

BIBLIOTECA DEL  
COMMENTARIO PAIDEIA

*del* BIBLIOTECA  
COMMENTARIO PAIDEIA

13

John Kampen

*Matteo*

PAIDEIA EDITRICE

MATTEO  
Il vangelo  
e la sua comunità  
nel mondo del primo secolo  
John Kampen

PAIDEIA EDITRICE

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Kampen, John

Matteo : il vangelo e la sua comunità nel mondo del primo secolo / John Kampen

Torino : Paideia, 2022

344 p. – 22 cm – (Biblioteca del Commentario Paideia ; 13)

Bibliografia e indici

ISBN 978-88-394-0981-2

1. Bibbia. Nuovo Testamento. Vangelo secondo Matteo - Commenti

226.207 (ed. 23) – Bibbia. Nuovo Testamento. Vangelo di Matteo. Commenti

ISBN 978 88 394 0981 2

Titolo originale dell'opera:

John Kampen

*Matthew within Sectarian Judaism*

Traduzione italiana di Riccardo Larini

© 2019 by Yale University

Originally published by Yale University Press

© Claudiana srl, Torino 2022

## Sommario

9	Premessa
15	Sigle e abbreviazioni
19	Introduzione
	1
24	Matteo e il mondo giudaico del primo secolo
	2
67	Matteo nel giudaismo delle sette
	3
106	La polemica del discorso della montagna
	4
165	Sapienza settaria
	5
188	Ordinamento e disciplina della comunità
	6
221	Gesù e i suoi avversari
	7
254	La setta e il suo mandato
	8
277	Peculiarità di Matteo
287	Bibliografia
315	Indice analitico
326	Indice dei passi citati
339	Indice degli autori moderni
343	Indice del volume

## Introduzione

Negli ultimi cinquant'anni le nostre cognizioni di storia della Giudea e della Galilea sono state oggetto di revisione continua. Ogni dieci anni viene alla luce una quantità considerevole di nuovi reperti, talvolta di natura testuale, talaltra materiale, che richiedono di essere presi in esame, e ancor più grandi sono i cambiamenti di prospettiva nella loro valutazione e nelle metodologie applicate all'uopo. I partecipanti stessi al processo interpretativo cambiano di continuo. Poiché soltanto pochi studiosi appartenenti alla prima ondata di storici, archeologi e lettori critici di testi partecipano tuttora attivamente al dibattito, il settore è stato lasciato in eredità ai loro allievi, ora considerati i maggiori esperti della materia, e a una terza generazione di accademici che solleva domande e si serve di metodi del tutto inimmaginabili agli inizi di tanta rivoluzione. Ciò può essere documentato a riguardo delle metodologie utilizzate dagli storici nella tarda antichità, dell'affinamento degli archeologi che oggi concorrono alla esplorazione mai conclusa della Galilea, della generazione creativa di studiosi attualmente alle prese con un livello ulteriore di disamina dei rotoli del Mar Morto, dei lettori critici del Nuovo Testamento che oggi integrano in maniera più comprensiva nella loro ricerca altra letteratura protocristiana, degli studiosi, infine, di letteratura rabbinica, che ora adottano metodi di analisi testuale che le prime generazioni neppure osavano immaginare. Sull'Oriente romano non si cessa di formulare nuove prospettive.

In un contesto del genere un volume dedicato a Matteo nel quadro del giudaismo delle sette è un'integrazione necessaria al dibattito accademico sullo sviluppo del giudaismo nella tarda antichità e alle origini del cristianesimo. I cambiamenti di prospettiva circa i modi in cui cristianesimo e giudaismo in quanto religioni affermate si separarono o meno l'uno dall'altro, come anche altri sviluppi subiti dalla nostra visione della storia di entrambi i movimenti, fanno di un simile riesame una necessità. Questo studio apre la strada a una lettura

del primo vangelo nuova e considerevolmente diversa da quelle sviluppate sulla base di visioni invalse della vita giudaica e cristiana nella tarda antichità.

Il saggio ha la sua ragione d'essere accademica fra le metodologie in uso nelle scienze sociali nello studio del primo vangelo, emerse soprattutto negli anni novanta del ventesimo secolo. Più in particolare poggia sui tentativi di utilizzare tali metodi nell'esame della storia sociale in cui si situa il materiale matteano. Come si mostra nel primo capitolo, questa prospettiva ha condotto a una nuova visione di Matteo come creazione di parte giudaica nel primo secolo della nostra era. Nell'opinione di molti fra tali studiosi recenti, la Galilea è divenuta il luogo più verisimile di composizione del vangelo. Da allora sono intervenuti sviluppi significativi nel modo di considerare molti aspetti dello studio che attiene alla disamina di questo scritto. Il nostro modo di considerare le origini di Qumran e gli sviluppi della letteratura del Mar Morto è certamente evoluto in forme non più riconoscibili nell'ottica dei primi dibattiti su questa letteratura e la sua provenienza. I metodi dell'analisi nella prospettiva delle scienze sociali applicati a letterature e culture della tarda antichità hanno continuato a progredire, in particolare a riguardo dell'applicazione delle teorie delle sette a nuovi movimenti religiosi e nell'utilizzo di teorie che descrivono lo sviluppo dell'identità sociale. L'analisi letteraria associata a tali questioni ha conosciuto a sua volta ulteriori sviluppi grazie all'applicazione a queste culture e alle loro letterature. Lo stesso si può dire della nostra visione dello sviluppo del giudaismo rabbinico e della sua letteratura. Lo studio di quanto è pervenuto della cultura materiale della Galilea e della Giudea ha fatto emergere realtà più complesse in gioco in questa storia, ben al di là delle attese di quanti intrapresero scavi pionieristici negli anni sessanta e settanta.

Se negli ultimi trent'anni la nostra concezione della storia della Galilea e più in generale della Siria ha continuato a evolversi, questo volume mostra un'immagine assai diversa del primo vangelo rispetto a questi studi e ha come esito una lettura affatto diversa di questo testo. Cambiamenti significativi nel nostro modo di leggere la letteratura apocalittica, sapienziale e settaria, e in particolare nel modo di considerare i rapporti fra queste, hanno condotto a una diversa concezione dei modi in cui nella Galilea alla fine del primo secolo un lettore giudaico avrebbe inteso uno scritto settario.

La letteratura degli ultimi decenni ha fatto anche emergere come sia difficile stabilire una terminologia adeguata.<sup>1</sup> Alcune di queste tematiche sono esaminate più approfonditamente in questo volume. Continuiamo a combattere con l'utilizzo di termini radicati in una concettualizzazione contemporanea della religione per parlare di fenomeni della tarda antichità, quando si aveva una concezione diversa di quella che definiamo «religione». Non è chiaro, ad esempio, se si possa parlare per il primo secolo della nostra era di qualcosa che chiamiamo «giudaismo» allo stesso modo in cui si parla oggi di giudaismo o cristianesimo, mettendo a confronto sistemi di credenze non senza interesse per le prassi che ne risultano. Per parte mia non mi pare che i modi invalsi negli anni novanta del ventesimo secolo di parlare del «giudaismo» abbiano risolto convenientemente il problema della considerazione della storia giudaica, dal momento che ci si è limitati a dare per presupposto che vigesse una molteplicità di sistemi di credenze. Al cuore del problema, come si argomenta in questo volume, si discute di pratiche e di affiliazione più che di credenza e di teologia: a chi appartiene il tempio in cui entrate? di chi sono le assemblee che frequentate? quali pratiche si vuole che rispettiate e con quali argomentazioni le si giustificano? In questo studio si parlerà di «giudaismo» non molto spesso, e quando accadrà ci si riferirà all'esperienza collettiva del popolo giudaico nella tarda antichità, senza presupporre che questa poggi su un'ideologia omogenea o anche su uno stile di vita coerente. Né si presuppone che questa venga sotto ogni punto a coincidere con il giudaismo che si sviluppò dall'opera creativa dei rabbi. Il dibattito sull'esperienza comune è una delle problematiche salienti nelle riflessioni accademiche attuali. In altre parole, il termine «giudaismo» viene qui usato per riconoscere una serie di lati comuni, riguardo ai quali non si è pienamente in grado di fornire definizioni adeguate né descrizioni esaustive.

Una seconda problematica nell'uso terminologico attiene alla parola «giudeo». Numerosi sono gli studi in cui si discute delle difficoltà connesse alla resa del greco *Ioudaioi* con «giudei» o «giudaiti». Al riguardo si dibatte se la parola sia da intendere in senso geografico e indichi persone che vi sono associate, oppure vi si presupponga qualche altro lato comune religioso o teologico. Poiché la maggio-

<sup>1</sup> Si vedano le considerazioni di Shaye Cohen in *Beginnings of Jewishness*, 25-106, e in *Significance of Yavneh*, IX-X.

ranza di questi giudei è sparsa per il Mediterraneo e il Vicino Oriente, è ovvio che tale questione di definizione si presenta alquanto intricata. La resa del termine e il suo utilizzo per rappresentare un gruppo di popolazione nella tarda antichità sono riduttivi e in qualche modo ingannevoli se s'intende la parola unicamente nel senso di «giudaiti». A mio parere non è possibile trovare un vocabolo più adeguato di «giudeo» per indicare questi successori non cristiani di Israele. Anche a tale riguardo si riconoscono qui le difficoltà di fornire una definizione o una descrizione appropriate, ma nella convinzione che altre alternative siano ancor meno soddisfacenti. In questo volume si utilizza quindi il termine «giudeo» al singolare e al plurale per indicare i membri di questa entità collettiva.

Questo volume non mancherà di lettori che non avranno difficoltà a cogliere come io sia influenzato dalle mie ricerche sui rotoli del Mar Morto; questo è uno degli aspetti che lo distinguono da opere già edite in cui si affronta il vangelo di Matteo con metodologie in uso nelle scienze sociali. Fin dall'inizio mi preme chiarire che le mie considerazioni non mirano a dimostrare che l'autore o gli autori di Matteo dipendano dai testi che oggi vengono chiamati rotoli del Mar Morto, quanto invece che i rotoli mettono a disposizione dei ricercatori odierni il miglior materiale di sempre utile allo studio di alcune sette giudaiche del primo secolo, fungendo in tal modo da base per la migliore comprensione possibile del fenomeno delle sette, della loro funzione e del loro sviluppo nel periodo in esame. Ciò rende possibile leggere Matteo come creazione letteraria di una setta giudaica e intenderlo in modi significativamente nuovi.

Con ciò non si vuole affermare che le ragioni addotte per l'utilizzo dei rotoli del Mar Morto nello studio di Matteo siano esclusivamente di principio. La ragione per cui prendere in considerazione tali materiali in questo saggio attiene al contenuto, senza che se ne debba di necessità dimostrare la dipendenza letteraria. È possibile individuare affinità riguardo al modo di concepire la legge, l'autorità e la legislazione comunitaria nel discorso della montagna e nei rotoli. Anche il modo di concepire la sapienza mostra affinità considerevoli, quantunque la natura complessa dei suoi sviluppi nella letteratura del secondo tempio renda arduo qualsiasi paragone semplicistico. La disciplina comunitaria in Matteo trova un contesto nella legislazione settaria del corpus qumranico. Eccezion fatta per i materiali narrati-

vi inerenti al processo e all'esecuzione, gli argomenti che vi vengono affrontati conducono all'individuazione di nessi con i rinvenimenti di Qumran. Sono tali affinità nei contenuti che richiedono di essere spiegate, e sono queste che vengono qui approfondite nel contesto degli sviluppi sociali, politici, letterari, culturali e religiosi nel mondo giudaico nel periodo del secondo tempio, che è l'ambiente condiviso da Matteo e dal corpus di testi provenienti dai pressi del Mar Morto.

Un tale modo di considerare il materiale ha determinato anche le sezioni del primo vangelo prese in esame in questo studio. Nel presupposto dell'utilizzo di Marco come una delle fonti principali dello scritto, al lettore non sfuggirà che gran parte dei capitoli affrontano materiali non presenti in questo testo. Altri materiali compaiono in forma assai diversa in Matteo. Lo stesso si può dire dei contenuti matteani affini a quelli di Luca, ossia quanto è fondamentale all'ipotesi di una fonte Q. Qui si richiama l'attenzione in particolare sulle pericopi del discorso della montagna, sull'interesse per la sapienza in *Mt.* 11 e sull'argomento della disciplina comunitaria in *Mt.* 18. Anche la trattazione di *Mt.* 21-27 fa emergere materiali non presenti in queste fonti più antiche. Uno studio di questo materiale proprio di Matteo, quantomeno per la struttura e la conformazione letterarie se non anche per il contenuto, conduce a considerare la natura settaria dello scritto in modo alquanto diverso. In molti casi le pericopi letterarie peculiari di Matteo sono quelle che mostrano le maggiori affinità con i materiali attestati nei frammenti di Qumran, e ancor più interessante è che le comparazioni forniscono una modalità di lettura che consente una migliore comprensione di come Matteo avrebbe potuto essere letto e inteso come scritto settario giudaico alla fine del primo secolo.

## I

### Matteo e il mondo giudaico del primo secolo

Lo sviluppo del fenomeno delle sette in Israele è particolarmente accentuato nella seconda metà del periodo del secondo tempio e inizia a manifestarsi già nella prima età postesilica. Da questa prospettiva è più facile capire molti dei tentativi compiuti allora di riformare o rinnovare Israele.<sup>1</sup> L'importanza di questo aspetto si è fatta più chiara con la scoperta dei testi delle grotte di Qumran, documenti importanti non soltanto per gli squarci inediti che aprono sulla vita delle sette, ma anche per la luce che proiettano sugli sviluppi letterari, ideologici, teologici e sociali in corso tra la popolazione giudaica in questo periodo. Questo quadro più compiutamente sviluppato delle sette fornisce il contesto per una visione più adeguata delle origini del movimento di Gesù nel primo secolo e di parte della letteratura che ne risultò. In questo volume si vuole mostrare come con Matteo si sia davanti all'opera di uno scrittore che propugna una forma di setta giudaica peculiare, radicata nel movimento di Gesù, verisimilmente in Galilea sul finire del primo secolo.<sup>2</sup> Una simile lettura del vangelo di Matteo nell'ottica delle sette si giustifica col tenore dei testi di Qumran e con i cambiamenti intervenuti nel modo di considerare gli sviluppi dei movimenti settari giudaici nel periodo più recente del secondo tempio, ed è da tenere distinta sia dagli altri scritti più antichi dei seguaci di Gesù sia dai gruppi concorrenti presenti nelle comunità giudaiche sul finire del I sec. d.C., come i farisei e i sadducei.

Lo scritto non è inoltre frutto né del «cristianesimo» divenuto noto in seguito per le formulazioni di una teologia trinitaria, né del «giudaismo» nella versione oggi nota al mondo moderno che si è ve-

<sup>1</sup> A. Baumgarten, *Flourishing of Jewish Sects*, 1-28.

<sup>2</sup> Per ragioni di economia mi servirò indifferentemente in questo libro del nome «Matteo» per indicare sia il vangelo sia il suo autore. Con ciò il lettore non deve pensare che s'intende pronunciarsi sulla paternità dell'opera. Dove potrebbe non risultare chiaro dal contesto che si sta parlando della persona di Matteo, nel primo vangelo menzionato come discepolo, lo si indicherà esplicitamente nel testo.

nuta formando nel corpus rabbinico. L'uso del termine «giudaismo» per il periodo del secondo tempio non va scevro da complicazioni e controversie. La discussione al riguardo si intreccia con il dibattito attorno all'opportunità di tradurre il termine *Ioudaioi* con «giudei» o «giudaiti». Le opinioni variano dalle motivazioni addotte da Steve Mason per non utilizzare la parola «giudei» come resa del termine nella letteratura del secondo tempio, alle argomentazioni di Amy-Jill Levine e Adele Reinhartz secondo cui la messa al bando di questo termine nelle traduzioni di tali testi sarebbe un tentativo ulteriore di cancellare i giudei dal registro della storia.<sup>1</sup> A parere di Mason la resa «giudaita» rappresenta più compiutamente le dimensioni geografiche ed etniche dell'utilizzo del vocabolo nella letteratura in questione. Il linguaggio connesso alla prassi e all'osservanza, come anche alla conversione, è poi da contestualizzare in prospettiva etnica più che visto come fenomeno religioso.

Una serie di possibili modi di tradurre *Ioudaioi* è stata avanzata da Shaye Cohen: geografico (giudaiti), religioso e culturale (giudei) e politico (cittadini o alleati dello stato giudaita).<sup>2</sup> L'accezione geografica è quella più antica e l'unica prima del 100 a.C. La presenza diffusa nella diaspora di tali giudaiti complica tuttavia le cose, con il risultato che la componente etnica è venuta a poco a poco in primo piano. A detta di Cohen è nella diaspora che questa componente etnica passa poco alla volta a rappresentare una definizione religiosa, vale a dire l'adorazione del Dio il cui tempio è a Gerusalemme. Steve Mason e Daniel Boyarin affermano che il passaggio ad accezione religiosa avverrà soltanto dopo Costantino.<sup>3</sup> A loro parere la categoria di religione come descrittore significativo dell'esperienza umana andrebbe usata solo per parlare di società postcostantiniane. Di un certo rilievo è l'osservazione che la categorizzazione avanzata da Cohen con «giudaiti» è funzione della nascita o della geografia. Questa definizione significa che il termine «giudaita» comporta anche un'identificazione etnica. Una prospettiva di questo tipo è a ragione criticata da Daniel Schwartz, il quale osserva come l'uso cor-

<sup>1</sup> Mason, *Josephus, Judea*, 141-184; Idem, *Ancient Jews*; A.-J. Levine, *Jesus in Jewish-Christian*, 179-182; Reinhartz, *Vanishing Jew*; Idem, *Snares by Words?*

<sup>2</sup> Cohen, *Beginnings of Jewishness*, 71-106.

<sup>3</sup> Mason, *Jews, Judaeans*; Idem, *Ancient Jews*; Boyarin, *Border Lines*, 151-226; Idem, *Rethinking Jewish Christianity*.

rente del termine *Jew* in inglese già comprenda questa seconda identificazione.<sup>1</sup> A suo parere il passaggio dall'identificazione geografica di «giudaiti» all'accezione culturale e religiosa di «giudei» è evidente nel contrasto tra il senso geografico di 1 Maccabei e l'uso di *ioudaismos* in 2 Maccabei, o nell'impiego geografico del termine da parte di Giuseppe nella *Guerra giudaica* e la sua caratterizzazione religiosa e culturale nelle *Antichità*, scritte dopo che Giuseppe aveva trascorso parecchio tempo a Roma. Seth Schwartz problematizza la discussione facendo osservare come non manchi documentazione di un'identificazione etnica già prima del 200 a.C. e come «giudei» abbia conservato un simile significato fino ai nostri giorni: «Pare chiaro che giunti a una certa data, di sicuro prima del periodo asmoneo, quello che veniva chiamato giudaismo o religione giudaica era un *elemento* della cultura nazionale dei giudei. E un elemento insolitamente integrato e pregnante».<sup>2</sup> L'applicazione del termine «giudaismo» alla letteratura del secondo tempio è necessaria quando si riconosca la validità dell'uso di religione come categoria analitica e descrittiva, anche se è subito da osservare che questo saggio non riguarda in primo luogo le credenze quanto piuttosto le pratiche, argomento al quale si presterà maggiore attenzione nel seguito.<sup>3</sup>

Sebbene Matteo sia stato talvolta presentato come scritto giudeo-cristiano, una caratterizzazione di tal genere finisce per essere il tentativo di creare un ibrido sintetico più che per cogliere la dinamica del tutto peculiare di un punto di vista giudaico settario sul finire dell'età del secondo tempio. Qui si preferisce considerare Matteo uno scritto giudaico che ebbe origine tra seguaci di Gesù non della prima ora, più o meno una generazione dopo i discepoli di cui si parla nel Nuovo Testamento. Solo esaminando l'opera in un contesto e secondo un punto di vista di questo genere si fanno passi avanti nella comprensione di ciò che avrebbe potuto voler dire per questi membri del movimento di Gesù affermare la propria visione della storia giudaica e le proprie proposte per la vita giudaica alla fine del 1 sec. d.C.

Questa lettura del primo vangelo nell'ottica delle sette fa emergere uno scritto di fine primo secolo che contiene affermazioni che non hanno pari nella (o nelle) comunità giudaiche di cui era espressione.

<sup>1</sup> D.R. Schwartz, «*Judaean*» or «*Jew*»? 13 s. n. 18; v. anche Idem, *Judeans, Jews*.

<sup>2</sup> S. Schwartz, *How Many Judaisms?*, 235.      <sup>3</sup> V. sotto, pp. 130 s.

Facendo uso dei resoconti già noti ai seguaci di Gesù, quantomeno Marco e Q, l'autore con il suo scritto mira a scuotere le strutture di autorità della comunità a seguito della distruzione del tempio di Gerusalemme. Sia Matteo sia i settari degli scritti di Qumran muovono critiche vibranti alle autorità del tempio, struttura che aveva costituito il cuore della vita giudaica. Critiche analoghe s'incontrano anche in altre opere giudaiche di natura apocalittica. Diversi gruppi si contendevano l'appoggio popolare, come queste comunità giudaiche impegnate ad aprirsi una strada tra un'egemonia romana più combattiva sul macro livello e una struttura di potere meno ferrea per la comunità giudaica sul micro livello. Ciò è evidente nella polemica inasprita nei racconti del primo vangelo rispetto agli altri vangeli sinottici. È nelle sezioni propriamente mattee che la polemica si fa più rovente.

Per sviluppare una disamina di questo tipo di Matteo come scritto settario è necessario occuparsi soprattutto di quelle porzioni di testo che o per contenuti o per struttura letteraria sono esclusive di Matteo nell'ambito dei sinottici. Il discorso della montagna, al quale nel cap. 3 viene dedicata una trattazione approfondita, è una presa di posizione fondamentale di questo autore specifico, non presente in Marco se non per paralleli circoscritti a singoli detti. Quantunque sia possibile mostrare la presenza di un maggior numero di paralleli letterari con Luca e la fonte Q, la struttura letteraria e retorica peculiare di Matteo non trova riscontro neppure in questi testi. La collocazione del discorso poco avanti l'inizio dello scritto ne indica l'importanza per l'individuazione dei punti salienti imprescindibili nello scritto in generale. Alcuni di questi si ripresentano con particolare forza in *Mt.* 23, fungendo da contesto del racconto in crescendo del processo. La presentazione peculiare a Matteo di Gesù come sapienza in *Mt.* 11 è di sprone a esaminare il primo vangelo nel quadro dello sviluppo delle tradizioni sapienziali nella letteratura giudaica palestinese del periodo più recente del secondo tempio, come si vedrà più approfonditamente nel cap. 4. La considerazione peculiare della torah a confronto con gli altri vangeli neotestamentari fa di Matteo il risultato degli interessi che trovano espressione nella letteratura dei giudei palestinesi. La trattazione di questioni specifiche nel contesto della torah è un tratto distintivo di questo scritto, palese in tutto il discorso della montagna e in altri passi di natura parenetica.

Quest'analisi nell'ottica delle sette consente l'esplorazione di attese comunitarie concrete, e una prospettiva simile funge anche da base per differenziare lo stile di vita giudaico prescritto ai seguaci di Gesù in Matteo da quello della comunità giudaica in generale. Gruppi come i farisei, i sadducei, gli esseni, gruppi rivoluzionari e seguaci di Gesù sono tutti gruppi minoritari, ognuno dei quali si distingue dagli altri e dal «giudaismo comune», argomento che viene affrontato più avanti nel capitolo. Una prospettiva di tale natura consente inoltre di individuare le caratteristiche della formazione dell'identità sociale che distinguevano un gruppo specifico di giudei dai gruppi che lo circondavano.

Il maggior livello di conflitto con gruppi coevi come si presenta nel primo vangelo rispetto agli altri racconti sinottici richiede per parte sua d'essere esaminato attentamente. Un ruolo del tutto saliente nello scritto è quello dei farisei in particolare. Anche gli scribi sono menzionati a più riprese e i sadducei sono importanti. Le ipotesi formulate riguardo a questi gruppi hanno avuto un ruolo cruciale per due-mila anni nello studio del primo vangelo, anche se oggi non mancano storici che riconoscono come la documentazione addotta a riprova dei rapporti tra i farisei e il movimento rabbinico posteriore sia quantomeno non risolutiva. Di conseguenza il loro studio dovrebbe basarsi unicamente su documenti del secondo tempio, e ciò cambia il modo di concepirne il ruolo in Matteo di avversari principali della setta di Gesù. Erano concorrenti nella comunità giudaica di cui Matteo faceva parte, che rivendicavano la priorità dei loro punti di vista e che usufruivano di maggiore accesso, agli occhi dell'autore del primo vangelo, alla struttura di potere locale. Dopo la distruzione del tempio, nella Galilea del primo secolo tale struttura locale di potere si distingueva probabilmente per imprevedibilità e arbitrarietà nel contesto dell'egemonia romana, in cui risiedeva il vero potere.

Analogo discorso può essere fatto per l'uso della sinagoga in Matteo. La natura di questa istituzione, che per quasi due millenni ha dovuto subire una quantità di fraintendimenti pari a quella dei farisei, è molto diversa nella documentazione attinente alla vita giudaica del primo secolo rispetto alle funzioni che le verranno attribuite in secoli posteriori, quando diverrà capitale per il giudaismo rabbinico. La sua funzione di istituzione pubblica principale della vita giudaica forniva il contesto in cui avevano luogo i conflitti nelle comunità giu-

daiche di Galilea, e l'ambiente in cui questi gruppi rivali potevano competere ed esprimere le loro rivendicazioni. Qui con la formula «istituzione pubblica» si indica un luogo più simile al *bouleutērion* ellenistico, destinato ad assolvere funzioni politiche, religiose e sociali a beneficio della comunità.<sup>1</sup> Soprattutto dopo la distruzione del tempio e l'instaurazione di un'egemonia romana aggressiva, le funzioni e il peso delle sinagoghe probabilmente si trovarono circoscritte al luogo, prive dell'incidenza più estesa riconosciuta loro nella storia giudaica posteriore. Come nel cap. 5 sarà possibile vedere, l'immagine di un'istituzione locale al centro della vita comunitaria giudaica è coerente con l'immagine e l'utilizzo che questa trova in Matteo. L'argomento delle sette con cui si affronta il primo vangelo acquisisce profondità e concretezza nella descrizione degli «altri» come delle istituzioni e della struttura di potere in cui esso si situa.

La parte preponderante della documentazione letteraria proveniente dalle grotte di Qumran è più antica di Matteo di quasi un secolo, e quindi non potrebbe fungere da riprova puntuale di un gruppo settario giudaico concorrente coevo. Ma il materiale proveniente dalle rive del Mar Morto costituisce senza dubbio la migliore attestazione di prima mano pervenuta di un gruppo o di gruppi settari non direttamente associati al movimento di Gesù nell'ultima parte del periodo del secondo tempio. In alcuni casi è possibile individuare affinità testuali e di prospettiva fra Matteo e questi scritti settari, anche se ancor più importanti sono chiari punti di contatto nella prassi o nell'ideologia. Lo studio dei testi di Qumran ha consentito anche di individuare alcuni aspetti dei punti di vista settari e delle comunità loro associate. Lo studio di Matteo in questo volume è guidato da tali prospettive.

Intento di questo saggio nell'ottica delle sette è di gettare le basi di una lettura di Matteo congruente con quanto è dato sapere di un contesto giudaico sul finire del primo secolo. Già la natura polemica del testo giustifica l'utilizzo di una metodologia del genere. Una procedura di questo tipo mira a individuare le aree particolari di vita giudaica che attengono a questo gruppo settario, a questo nuovo movimento religioso, al modo in cui esso affrontava tali questioni e le motivazioni che adduceva. Come per gli stili di vita settari che si riflettono negli scritti di Qumran, anche lo stile di vita trattato in

<sup>1</sup> L.I. Levine, *Ancient Synagogue*, 75.

Matteo è parte imprescindibile della sua polemica. In entrambe le letterature il modo in cui questi settari si distinguono da altri giudei è fondamentale per capirne l'identità nel quadro della vita giudaica nel periodo del secondo tempio.

#### I. MATTEO NELL'OPINIONE DEGLI ANTICHI

Prima dello studio critico postilluministico dei materiali biblici e dell'affermazione della priorità di Marco che ne conseguì si tendeva a considerare Matteo la traduzione di un originale aramaico. Con ciò se ne avvalorava lo statuto di «primo vangelo». Posizioni simili non sono ovviamente la riprova dell'esistenza di una tale versione semitica. Le chiare origini di opera proveniente in linea diretta dall'esperienza giudaica del primo secolo nella Siria-Palestina rientrano nella rivendicazione di un certo tipo di autenticità, e l'argomento della versione di un originale semitico mostra fino a che punto Matteo venisse considerato uno scritto peculiare nella tradizione cristiana, punto di vista che ha dominato per parecchi secoli. La ragione di una lettura del primo vangelo nell'ottica delle sette sulla base di considerazioni di natura storica e metodologica sta nel tentativo di acquisire una concezione più profonda di tale carattere distintivo riconosciuto fin dagli esegeti più antichi.

La prima menzione di Matteo nota è quella di Papia, vescovo di Gerapoli (ca. 130-140), nelle parole che gli mette in bocca Eusebio: «Matteo raccolse quindi i detti in lingua ebraica, traducendoli ognuno come poteva».<sup>1</sup> È molto dubbio che qui si possa trattare di una versione semitica del testo giunto fino a noi, poiché i «detti» costituiscono una porzione cospicua ma decisamente incompleta dello scritto greco. Le attestazioni dell'ipotesi secondo cui questi detti potessero consistere di una sorta di manuale, se non addirittura della fonte di detti «Q», sono tanto numerose che sovente si ritiene che un tempo fosse esistita una versione aramaica. Al di là delle congetture basate sull'occorrenza della parola *logion* (detto od oracolo), decisamente scarsa è la documentazione a supporto di un nesso di questo

<sup>1</sup> Eus. *Hist. Eccl.* 3,39,16. Tale è la portata della citazione riportata da Eusebio, secondo la traduzione che ne dà Koester, *Introduction* II, 172. Per la datazione di Papia cf. Davies-Allison, *Matthew* I, 128 s. Per una stima delle varie ipotesi a riguardo di questa citazione v. Kümmel, *Introduction*, 120 s.

genere.<sup>1</sup> Il passo citato di Papia è servito a lungo da base alla convinzione largamente diffusa che Matteo sia il vangelo più antico poiché venne scritto in ebraico o in aramaico e quindi tradotto in greco. Il presupposto era che lo scritto in lingua semitica in questione fosse anteriore alle altre versioni greche della vita di Gesù. Si può ovviamente discutere se l'affermazione ben precisa di Papia sia stata intesa nel senso dovuto da scrittori posteriori come Ireneo o Eusebio, ma anche liquidare in toto l'affermazione di Papia come mera invenzione pare un giudizio affrettato.<sup>2</sup> Pur nei debiti limiti essa è un indizio di come Matteo fosse considerato diverso dagli altri vangeli a motivo della provenienza linguistica semitica. Questa presa di posizione riguardo alla lingua porta nella direzione di una tradizione per la quale Matteo stava col proprio contesto giudaico in un rapporto diverso da quello delle altre tradizioni evangeliche. E non deve sfuggire che questa identificazione in tempi remoti dei «detti» con Matteo riporta in primo piano quanto più sopra si è osservato, ossia che le parti di Matteo composte di detti, come il discorso della montagna, costituiscono i blocchi principali di materiale «aggiunto» rispetto alla narrazione di Marco e ai detti di Q, che si suppone siano le sue fonti principali.

L'affermazione più antica che Matteo sia il primo dei vangeli a essere stato messo per iscritto è attribuita a Origene da Eusebio: «Riguardo agli unici vangeli che sono stati riconosciuti... senza controversia nella chiesa di Dio, ho appreso dalla tradizione: il vangelo secondo Matteo, un tempo pubblicano poi apostolo di Gesù Cristo, è stato il primo a essere scritto: venne steso in lingua ebraica per i credenti provenienti dal giudaismo».<sup>3</sup> Analoga affermazione è attribuita a Ireneo.<sup>4</sup> A questa informazione Gerolamo aggiunse che il vangelo venne scritto in Giudea e custodito nella biblioteca di Cesarea.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Nel Nuovo Testamento il termine è usato per affermazioni attribuite a Dio: *Atti* 7,38; *Rom.* 3,2; *Ebr.* 5,12; *I Pt.* 4,11.

<sup>2</sup> Cf. le considerazioni approfondite di Davies-Allison, *Matthew* 1, 7-17; Luz, *Matthew* 1, 46 s.

<sup>3</sup> Eus. *Hist. Eccl.* 6,25,4 secondo la versione di Stanton, *Gospel*, 114 s. Interessante è anche l'attribuzione a Clemente da parte di Eusebio (*Hist. Eccl.* 6,14,5). In *Hist. Eccl.* 6, 36,2 questi attribuisce a Origene la paternità di venticinque volumi su Matteo, pervenuti soltanto in parte. Riguardo a questi testi v. Howard, *Hebrew Gospel*, 157-160.

<sup>4</sup> Eus. *Hist. Eccl.* 5,8,2.

<sup>5</sup> Hier. *Vir. Ill.* 3. Questo è un importante riscontro documentale addotto da Viviano a so-

L'affermazione dell'esistenza di un esemplare ebraico avvalorò l'opinione della prima ora, largamente condivisa, secondo cui l'opera si rivolgeva a credenti che erano giudei. Al di là della questione dell'anteriorità, Matteo è considerato speciale per il suo rapporto con il giudaismo.<sup>1</sup>

Nel seguito della storia cristiana il giudaismo e il cristianesimo assunsero forme più formali e istituzionali. La caratteristica di Matteo come libro scritto in origine per seguaci giudei di Gesù divenne meno importante. Con l'ascesa del cristianesimo a una posizione di potere i toni della questione mutarono significativamente. Ciò che più importava della natura giudaica di Matteo divenne la sua funzione nell'interpretazione della legge per la teologia e la pratica cristiana, insieme alla questione della «colpevolezza di sangue» dei giudei e del giudaismo.

In questa tradizione interpretativa teologica il nesso immediato col giudaismo si smarrì molto rapidamente. L'argomento addotto dai commentatori antichi secondo cui il libro si rivolgeva a giudei cristiani allo scopo di giustificare la missione ai gentili assunse nuovi significati a seguito del progressivo passare in secondo piano della presenza giudaica concreta nel movimento cristiano. Gli argomenti a favore della missione ai gentili si trasformarono nella giustificazione dell'esclusione dei giudei. Una volta in mano a un corpo diverso di aderenti cristiani – quelli che erano maggioranza in determinate giurisdizioni politiche e che in larga misura avevano accesso al potere – questi scritti vennero usati per spogliare i giudei dei loro diritti e del loro statuto nel nuovo mondo cristiano. Per tutto questo periodo il vangelo di Matteo mantenne il suo statuto di primo tra i vangeli per autorevolezza sulla base del suo statuto peculiare di vangelo ebraico, il più vicino all'esperienza giudaica originaria dei seguaci più prossimi di Gesù.

L'interesse particolare di questi primi esegeti per il primo vangelo fornisce sulla natura del vangelo una prospettiva affatto diversa da

stegno della sua argomentazione secondo cui Cesarea Marittima sarebbe stata la località di composizione di Matteo (*Where Written?*, 542-546).

<sup>1</sup> È interessante che Eusebio faccia osservare come Matteo si fosse rivolto a seguaci giudei prima che l'apostolo stesso presupposto come autore di questo vangelo avesse intrapreso la missione ai gentili (*Hist. Eccl.* 3,24,6). Per una panoramica e una rassegna del peso del primo vangelo sui primi autori cristiani si vedano i volumi di É. Massaux, *The Influence of the Gospel*.

quella aperta dalla critica storica moderna. Benché non accolga tutte le conclusioni da me tratte riguardo alla lettura di Matteo nel primo secolo, il punto di vista di David Sim in proposito mi pare interessante, specie quando afferma che Matteo divenne molto importante per la chiesa cristiana, ma che il cuore della sua argomentazione nel contesto originario venne presto abbandonato da quella stessa tradizione. Il giudaismo cristiano rappresentato in Matteo scomparve gradualmente dalla storia e venne assorbito dalla chiesa gentile. Alcune tendenze antipaoline individuate in Matteo si possono ritrovare in eresie cristiane posteriori di orientamento legalista.<sup>1</sup> Significativa è la credenza in questi primi secoli largamente diffusa che Matteo resti saldamente ancorato all'esperienza giudaica in modi che negli altri vangeli come in altri scritti recepiti nel Nuovo Testamento non hanno riscontro. In questo studio cerco di mostrare come non siano tanto tendenze antipaoline a caratterizzare la trattazione della legge in questo scritto, quanto piuttosto le sue divergenze con altri gruppi presenti nelle comunità giudaiche del primo e secondo secolo riguardo agli insegnamenti e all'applicazione della legge. Se Matteo è uno scritto che mira ad affrontare problematiche dibattute nella comunità giudaica, allora in questione sono particolarità dei requisiti della legge e la loro motivazione, non lo statuto della torah in sé. La disamina della prospettiva settaria giudaica di Matteo è particolarmente importante per avanzare un'ipotesi del genere. Le basi di una trattazione di questo tipo sono illustrate nel cap. 2.

## 2. LA COMPOSIZIONE DEL VANGELO

L'individuazione del tempo e del luogo della comunità giudaica da cui questo vangelo proviene non è una questione semplice. Per il primo vangelo si è pensato a tutta una serie di possibili luoghi di composizione,<sup>2</sup> fra questi Alessandria, Cesarea di Filippo, Cafarnao,<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Sim, *Gospel of Matthew*, 289-297.

<sup>2</sup> Se ne veda l'elenco in Luz, *Matthew* 1, 56 s.; Sim, *Reconstructing*, 20.

<sup>3</sup> Witherington, *Matthew*, 25-28. Sebbene questa località possa essere interessante ai fini della nostra ricerca per trovarsi in Galilea, in Matteo la sua menzione è dettata in larga misura dalla fonte marciiana. In Matteo il toponimo ricorre quattro volte rispetto alle tre di Marco. Soltanto in *Mt.* 11,23 è impiegato in un contesto che non si attiene esplicitamente alla fonte marciiana, nel quale l'uso è analogo a quello di Corazin e Betsaida.

Cesarea Marittima, Transgiordania, Damasco, Fenicia ed Edessa.<sup>1</sup> Nessuna di queste località è stata ritenuta particolarmente convincente da una serie considerevole di studiosi. Nella ricerca moderna il consenso converge soprattutto su Antiochia, anche se talvolta più per convenzione che per convinzione.<sup>2</sup> Alcuni tra gli studiosi che dalla fine degli anni ottanta a oggi hanno applicato le metodologie delle scienze sociali allo studio di Matteo si sono pronunciati per una localizzazione in Galilea, solitamente a Sepphoris o Tiberiade;<sup>3</sup> fra questi Alan Segal, il quale pur propendendo volentieri per le argomentazioni a favore della Galilea, suggerisce di considerare Galilea e Siria un'unica area geografica, in particolare sotto l'aspetto dello sviluppo dell'ostilità tra giudei e cristiani.<sup>4</sup> Facendo osservare la somiglianza con scritti apocalittici come Enoc, Frederick Grant ha indicato nella Palestina settentrionale o nelle regioni più a nord ai confini con la Siria l'ambiente di sviluppo di questa letteratura.<sup>5</sup> Il nutrito ventaglio delle ipotesi menzionate riguardo alla provenienza di Matteo è indice delle difficoltà insite nell'impresa. Il testo non presenta elementi indiscutibili che facciano propendere per una collocazione specifica. Ciò significa che le congetture a riguardo del luogo di composizione hanno intimamente a che vedere con l'interpretazione. In queste pagine si sviluppa l'apporto di studiosi che adottano metodologie delle scienze sociali, molti dei quali propendono per una provenienza galilea. Più importante è tuttavia che si insisterà su quelle che qui vengono considerate quattro caratteristiche principali del primo vangelo, da non trascurare quando in discussione è la questione della provenienza di questo vangelo.

Il punto più ovvio è che Matteo è uno scritto greco. Nonostante le allusioni a un testo ebraico nella letteratura protocristiana che si è menzionata, non vi sono indizi risolutivi che conducano ad affermare che il testo attuale di Matteo sia stato scritto originariamente in

<sup>1</sup> Bacon, *Studies*, 15-23; Kennard, *Place of Origin*; Osborne, *Provenance*. Non deve sfuggire la prudenza con cui si parla di Edessa in Russell, *Avoiding the Lure*.

<sup>2</sup> Hagner, *Matthew* 1, LXXV; Carter, *Matthew and Empire*, 35-53; Luz, *Matthew* 1, 56-58; Keener, *Gospel of Matthew*, 41 s.; Sim, *Reconstructing*, 19-25; Konradt, *Israel, Church, and the Gentiles*, 366.

<sup>3</sup> Overman, *Matthew's Gospel*, 159; Idem, *Church and Community*, 16-19; Gale, *Redefining Ancient Borders*, 41-63; Runesson, *Rethinking*, 106 s.

<sup>4</sup> A.F. Segal, *Matthew's Jewish Voice*, 26 s.      <sup>5</sup> Grant, *Gospels*, 140 s.

ebraico o in aramaico.<sup>1</sup> Il testo ebraico di Matteo che figura in *Even Bohan (La pietra di paragone)*, trattato polemico giudaico del quattordicesimo secolo, opera di Shem Tov ben Isaac ben Shaprut, conserva caratteristiche testuali e linguistiche anteriori al manoscritto del quattordicesimo secolo. Il curatore e traduttore dello scritto in esame afferma che questo contiene lezioni che concordano sporadicamente con scritti giudaici e cristiani antichi<sup>2</sup> e ventila l'idea che esso porti a supporre un testo ebraico analogo a quello di Shem Tov risalente ai primi quattro secoli dell'era cristiana, quando alcuni suoi motivi si riflettono in opere giudaiche cristiane. Ma di un testo del genere non è pervenuto alcun esemplare, ed è alquanto dubbio che sia possibile recuperarne una versione ebraica del periodo del secondo tempo. Certo è che tutto ciò non è sufficiente per poter parlare di un originale ebraico del primo vangelo di cui il testo greco pervenuto sarebbe la traduzione. Un testo medioegiziano del quarto secolo è una versione relativamente libera di Matteo che nell'opinione di Ulrich Luz non è riconducibile a una versione ebraica o aramaica più antica, poiché non reca tracce delle tendenze che si riscontrano in testi giudaici cristiani del secondo e terzo secolo.<sup>3</sup> L'ipotesi che si tratti di uno scritto greco redatto da e per gli abitanti di una o più comunità giudaiche è un'indicazione significativa della sua provenienza, ma gli aspetti messi in risalto nelle versioni ebraiche dello scritto sono indice di qualche rapporto con letteratura giudaica diversa da quella a cui fanno pensare altri testi neotestamentari.

La natura poliglotta della Giudea e della Galilea è stata adeguatamente documentata nella ricerca recente.<sup>4</sup> Dopo che i romani ebbe-

<sup>1</sup> L'affermazione è da precisare non tacendo che la questione dell'ambiente linguistico nella Giudea e nella Galilea del primo secolo resta complicata e continua a essere controversa nella ricerca odierna. Per una disamina delle questioni inerenti agli usi linguistici nei vangeli sinottici v. Notley-Turnage-Becker, *Jesus' Last Week*; Buth-Notley, *Language Environment*.

<sup>2</sup> Howard, *Hebrew Gospel*, 190-234; Idem, *Shem-Tov's Hebrew Matthew*. La sua argomentazione originaria (*Gospel of Matthew*, 181-226), secondo cui questo testo sarebbe una versione recente di un testo ebraico indipendente di Matteo risalente a un periodo tra il II e il IV sec. d.C., ha incontrato critiche non da poco che lo hanno spinto a cambiare opinione nell'edizione riveduta. Cf. W. Horbury in Davies-Allison, *Matthew III*, 729-738; Luz, *Matthew I*, 60.

<sup>3</sup> Luz, *Matthew I*, 60. Hans-Martin Schenke pensa che possa trattarsi della traduzione copta di una versione ebraica o aramaica più antica, del tutto diversa dal testo canonico (*Matthäus Evangelium*).

<sup>4</sup> Fra le panoramiche recenti della ricerca si segnalano Hezser, *Jewish Literacy in Roman*

ro conquistato il Levante, il greco restò la lingua «internazionale» del Vicino Oriente, mentre il latino veniva utilizzato nelle regioni occidentali. Ciò emerge chiaramente in parte della letteratura indubabilmente delimitabile del primo e secondo secolo, come la versione greca antica della Bibbia e le revisioni dei LXX. Più interessanti sono il gran numero di iscrizioni in greco negli edifici pubblici della Giudea e della Galilea, e fra queste le iscrizioni nelle sinagoghe galilee. Non sorprende che la maggior parte delle iscrizioni greche provenivano da aree urbane come Sepphoris e Tiberiade. Purtroppo la provenienza di scritti letterari non può essere individuata con altrettanta precisione.

La provenienza di questo scritto giudaico in lingua greca, che riflette sensibilità equiparabili alla produzione letteraria della Palestina giudaica, è riconducibile al complesso mondo culturale della Siria romana, ribattezzata Syria Palaestina dopo la rivolta di Bar Kokhba, quando Giudea e Galilea vennero integrate in una medesima giurisdizione romana. L'ubicazione in Siria dell'autorità centrale della regione è attestata per tutto il periodo romano più antico. Giuseppe situa le rivolte in Galilea e Giudea successive alla morte di Erode il Grande ai tempi in cui Quintilio Varo era governatore della provincia di Siria. Varo è già presente al processo di Antipatro, accusato di aver preso parte a un complotto per avvelenare il padre, Erode.<sup>1</sup> Sovrintende inoltre alla reazione alle rivolte a Gerusalemme, in Giudea, Idumea e Galilea, seguite alla morte di Erode, inviando truppe a Gerusalemme in difesa di Sabinio e mettendo in fiamme la città di Sepphoris.<sup>2</sup> Quando Nerone inizia a preoccuparsi degli eventi che stanno accadendo in Giudea, incarica Vespasiano di assumere il comando di tutte le legioni della Siria, il quale raccoglie le truppe ad Antiochia, da cui sferra la spedizione contro Gerusalemme, a iniziare dalla Galilea.<sup>3</sup> I romani consideravano Giudea e Galilea parte della Siria.

Il contesto della provincia di Siria emerge in *Mt.* 4,24: «la sua fama si diffuse per tutta la Siria, e conducevano a lui tutti i malati, quanti erano tormentati da varie malattie e dolori, indemoniati, epilettici e paralitici; ed egli li guariva». Tutti i luoghi menzionati nel versetto seguente appartenevano a quella provincia: «e grandi folle iniziaro-

*Palestine*, 227-250; Ead., *Jewish Literacy and Writing*; Gale, *Redefining Ancient Boundaries*, 49-52; Smelik, *Languages of Roman Palestine*.

<sup>1</sup> *Ios. Bell.* 1,20.617-640.

<sup>2</sup> *Ios. Bell.* 2,40-79.

<sup>3</sup> *Ios. Bell.* 3,7.29.

no a seguirlo dalla Galilea, dalla Decapoli, da Gerusalemme, dalla Giudea e da oltre il Giordano». Il primo versetto non ha paralleli negli altri vangeli. Di fatto l'unica altra menzione della Siria si legge in *Lc.* 2,22 nel racconto della nascita, dove si parla di Quirinio governatore della Siria. *Mc.* 3,7 / *Lc.* 6,17 è un parallelo parziale del secondo versetto, anche se questo è di orientamento diverso, privilegiando le parti della Siria suscettibili d'essere di maggiore importanza per la popolazione giudaica rispetto a Tiro e Sidone menzionate in Marco e Luca. Più significativo è il parallelo a *Mt.* 4,23 rappresentato da *Mc.* 1,39 e a *Mt.* 8,1 in *Mc.* 1,40. Se si suppone in qualche modo una dipendenza letteraria da Marco, Matteo colloca l'intero discorso della montagna, compresa l'introduzione di 4,24-25, tra *Mc.* 1,39 e 1,40. La prima importante sezione didascalica dello scritto è situata esplicitamente nella provincia romana di Siria, in regioni ben note a un uditorio giudaico. L'inclusione di questi versetti nel racconto del discorso è esplicita nella suddivisione dei materiali nella *Sinossi* di Kurt Aland, dove la prima pericope si estende da 4,24 a 5,2.<sup>1</sup> L'individuazione esplicita della provenienza siriana distingue il primo vangelo dai testi neotestamentari coevi.

Il curatore di una recente raccolta di saggi sulla questione della natura culturale della Galilea così conclude la sua introduzione: «Pare che la Galilea antica riveli i propri segreti nella misura in cui si è disposti a vederla come [*sic*] regione dinamica in interazione e transizione costante in cui etnicità e identità non sono monoliti immutabili ma profilano i loro contorni in movimento continuo».<sup>2</sup> Un'interazione dinamica del genere vale per tutta la Siria in generale. Andrade osserva che non si dispone di elementi sufficienti per poter parlare di «cultura siriana» in senso proprio, indipendentemente dalle tradizioni greche della regione successive agli imperi ellenistici. Talune culture siriane certo esistettero, ma non furono mai uniformi e unitarie, quanto piuttosto in trasformazione costante. Già nel primo periodo romano, in cui ci si era serviti di re vassalli per sostenere la struttura provinciale dell'impero (31 a.C. - 73 d.C.), i gruppi etnici locali erano integrati alle entità politiche greche in modo tale da finire per essere identificati con il tessuto civile greco, in un intreccio di «parlate greche, romane e microasiatiche in espressioni inedite di

<sup>1</sup> Aland, *Synopsis*, 49.

<sup>2</sup> Zangenberg, *Region in Transition*, 10.

cultura greca e siriana».<sup>1</sup> In un ambiente di cultura tanto ibridata, greci, siriani, fenici e «arabi» si trovavano sempre più a condividere una struttura civile e un sistema simbolico greci, al punto che poco alla volta la *boulē* greca assurse a tratto distintivo della vita civica greca nella Siria romana.<sup>2</sup> Ciò vale per molte grandi città della Siria, fra le quali Antiochia, Apamea, Gerasa, Palmira e Dura-Europos. Tiberiade e Sepphoris potrebbero essere addotte a loro volta a esempio di sviluppi simili.<sup>3</sup>

Quanto alla vita giudaica, il periodo si distingue per ibridismo culturale e identità instabili, ed è anche l'epoca dell'imposizione della dominazione romana diretta: governanti locali semiautonomi come gli ultimi Eroi vennero sostituiti con funzionari romani; venne imposta una tassazione diretta e i «giudici» prendevano decisioni sulla base di una mistione di leggi romane, greco-orientali e locali, funzionale alle circostanze.<sup>4</sup> L'appoggio imperiale al tempio, i suoi funzionari come i sacerdoti e gli scribi, l'istituzione come mezzo di organizzazione e normazione della vita giudaica, ebbero fine. La cultura urbana greco-romana che qui si descrive divenne quindi importante per i giudei della Galilea in posti come Tiberiade e Beth She'arim, dove non mancano attestazioni di una popolazione in larga misura giudaica. Ciò non avvenne per imposizione, bensì grazie alla risposta delle élite urbane ai cambiamenti introdotti dal governo diretto dei romani. Integrandosi nel mondo culturale dell'impero romano orientale, i capi giudei seppero trovare una loro collocazione in questa nuova realtà. La natura di questa cultura è riscontrabile nel carattere in larga misura pagano delle rovine di Tiberiade o nella presenza abbondante di simboli giudaici e iconografia pagana a Beth She'arim. Dai resti della cultura materiale del periodo non emergono indizi significativi dell'ascesa di patriarchi come Giuda I, presentato nelle fonti rabbiniche come possidente terriero ricco e potente, oltre che come responsabile della compilazione della Mishnah. Quanto ai patriarchi come ai rabbi, il loro potere e la loro influenza sono scarsi poiché questi dipendono in tutto dal consenso dei giudei di Galilea. I patriarchi paiono fare affidamento sulla diaspora per sostenersi finanziariamente.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Andrade, *Syrian Identity*, 96 s.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, 113-115. 126-136.      <sup>3</sup> *Op. cit.*, 128-241.

<sup>4</sup> S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society*, 103-110.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, 129-161.