Romano Penna

LA COMUNITA’ ECCLESIALE

COME ESPERIENZA DI COMUNIONE

- Premessa.

Se c’è un concetto fondamentale nei testi fondativi del cristianesimo e nel profilo stesso dell’identità cristiana, è quello di comunione. Già è sintomatico notare che il corrispondente sostantivo greco koinōnía, contro le due sole occorrenze in tutto l’Antico Testamento greco-LXX (Lev 6,2; Sap 8,18), è invece presente nel testo molto più breve del Nuovo Testamento ben 19 volte (di cui 13 nelle sole lettere paoline) . Va comunque precisato che, a differenza di un certo linguaggio corrente, che identifica semplicisticamente la «comunione» con l’assunzione dell’ostia consacrata durante la Messa, il significato originale del termine ha una portata di gran lunga più ampia e interessante. In ogni caso va tenuto presente che si tratta di una «unione-con» qualcuno, cioè appunto di una «comune unione».

Storicamente parlando, si deve partire almeno con una breve considerazione sul Gesù storico della vita pubblica, che scelse dodici discepoli «...perché stessero con lui» (Mc 3,14) cioè facessero comunione con lui, per non dire della preghiera comunitaria (cf. Mt 18,«Dove due o tre sono radunati nel mio nome, io sono in mezzo a loro»: Mt 18,20) e del perdono vicendevole (Mt 18,21-22). Va pure ricordata la richiesta di un personale distacco da ogni tipo di proprietà perché la comunione fosse più pura; infatti, tra i detti del Gesù storico è significativo quello sulla impossibilità di servire a due padroni, Dio e ‘mamonà’ (aramaico per ‘ricchezza’; cf. Mt 6,24; Lc 16,13), in quanto il secondo impedisce non solo di appartenere radicalmente a Dio ma induce anche a chiudersi alle necessità altrui eliminando una fondamentale dimensione comunionale (cf. la parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro: Lc 16,19-31), cioè dispensare le ricchezze ai bisognosi, poiché è importante «farsi degli amici con la ‘mamonà’ disonesta» (Lc 16,9).

Qui però mi occupo solo della fase post-pasquale del movimento iniziato da Gesù, cioè sulla conformazione comunionale della vita propria delle prime ‘associazioni’ costituitesi nel suo nome e confrontata, quando possibile, con la cultura e la società del tempo.

Ricordiamo comunque che alla base di tutto c’è la personale comunione con Gesù Cristo figlio di Dio (cf. 1Cor 1,9) e con le sue sofferenze (cf. Fil 3,10) finalizzata a condividere la sua risurrezione (Rm 6,5b), e questo addirittura mediante una partecipazione (= connaturalità mistica) con lui acquisita per grazia col battesimo che è una immersione/báptisma in lui (cf. Rom 6,3: «siamo stati immersi/ebaptísthēmen in Cristo Gesù»; 6,5a: «siamo diventati connaturati/sým-fytoi gegónamen a lui per la condivisione della sua morte»; Gal 2,20: «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me»). Senza questa ‘immersione’ non avrebbe senso qualunque altro eventuale tipo di unione, fosse anche quella tra Giudei e Gentili o addirittura quella eucaristica.

 È solo su questo fondamento che si passa sul piano orizzontale-ecclesiale alla «comunione con i santi e con tutti» (2Cor 9,13).

1. Pasto eucaristico e impegno sociale.

 Sul piano del vissuto ecclesiale, specie nelle comunità paoline ma non solo, era il pasto eucaristico ad esprimere al massimo grado la koinōnía fraterna e a costituirne il vero paradigma. In effetti, l’Apostolo rivolge ai Corinzi un rimprovero molto netto: «Quando vi radunate insieme, il vostro non è un mangiare la cena del Signore. Infatti ciascuno, partecipando alla cena, mangia prima il proprio pasto, e così l’uno ha fame e l’altro è ubriaco. Non avete forse le vostre case per mangiare e bere? O volete gettare il disprezzo sulla chiesa di Dio e fare arrossire chi non ha niente? Che debbo dirvi devo lodarvi? In questo non vi lodo» (1Cor 11,21-22) . Evidentemente quando si tratta di fraternità, Paolo è esigente e netto: «Amatevi gli uni gli altri con affetto fraterno» (Rm 12,10), «ciascuno di voi consideri gli altri superiori a se stesso» (Fil 2,3). Ed è proprio in questo contesto di fraternità vissuta che egli impiega per l’unica volta il costrutto «cena del Signore»/kyriakòn deîpnon; come a dire che essa è davvero inconciliabile con le divisioni interne, poiché è fatta per unire e non certo per dividere. Per Paolo la comunione con Cristo non è separabile dalla comunione con i fratelli; anzi, la prima fonda ed esige la seconda: «Il pane che noi spezziamo non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché vi è un solo pane, noi, benché molti, siamo un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all’unico pane» (1Cor 10,16-17).

Nel caso dell’Eucaristia, dunque, è inammissibile disgiungere il kyriakòn deîpnon, la «cena del Signore», intesa come momento di comunanza vicendevole basata sulla comunione con Cristo, da un ídion deîpnon, «un pasto proprio», cioè un pasto che i più abbienti consumavano autonomamente senza curarsi degli altri . L’inaccettabilità di una simile prassi è ben formulata anche da una lapidaria sentenza che si legge nel non-cristiano Plutarco (ca. 46-120), secondo cui «dove prevale ciò che è proprio si perde ciò che è comune (hópou tò ídion estin apóllytai tò koinón)» . Del resto, nella grecità era corrente un antico proverbio, secondo cui «tra gli amici tutto è comune (tà tôn phílōn koiná)», risalente probabilmente a Pitagora, secondo il quale vale il principio che «l’amicizia è uguaglianza (philótēs isótēs)» .

Con ciò si propugnava anche la condivisione dei beni materiali, tanto che secondo Platone lo stesso Stato va in rovina «quando non si sentono più pronunciare all’unisono parole come mio e non mio» . Certo è che la comunione fraterna, alla pari della comunione con il Signore, sta alla base dell’identità cristiana. E quando Tertulliano verso il 200 parla della riunione eucaristica, impiega espressioni molto varie per esprimere questo unico dato:

egli infatti parla di coitio, «con-vegno, convergenza», e specifica che «siamo un corpo» (corpus sumus), «ci raduniamo per formare un gruppo e un’assemblea» (coimus in coetum et congregationem), « ci chiamiamo fratelli» (fratres nos vocamus), «da riuniti siamo come da separati, e tutti insieme siamo come da singoli» (hoc sumus congregati quod et dispersi, hoc universi quod et singuli), «non si può parlare di fazione, ma di congresso» (non est factio dicenda, sed curia)»; lo stesso Tertulliano afferma pure che la riunione eucaristica dei cristiani «la si chiama con ciò che presso i Greci significa “amore” [agápē]» (id vocatur quod dilectio penes Graecos), e in più attesta ciò che dicono i pagani dei cristiani: «Guarda come si amano vicendevolmente» (vide ut invicem se diligant)» .

Non solo, ma il medesimo Tertulliano, comparando le offerte dei pagani con quelle dei cristiani, se ne esce con questa battuta sferzante e quanto mai significativa: «Certo, come dite, le entrate dei templi diminuiscono di giorno in giorno. Quanti sono ormai quelli che gettano qualcosa? A noi non riesce di venire in soccorso insieme agli uomini e agli dèi vostri mendicanti; e d'altra parte crediamo di non dover dare se non a chi ci chiede. Tenda la mano anche Giove e qualche spicciolo piglierà, dal momento che dona più la nostra misericordia per le strade che la vostra pietà nei templi» .

Evidentemente la condotta cristiana non si limita all’ambito sacramentale, ma si estende sul piano profano addirittura per le strade! Comunque, da questo punto di vista non è affatto improprio scorgere nel banchetto cristiano una tipica dimensione sociale, in un doppio senso: in quanto esso consolida l’unione interna del gruppo cristiano stesso, e in quanto esso è aperto a un impegno di soccorso verso chi è nel bisogno (cfr. At 4,34: «Non c’era tra loro nessun bisognoso»). Del resto, era già una caratteristica propria della cena pasquale ebraica pensare e provvedere anche ai poveri, come si legge nella Mishnà: «Anche il più povero in Israele… non deve avere meno di quattro bicchieri di vino, anche se fosse di quelli che si alimentano della scodella dei poveri» (Pesāḥîm 10,1).

Vediamo quindi alcuni dati generali sul primo cristianesimo per poi limitarci alla chiesa di Gerusalemme, sulla quale siamo maggiormente informati.

2. La realtà sociale-assistenziale tra i cristiani.

Le comunità del primo cristianesimo che conosciamo meglio sono quelle paoline e post-paoline a motivo della maggiore documentazione che le riguarda . Di esse, soprattutto della chiesa di Corinto, sappiamo che al loro interno vi era una notevole stratificazione sociale, che andava dagli aristocratici più benestanti fino alla componente maggioritaria degli schiavi, passando per i ceti intermedi degli artigiani e dei commercianti .

Certamente, come scrive Paolo, tra i Corinzi non c’erano molti sapienti né molti potenti né molti nobili, perché Dio, secondo il criterio della croce di Cristo, ha scelto ciò che è debole, ignobile e disprezzato (1Cor 1,26-29). Perciò la maggioranza dei cristiani corinzi doveva appartenere alle classi più basse della società. Tuttavia, a parte che Aquila e Prisca avevano un loro lavoro autonomo (At 18,3), anche Crispo capo della sinagoga e Tizio Giusto dovevano avere una loro casa (At 18,7-8); Stefanas è lodato con la sua famiglia per essersi dedicato al servizio dei santi 1Cor 16,15); Gaio poteva addirittura ospitare «tutta la chiesa» (Rom 16,23a); Febe a Cencre poteva agire come protettrice di molti cristiani e di Paolo stesso (Rom 16,1-2); inoltre, c’è il caso di Erasto «tesoriere della città» (Rom 16,23b), un personaggio pubblico, appartenente all’amministrazione civica. È dunque attestata una disponibilità da parte dei più benestanti ad ospitare in casa propria l’intera comunità ecclesiale per i momenti che oggi diremmo ‘sacramentali’.

In più Paolo esorta a praticare una mutua accoglienza, come leggiamo in Rom 12,13: «Condividete le necessità dei santi; siate premurosi nell’ospitalità». Il concetto di «necessità, bisogno» (chreía), come situazione di carenza da soccorrere negli altri, è già presente nei detti di Gesù (cf. Mc 2,17: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati») e nel caso della chiesa di Gerusalemme (cf. At 2,45: «Chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti secondo il bisogno di ciascuno»; vedi anche 4,35; 6,3; 28,10; si veda più sotto). Paolo stesso ha provato il beneficio di una tale assistenza da parte della chiesa di Filippi (cf. Fil 2,25; 4,16), sia pur con l’augurio che «sia Dio stesso a colmare ogni vostro bisogno» (Fil 4,19). Le necessità di cui si parla riguardano in generale il bisogno di un supporto finanziario, come denota l’uso dello stesso verbo koinōnéō in altri casi, ove non sia altrimenti specificato (cf. Rom 15,27; Fil 4,15). Le persone da soccorrere, secondo l’Apostolo, sono denominate «santi/hághioi». Questo aggettivo in forma sostantivata allude a una condizione di santità personale, che è di tipo assolutamente pre-morale cioè anteriore a ogni impegno etico. Come avviene spesso nelle lettere paoline, esso sta a designare, oltre che specificamente i cristiani della chiesa-madre di Gerusalemme (cf. Rom 15,25.26.31; 1Cor 16,1; 2Cor 8,4; 9,1.12), anche più in generale i cristiani dovunque essi siano (cf. Rom 1,7: 8,27; 16,2.15; 1Cor 1,2; 6,1.2; 14,33; 16,15; 2Cor 1,1; 13,12; Fil 1,1; 4,21.22; 1Tes 3,13; 5,27; Flm 5.7; ecc.).

La partecipazione alle necessità materiali è perciò richiesta ai membri delle chiese, come a dire che l’amore comincia con i più prossimi (cf. Gal 6,10); del resto, la norma di partire dal proprio gruppo nell’impegno dell’assistenza, a proposito delle disposizioni stabilite in materia, si trova anche in Epicuro quasi con le stesse parole: «Ciò che è attestato come conveniente nelle necessità per una mutua comunione (en taîs chreíais tês pròs allēlous koinōnías) è cosa giusta» . Fortissime sono le parole della Lettera di Giacomo, sia a favore dei poveri (cf. 2,1-7: condanna di chi al povero preferisce colui che è vestito lussuosamente) sia contro i ricchi (cf. 5,1-5: «...Le vostre ricchezze sono marce ... Il salario dei lavoratori che non avete pagato grida...»).

Quanto poi alla specifica richiesta di «perseguire l’ospitalità» (Rom 12,13: tēn filoxenían diōkontes), va osservato che tale prassi è tipica sia della tradizione ebraica (cf. le storie di Abramo in Gen 18 e di Rahab in Gs 2) sia anche di quella greca (dove persino Zeus, tra i vari epiteti, ha quello di Xénios, «ospitale») . L’interesse di Paolo si pone a livello non tanto politico-cittadino quanto comunemente umano, là dove la filoxenía è semplice manifestazione della filanthropía. Così anche in Prov 27,28 si legge: «Non negare un beneficio a chi ne ha bisogno, se è in tuo potere di farlo. Non dire al tuo prossimo: “Và, ripassa, te lo darò domani”, se tu hai ciò che ti chiede» (cf. anche Tob 4,7-11; Prov 19,17; 21,13; 25,21-22; Sir 14,7-13; 29,8-13). Quanto all’originale impiego del verbo diōkō, che significa «perseguire, inseguire, perseguitare, correre dietro», è interessante il commento che ne fa l’alessandrino Origene verso l’inizio del III secolo: «Dicendo che si deve correre dietro all’ospitalità egli non lascia intendere solamente che dobbiamo ricevere l’ospite che viene da noi, ma anche che dobbiamo richiedere ed essere solleciti e correre dietro e ricercare dappertutto gli ospiti, affinché in qualche luogo non si trattengano nelle piazze o dormano all’aperto» ! In ogni caso, per spiegarsi la raccomandazione paolina si può anche richiamare lo ius hospitii del diritto romano, ma sarebbe sufficiente considerare questa esortazione come mera componente del precetto cristiano dell’amore/agápē, di cui Paolo raccomanda che sia «senza finzione» (anypókritos: Rom 12,9), dove l’aggettivo greco sta per «sincero, genuino, autentico, disinteressato, non apparente, privo di secondi fini» . Ma la prassi concreta della comunione o condivisione dei beni è esplicitamente documentata dagli Atti degli Apostoli per i membri della chiesa di Gerusalemme.

3. Il caso specifico della chiesa di Gerusalemme.

Il caso ha due aspetti che vanno esaminati separatamente.

A. – L’assistenza di altre chiese alla chiesa di Gerusalemme. Scrivendo ai cristiani della Galazia, Paolo ricorda che durante il cosiddetto Concilio di Gerusalemme (databile probabilmente nell’anno 48) la questione dell’accesso dei Gentili alla fede cristiana, dopo il battesimo concesso dall’Apostolo ai pagani convertiti con l’omissione della circoncisione, venne risolta con una suddivisione di competenze: «Riconoscendo la grazia a me data, Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti le colonne, diedero a me e a Barnaba la destra in segno di comunione, perchè noi andassimo tra le genti e loro tra i circoncisi» (Gal 2,9). Ma subito dopo Paolo ricorda l’assunzione di un preciso impegno: «Ci pregarono soltanto di ricordarci dei poveri (mónon tôn ptōchôn hína mnēmoneúōmen), ed è quello che mi sono preoccupato di fare» (Gal 2,10). Inizia così la raccolta delle collette (logheíai: 1Cor 16,1.2). A quanto pare, essa avvenne dietro richiesta della stessa chiesa gerosolimitana, ma l’impresa, su cui tace il libro degli Atti, fu comunque tipica di Paolo e delle sue chiese, tanto che parlando delle comunità cristiane della Macedonia (Filippi e Tessalonica) e dell’Acaia (Atene e Crinto) l’Apostolo dice che esse «hanno voluto realizzare una forma di comunione con i poveri tra i santi che sono a Gerusalemme» (Rom 15,26).

La motivazione dell’impegno doveva essere duplice. Da un lato, a parte il fatto di una stratificazione sociale varia, c’era là sicuramente una diffusa condizione socio-economica di povertà, tanto che in occasione di una speciale carestia scoppiata al tempo dell’imperatore Claudio (41-54 d.C.), i cristiani di Antiochia di Siria, a prescindere dal detto impegno, «stabilirono di mandare un soccorso ai fratelli abitanti nella Giudea, ciascuno secondo quello che possedeva» (At 11,29).

D’altro lato, c’era la peculiare collocazione storico-salvifica di quella chiesa, che costituì il punto di partenza della novità cristiana, essendo stata la città Gerusalemme il luogo, sia della crocifissione di Gesù di Nazaret, sia del primo annuncio pasquale. Quella perciò fu la chiesa-madre del cristianesimo, e continua tuttora a valere come tale. Paolo è esplicito su di un debito nei confronti di quella chiesa: i cristiani «sono ad essi debitori, poiché le genti, avendo partecipato ai oro beni spirituali, sono in debito di rendere loro un servizio solenne (leitourghêsai) anche nelle loro necessità materiali» (Rom 15,27). Ed è interessante notare l’uso del verbo leitourgheîn (che in greco significa semplicemente «rendere un servizio pubblico», anche a prescindere dalla sua sacralità), ripreso con il sostantivo leitourghía in 2Cor 9,12: «L’adempimento di questo servizio non provvede solo alle necessità dei santi, ma deve anche suscitare molti ringraziamenti a Dio» (cf. pure il concetto di diakonía in ib. 8,4: «la comunione del servizio»). Ed è in questa Seconda lettera ai Corinzi che Paolo evidenzia una terna di motivi alla base della colletta: uno di carattere cristologico (8,9: «Il Signore nostro Gesù Cristo da ricco che era si è fatto povero per voi, perchè voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà»), uno di parità sociale (8,13: «Non si tratta di mettere in difficoltà voi per sollevare gli altri, ma perché vi sia uguaglianza/isótē») e uno di personale generosità (8,7: «Siate larghi in quest’opera di grazia») abbinato a un atteggiamento addirittura di contentezza (9,7: «Dio ama chi dona con gioia»).

B. – L’assistenza interna alla chiesa stessa di Gerusalemme. Per entrare subito in medias res, notiamo che il testo degli Atti lucani è netto: «Vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti secondo il bisogno di ciascuno» (2,45: kathóti án tis chreían eîchen); «La moltitudine di coloro che erano diventati credenti era un cuor solo e un’anima sola (kardía kaì psychē mía), e nessuno considerava sua proprietà quello che gli apparteneva ma fra loro era tutto comune (ên autoîs ápanta koiná) ... Nessuno infatti tra loro era bisognoso (oudè gàr endeēs tis ên en autoîs), perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano il ricavato di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; poi veniva distribuito a ciascuno secondo il suo bisogno (kathóti án tis chreían eîchen)» (4,32.34-35).

In un primo momento, a quanto pare, l’attenzione ai poveri era lasciata al movimento spontaneo della carità privata di singoli benefattori. A questa fase spontaneistico-privata subentrò una forma di assistenza caritativa centralizzata con gli apostoli nel ruolo di supervisori (cf. 4,34-35.37; 5,2), e ad essa appartiene anche la modalità espressa in At 6,1-7 consistente in una organizzata assistenza quotidiana sotto la direzione di un collegio di Sette specificamente incaricati a «servire»/diakonéîn.

Questa prassi aveva certamente dei paralleli ambientali, che si trovano sia sul versante greco-romano , sia sul versante giudaico; e a questi, che sono più prossimi, dedichiamo una maggiore attenzione .

C. Esseni e Qumraniti a confronto con i cristiani di Gerusalemme. Poiché la comunione dei beni, in ambito giudaico, esisteva anche nel gruppo degli Esseni e nella comunità di Qumràn , occorre fare un confronto per rilevare concordanze e discordanze, compresi i modi e i motivi ispiratori di questa prassi, e poi interrogarci sulla possibilità di influssi esseno-qumranici sulla stessa organizzazione comunitaria della chiesa gerosolimitana.

-1. Concordanze e discordanze. Una prima osservazione, di carattere generale, verte sulla stessa realtà della comunione dei beni, realizzata dagli Esseni-Qumraniti e dalla chiesa delle origini su scala diversa. Per i cristiani di Gerusalemme non è sostenibile la tesi di una radicale rinuncia al diritto di proprietà privata, come è norma quasi generale per gli Esseni e i Qumraniti. Per questi, la comunanza dei beni assume la forma concreta di una socializzazione istituzionale dei beni privati, che passano alla comunità; la loro è una forma organizzata di economia comune, di carattere generale e vincolante tutti i membri del gruppo. Per gli Esseni, ad es., Flavio Giuseppe, B.J. II, 122, parla di una «legge»/nómos che obbliga i nuovi adepti a consegnare l’intero patrimonio all’ordine; per i Qumraniti, ci sono dei testi che parlano della consegna del patrimonio individuale all’ordine come una norma del regolamento comunitario di ammissione (cf. 1QS I,11-13; V,1-2; VI,22). Sicché ciò che nella comunità cristiana restava un fatto eccezionale, presso gli Esseni e anche presso i Qumraniti (1QS) è condizione essenziale per l’appartenenza al movimento religioso.

La comunione dei beni nella chiesa primitiva ha un carattere carismatico, non istituzionale, nel senso che essa non è richiesta come condizione di appartenenza alla comunità, né è regolata da leggi positive, ma è vissuta spontaneamente per motivi di fede e sotto l’influsso dello Spirito di Dio.

La comunanza dei beni, per gli Esseni, è prevalentemente di natura ascetica. A Gerusalemme, il tenore della comunione dei beni è religioso-escatologico. Secondo Filone Alesandrino, gli Esseni disprezzano le ricchezze e praticano la comunanza dei beni per amore della virtù e per la ricerca di libertà, di uguaglianza e di felicità: la loro vita comunitaria è una testimonianza vivente della libertà (cf. Quod omins probus liber siti 79.84.91). Secondo Flavio Giuseppe, eccelle nel gruppo degli Esseni la ricerca di santità, di uguaglianza e di amore reciproco. In qualche modo, per la ricerca di fratellanza nella pratica della comunione dei beni, gli Esseni di Flavio Giuseppe sono più vicini alla concezione cristiana della comunione dei beni, il cui elemento formale è di natura religiosa, cioè l’intima comunione dei cuori in forza della stessa fede, unita all’entusiasmo escatologico della imminenza del regno di Dio (cf. Guerra giud. II,119.122; Antichità giud. XVIII,20). Possiamo dire, in linea generale, che sia Filone sia Flavio Giuseppe parlano della vita comune degli Esseni e della loro comunione dei beni per sottolineare l’eccellenza della virtù e mostrare così la superiorità degli Ebrei sui Greci. I brani degli Atti, relativi alla comunione dei beni, accentuano, invece, l’aspetto religioso della situazione economica, si direbbe la realtà ‘sacramentale’ della comunione dei beni, che è ‘segno’ espressivo dell’agape cristiana.

A Qumràn, benché in forma sfumata, prevale l’aspetto ascetico della comunanza dei beni, ma è diffuso anche un ideale di povertà come nella chiesa di Gerusalemme (cf. 1QS I,11-13; V,1ss.). Tuttavia l’accento è posto sulla vita comunitaria e non sull’ideale di povertà in quanto tale.

I Qumraniti sono una comunità chiusa, separata dagli altri uomini, un gruppo esoterico, che si è ritirato nel deserto per attenersi a una vita ascetica regolata in tutti i particolari; a Gerusalemme, invece, si ha un movimento di massa verso la fede nel Cristo che lascia però ciascuno nella propria attività e nelle proprie abitudini di vita, pur favorendo forme di mutuo aiuto e di carità in misura considerevole. Nei Qumraniti sono marcati il separatismo, il nazionalismo e l’antipaganesimo , che incrinano la loro genuina volontà di rinnovamento spirituale: sono spinti nel deserto per evitare ogni relazione con gli estranei, che ritenuti come «la compagnia degli uomini perversi» (cf. 1QS V,1-2).

A proposito dell’episodio di Anania e Saffira (At 5,1-11) gli esegeti richiamano un testo di Qumran (1QS VI,24-25: «Se si trova fra di loro qualcuno che ha mentito dolosamente riguardo ai beni, lo separeranno per un anno dal puro pasto dei Molti e per punizione sarà messo a un quarto del suo pane»). Va detto che c’è una fondamentale differenza tra i due casi: a Gerusalemme, la vendita e la consegna del ricavato della vendita è sempre libera; il peccato della coppia non è consistito nella frode economica, come a Qumràn, ma nella menzogna allo Spirito di Dio presente nell’azione di Pietro.

La realtà dello Spirito santo è di fondamentale importanza per capire l’aspetto carismatico della comunione dei beni nella chiesa primitiva. Su questo punto i Qumraniti e i cristiani delle origini si diversificano. Scriveva, a tal riguardo, il Cullmann: «La fede nell’opera espiatoria di Cristo ha come conseguenza la venuta dello Spirito santo nella Chiesa. E solo nella loro relazione con lo Spirito santo si possono comprendere la comunione, il culto, la comunanza dei beni, la direzione, tutte realtà che sono manifestazioni caratteristiche dello Spirito. Invece dello Spirito, la comunità di Qumràn aveva un’organizzazione. Il modo in cui presso di loro era diretta la comunanza dei beni è solo un esempio tra gli altri» .

Infine, nella chiesa primitiva, non è affatto conosciuto un iter di ammissione alla comunità che sia collegato alla progressiva e graduale rinuncia ai beni individuali come a Qumràn (cf. 1QS VI,14-23); né c’è traccia di alcun codice penale, che colpisca le infrazioni più gravi alla vita comunitaria e al patrimonio comune (cf. 1QS VI 24-25; VII,6-7.24-25; VIII,23-24). Anche per la comunione dei beni, a Gerusalemme prevale il ‘carisma’ sulla ‘istituzione’.

Possiamo invece rilevare alcuni punti di maggiore affinità tra la comunità cristiana delle origini e gli Esseni-Qumraniti.

Degno di rilievo è il clima escatologico generale in cui vivono sia i Qumraniti sia la comunità di Gerusalemme: entrambi i movimenti ritengono di essere negli ultimi tempi, in attesa della salvezza definitiva. Ma la novità cristiana, rispetto a Qumràn, è la convinzione che gli avvenimenti della fine sono già iniziati con la risurrezione del Signore Gesù e con l’invio dello Spirito santo (cf. Gv 14,17; At 2), e che si compiranno al prossimo ritorno del Figlio dell’uomo.

Sul piano storico-religioso, è interessante la coincidenza della vita comunitaria della chiesa primitiva (cf. At 2,42) con quella degli Esseni-Qumraniti sugli stessi elementi, ai quali però si attribuisce talvolta, come per il pasto in comune, un diverso significato. C’è coincidenza sulla mensa, la preghiera, i beni materiali (in un certo senso), e l’istruzione comune. Anzi è tutto il clima della vita in comune che avvicina strettamente i due gruppi giudaici alla chiesa primitiva, al punto tale da poter stabilire un confronto fra i due versanti. Sui gruppi giudaici, però, grava l’ombra di sentirsi separati dagli altri uomini, mentre il cristianesimo si annuncia come un movimento di salvezza per tutti gli uomini.

I Qumraniti desideravano e pensavano di essere i perfetti della Via (1QS IV,22) , la comunità della gente di perfetta santità (CD XX,2), una realtà santissima (1QS III,20), e a tal fine esasperavano il particolarismo e il separatismo dall’ebraismo ufficiale, fino ad odiare i nemici (1QS I,3-4.9-11; II,4-9), in attesa del giorno in cui questi sarebbero stati definitivamente annientati (cf. il rotolo della guerra: 1QM). Si è lontani dal precetto evangelico dell’amore dei nemici (cf. Mt 5,43-48) e dalla missione di Gesù, venuto a salvare i peccatori e ad invitare al banchetto di Dio i reietti della società (cf. Lc 14,16-24), che i Sadoqiti escludevano categoricamente dalla loro assemblea (cf. CD XV,15-17; 1QSa II,3-9).

La presenza di un economo e di curatori/amministratori dei beni comuni, ai quali è affidata la supervisione dei beni presso gli Esseni, trova un riscontro parallelo nella primitiva comunità di Gerusalemme, dove il gruppo apostolico si incarica, per un certo tempo, di raccogliere e di amministrare il denaro delle vendite per i membri disagiati della comunità (cf. At 4,35; 4,37; 5,2).

A Qumràn, il sovrintendente (mebaqqēr) è la persona che assume gli incarichi più importanti nell’ambito della comunità, così come il gruppo apostolico nella chiesa delle origini. La posizione del sovrintendente è ben definita: preposto a tutta la comunità (1QS VI,14), in qualità di presidente concede la parola nell’assemblea (1QS VI,11-12; CD XIII,11-13), a lui è affidata la direzione della comunità (CD IX,17-22), l’insegnamento circa l’interpretazione della Legge (CD XIII,5-6) e la decisione nelle controversie (CD XIV,11). Coadiuvato dai giudici, egli amministra le elemosine per i poveri (CD XIV,12-16) e insieme con i sacerdoti, dalla cui classe proviene, sorveglia 1’amministrazione del patrimonio ed esamina gli aspiranti alla comunità (CD XIII,3-6; 1QS IX,7). Oltre alla mansione economico-amministrativa, che avvicina il sorvegliante e i sacerdoti di Qumràn al gruppo apostolico, è possibile anche stabilire un raffronto tra la figura del sorvegliante qumranico e il vescovo (gr. epískopos = sorvegliante) o presbitero (gr. presbýteros = anziano).

-2. A questo punto ci si può chiedere se sia possibile pensare a influssi qumranici sulla comunità gerosolimitana e in specie sulla sua organizzazione (in questo caso gerarchica).

La questione richiede una precisazione, perché si tratta di chiarire due punti: primo, se il movimento giudaico degli Esseni e dei Qumraniti abbia storicamente influito sulla nascita, formazione e strutturazione comunitaria della chiesa primitiva, in particolare sulla comunione dei beni (punto di vista storico-religioso); secondo, se siano ravvisabili influssi letterari o la presenza di notizie (orali o scritte) riguardanti la vita comune dei gruppi giudaici nella descrizione lucana della comunione dei beni nella chiesa primitiva (punto di vista storico-formale).

Dal punto di vista storico, lo stato attuale degli studi ritiene superate alcune tesi ottocentesche, secondo cui il cristianesimo nei suoi inizi sarebbe stato solo una forma di essenismo ben riuscito, o che, senza darne prova alcuna, Gesù fosse stato iniziato alle dottrine segrete degli Esseni. Dopo la scoperta dei manoscritti del Mar Morto, che hanno arricchito le conoscenze e acuito l’interesse di comparazione tra il movimento esseno-qumranico e il cristianesimo delle origini, quelle posizioni si rivelano prive di serio fondamento.

Certo è che, dal semplice punto di vista storico, sembra eccessivo e infondato parlare di ‘influssi’ esseno-qumranici sulla realtà della comunione dei beni come è conosciuta e praticata nella prima chiesa di Gerusalemme. Sarebbe più esatto parlare di paralleli, di analogie o affinità su una realtà di vita comunitaria presente in entrambi i movimenti ma assai diversa nella ispirazione religiosa di fondo e nella struttura esteriore.

La causa o matrice storica della comunione dei beni nella chiesa delle origini va piuttosto ricercata nel gruppo dei discepoli del Gesù terreno, nell’insegnamento di lui sul distacco dai beni terreni e sulla cura per i poveri, e poi nella predicazione post-pasquale degli apostoli, che suscitava generosi oblatori (cf. At 2,42; 4,32-37) . Si può pensare magari a influssi delle istituzioni giudaiche dei Farisei (ebr. habûrôt), documentate nel rabbinismo posteriore, che avevano il compito dell’assistenza caritativa . In tal modo la chiesa gerosolimitana appare ancora legata al giudaismo, così come continuava a frequentare il Tempio per la preghiera comune (cf. At 2,46; 3,1), prima che avvenisse il distacco dal culto di Israele a motivo della persecuzione.

C’è un punto su cui si può affermare, forse, una certa dipendenza della chiesa primitiva da Qumràn: è la citata figura del sorvegliante, che favorisce la domanda se il mebhaqqèr della comunità qumranica possa costituire il prototipo dell’epískopos-vescovo cristiano; ma il dato esula propriamente dal nostro tema .

A livello letterario-formale, va detto che L’autore degli Atti può aver utilizzato conoscenze (scritte o orali) sulla comunione dei beni praticata dagli Esseni-Qumraniti, che possono aver influito sulla descrizione della comunione dei beni nella chiesa primitiva. Verosimilmente l’ellenista Luca, che scrive negli anni 80 d.C., ha conosciuto le opere di Filone Alessandrino; e quanto a Flavio Giuseppe, almeno va constatato che Luca usa fonti e notizie simili . Sembra perciò fondata la possibilità di un richiamo letterario di Luca alla comunanza dei beni degli Esseni, come è descritta da Filone Alessandrino e da Flavio Giuseppe nei testi riportati più sopra.

Al colto Luca l’ideale della comunione dei beni, presente nell’ambiente letterario e filosofico greco-romano e presso gruppi religiosi giudaici in Palestina (Esseni e Qumraniti) e fuori della Palestina (cf. i Terapeuti in Egitto), potè servire come materiale e modulo letterario (pattern) efficace per descrivere la unità interiore ed esteriore propria dei primi cristiani. Comunque sia, non sarebbe questo l’unico caso di inculturazione del cristianesimo delle origini .

4. Conclusione.

Tirando le fila, ricordiamo che la koinōnía della chiesa primitiva si verifica a un doppio livello, cioè come comunione con Cristo e con i fratelli.

- La comunione con Cristo.

In prima battuta, ciò che conta e resta davvero tipico per l’identità cristiana è la personale comunione con Cristo. Essa si verifica a più livelli: si va da quello battesimale: sýmfytoi (Rm 6,5) al livello comunitario (cf. Mc 3,14: «...perché stessero con lui»), passando attraverso a quello eucaristico («una comunione al sangue di Cristo e … una comunione al corpo di Cristo»: 1Cor 10,16-17). A questo proposito riprendo in breve ciò che già ebbi modo di scrivere altrove, per dire che l’idea di una comunione con il ‘dio’ cultuale può avere una ascendenza non biblico-israelitica ma soltanto greco-pagana , come del resto suggerisce Paolo stesso quando ammonisce i corinzi: «Non voglio che siate in comunione (koinōnoús) con i démoni; non potete bere il calice del Signore e il calice dei démoni; non potete partecipare (metéchein) alla mensa del Signore e alla mensa dei démoni» (1Cor 10,20-21) .

- La comunione fraterna.

Nelle chiese paoline, ma non solo in esse, il pasto doveva esprimere al massimo grado la koinonía fraterna. Infatti, il rimprovero che l’Apostolo rivolge ai corinzi (cf. 1Cor 11,20-21) è di disgiungere il kyriakòn deîpnon, la «cena del Signore», intesa come momento di comunanza vicendevole basata sulla comunione con Cristo, da un ídion deîpnon, «un pasto proprio», cioè un pasto, che i più abbienti consumavano autonomamente senza curarsi degli altri e che simboleggia comunque una chiusura egocentrica contraria allo spirito di fraternità. L’inaccettabilità di una simile prassi è ben formulata dalla lapidaria sentenza già citata che si legge in Plutarco, secondo cui «dove prevale ciò che è proprio si perde ciò che è comune» .

Ciò che indubbiamente colpisce nei momenti cultuali delle chiese paoline è la spontaneità, favorita anche dall’assenza di un quadro rituale eccessivamente rigido. Si vede bene che tra quei momenti e la vita quotidiana non c’è una grande cesura. Infatti, lo Spirito che presiede alla ekklēsía, cioè al gruppo radunato, è lo stesso che informa tutta la concreta esistenza del singolo cristiano al largo della sua vita nella società.