e Filippi, ha dimostrato su base epigrafica la forte pressione culturale romana in quest'ultima colonia.

<sup>44</sup> Per i dettagli rimando al mio *Gli Atti degli Apostoli 2*, 133-144.

di un edificio<sup>45</sup>. Paolo e Sila raggiungono dunque un gruppo di donne riunite per la preghiera ebraica. L'unica menzione di donne implica forse una composizione esclusivamente femminile, oppure Luca ritiene che siano solo le donne le interlocutrici degli evangelisti? Difficile dirlo. La regola del *minian* esige la presenza di almeno dieci uomini per la preghiera, ma veniva poi sempre applicata?

Comunque sia, fra queste donne figura Lidia. Il suo ritratto è dettagliato: a) il suo nome è raro, Lidia, può provenire dalla regione di cui è originaria, la Lidia ad Est di Efeso (si direbbe "la donna di Lidia"); b) la sua professione, mercante di porpora, le assicura rendite consistenti, poiché i vestiti di color porpora erano un articolo di lusso e di prestigio<sup>46</sup>; la sua città d'origine è Tiatira, famosa per la produzione di lana e di porpora; c) è «adoratrice di Dio» (σεβομένη τὸν θεόν), e fa quindi parte dei «timorati di Dio», quei pagani attratti dalla tradizione e dai valori dell'ebraismo e che vivevano nella sua orbita<sup>47</sup>; la sua vita agiata e la sua indipendenza sociale sono attestate dal fatto di posse-

---

<sup>45</sup> Contro M. HENGEL, «Proseuche und Synagoge», in Id., *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I* (WUNT 90), Mohr Siebeck, Tübingen 1996, 171-195, che sostiene, sulla base di un'iscrizione, che προσευχή designa una costruzione. Ma bisogna ricordarsi che le celebrazioni sinagogali all'aperto erano frequenti nell'antichità, essendo la costruzione diventata usuale solo tardivamente.

<sup>46</sup> La porpora, colorante per tessuti (rosso, viola, blu), si fabbrica con conchiglie e piante. Informazione sul processo di fabbricazione in I. RICHTER REIMER, *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas*, Mohn, Gütersloh 1992, 123-137, che postula a torto che Lidia fabbricasse la porpora, invece di venderla, e la colloca, quindi, nelle classi sociali basse. La presenza di una corporazione di commercianti della porpora legati a Tiatira è attestata a Filippi con un'iscrizione (cfr. P. PILHOFER, *Philippi I. Die erste christliche Gemeinde Europas* [WUNT 87], Mohr Siebeck, Tübingen 1995, 174-182).

<sup>47</sup> σεβομένος τὸν θεόν in Atti è equivalente a φοβούμενος τὸν θεόν. Quest'ultima formula è utilizzata anche in At 13 (10,2.22.35; 13,16.26) dove è collegata con la prima, più greca (13,43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7.13). Tra l'abbondante bibliografia sui timorati di Dio suggerisco I. LEVINSKAYA, «Diaspora Jews, Proselytes and God-fearers», in EAD., *The Book of Acts in Its First Century Setting: Volume 5. The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, Eerdmans - Paternoster, Grand Rapids - Carlisle 1996, 1-126.



dere un'abitazione che lei chiama «la mia casa» (v.15b). Nella stratificazione sociale della società romana fra classe agiata (*bonestiores*) e classe inferiore (*humiliores*), una mercante di porpora apparteneva alla seconda, anche se la sua rendita era abbastanza cospicua<sup>48</sup>.

Commerciante agiata, straniera proveniente dall'Asia, donna sola emancipata (vedova? divorziata? nubile?), persona dal carattere volitivo (v.15b!), Lidia è il tipo di convertita cristiana che l'autore degli Atti propone come modello alle sue comunità cristiane. La sua identità religiosa di «timorata di Dio» va tenuta presente, presupponendo che le assemblee di culto giudaiche possano riunire insieme ebrei e timorati di Dio, dimostrando così una notevole apertura. Altri indizi negli Atti confermano questa composizione mista ad Antiochia di Pisidia (13,16.26), a Tessalonica (17,4), e a Corinto (18,7).

Giuseppe Flavio conferma una simpatia per i costumi e l'etica ebraica nel *Contro Apione*. Anche se il suo intento è apologetico e il suo scritto un po' enfatico, lo storico ebreo non ha certo inventato lui il fascino del giudaismo per una parte verosimilmente colta della popolazione:

Non solo, ma anche tra le masse già da tempo si è diffusa una notevole ammirazione per la nostra religiosità e non vi è alcuna città greca o barbara, né un solo popolo, presso cui non sia penetrato il nostro uso del riposo sabbatico e i digiuni e l'accensione dei lumi e molte nostre prescrizioni alimentari non siano osservate. Cercano di imitare anche la nostra concordia reciproca, la nostra generosità, il nostro amore per il lavoro e la nostra costanza nelle necessità imposte dalla Legge. Ciò che più meraviglia è che, senza l'attrattiva e l'allettamento del piacere, la Legge prevalse di per se stessa e come Dio permea tutto il mondo, così la Legge si è diffusa tra gli uomini. Osservi ciascuno la sua patria e la sua casa, non metterà in dubbio le mie parole (*Contro Apione* 2,282-284 [traduzione di F. CALABI]).

---

<sup>48</sup> Cfr. J.-P. STERCK-DEGUELDRE, *Eine Frau namens Lydia. Zu Geschichte und Komposition in Apostelgeschichte 16,11-15.40* (WUNT 2.176), Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 230-238.

Allo stesso modo la finale del racconto di conversione attira la nostra attenzione: «Quando fu battezzata insieme alla sua famiglia, disse supplicando: “Se avete giudicato che io credo nel Signore, allora entrate nella mia casa e rimanete ad abitare”. E lei ci ha costretti ad accettare» (16,15). Lidia insiste dunque per offrire ospitalità agli inviati, al punto che li costringe. *Παραβιάζομαι*, un verbo raro che include il sostantivo *βία* (*violenza*), significa “costringere”<sup>49</sup>. Se ne deduce che il gruppo sulle prime ha resistito – forse perché l’invito proveniva da una non ebrea? Negli Atti è la prima volta che Paolo viene accolto in una casa pagana. Un’abile retorica lega l’accoglienza al giudizio sulla fede di Lidia (*πιστή τῷ κυρίῳ* può essere tradotto «credente nel Signore», ma anche «fedele al Signore»). Oltre al temperamento della donna, il suo gesto manifesta la concretizzazione etica del suo atto di fede. Alla loro partenza dalla città, i predicatori cristiani sapranno che Lidia nella sua casa ha fondato una chiesa domestica (16,40). Prima convertita d’Europa, nell’ordine del racconto Lidia è pure la prima donna ad aver instaurato il primo modello comunitario che assicurerà il successo del cristianesimo ai suoi inizi<sup>50</sup>. Ma far della propria casa il luogo di una pratica religiosa è un modello che i cristiani ricavano dal giudaismo sinagogale, anche se lo praticheranno in una maniera particolarmente intensa.

---

<sup>49</sup> L’elegante verbo *παραβιάζομαι* nel Nuovo Testamento si legge solo qui e in Lc 24,29 (i pellegrini di Emmaus). Offrire l’ospitalità a un gruppo di uomini corrisponde alla situazione emancipata della donna in ambiente ellenistico. L’accoglienza di Gesù e del suo gruppo da parte di Marta e Maria (Lc 10,38-42) corrisponde ai costumi ellenistici piuttosto che alle usanze ebraiche.

<sup>50</sup> Lo sviluppo del cristianesimo segue una traiettoria che porta la comunità religiosa dal Tempio alla casa. Ho mostrato altrove come si costruisce negli Atti degli apostoli questa comunità senza tempio: «Du Temple à la maison suivant Luc-Actes», in D. MARGUERAT, *L’aube du christianisme* (MoBi 60), Bayard - Labor et Fides, Paris - Genève 2008, 441-468. Cfr. anche H.-J. KLAUCK, «Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum», *MThZ* 32 (1981) 1-15.

A proposito di Lidia, rilevo una nota unica negli Atti; quando Luca si pronuncia sulla causa della sua conversione; «il Signore le aveva aperto il cuore per aderire alle parole di Paolo» (16,14). Mai da nessun'altra parte Luca commenta l'atto di fede dei nuovi convertiti, e soprattutto mai attribuisce a Dio l'origine della decisione di aderire al Cristo. Cosa possiamo intendere dietro quest'espressione; «il Signore le aveva aperto il cuore»? Contrariamente all'apostolo Paolo, Luca non attribuisce allo Spirito l'origine della fede; lo Spirito è piuttosto la forza data ai credenti di testimoniare<sup>51</sup>. Sono incline a pensare che dietro questo «Signore», Luca intenda la voce delle Scritture. È il commento cristologico delle Scritture che Paolo fa, alla maniera dell'omelia di Antiochia di Pisidia di cui ho appena parlato, a convincere Lidia ad aderire al Vangelo. Più esattamente, è il commento scritturistico da lei ascoltato a convincerla che la resurrezione di Gesù è il compimento del progetto di salvezza di Dio per il suo popolo.

Il secondo avvenimento che ci interessa circa il soggiorno di Paolo e Sila in Macedonia è la loro incarcerazione, e precisamente la ragione di questo provvedimento restrittivo (16,19-24). Tutto avviene dopo un atto di esorcismo che Paolo compie su una giovane schiava dotata di uno spirito di divinazione<sup>52</sup>. Una

---

<sup>51</sup> Su questa caratteristica ben nota della pneumatologia lucana cfr. J. HUR, *A Dynamic Reading of the Holy Spirit in Luke-Acts* (JSNTS 211), Sheffield Academic Press, Sheffield 2001; MARGUERAT, *La prima storia del cristianesimo*, 105-128.

<sup>52</sup> L'esorcismo sull'indovina, che con le sue grida assicura una rumorosa pubblicità agli inviati, non è né il frutto di irritazione da parte di Paolo, né il rifiuto di un beneficio calcolato. La sua dichiarazione attinge al sincretismo, affermando che «questi uomini sono servitori del Dio Altissimo, essi vi annunciano una via di salvezza» (16,17). La formula «Dio Altissimo» (ὁ θεὸς ὁ ὑψίστος) appare 110 volte nella Settanta (soprattutto nei Salmi) per designare il Dio d'Israele; ma cade in disuso fin dal primo secolo, a seguito dell'uso estensivo in seno al mondo religioso. S. MITCHELL, «The Cult of Theos Hysistos between Pagans, Jews and Christians», in P. ATHANIASSADI - M. FREDE (ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon, Oxford 1999, 81-148, rinnovando un'antica tesi di Emil Schurer, ha difeso l'idea di un culto al *Theos Hysistos* largamente diffuso nell'Impero, forma di monoteismo pagano che aveva assorbito certi aspetti del giudaismo. M. STEIN, «Die Verehrung des Theos Hysistos. Eine umfassende pagan-jüdische Synkretismus»,

volta espulso lo spirito che la fa parlare, la donna perde i doni divinatori, e questo spiace fortemente ai suoi padroni che grazie a lei godevano di un'importante fonte di guadagno. Questi denunciarono Paolo e Sila ai giudici della città, gli strateghi, e la formulazione della loro denuncia deve avere tutta la nostra attenzione; «Questi uomini gettano il disordine nella nostra città, sono giudei, e diffondono usanze che a noi romani non è lecito né accogliere né praticare» (16,20-21). Nella colonia romana di Filippi, nota per la sua fedeltà a Roma e amministrata dal diritto romano, quanti avevano possedimenti e si sentivano danneggiati, hanno iniziato a diffondere un clima di xenofobia per vendicarsi dei predicatori. All'occasione, puntano sull'antisemitismo popolare. Se giuridicamente il giudaismo era riconosciuto come *religio licita*, tuttavia il proselitismo era, se non proibito, per lo meno mal tollerato. Gli accusatori non puntano soltanto sull'antisemitismo popolare; denunciare coloro che contravvengono alle usanze ancestrali, al *mos maiorum*, non poteva non accendere la disapprovazione della folla. Nascondendo i loro veri motivi dietro la bandiera nazionalistica, i padroni dell'indovina riescono a manipolare la folla, e i magistrati con lei, tanto che Paolo e Sila sono bastonati e gettati in prigione.

---

*EpAn* 33 (2001) 119-125 e N. BELAYCHE, «De la polysémie des épicleses: ὕψιστος dans le monde gréco-romain», in N. BELAYCHE et al., (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Brepols - Presses Universitaires de Rennes, Paris 2005, 427-442, hanno dimostrato al contrario che le 375 attestazioni epigrafiche di *Hypsistos Theos* o *Zeus Hypsistos* fra il II sec. a.C. e il III sec. d.C. rinviano non a un unico culto, ma ad una moltitudine di divinità diverse. Un culto a *Zeus Hypsistos* è attestato a Tebe e altrove; la titolatura è ugualmente applicata alla dea madre in Lidia, a Isis in Egitto, nel Baal in Siria, ecc. L'epiteto *Altissimo* può dunque riferirsi, in maniera indeterminata, a qualunque Dio del pantheon greco-romano; è palesemente il nostro caso, con P. TREBILCO, «Paul and Silas - "Servants of the Most High God" (Acts 16,16-18)», *JSNT* 36 (1989) 51-73 e BELAYCHE, «De la polysémie des épicleses», 431. La parte finale della dichiarazione dell'indovina mantiene la confusione: essi annunciano – dice – «una via di salvezza», una via fra altre. In breve, le grida dell'indovina di Filippi confondono la predicazione dei missionari cristiani nel sincretismo generale. Il Dio attribuito a Paolo e Sila potrebbe essere sia Zeus sia YHWH o una divinità regionale.

Si assiste dunque a un fenomeno paradossale. Da un lato gli ebrei della diaspora cercano di distinguersi dai cristiani. A Tessalonica (17,5-9), a Corinto (18,12-17), a Efeso (19,23-40), denunciano i testimoni del Cristo alle autorità delle città, senza mai riuscire a farli condannare. Dall'altro, le popolazioni pagane non fanno distinzione fra cristiani ed ebrei. A Efeso (19,34) e a Filippi (16,20), gli evangelisti sono percepiti come ebrei e denunciati come agitatori che turbano l'ordine pubblico e nuocciono alla vita economica della città. Luca cerca di presentare questa situazione paradossale in cui i cristiani, benché rifiutati dal giudaismo sinagogale maggioritario, sono sempre percepiti dalla popolazione pagana come parte integrante del giudaismo. È incontestabile che l'autore degli Atti abbia un interesse apologetico a dipingere una situazione contraddittoria, dove i cristiani si vedono cacciati dall'ambiente sinagogale, ma dove le folle non-ebree percepiscono, proprio loro, il legame che li lega alla tradizione di Israele. Non è il caso tuttavia di pensare che questa ambiguità sia puramente fittizia: in effetti non era affatto facile cogliere dall'esterno le differenze fra giudaismo sinagogale e giudaismo cristiano.

### 2.5. Roma (28,16-31)

Roma è l'ultima tappa di Paolo nel libro degli Atti. L'apostolo vi giunge dopo un drammatico viaggio per mare, naufragio incluso (27,1-28,15); Oltre a costituire un capolavoro narrativo del libro, questo episodio permette all'autore di attestare la protezione divina di cui gode il testimone del Cristo, malgrado le ripetute accuse di cui è oggetto da parte degli ebrei d'Asia, sostituiti dagli ebrei di Gerusalemme (21,27; 23,12-25,12)<sup>53</sup>. Paolo arriva prigioniero a Roma, e attende il processo davanti

---

<sup>53</sup> Sulla funzione narrativa del racconto della tempesta, che funziona come un'ordalia divina, cfr. D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)* (LeDiv 180), Cerf - Labor et Fides, Paris - Genève 2003<sup>2</sup>, 321-327.

al tribunale dell'Impero. Il verdetto di questo processo, il martirio e la morte di Paolo non sono raccontati dal narratore<sup>54</sup>.

In quest'ultima pagina del racconto il lettore prende coscienza di quanto stia a cuore all'autore degli Atti il problema del rapporto con Israele<sup>55</sup>. Invece di orientare immediatamente Paolo verso l'evangelizzazione dei non ebrei, egli organizza un suo ultimo incontro con i giudei di Roma più in vista, τῶν Ἰουδαίων πρότοι (28,17). Ed ecco che questi si mostrano disponibili ad ascoltarlo, affermando di non aver sentito nessuna critica su Paolo e la sua «setta» (αἵρέσις – 28,22). La conoscenza che l'autore ha della rete sinagogale dell'impero, con la circolazione delle notizie e delle persone, con la gerarchia delle comunità locali, gli permette di comporre un'immagine molto realistica. Dipinge i giudei di Roma come osservatori imparziali, davanti ai quali Paolo presenta «Gesù a partire dalla Legge e dai Profeti» (28,23). Il risultato è comunque simile alla reazione abituale dopo gli interventi di Paolo nelle sinagoghe della diaspora: alcuni aderiscono alle cose da lui dette, altri no (28,24). Ecco perché, con il sostegno di una citazione di Is 6,9-10, Paolo sanziona il fallimento della sua predicazione a Israele: ormai si rivolgerà ai pagani che «loro, ascolteranno» (28,28). Ma dobbiamo ben capire di quale scacco si tratta: Paolo non ha fallito nel convincere una parte d'Israele (a dire il vero una piccola parte) che la venuta di Gesù fa parte integrante della loro storia. Costantemente, lungo il racconto, essa è messa in evidenza l'accoglienza della sua predicazione da parte di alcuni ebrei e di un numero più consistente di «timorati di Dio». Ciò in cui Paolo fallisce sta nel non riuscire a riunire la totalità del popolo d'Israele sulla «buona novella». Ecco perché il narratore vuole

---

<sup>54</sup> Sulle ragioni di questo silenzio cfr. D. MARGUERAT, «On Why Luke Remains Silent about Paul's End (Acts 28,16-31)», in A. PUIG I TÀRRECH et al. (ed.), *The Last Years of Paul's Life: Essays from the Tarragona Conference, June 2013* (WUNT 352), Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 305-332.

<sup>55</sup> Su questa questione cfr. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres*, 304-318 e BUTTICAZ, *L'identità de l'Eglise dans les Actes des apôtres*, 383-456.

sottolineare che a conclusione di quest'ultima *disputatio*, «essi (gli ebrei più in vista di Roma) non erano sempre d'accordo fra loro (ἀσύμφωνοι δὲ ὄντες)» (28,25). Paolo pone come causa dell'indurimento (del cuore) il loro disaccordo, il loro ἀσυμφωνία, assumendo le parole del profeta Isaia. Alla mancanza di accordo del gruppo di notabili, che rappresentano simbolicamente il popolo d'Israele, si oppone l'accordo impressionante d'Isaia, di Paolo e dello Spirito santo a vantaggio del messaggio cristiano.

Si sa che la finale di un libro è importante, poiché è il momento cruciale in cui il mondo del racconto raggiunge il mondo del lettore. L'ultima parola del libro degli Atti non è la constatazione del rifiuto d'Israele, ma la figura di Paolo come pastore esemplare, che accoglie nella sua casa «tutti coloro (πάντες) che venivano a lui, annunciando il Regno di Dio e insegnando le cose riguardanti il Signore Gesù Cristo, con tutta franchezza e senza impedimento» (28,30b-31). Quei «tutti» configura un uditorio universale dove ebrei e non ebrei procedono insieme; in altri termini, alla conclusione del libro degli Atti, la missione al popolo d'Israele non è annullata, ma è stata affermata la priorità a lui data, circa l'annuncio del messaggio di salvezza. La priorità storica d'Israele è riconosciuta, ma viene abrogata la priorità soteriologica. Non si può dire che la storia del cristianesimo abbia tenuto sempre presente questa sottile distinzione nel suo rapporto col giudaismo.

## *Conclusion*

Riassumo in quattro punti le acquisizioni del mio studio.

1. Il giudaismo sinagogale interessa l'autore degli Atti nella misura in cui costituisce il primo uditorio del Vangelo fin dal momento in cui la predicazione di Gesù fuoriesce dal giudaismo della Palestina. Questa priorità è nello stesso tempo di carattere storico e soteriologico: «prima il giudeo, poi il greco». Luca dipinge un Paolo che, fino al termine della sua missione, mantiene

questa priorità, che verrà meno solo a Roma, dove si concluderà il compito di Paolo secondo il racconto di Luca (28,28).

2. L'immagine del giudaismo della diaspora emergente dal libro degli Atti è quella di un giudaismo aperto alla cultura greca, che suscita l'interesse di un numero indeterminato di non ebrei, ma è sufficientemente consistente per essere raggruppato sotto l'appellativo «timorati di Dio» (che Luca non ha inventato). Questo giudaismo è ben integrato nell'ambiente urbano. Intrattiene rapporti abbastanza buoni con i magistrati locali, tanto da essere in grado d'influire sulle loro decisioni. È pure capace, come a Listra (13,50), a Iconio (14,3) a Tessalonica (17,5-9) o a Berea (16,13), di scatenare una rivolta popolare contro i predicatori cristiani in nome dell'ordine pubblico. Insomma, queste capacità denotano da parte del giudaismo della diaspora una buona integrazione sociale.

3. La rottura del movimento cristiano con le sinagoghe locali, secondo l'autore degli Atti, non avviene per iniziativa del primo, ma piuttosto a causa delle tensioni interne, suscitate dalla predicazione. Le comunità così separate sono identificate nel loro specifico dalla società in cui sono inserite; è da lei che ricevono l'appellativo di «cristiani» (11,26), in virtù della loro composizione mista – ebrei e non-ebrei – che le distingue dalla sinagoga.

4. A dispetto di questo riconoscimento di specificità, la società in cui sono inseriti, integra ebrei e cristiani come fossero due varianti del giudaismo. I loro tratti comuni, le Scritture comuni, e l'origine ebraica di una parte dei cristiani, li rendevano talmente simili al punto che, dall'esterno, non si faceva distinzione fra il giudaismo sinagogale e questi piccoli gruppi di “giudeo-cristiani”.

## *Abstract*

Scritto negli anni 80-90, il libro degli Atti degli apostoli è paradossalmente una della più antiche fonti documentarie a proposito del giudaismo sinagogale del I secolo. Questo giudaismo interessa l'autore degli Atti nella misura in cui costituisce il



primo uditorio dei predicatori cristiani, dal momento in cui si distaccano dal giudaismo palestinese, pur essendo il loro rapporto con esso di tipo conflittuale. L'immagine del giudaismo della diaspora che emerge è quello di un movimento aperto alla cultura greca, dotato di una forte capacità d'integrazione sociale e politica. Il contributo articola critica storica e analisi narrativa per mostrare come, al termine nel racconto degli Atti, fra sinagoghe locali e comunità cristiane, si coniughino prossimità e rivalità, continuità e singolarità.

Written in the years 80-90, the book of Acts is paradoxically one of the oldest documentary sources about Judaism of the first century synagogue. This Judaism affects the author of Acts to the extent that it becomes the first audience of the Christian preachers, beginning with the moment that they distance themselves from Palestinian Judaism, although their relationship is in a type of conflict. The image of Judaism in the Diaspora that emerges is of a movement open to Greek culture, with a strong capacity for social and political integration. This contribution articulates historical criticism and narrative analysis to show how, after the account in Acts, local synagogues and Christian communities between them, combine proximity and rivalry as well as continuity and singularity.

## *Bibliografia*

- ADINOLFI M., «Obbedire a Dio piuttosto che agli uomini». La comunità cristiana e il sinedrio in Atti 4,1-31; 5,17-42», *RivBib* 27 (1979) 69-93.
- ALEXANDER L.C.A., «L'intertextualité et la question des lecteurs. Réflexions sur l'usage de la Bible dans les Actes des apôtres», in D. MARGUERAT - A. CURTIS (éd.), *Intertextualités la Bible en échos* (MoBi 40), Labor et Fides, Genève 2000, 201-214.
- BACKHAUS K., «Mose und der *Mos Maiorum*. Das Alter des Judentums als Argument für die Attraktivität des Christentums in der Apostelgeschichte», in C. BÖTTRICH - J. SCHRÖTER - T. REI-

- PRICH (hrsg.), *Josephus und das Neue Testament* (WUNT 209), Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 401-428.
- BARBI A., «L'uso e il significato di “οἱ Ἰουδαῖοι” negli Atti», in G. MARCONI - G. O'COLLINS (a cura di), *Luca-Atti. Studi in onore di Emilio Rasco nel suo 70° compleanno*, Cittadella, Assisi 1991, 178-203.
- BARRETT C.K., *The Acts of the Apostles. Volume I* (ICC), Clark, Edinburgh 1994.
- BELAYCHE N., «De la polysémie des épicleses: ὑψιστος dans le monde gréco-romain», in N. BELAYCHE et al., (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Brepols - Presses Universitaires de Rennes, Paris 2005, 427-442.
- BORMANN L., *Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus* (NT.S 78), Brill, Leiden 1978.
- BREYTENBACH C., *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien* (AGJU 38), Brill, Leiden 1996.
- BRINKMAN J.A., «The Literary Background of the “Catalogue of the Nations” (Acts 2,9-11)», *CBQ* 25 (1963) 418-427.
- BRYAN C., «A Further Look at Acts 16,1-3», *JBL* 107 (1988) 292-294.
- BUSSE U., «Das “Evangelium” des Lukas. Die Funktion der Vorgesichte im lukanischen Doppelwerk», in C. BUSSMANN - W. RADL (hrsg.), *Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Festschrift für Gerhard Schneider*, Herder, Freiburg 1991, 161-179.
- BUTTICAZ S.D., *L'identité de l'Eglise dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle* (BZNV 174), de Gruyter, Berlin - New York 2011.
- COLLART P., *Philippes, ville de Macédoine, depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine*, 2 vol., de Boccard, Paris 1937.
- DESTRO A. - PESCE M., «Conflitti di integrazione. La prima chiesa e la comunità ebraica nella polis», in L. PADOVESE (a cura di), *Atti del IV Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1994, 105-138.
- DUPONT J., *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (LeDiv 118), Cerf, Paris 1984.

*Il giudaismo sinagogale negli Atti degli Apostoli*

- FABIEN P., *Philippe "l'évangéliste" au tournant de la mission dans les Actes des apôtres* (LeDiv 232), Cerf, Paris 2010.
- FLICHY O., *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du premier siècle* (LeDiv 214), Cerf, Paris 2007.
- GILBERT G., «The List of Nations in Acts 2: Roman Propaganda and the Lukan Response», *JBL* 121 (2002) 497-529.
- GRELOT P., «Note sur Actes 13,47», *RB* 88 (1981) 368-372.
- GÜTING E., «Der geographische Horizont der sogenannten Völkerliste des Lukas (Acta 2,9-11)», *ZNW* 66 (1975) 149-169.
- HENGEL M., «Proseuche und Synagoge», in ID., *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I* (WUNT 90), Mohr Siebeck, Tübingen 1996, 171-195.
- HILL C.C., *Hellenists and Hebrews. Reappraising Division within the Earliest Church*, Fortress, Minneapolis, MN 1992.
- HUR J., *A Dynamic Reading of the Holy Spirit in Luke-Acts* (JSNTS 211), Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.
- JERVELL J., *Die Apostelgeschichte* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998.
- JESKA J., *Die Geschichte Israels in der Sicht des Lukas* (FRLANT 195), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001.
- KLAUCK H.-J., «Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum», *MThZ* 32 (1981) 1-15.
- KLEIN H., *Das Lukasevangelium* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006.
- KOET B.J., «Paulus and Barnabas in Pisidian Antioch: A Disagreement over the Interpretation of Scriptures (Acts 13,42-52)», in ID., *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts* (SNTA 14), University Press - Peeters, Leuven 1989, 97-118.
- KRAABEL A.T., «The Disappearance of the "God-Fearers"», *Numen* 28 (1981) 113-126.
- LARSON E., «Die Hellenisten und die Urgemeinde», *NTS* 33 (1987) 205-225.
- LEVINSKAYA I., «Diaspora Jews, Proselytes and God-fearers», in EAD., *The Book of Acts in Its First Century Setting: Volume 5. The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, Eerdmans - Paternoster, Grand Rapids - Carlisle 1996, 1-126.

- , «The Traces of Jewish Life in Asia Minor», in R. DEINES - J. HERZER - K.-W. NIEBUHR (hrsg.), *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur* (WUNT 274), Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 347-357.
- LOHFINK G., *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie* (StANT 39), Kösel, München 1975.
- MARGUERAT D., «Du Temple à la maison suivant Luc-Actes», in ID., *L'aube du christianisme* (MoBi 60), Bayard - Labor et Fides, Paris - Genève 2008, 441-468.
- , «Gli Atti degli apostoli», in ID. (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, Claudiana, Torino 2004, 113-137.
- , «On Why Luke Remains Silent about Paul's End (Acts 28,16-31)», in A. PUIG I TÀRRECH et al. (ed.), *The Last Years of Paul's Life: Essays from the Tarragona Conference, June 2013* (WUNT 352), Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 305-332.
- , «Wie historisch ist die Apostelgeschichte?», *ZNT* 18 (2006) 44-52.
- , *Gli Atti degli Apostoli 1 (At 1-12)*, Dehoniane, Bologna 2001.
- , *Gli Atti degli Apostoli 2 (At 13-28)*, Dehoniane, Bologna 2015.
- , *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)* (LeDiv 180), Cerf - Labor et Fides, Paris - Genève 2003<sup>2</sup>.
- , *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli apostoli*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002.
- MIMOUNI S.C., *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine* (CREJ 42), Peeters, Leuven 2007.
- MITCHELL S., «The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians», in P. ATHANASSADI - M. FREDE (ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon, Oxford 1999, 81-148.
- PERROT C., *La lecture de la Bible dans la Synagogue*, Hildesheim, Gerstenberg 1973.
- PHILLIPS T.E., «The Genre of Acts: Moving Toward a Consensus?», *CBR* 4 (2006) 365-396.
- PICHLER J., *Paulusrezeption in der Apostelgeschichte. Untersuchungen zur Rede im pisidischen Antiochien* (IThS 50), Tyrolia, Innsbruck - Wien 1997.

- PILHOFER P., «Antiochien und Philippi. Zwei römische Kolonien auf dem Weg des Paulus nach Spanien», in ID., *Die frühen Christen und ihre Welt*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 154-165.
- , *Philippi I. Die erste christliche Gemeinde Europas* (WUNT 87), Mohr Siebeck, Tübingen 1995.
- REICKE B., «Die geistlichen Erfahrungen der ersten Christen. Apg 2,1-13», in ID., *Glaube und Leben der Urgemeinde* (ATHANT 32), Zwingli, Zurich 1957, 32-37.
- RICHTER REIMER I., *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas*, Mohn, Gütersloh 1992.
- RIESNER R., «Die historische Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte», *ZNT* 18 (2006) 38-44.
- SCARPAT G., *Parrhèsia greca, parrhèsia cristiana*, Paideia, Brescia 2001.
- SCHRÖTER J., «Die jüdische Diaspora in der Apostelgeschichte», in R. DEINES - J. HERZER - K.-W. NIEBUHR (hrsg.), *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur* (WUNT 274), Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 359-379.
- , «Lukas als Historiograph», in E.-M. BECKER (hrsg.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (BZNW 129), de Gruyter, Berlin - New York 2005, 237-262.
- STEIN M., «Die Verehrung des Theos Hypsistos. Eine umfassende pagan-jüdische Synkretismus», *EpAn* 33 (2001) 119-125.
- STERCK-DEGUELDRE J.-P., *Eine Frau namens Lydia. Zu Geschichte und Komposition in Apostelgeschichte 16,11-15.40* (WUNT 2.176), Mohr Siebeck, Tübingen 2004.
- TAYLOR J., *Les Actes des deux Apôtres V. Commentaire historique (Act. 9,1-18,22)* (EtB 23), Gabalda, Paris 1994.
- TREBILCO P., «Paul and Silas - "Servants of the Most High God" (Acts 16,16-18)», *JSNT* 36 (1989) 51-73.
- WALTON S., «How Mighty a Minority Were the Hellenists?», in M.F. BIRD - J. MASTON (ed.), *Earliest Christian History: History, Literature, and Theology. Essays from the Tyndale Fellowship in Honor of Martin Hengel* (WUNT 2.320), Mohr Siebeck, Tübingen 2012, 305-327.

D. MARGUERAT

WANDER B., *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen* (WUNT 104), Mohr Siebeck, Tübingen 1998.

WEINSTOCK S., «The Geographical Catalogue in Acts 2,9-11», *JRS* 38 (1948) 43-46.

WINTER S.C., «παρηγορία in Acts», in J.T. FITZGERALD (ed.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech* (NT.S 82), Brill, Leiden 1996, 185-202.

WOLTER M., *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Mohr Siebeck, Tübingen 2008.