

Alessandro Sacchi

Alle origini della missione

Atti degli apostoli



Scritture e riscritture

5

Alessandro Sacchi

**ALLE ORIGINI
DELLA
MISSIONE**

Atti degli apostoli

**Milano
2014**

Titolo | Alle origini della missione
Autore | Alessandro Sacchi
ISBN |
Prima edizione digitale: 2014

© Tutti i diritti riservati all'Autore

Youcanprint Self-Publishing
Via Roma 73 - 73039 Tricase (LE)
info@youcanprint.it
www.youcanprint.it

Questo eBook non potrà formare oggetto di scambio, commercio, prestito e rivendita e non potrà essere in alcun modo diffuso senza il previo consenso scritto dell'autore. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata costituisce violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla legge 633/1941.

«Non spetta a voi conoscere tempi o momenti che il Padre ha riservato al suo potere, ma riceverete la forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi, e sarete miei testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino ai confini della terra».

(Atti 1,7b-8)

Paolo trascorse due anni interi nella casa che aveva preso in affitto e accoglieva tutti quelli che venivano da lui, annunciando il regno di Dio e insegnando le cose riguardanti il Signore Gesù Cristo, con tutta franchezza e senza impedimento.

(Atti 28,30-31)

ABBREVIAZIONI

a.C.	prima dell'era "volgare"
AT	Primo Testamento
BJ	Bibbia di Gerusalemme
CEI	Traduzione ufficiale italiana della Bibbia (1988)
c./cc.	capitolo/capitoli
cfr.	confronta, vedi
d.C.	era "volgare"
ebr.	ebraico
ed.	edizione
ecc.	eccetera
ed./edd.	editore/i, curatore/i di un'opera
frg.	frammento
gr.	greco
Id.	idem, stesso autore
it.	italiano
LXX	Settanta = Traduzione greca del Primo Testamento
NT	Nuovo Testamento
p./pp.	pagina/pagine
par.	testo parallelo
Suppl.	Supplemento
Tg	Targum
TM	Testo Masoretico = Testo ebraico della Bibbia
trad.	traduzione
v./vv.	versetto/versetti

LIBRI DEL NUOVO TESTAMENTO

Vangeli e Atti

Mt	Matteo
Mc	Marco
Lc	Luca
Gv	Giovanni
At	Atti degli apostoli

Lettere autentiche di Paolo

1Ts	1Tessalonicesi
1Cor	1Corinzi
2Cor	2Corinzi
Fil	Filippesi
Fm	Filemone
Gal	Galati
Rm	Romani

Lettere deuteropaoline

2Ts	2Tessalonicesi
-----	----------------

(Alle chiese dell'Asia)

Col	Colossesi
Ef	Efesini

(Pastorali)

1Tm	1Timoteo
2Tm	2Timoteo
Tt	Tito

Altri scritti

Eb	Ebrei
----	-------

(Lettere cattoliche)

Gc	Giacomo
1Pt	1Pietro
2Pt	2Pietro
Gd	Giuda

(Scritti giovannei)

1Gv	1Giovanni
2Gv	2Giovanni
3Gv	3Giovanni

Ap	Apocalisse
----	------------

PREFAZIONE

Non era facile per i romani mantenere la pace, imposta da Augusto a tutte le popolazioni conquistate (*pax romana*), in quel lontano lembo dell'impero, chiamato Palestina, che si estende tra il mar Mediterraneo e il deserto d'Arabia. Soprattutto Gerusalemme, la città santa dei giudei, era percorsa da fremiti indipendentistici che spesso i romani facevano fatica a contenere.

Proprio a Gerusalemme, verso l'anno 30 della nostra era, era stato crocifisso Gesù di Nazaret. La sua vicenda però non si era conclusa con la sua morte. I testi cristiani del I secolo raccontano infatti che, dopo tre giorni, egli aveva lasciato il sepolcro e si era presentato vivo ai suoi discepoli. Da questa esperienza ha avuto origine un movimento che, nel giro di pochi decenni, si è diffuso in tutto il mondo greco-romano. La storia degli eventi che hanno caratterizzato la sua nascita e i suoi primi sviluppi è stata raccontata da Luca, il terzo dei quattro evangelisti, nel secondo volume della sua opera, al quale è stato dato ben presto il titolo di Atti degli apostoli.

In passato la vicenda raccontata da Luca è stata letta come una ricostruzione sostanzialmente fedele delle origini cristiane, fatta da un autore che era stato in gran parte testimone oculare degli eventi narrati. In altre parole, l'opera era vista come il racconto ordinato e preciso della nascita di una aggregazione umana, la chiesa, che avrebbe poi conservato lungo i secoli la sua fisionomia originaria.

Nei tempi moderni invece è apparso sempre più chiaro che l'autore degli Atti affronta la narrazione degli inizi del movimento cristiano più con lo scopo di rispondere ai problemi e agli interrogativi della sua epoca che non di ricostruire con esattezza gli eventi passati. Certamente Luca aveva a disposizione antichi ricordi, di cui si è servito con cura. Ma il confronto con l'epistolario autentico di Paolo, più antico di circa quattro decenni, mostra chiaramente come egli abbia impresso al materiale di cui disponeva il marchio indelebile della sua precomprensione, strettamente legata ai problemi delle chiese per cui scriveva.

Si rende dunque necessaria una lettura critica del testo, che porti a discernere gli eventi storicamente attendibili dalla ricostruzione che ne ha fatto l'autore. Da questa lettura, che è lo scopo principale del presente volume, appare come il cristianesimo fosse portatore, molto più di quanto Luca lasci immaginare, di una forte contestazione sociale e politica dell'impero romano, con il quale ha dovuto confrontarsi fin dall'inizio. Le persecuzioni che ha subito non dipendevano tanto dalla gelosia dei giudei, quanto piuttosto dalle preoccupazioni delle autorità romane, ben attente a reprimere qualunque tentativo di ribaltare l'ordine che esse avevano imposto alla società dell'epoca.

Nelle pagine che seguono sarà proposta anzitutto un'introduzione agli Atti, il cui scopo è quello di situare storicamente e letterariamente la narrazione contenuta nel libro, sia nel contesto dei primi predicatori cristiani che in quello della chiesa lucana. In seguito si affronterà la lettura del testo, ponendo però l'accento su quei passi che aiutano meglio a scoprire le origini del cristianesimo e a mettere in luce la comprensione di Luca. In tal modo sarà possibile rendersi conto della dialettica che intercorre tra la storia vera e quella immaginata dall'autore. Il volume è corredato di un glossario riguardante il mondo giudaico ai tempi della prima missione cristiana, di un'abbondante bibliografia, di un indice dei principali temi emersi dalla lettura degli Atti, di un elenco dei principali nomi di persona e di luogo e, infine, di un indice dei brani utilizzati nella liturgia romana.

L'opera è rivolta soprattutto agli studenti delle facoltà teologiche e degli istituti di scienze religiose e dei corsi universitari di storia del cristianesimo, dove normalmente non si affronta una presentazione dettagliata del libro degli Atti degli apostoli. Essa si propone anche come uno strumento facile e accessibile ai sacerdoti che spesso, per mancanza di tempo e di una preparazione immediata, sono tentati di omettere qualsiasi riferimento alle letture della messa ricavate dagli Atti, e a quanti collaborano con loro nella preparazione della liturgia domenicale. Il volume però è accessibile anche a tutti coloro che desiderano andare alla scoperta delle origini cristiane con intenti religiosi o anche solo per un interesse puramente storico. Per tutti sarà sorprendente rendersi conto della ricchezza del cristianesimo primitivo e delle proposte in esso contenute, sia in campo religioso che in quello riguardante più da vicino la vita della *polis*.

UNA STORIA A SERVIZIO DELLA FEDE (Introduzione agli Atti)

Nel canone del Nuovo Testamento si trova, dopo i quattro vangeli, un volume intitolato «Atti degli apostoli» che, come il terzo vangelo, è dedicato a un certo Teofilo: in esso si racconta la storia del movimento cristiano secondo una traiettoria che va da Gerusalemme fino a Roma, la capitale dell'impero romano. Ambedue i volumi dedicati a Teofilo, originariamente anonimi, sono stati attribuiti, non si sa quando, a un cristiano di nome Luca, identificato comunemente con un discepolo dell'apostolo Paolo. Di conseguenza il libro sarebbe opera di un testimone oculare, e ciò gli conferirebbe un'indiscutibile patente di storicità. In altre parole l'autore avrebbe applicato anche in questa opera il metodo indicato nell'introduzione al vangelo: «... ho deciso anch'io di fare ricerche accurate su ogni circostanza e di scriverne per te un resoconto ordinato...» (Lc 1,3).

La critica moderna ha però messo in discussione questa ingenua convinzione, dimostrando che la composizione del libro ha avuto luogo non al termine dei fatti in esso narrati ma in un periodo posteriore di circa tre decenni. In questo lasso di tempo molte cose erano cambiate sulla scena politica internazionale e anche il movimento cristiano aveva subito importanti trasformazioni. Questa constatazione pone immediatamente alcuni problemi: in quale ambiente storico-culturale ha avuto origine il libro? In che misura le informazioni in esso contenute sono storicamente attendibili? Possiamo immaginare che la nuova situazione in cui viveva l'autore abbia influenzato la sua presentazione degli eventi passati? E, in questo caso, quali sono gli scopi che l'autore si prefiggeva? In base a questa problematica dividiamo questa introduzione in quattro parti:

- A. LA STORIA DEL POPOLO GIUDAICO
- B. AMBIENTE GIUDAICO E ORIGINI CRISTIANE
- C. LA COMPOSIZIONE DEL LIBRO
- D. UN RACCONTO TRA STORIA E TEOLOGIA

A. LA STORIA DEL POPOLO GIUDAICO

Il movimento cristiano ha avuto origine in una piccola striscia di terra, situata tra il mar Mediterraneo e il deserto arabico, alla quale i romani hanno dato il nome di Palestina, che deriva dal termine «fili-stei», uno dei popoli che l'avevano abitata nell'antichità. Originariamente il suo nome era Canaan, mentre gli israeliti l'avevano chiamata «terra d'Israele». Essa si divideva, a partire da nord, in tre regioni: la Galilea, la Samaria e la Giudea. Le prime due erano state in un remoto passato la sede del regno che portava il nome di Israele, mentre la Giudea era la sede del regno di Giuda. Questa terra, che rappresentava il corridoio di incontro e di scontro tra i grandi imperi della Mesopotamia e dell'Egitto, era stata teatro nei secoli di guerre e violenze senza fine che sono continuate anche durante la dominazione romana.

1. I giudei sotto i persiani e i greci

Secondo il racconto dei libri storici della Bibbia, esisteva originariamente in Palestina una popolazione che si rifaceva al comune progenitore Giacobbe, detto anche Israele, e adorava una stessa divinità chiamata Jahweh, designata in seguito solo con le quattro consonanti del suo nome: J H W H (sacro tetragramma). I «figli di Israele» (israeliti) si erano organizzati come regno autonomo verso il 1000 a.C. per opera del re Davide ma, dopo la morte di suo figlio Salomone (930 a.C.), si erano divisi in due tronconi, il regno di Israele al Nord e il regno di Giuda al Sud. Il regno di Giuda, sopravvissuto per più di un secolo al regno di Israele (distrutto dagli assiri nel 722 a.C.), era stato conquistato nel 587 a.C. dai babilonesi, i quali ne avevano distrutto la capitale, Gerusalemme, e il grande tempio in essa costruito dal re Salomone, e ne avevano deportato gli abitanti in Mesopotamia.

Nel 538 a.C. il re persiano Ciro, dopo aver sottomesso Babilonia, aveva permesso ai deportati del regno di Giuda (chiamati quindi giudei) di ritornare a Gerusalemme e di ricostruire il tempio. La Giudea restava, così, una provincia dell'impero persiano, ma con amministrazione propria sotto la legge mosaica (*Torah*). Molti giudei però erano rimasti in Mesopotamia mentre altri si erano stabiliti in diversi paesi del bacino mediterraneo, dando così inizio a quella che è stata denominata «diaspora», cioè dispersione dei giudei al di fuori della Palestina.

Nel 333 a.C. la Giudea cade sotto il dominio di Alessandro Magno, il quale dà il via al processo di ellenizzazione di tutto il Medio Oriente. Alla morte di Alessandro, la Giudea è contesa tra Siria ed Egitto. Nel 301 a.C. essa passa sotto il dominio dell'Egitto, governato dalla dinastia greca dei Lagidi, che si mostrano rispettosi della sua religione e del suo assetto socio-politico. In Egitto si sviluppa un'importante comunità giudaica che ha come centro Alessandria, dove la *Torah* viene tradotta per la prima volta in greco.

In seguito alla vittoria di Paneion (198 a.C.), la Giudea passa sotto il dominio della Siria, governata da Antioco III, della dinastia dei Seleucidi. Nel 167 a.C. il suo successore Antioco IV Epifane tenta l'ellenizzazione forzata della Giudea e impone ai giudei il culto di Giove Olimpio nel tempio stesso di Gerusalemme. Molti di loro si ribellano, rifugiandosi sulle montagne e combattendo contro i siriani. Essi sono guidati da un sacerdote di nome Mattatia e dai suoi figli, chiamati poi Maccabei. Nel 164 a.C. Giuda Maccabeo, figlio di Mattatia, conquista Gerusalemme e purifica il tempio dalle contaminazioni pagane.

Nel 152 a.C. suo fratello Gionata diventa sommo sacerdote, sebbene non appartenga alle famiglie tradizionalmente detentrici di questo titolo le quali, come reazione, danno origine a un movimento separatista i cui sostenitori saranno chiamati «esseni». Nel 140 a.C. un altro fratello di Giuda, Simone, si fa riconoscere dal re di Siria come «sommo sacerdote, etnarca e stratega» dei giudei, concentrando così nelle sue mani il potere religioso, civile e militare. Con il successo dei maccabei inizia per il popolo giudaico un periodo di relativa indipendenza che prosegue sotto i discendenti di Simone, chiamati «asmonei». Essi sono Giovanni Ircano (134-104 a.C.), Aristobulo I (104-103 a.C.), che assume il titolo di re, Alessandro Janneo (103-76 a.C.), a cui succede la vedova Alessandra (76-67 a.C.). Alla morte di costei i suoi due figli Ircano II e Aristobulo II si contendono il trono e il sommo sacerdozio.

2. La dominazione romana

Approfittando dei dissidi che sconvolgono la dinastia asmonea, il generale Pompeo invade la regione e conquista Gerusalemme (63 a.C.). Inizia così la dominazione romana. Ircano II viene riconosciuto come etnarca e sommo sacerdote, sotto il controllo del governatore romano della Siria. Ma nel 40 a.C. Erode, un idumeo figlio di Antipatro, ministro di Ircano II, ottiene dal senato romano, dietro suggerimento di Antonio

e di Ottaviano, il titolo di "re della Giudea" e, tre anni dopo (37 a.C.), entra in possesso del regno, dopo aver soppiantato Antigono, figlio di Aristobulo II, che nel 40 a.C. era diventato sommo sacerdote con l'aiuto dei parti.

Per dare una parvenza di legittimità al suo regno, Erode aveva sposato Mariamne, nipote di Ircano II, dopo aver ripudiato la prima moglie, Doris. Con l'aiuto dei romani Erode estende il suo potere su tutta la Palestina e su alcuni importanti territori della Transgiordania: la Batanea, la Traconitide e l'Auranitide. Grande costruttore, egli è noto per le sue capacità diplomatiche e amministrative, che gli hanno valso il titolo di «Grande», ma anche per la sua crudeltà. A lui si deve la restaurazione del tempio di Gerusalemme (19-11 a.C.).

Alla morte di Erode (4 a.C.) il suo regno è diviso fra tre dei suoi figli: Archelao diviene etnarca della Giudea, dell'Idumea e della Samaria; Erode Antipa, invece, è nominato tetrarca della Galilea e della Perea (è lui che metterà a morte Giovanni Battista); Filippo, infine, diventa tetrarca delle regioni a est del Giordano (Gaulanitide, Iturea, Batanea, Traconitide e Auranitide). Tutti e tre sono posti sotto il controllo del governatore romano della Siria. Per la sua crudeltà Archelao è deposto dai romani nel 6 d.C. e al suo posto subentra un «prefetto» dipendente dal governatore della Siria, chiamato in seguito «procuratore», con sede a Cesarea Marittima. Si succedono i seguenti procuratori: Coponio (6-9 d.C.), Marco Ambibulo (Ambivio) (9-12 d.C.), Annio Rufo (12-15 d.C.), Valerio Grato (15-26 d.C.), Ponzio Pilato (26-36 d.C.), Marcello (36-37 d.C.) e Marullo (37-41 d.C.).

Nel 41 d.C. Erode Agrippa I, nipote di Erode il Grande, ottiene dall'imperatore Claudio il titolo di re della Giudea, della Samaria e dell'Idumea. In precedenza aveva già ottenuto la tetrarchia di Filippo, l'Abilene e la tetrarchia di Erode Antipa. Egli veniva così a ricostituire nelle sue mani il regno del nonno. L'inizio del suo regno fu turbato da un momento di grave crisi, quando l'imperatore Caligola ordinò di porre la sua statua nel tempio di Gerusalemme. Per fortuna Caligola fu assassinato prima che il suo progetto fosse portato a compimento. Agrippa muore nel 44 d.C. Suo figlio Agrippa II viene nominato dall'imperatore Claudio re di Calcide e ispettore del tempio di Gerusalemme, con il diritto di nominare i sommi sacerdoti. In seguito gli è assegnata la tetrarchia di Filippo e l'Abilene; infine Nerone gli conferisce parte della tetrarchia di Erode Antipa. La Giudea invece viene nuovamente aggregata alla provincia di Siria e posta sotto il governo di un

procuratore. In questa carica si avvicendano Cuspio Fado (44-46 d.C.), Tiberio Giulio Alessandro, nipote del filosofo ebreo Filone (46-48 d.C.), Ventidio Cumano (48-52 d.C.), Antonio Felice (52-60 d.C.), Porcio Festo (60-62), Luceio Albino (62-65), Gessio Floro (65-66 d.C.).

3. Un popolo in cerca di libertà

L'occupazione romana in Palestina provocava nella popolazione un notevole disagio, che ha dato origine a diverse forme di ribellione. D'altra parte i romani non si sono preoccupati di alleviare le difficoltà della popolazione, anzi in diverse occasioni ne hanno provocato la reazione spesso violenta.

a. Situazione politica ed economica

In campo politico i romani hanno fatto di tutto per rispettare le strutture vigenti prima della loro conquista. Questa scelta ha fatto sì che le monarchie locali fossero in una certa misura rispettate e sostenute, salvo il caso di interventi arbitrari quando fossero in gioco i loro interessi. Anche sotto i procuratori romani era concessa alla Giudea una parvenza di autogestione sotto la guida del sinedrio, di cui facevano parte i rappresentanti delle grandi famiglie sacerdotali (i sommi sacerdoti), un gruppo di notabili (gli anziani) e gli scribi più prestigiosi, sotto la presidenza del sommo sacerdote. I romani avocavano a sé la riscossione delle tasse e il mantenimento dell'ordine pubblico. Inoltre solo al procuratore romano era riservato lo *jus gladii*, cioè il potere di comminare la pena di morte.

La situazione economica della Giudea e in genere della Palestina era disastrosa. Secondo i calcoli fatti, la metà o anche più del salario familiare finiva all'erario. Le imposte che i romani esigevano erano di due tipi: dirette e indirette. Le prime erano prelevate sulle proprietà e sulle persone. Gli agenti fiscali verificavano l'entità della proprietà, della produzione e del numero di schiavi e fissavano la tassa da pagare. Per quanto riguardava le persone, a ciascuno era imposta una tassa (*tributum capitis*), che raggiungeva anche le classi povere senza terra. Essa riguardava sia gli uomini che le donne, tra i 12 ed i 65 anni. Era un'imposta sulla forza lavoro, con la quale si prelevava circa il 20% del reddito di ogni persona. Periodicamente la fiscalizzazione era aggiornata mediante censimenti.

L'imposta indiretta era quella che veniva applicata alle transazioni di ogni tipo. Bisognava pagare il tributo sul sale di uso commerciale. Un'imposta era richiesta per svolgere qualsiasi professione. Vi erano poi pedaggi, dogane, lavoro forzato, spese speciali per l'esercito (ospitare i soldati; fornire cibo alle truppe). Veniva richiesto il pagamento di una tassa anche in occasioni speciali come, per esempio, feste e visite dell'imperatore. Mentre le tasse dirette venivano riscosse da funzionari imperiali, quelle indirette erano appaltate a esattori, chiamati pubblicani, i quali ne approfittavano per arricchirsi personalmente. Infine ciascuno doveva pagare la tassa per il culto, che ammontava a due dramme e doveva essere versata ai funzionari del tempio.

Al peso delle tasse si aggiungevano gli effetti delle carestie, del passaggio degli eserciti, dei prelievi per opere eccezionali. Sia la diffusa povertà che la corruzione prevalente fra gli esattori facevano sì che i giudei fossero molto restii a pagare le imposte, anche perché questo li costringeva a riconoscere la propria sottomissione a Roma. Per sfuggire all'erario e ai creditori, chi poteva si recava all'estero. Altri si davano alla macchia e incrementavano le file dei briganti che infestavano il paese. Tutto ciò contribuiva a creare un clima di grave instabilità sociale che si manifestava in numerosi tentativi di rivolta repressi nel sangue. Alcuni di essi sono ricordati dallo storico ebreo Giuseppe Flavio.

b. Tentativi di rivolta

Verso l'inizio del regno di Erode il Grande scoppia in Galilea una rivolta armata capeggiata da Giuda, figlio di Ezechia, il quale ambisce agli onori regali. Sempre durante il regno di Erode scoppia in Perea una rivolta violenta, capeggiata da Simone, uno degli schiavi del re, che anch'egli cinge il diadema regale. Dopo la morte di Erode ha luogo, in Giudea, la rivolta di un pecoraio di nome Atronge, anche lui un aspirante alla regalità. Nell'anno 6 d.C., in occasione del censimento di Quirinio, due maestri, Giuda il Galileo (o il Gaulanita) e Sadduk, cercano di impedire ai giudei di iscriversi nelle liste imperiali perché ciò «equivaleva ad ammettere la propria schiavitù» (cfr. anche At 5,37).

Verso la metà del mandato di Ponzio Pilato, appare sulle rive del Giordano Giovanni Battista, presentato da Giuseppe Flavio come un uomo buono che predicava la giustizia e la pietà, il quale fu ucciso da Erode Antipa perché temeva, a motivo della folla che si riuniva intorno a lui, che avvenisse una sollevazione contro i romani. Verso la fine del

mandato di Ponzio Pilato (26-36 d.C.), un samaritano raduna molta gente sul monte Garizim assicurando che «avrebbe mostrato i vasi là sepolti da Mosè», ma Pilato lo previene e fa massacrare la folla. Sotto il procuratore Cuspio Fado (44-45 d.C.), un uomo di nome Teuda convince una grande folla a seguirlo presso il Giordano, affermando «di essere un profeta» e assicurando che «a un suo ordine il fiume si sarebbe aperto per lasciarli passare» (cfr. anche At 5,36). Dieci anni dopo (53-55 d.C.) un giudeo proveniente dall'Egitto, facendosi passare per profeta, conduce una grande folla sul monte degli Ulivi, dicendo «che di là voleva mostrare come a un suo comando le mura di Gerusalemme sarebbero cadute» (cfr. anche At 21,38).

c. Provocazioni e repressioni

Nell'esercizio del loro potere, i romani non erano sempre rispettosi della sensibilità religiosa dei giudei. Il procuratore Ponzio Pilato è particolarmente noto per i suoi eccessi. Appena giunto in Palestina egli irritò i giudei ordinando alle sue truppe di entrare in città con le insegne scoperte. In seguito fece appendere ai muri del palazzo di Erode degli scudi dorati che portavano il nome dell'imperatore. In un'altra occasione suscitò l'ira del popolo prelevando dal tesoro del tempio i fondi necessari per la costruzione di un acquedotto. Infine un massacro immotivato di samaritani provocò la sua caduta in disgrazia.

Sotto il governo di Cumano (48-52 d.C.), durante una celebrazione pasquale, il gesto osceno di un soldato romano nei confronti dei pellegrini provocò una sommossa che fu duramente repressa. Più tardi altri tumulti furono causati da un soldato romano il quale strappò e bruciò un rotolo della legge. Lo stesso Cumano poi prese le parti di alcuni samaritani che avevano assassinato dei pellegrini galilei, rifiutando di punirli. Il procuratore Gessio Floro (64-66 d.C.) osò prelevare il denaro del tempio e costrinse la popolazione di Gerusalemme ad accogliere con solennità le sue truppe, abbandonando poi la città al saccheggio. Questo fatto causò sanguinosi disordini che furono la causa prossima della ribellione giudaica (66 d.C.).

Il segnale della rivolta fu dato da un sacerdote, Eleazaro, capitano del tempio, il quale sospese il sacrificio quotidiano per l'imperatore. Nell'ottobre interviene il governatore della Siria, Cestio Gallo, che però deve ripiegare. La rivolta allora si intensifica. A questo punto, nella primavera del 67 d.C., il generale Vespasiano occupa la Galilea e cinge

d'assedio Gerusalemme. Dopo la morte di Nerone (68 d.C.), Vespasiano viene acclamato imperatore (69 d.C.) e lascia il comando della spedizione al figlio Tito. Questi nel maggio del 70 d.C. conquista Gerusalemme e fa prigionieri i due capi della rivolta, Giovanni di Giscala e Simone Bar Ghiora: quest'ultimo, presentatosi in abiti regali, fu condotto a Roma per il trionfo di Tito e poi giustiziato. Il 10 agosto il tempio è occupato e dato alle fiamme. Nell'aprile del 74 d.C. cade Masada, ultima fortezza ancora in mano ai rivoltosi. La Giudea viene allora staccata dalla Siria e diventa una provincia autonoma governata da un legato.

Nel 132 d.C. scoppia un'altra ribellione contro i romani capeggiata da Simone Bar Kochba, il quale è riconosciuto come Messia dal grande rabbino Aqiva. L'imperatore Adriano interviene e dopo tre anni di lotta (135 d.C.) riconquista la regione. A tutti i circoncisi viene allora vietato l'ingresso in Gerusalemme, che diventa una colonia romana con il nome di Aelia Capitolina. Sul luogo in cui era situato il tempio di Gerusalemme viene innalzato un tempio a Giove, all'interno del quale è posta una statua equestre dell'imperatore.

B. AMBIENTE GIUDAICO E ORIGINI CRISTIANE

Il movimento cristiano ha avuto origine nell'ambiente infuocato della Palestina del I secolo d.C. sottoposta al dominio romano. Perciò Gesù di Nazaret e i suoi primi discepoli hanno dovuto confrontarsi con l'ambiente palestinese e, in particolare, con i diversi raggruppamenti in cui era divisa la società dell'epoca. La successiva missione cristiana si è sviluppata invece nel mondo greco-romano dove la presenza giudaica, pur essendo minoritaria, esercitava tuttavia un forte influsso sia sul piano sociale che su quello politico delle città ellenistiche.

1. Apocalittica e movimenti giudaici

Secondo lo storico giudeo Giuseppe Flavio la società giudaica del I secolo era dominata da quattro movimenti religiosi che egli chiama con il termine *hairesis*, che nel greco classico significa «presa, scelta, elezione, inclinazione verso qualcuno o qualcosa, proposta», mentre nel greco alessandrino si applica a dottrine filosofiche, religiose, politiche. I gruppi menzionati da Giuseppe sono quelli dei farisei, dei sadducei,

degli esseni, ai quali si aggiunge un quarto gruppo al quale lo storico non assegna un nome specifico. Pur avendo tutti come fondamento la pratica della legge mosaica, questi gruppi avevano connotazioni diverse: i farisei, di origine "laicale", erano piuttosto progressisti e animavano la vita religiosa della popolazione mediante confraternite dotate di regole proprie. I sadducei, più conservatori, erano diffusi nella classe sacerdotale. Gli esseni, chiamati anche terapeuti, conducevano una vita ascetica e contestavano il servizio del tempio. Il quarto gruppo, infine, si differenziava dai farisei a motivo delle sue scelte politiche antiromane.

All'origine della instabilità politica e sociale della regione vi era un movimento di idee molto diffuso nel mondo giudaico tra il primo secolo a.C. e il primo dell'era cristiana chiamato apocalittica da *apokalyptô*, rivelare. Le tendenze apocalittiche non erano proprie di un gruppo particolare fra quelli che componevano il giudaismo dell'epoca, ma erano diffuse in tutti gli strati della popolazione. Numerosi sono gli scritti di orientamento apocalittico sorti in quel periodo nella letteratura giudaica. Nel canone biblico questa corrente di pensiero è rappresentata solo dal libro di Daniele e dall'Apocalisse di Giovanni (dalla quale deriva il nome stesso di «apocalisse»), ma le attese apocalittiche sono presenti in diversi passi contenuti in altri libri sia del Primo che del Nuovo Testamento.

L'apocalittica è nata in un tempo di crisi politica e religiosa, quando la pressione delle potenze che dominavano sul territorio della Giudea era diventata tale da non essere più facilmente tollerata. È allora che si fa strada l'idea secondo cui molto presto Dio sarebbe intervenuto per distruggere questo mondo malvagio e per instaurare il suo regno mediante un personaggio da lui designato, chiamato «Figlio dell'uomo», al quale sarebbe stata concessa la regalità (cfr. Dn 7,13-14). Agli inizi dell'era cristiana, la grande potenza che si opponeva al regno di Dio era l'impero romano, che dominava in gran parte del mondo allora conosciuto. Quindi era scontato che l'intervento escatologico di Dio ne avrebbe comportato la distruzione. Si comprende perciò come mai alcuni dei capi che lottavano per la liberazione dai romani aspirassero alla regalità, cioè alla restaurazione di un regno indipendente di Giuda a cui sarebbero state sottomesse tutte le nazioni.

L'apocalittica non era un movimento di per sé violento. Una delle idee dominanti era infatti quella secondo cui il potere, anche quello dei re stranieri, deriva da Dio, come a Dio erano attribuiti il ribaltamento

finale della situazione e l'instaurazione del suo regno. Questa convinzione provocava nella maggior parte della popolazione un atteggiamento di sopportazione e di pazienza. Non mancavano però coloro che pensavano di poter affrettare in qualche modo l'intervento divino con una resistenza passiva. Assertore di questa tendenza era stato Giuda il Galileo il quale, al tempo del censimento di Quirinio nel 6 d.C., aveva dato origine a quella che Giuseppe Flavio chiama la «quarta filosofia». Altri invece si schieravano per un'aperta ribellione. Responsabili di questa scelta erano quelli che lo stesso Giuseppe Flavio chiama «briganti» (*lestai*) o «sicari» e soprattutto quelli a cui, durante la guerra giudaica, dà il nome di «zeloti». Pur nella loro diversità rispetto all'uso della violenza, le concezioni apocalittiche costituivano l'*humus* ideale per iniziative di agitazione sociale e politica i cui esiti potevano essere imprevedibili.

I due gruppi principali fra quelli che componevano il quadro variegato del giudaismo del I secolo, i sadducei e i farisei, erano contrari a qualsiasi forma di ribellione. I sadducei si opponevano a una rivoluzione violenta in quanto, da una parte, collaboravano con i romani che garantivano loro numerosi privilegi e, dall'altra, prevedevano i pericoli che essa avrebbe provocato, come difatti in seguito è capitato (cfr. Gv 11,49-50). I farisei condividevano le attese apocalittiche riguardanti la fine del mondo, la risurrezione dei morti e l'instaurazione del regno di Dio ma affermavano, rifacendosi probabilmente all'insegnamento tradizionale (la «tradizione dei padri», a cui fa cenno Paolo in Gal 1,14), che nel frattempo Dio esercitava la sua sovranità attraverso i dominatori stranieri. Secondo loro il potere romano quindi poteva e doveva essere accettato come segno di sottomissione alla volontà di Dio. La loro opposizione a una rivolta violenta non impedirà sia ai sadducei che ai farisei di partecipare alla guerra contro i romani; ma è significativo che, durante l'assedio di Gerusalemme, sarà proprio un dottore fariseo, Joħanan ben Zakkaj, a passare dalla parte dei romani e a ottenere da loro il permesso di fondare a Jabne l'Accademia per la formazione dei rabbini e di riorganizzare attorno a essa le strutture della comunità giudaica.

2. I giudei nel mondo greco-romano

Agli inizi dell'era cristiana una gran parte dei giudei viveva al di fuori della Palestina, nel mondo greco-romano, in quella che veniva

chiamata la *diaspora* (dispersione). Normalmente essi tendevano a integrarsi nella società in cui vivevano, ma si facevano sentire anche atteggiamenti di chiusura nei suoi confronti, accompagnati dalla rivendicazione di diritti e di privilegi. Da qui derivavano scontri e ritorsioni cruente che mettevano a dura prova i rapporti tra il gruppo giudaico e il resto della popolazione.

a. Situazione politica e religiosa

L'impero persiano aveva garantito ai giudei un'ampia autonomia, permettendo che essi si reggessero autonomamente, riservando alla cancelleria regale solo i problemi più squisitamente politici. Questa struttura fu rispettata anche dai sovrani ellenisti, ad eccezione di Antioco IV Epifane che, come si è visto, con il suo atteggiamento intransigente provocò una furiosa rivolta e la temporanea rinascita di uno Stato giudaico. I romani si adeguarono alle consuetudini vigenti. L'autonomia ottenuta dai giudei della Palestina aveva forti ripercussioni anche sui giudei della diaspora. Costoro erano considerati come stranieri (*xenoi*) di nazionalità giudaica e potevano ottenere il diritto di residenza diventando così «meteci». Dove possedevano delle terre a titolo militare i giudei avevano lo statuto di «coloni». Oltre a ciò essi avevano il diritto di vivere insieme e di amministrarsi autonomamente, formando una vera e propria «cittadinanza» (*politeuma*) con istituzioni parallele a quelle locali. Secondo Strabone, citato da Giuseppe Flavio, essi avevano ad Alessandria un «etnarca» che fungeva da capo amministrativo della comunità. Filone ci informa che, a partire dal 12-10 a.C., Augusto sostituì l'etnarca con un senato (*gherusia*) che amministrava la cittadinanza giudaica. I suoi membri avevano il rango di magistrati e da esso dipendeva un tribunale civile e religioso. La stessa organizzazione si ritrova anche in altre città ed è presupposta da Luca negli Atti (cfr. At 9,1-2; 18,12-15).

Nei centri in cui risiedevano, i giudei ricchi o influenti potevano acquistare il diritto di cittadinanza senza perdere con ciò la loro cittadinanza giudaica con i privilegi che vi erano annessi. All'epoca dell'impero romano questa facoltà fu estesa anche allo statuto di cittadino romano, che garantiva una protezione più efficace da parte dello Stato (cfr. At 22,25-29). Inoltre certe colonie giudaiche beneficiavano di altri privilegi ed esenzioni a motivo di servizi resi alle collettività provinciali o municipali. Quando fu introdotto il culto dell'imperatore, i giudei ne

furono esentati perché incompatibile con la loro religione che godeva della qualifica di «religione lecita».

Nella diaspora i giudei, pur vivendo a contatto con il resto della popolazione, erano però separati da essa nei campi che riguardavano più da vicino la loro pratica religiosa. Per la preghiera e lo studio della legge, essi si riunivano nei loro luoghi di culto, chiamati in un primo tempo *proseuchê* (preghiera) e poi sinagoga (assemblea). Questi luoghi, che erano riconosciuti e protetti dal diritto romano, erano numerosi. In Egitto essi godevano, come i templi pagani, del diritto d'asilo. In mancanza di un edificio apposito i giudei si riunivano all'aperto (cfr. At 16,13). Presiedeva il servizio liturgico il capo della sinagoga, che era un notevole della comunità particolarmente esperto in campo scritturistico. Egli era assistito da un gruppo di anziani e a volte da qualche sacerdote residente fuori dalla Palestina. La vita dei giudei, ritmata dal sabato e dalle altre festività tradizionali, si svolgeva al margine di quella del resto della popolazione, che seguiva scadenze e costumi diversi.

b. L'insorgere dell'antisemitismo

I privilegi di cui i giudei godevano nel mondo ellenistico, unitamente al loro senso di superiorità, provocavano spesso scontento e antipatia nei loro confronti. Tutto ciò spiega il nascere di una ricca letteratura antiggiudaica. Sin dal III secolo a.C. il sacerdote egiziano Manetone raccolse numerose leggende sulle origini del popolo ebraico, manifestando una larvata ostilità nei suoi confronti. All'inizio del I secolo a.C. Posidonio di Apamea spiega l'assedio di Gerusalemme da parte di Antioco VII, al tempo di Giovanni Ircano (135-134 a.C.), come effetto dell'avversione del re contro un popolo che odia tutti gli altri. Notizie sprezzanti riguardo ai giudei si trovano in Cicerone, Tacito, Giovenale e numerosi altri autori.

In questo clima è comprensibile lo scoppio di violenze nei confronti dei giudei. Ad Alessandria nel 38 d.C. un tumulto fomentato dal governatore Flacco e dai nazionalisti locali avrebbe provocato, secondo Giuseppe Flavio, la morte di ben 50.000 giudei. La pace fu ristabilita solo da Claudio con la sua lettera agli alessandrini, dopo che l'imperatore Caligola aveva rifiutato di dare ascolto a un'ambasciata di giudei capeggiata da Filone (40-41 d.C.). Questo episodio non fu isolato. Durante la guerra giudaica vi furono veri e propri massacri di giudei a Cesarea (20.000 morti), a Tolemaide (dove fu distrutta l'intera comuni-

tà con 2.000 morti), a Damasco (10.500 o addirittura 18.000 morti), ad Antiochia e in altre città dell'impero.

Questi episodi sono una chiara prova della vulnerabilità della comunità giudaica di fronte all'ostilità delle popolazioni locali, che si scatenava ogniqualevolta si attenuava il controllo di Roma. A questa situazione non erano certo estranee le idee e le attese apocalittiche, riguardanti la fine di questo mondo, diffuse anche nella diaspora, come risulta per esempio dalle dichiarazioni contenute nel V Libro degli *Oracoli Sibillini*. Le agitazioni che si erano verificate in Giudea facevano sorgere nella popolazione locale il timore di disordini qualora si fossero diffuse, attraverso la sinagoga, notizie riguardanti la venuta di un Messia. È quindi comprensibile che anche fra i giudei della diaspora, nonostante la simpatia per le idee apocalittiche, vi fosse un grande senso di riserva nei loro confronti, in quanto erano viste come potenziale causa di conflitto con le autorità locali.

Si comprendono facilmente le reazioni che poteva suscitare nelle sinagoghe della diaspora l'annuncio dell'imminente venuta di un Messia, crocifisso dai romani e ritornato miracolosamente in vita. Da una parte, molti potevano vedere in questa predicazione la risposta alle loro attese escatologiche. Ma a molti altri questo messaggio appariva estremamente pericoloso, in quanto era tale da suscitare nella comunità giudaica atteggiamenti di insofferenza verso le autorità e la popolazione locale. Si può dunque supporre che fosse la paura di una destabilizzazione sociale, e non la gelosia o il rifiuto di un Messia crocifisso, a suscitare l'opposizione dei giudei della diaspora nei confronti dei predicatori cristiani.

All'inizio dell'era cristiana le attese apocalittiche e messianiche suscitavano al tempo stesso favore e sospetto da parte della gente e delle autorità. Nel mondo palestinese queste attese erano specialmente diffuse tra la gente comune, che mal tollerava la dominazione romana, mentre suscitavano il rifiuto della classe dirigente, soprattutto del sinedrio, strettamente collegato con gli occupanti, e dei dottori della legge, di estrazione farisaica. Nella diaspora invece il rifiuto delle idee apocalittiche si faceva sentire in tutta la popolazione giudaica, preoccupata per la propria sicurezza e sopravvivenza. Gli ostacoli che si cercava di frapporre, sia in Palestina che nella diaspora, alla diffusione di queste idee mostra quanto esse fossero radicate nella mente e nel cuore dei giudei, che vivevano nell'attesa di un mondo migliore e pensava-

no che esso si sarebbe realizzato quanto prima. Sullo sfondo di questo complesso scenario storico e religioso dobbiamo ora situare la composizione del libro degli Atti.

3. Il cristianesimo delle origini

Il movimento cristiano è nato nel mondo palestinese della prima metà del I secolo d.C. dalla predicazione di Gesù di Nazaret. Ma il suo sviluppo ha avuto luogo nel mondo greco-romano, dove ha trovato accoglienza nella diaspora giudaica e specialmente fra i non giudei. È dunque comprensibile che per i primi cristiani, come per i giudei, la caduta di Gerusalemme rappresenti una svolta determinante per il loro futuro.

a. La predicazione di Gesù

La predicazione di Gesù e la sua morte in croce sono comprensibili unicamente nel contesto surriscaldato della Palestina del I secolo. Egli personalmente non ha lasciato nulla di scritto e mancano fonti a lui contemporanee che descrivano la sua predicazione e il suo comportamento. Ciò che sappiamo della sua esperienza umana è in gran parte limitato a quanto è stato raccolto nei vangeli sinottici, i quali sono stati composti quattro o cinque decenni dopo la sua morte in un clima religioso e sociale ormai profondamente cambiato. Da queste fonti risulta che egli ha posto al centro del suo annuncio il tema apocalittico della venuta ormai imminente del regno di Dio (cfr. Mc 1,14-15; Mc 9,1 e par.; Lc 10,11). Così facendo egli rispondeva alle attese diffuse in gran parte della popolazione che aspettava l'adempimento di numerose profezie bibliche che promettevano per la fine dei tempi la venuta di JHWH come re di Israele e di tutto il mondo. Questo intervento escatologico, strettamente collegato con l'attesa di un re (Messia) discendente di Davide, veniva visto come portatore di un'era di pace e di giustizia universali.

La venuta imminente del regno di Dio era oggetto dell'annuncio di altri predicatori che, come si è visto, erano venuti alla ribalta nel medesimo periodo di tempo e avevano fatto tutti una brutta fine. Da loro Gesù si differenziava da una parte perché era alieno da qualsiasi tipo di violenza e, dall'altra, perché faceva dei segni concreti atti a illustrare e in qualche modo ad anticipare la venuta del regno di Dio. Erano questi

soprattutto guarigioni di persone malate e liberazioni di persone che si ritenevano possedute dal demonio, accompagnate da gesti di bontà e di misericordia verso gli ultimi: bambini, donne, poveri, mendicanti e soprattutto coloro che erano considerati come peccatori (prostitute, pubblicani e in genere coloro che non potevano praticare la legge in tutti i suoi dettagli). È comprensibile che il suo annunzio escatologico e i segni che faceva gli attirassero, come affermano gli evangelisti, una folla numerosa di simpatizzanti o anche semplicemente di curiosi.

È difficile stabilire con precisione in che cosa consistesse per Gesù l'evento escatologico che egli annunziava e in che senso lo ritenesse imminente, anche perché gli evangelisti ne scrivono quando ormai la venuta del regno di Dio era stata rimandata a un tempo futuro, noto solo a Dio stesso. In essi perciò si oscilla tra le affermazioni secondo cui il regno di Dio è già presente (cfr. Mt 12,28; Lc 11,20; 17,20-21) e quelle che annunziano la sua venuta in un momento futuro, noto solo a Dio (cfr. Mc 13,32). Anche nel quarto vangelo predomina l'idea di un'escatologia realizzata (Gv 5,21-27), ma non mancano testi in cui appare l'attesa della risurrezione dei credenti, che è situata «nell'ultimo giorno» (Gv 6,44), cioè in un lontano futuro.

Sia la sua predicazione che i suoi segni non potevano lasciare indifferenti le autorità giudaiche e tanto meno quelle romane, sia le une che le altre timorose di una sollevazione da parte del popolo. D'altra parte, il fatto di radunare intorno a sé un certo numero di persone, nonostante la sua professione di non violenza, lo metteva automaticamente tra i sorvegliati speciali. Per questo Gesù ha svolto la maggior parte del suo ministero in Galilea, una regione limitrofa governata da un re giudeo (Erode Antipa), mentre al suo apparire a Gerusalemme è stato subito arrestato e giustiziato.

Per i discepoli di Gesù, che aspettavano veramente la venuta del regno di Dio, la sua morte in croce ha rappresentato una delusione cocente. Ciò che ha salvato il nascente movimento di Gesù dalla dispersione definitiva è stata l'esperienza della sua risurrezione, in seguito alla quale la predicazione del suo messaggio ha preso un nuovo avvio, basato sulla convinzione che egli ben presto sarebbe ritornato per dare compimento alla sua opera.

b. Le comunità paoline

L'espansione del messaggio cristiano nei primi decenni dopo la morte di Gesù è attestato da un testimone contemporaneo, Paolo di Tarso, un missionario della prima ora, che ha fondato comunità cristiane in Anatolia e in Grecia, finendo i suoi giorni prigioniero in Roma. Il canone del Nuovo Testamento comprende un gruppo di lettere che, come appare dal loro indirizzo, sono state inviate ad alcune delle comunità cristiane da lui fondate e a quella di Roma che intendeva visitare. Insieme esse formano quello che è chiamato comunemente epistolario o «corpo» paolino. Alcune di queste lettere sono sicuramente autentiche (1Tessalonicesi, 1-2Corinzi, Filippesi, Filemone, Galati e Romani). Altre invece, sottoposte al vaglio della critica letteraria moderna, sono risultate opere di imitazione (2Tessalonicesi, Colossesi, Efesini, 1-2Timoteo, Tito). I loro autori sono suoi discepoli tardivi, i quali convenzionalmente sono considerati come membri di un gruppo chiamato «Scuola paolina», lo stesso che ha curato la raccolta delle lettere autentiche. Per distinguerle da quelle autentiche, queste lettere sono chiamate comunemente «deuteropaoline».

Nelle lettere autentiche di Paolo il ricordo di quanto Gesù ha detto e fatto risulta piuttosto limitato. La sua attenzione si concentra invece sulla fase finale della sua vita terrena, e cioè sulla sua morte e risurrezione, viste come il mezzo scelto da Dio per liberare l'uomo dal peccato. Il suo messaggio fondamentale è quello della giustificazione che si ottiene mediante la fede in lui. Secondo Paolo, il Cristo risorto ritornerà un giorno per attuare la risurrezione dei morti e dare inizio al regno di Dio. Egli non dice espressamente quando ciò avverrà, ma dal suo modo di esprimersi risulta che egli ritiene che quel momento sia molto vicino, addirittura durante il periodo della sua esistenza (cfr. 1Ts 4,17; 1Cor 15,52).

c. Dopo la caduta di Gerusalemme

La caduta di Gerusalemme al termine della guerra giudaica e la sua distruzione da parte dei romani rappresentano una svolta determinante non solo per il giudaismo ma anche per il movimento cristiano. Il rendersi conto che il Signore Gesù tardava a venire, anzi non sarebbe arrivato in tempi brevi, non poteva infatti non provocare una crisi esistenziale nelle comunità cristiane. La risposta più spontanea è stata

quella di negare che l'imminenza del ritorno di Gesù facesse parte del messaggio cristiano. Le affermazioni esplicite di Paolo in questo senso sono state apertamente negate in una lettera a lui attribuita (cfr. 2Ts 2,1-12),

Di riflesso all'attesa della parusia si sostituisce il culto del Cristo cosmico intronizzato nei cieli (Col 1,15-20; Ef 1,15-23), mentre i gruppi che insistono sull'imminenza della parusia vengono considerati come eretici (cfr. 2Ts 2,2).

Come conseguenza di quello che è stato chiamato il «ritardo della parusia» subentra la necessità di riorganizzare la vita comunitaria per sopravvivere in un mondo destinato a durare ancora per un tempo indeterminato. Questo comporta anzitutto la formazione di una *leadership* istituzionale, costituita da presbiteri/episcopi e diaconi, trasmessa (come avveniva per i rabbini) mediante l'imposizione delle mani: ad assicurare questo passaggio provvedono specialmente due delle lettere cosiddette «pastorali», la 1Timoteo e Tito (cfr. 1Tm 3,1-13; 5,17-22; Tt 1,5-9). La ristrutturazione della vita comunitaria riguardava anche i doveri dei semplici cristiani, ai quali si applica ora la visione gerarchica propria della società circostante: emerge quindi la figura del *paterfamilias*, al quale devono essere sottomesse le donne (cfr. 1Tm 2,9-15), i figli e gli schiavi (cfr. le tavole domestiche in Col 3,18-25; Ef 5,21-6,9; 1Pt 2,13-3,7). Questa visione viene proiettata all'indietro mediante alcuni testi probabilmente postpaolini attribuiti a Paolo (1Cor 14,33-35; Rm 13,1-7).

All'esterno si approfondisce la separazione tra il movimento cristiano e il mondo giudaico. Già sotto Nerone nel 64 d.C. i cristiani potevano essere accusati dell'incendio di Roma perché erano percepiti come un'entità autonoma rispetto ai giudei. Il divario si è maggiormente accentuato in quanto, dopo la caduta di Gerusalemme, la sinagoga si è riorganizzata intorno al gruppo rabbinico, opponendosi alle tendenze messianiche che avevano provocato la catastrofe della guerra giudaica. Sorge allora l'antigiudaismo cristiano, attestato specialmente nel vangelo di Matteo (cfr. Mt 23,1-36; 27,25) ma anche nel quarto vangelo, dove gli avversari di Gesù sono i «giudei» senza distinzione. Sintomatico è un testo paolino, probabilmente aggiunto successivamente, nel quale i giudei sono accusati di non piacere a Dio e di essere nemici di tutti gli uomini (1Ts 2,15-16).

Per i cristiani il distacco dalla sinagoga era tanto più preoccupante in quanto comportava un profondo disagio non solo nei giudeo-

cristiani ancora legati alla pratica della legge mosaica, ma anche nei timorati di Dio diventati cristiani, che rischiavano di sentirsi privati di una vera identità religiosa. Ne fa fede la lettera agli Ebrei, il cui scopo principale è quello di mostrare, a cristiani che si sentivano orfani del sistema espiatorio giudaico, come questo abbia trovato il compimento nel sacrificio di Cristo, che una volta per tutte ha liberato i credenti dai loro peccati.

La progressiva rottura con il giudaismo comportava anche per i cristiani la perdita dei privilegi e delle esenzioni che lo Stato romano garantiva, in campo religioso, ai giudei. Di conseguenza la loro non era più considerata come una religione lecita ed essi erano sottoposti alla legge che prescriveva il culto dell'imperatore: ciò non riguardava certamente la massa dei cristiani i quali, per la loro bassa condizione, non si trovavano nella necessità di partecipare al culto ufficiale, ma creava un notevole disagio ai cristiani benestanti. Sorgeva così la necessità di ridefinire i rapporti con la società civile mostrando che i cristiani, sebbene considerassero come salvatore un uomo condannato come ribelle proprio dall'autorità romana e non partecipassero al culto dell'imperatore, non erano per questo meno leali nei suoi confronti. A tal fine risultava utile l'antica concezione giudaica, attribuita anche a Paolo in Rm 13,1-7, in forza della quale era volontà di Dio che si obbedisse alle autorità (cfr. 1Tm 2,1-2; Tt 3,1; 1Pt 2,13-14).

C. LA COMPOSIZIONE DEL LIBRO

Come la maggior parte degli scritti biblici, gli Atti degli apostoli sono stati pubblicati anonimi e solo in un secondo momento hanno ricevuto questo titolo.

1. Il testo

Il testo degli Atti è stato trasmesso in due forme diverse, una detta «orientale» (o «alessandrina»), e l'altra «occidentale» (o «siriaca»). Il testo orientale è presente nella maggior parte dei codici antichi, come B (Vaticano) e S (Sinaitico) del IV secolo e A (Alessandrino) del V secolo, come pure nella maggioranza dei codici posteriori, sia maiuscoli che minuscoli, e nelle antiche versioni. Il testo occidentale si trova invece

nei codici greco-latini D (Beza) del V secolo ed E (Laudiano) dei secoli VI-VII, in alcuni papiri e versioni antiche. Queste due forme si distinguono per il fatto che quella occidentale è più lunga, pittoresca e scorrevole, e contiene maggiori indicazioni topografiche, particolari edificanti e sottolineature universalistiche. In genere si ritiene che la forma occidentale sia una revisione di quella orientale, senza con ciò escludere che a volte abbia conservato qualche parola o espressione più antica.

2. Caratteristiche letterarie

Nel prologo del libro, l'autore si rivolge a un certo Teofilo, alludendo a un altro volume che egli stesso gli aveva dedicato precedentemente, nel quale si riferiscono le opere e i detti di Gesù. Questo prologo si richiama quindi a quello con cui si apre il terzo vangelo (Lc 1,1-4). Da ciò risulta che l'autore ha concepito quest'opera come la logica continuazione della precedente. L'unità tra i due libri appare anche dal fatto che essi, pur essendo autonomi sia come argomento che come sviluppo letterario, rivelano molte somiglianze quanto a idee e stile. Ne consegue che anche gli Atti, come si dice nella dedica del vangelo, hanno come scopo non la storia in quanto tale ma la formazione cristiana dei lettori.

Il titolo del libro indica già chiaramente che, nella mente dei suoi antichi lettori, il suo genere letterario è simile a quello, molto conosciuto nell'antichità, degli «atti», cioè degli scritti nei quali si raccontavano le gesta straordinarie di uomini famosi. E difatti in esso si narrano le vicende di diversi personaggi del cristianesimo primitivo. Il genere letterario degli atti però è stato usato dall'autore del libro secondo modalità proprie, in funzione dei suoi scopi. Egli infatti non intende narrare le vicende di tutti gli apostoli e neppure fare una storia organica della chiesa primitiva o una biografia dei due principali protagonisti (Pietro e Paolo). Ciò che egli si prefigge è invece di presentare una serie di avvenimenti mediante i quali delineare l'espansione del cristianesimo primitivo da Gerusalemme fino al centro dell'impero romano (cfr. At 1,8).

In funzione di questo scopo, l'autore degli Atti mescola abilmente generi letterari diversi, come per esempio racconti di miracoli e di viaggi, resoconti di esperienze missionarie, preghiere, lettere. L'opera è scritta in uno stile vivace e interessante, che a volte riecheggia quello

delle opere classiche, mentre altre volte ha un carattere più tipicamente popolare; in particolare è significativa la somiglianza tra il linguaggio degli Atti e quello della traduzione greca del Primo Testamento (LXX). Queste variazioni di stile dimostrano che l'autore ha cercato di venire incontro ai gusti dei suoi lettori cristiani, abituati al linguaggio biblico, senza però trascurare le esigenze di un pubblico che aveva più familiarità con le opere classiche.

Nella disposizione del materiale l'autore usa alcuni espedienti letterari facilmente identificabili. A volte, specialmente nella prima parte del libro, adotta il metodo di interrompere una narrazione per inserire in essa uno o più cicli narrativi diversi: così per esempio i due cicli riguardanti rispettivamente la vocazione di Paolo (At 9,1-30) e il ministero di Pietro (At 9,31-11,18) sono inseriti all'interno del racconto che ha come tema l'evangelizzazione fatta dai cristiani ellenisti dalla Giudea fino ad Antiochia (At 8,1-40; 11,19-26), mentre il resoconto della persecuzione di Erode Agrippa (At 12,1-24) spezza in due il racconto del viaggio di Barnaba e Paolo a Gerusalemme (At 11,27-30; 12,25). Lo scopo di questo metodo è quello di stabilire connessioni e collegamenti tra episodi a prima vista estranei l'uno all'altro.

Un'altra tecnica adottata dall'autore è quella di raccontare le vicende di un personaggio in parallelismo con quelle di un altro: così la morte di Stefano è narrata sulla falsariga di quella di Gesù, l'attività taumaturgica di Paolo ricalca quella di Pietro, l'ultimo viaggio di Paolo a Gerusalemme richiama quello di Gesù verso la città santa, il processo di Paolo riecheggia quello di Gesù. Questo metodo, che favorisce la riflessione e una comprensione più profonda dei fatti, era noto nel mondo greco ed è stato adottato soprattutto da Plutarco nelle sue «vite parallele». Esso serve a mettere in luce i molteplici collegamenti che intercorrono tra personaggi ed eventi apparentemente diversi e autonomi, presentandoli come anelli di uno sviluppo omogeneo.

La somiglianza con le opere classiche (ma non solo con esse) appare anche nel ruolo speciale assegnato ai discorsi, i quali sono collocati nei punti strategici dell'opera con lo scopo di illustrare il significato degli eventi narrati. Fra essi i più importanti sono tre discorsi kerygmatici pronunciati da Pietro (At 2,14-36; 3,11-26; 10,34-43), due discorsi missionari (At 13,16-41; 17,22-31) e uno pastorale (At 20,18-35) pronunciati da Paolo, e infine tre discorsi apologetici, attribuiti ugualmente a Paolo (At 22,1-21; 24,10-21; 26,1-23). Infine capita a

volte che l'autore, per sottolineare l'importanza di un fatto, lo ripeta due o più volte in modi e in contesti diversi: così, per esempio, la vocazione di Paolo è ripetuta tre volte (At 9,1-18; 22,5-16; 26,9-18) e la conversione di Cornelio due volte (10,1-48; 11,1-18).

Lo svolgersi della narrazione è scandito dai cosiddetti **ritornelli**, cioè brevi espressioni che sottolineano il diffondersi della parola e l'accrescersi della comunità (cfr. At 5,42; 6,7; 9,31; 12,24; 15,35; 16,5; 19,20; 28,30-31). Particolare importanza assumono anche i sommari, i quali descrivono sinteticamente una certa situazione (cfr. At 2,42-47; 4,32-35) e a volte servono come «transizioni» da un argomento all'altro (cfr. At 1,12-14; 8,1b-4; 14,27-28; 18,23-28 ecc.). Caratteristica è infine la presenza di tre brani, chiamati «sezioni-noi», nei quali l'autore, diversamente da quanto avviene nel resto del libro, si esprime in prima persona plurale, dando così l'impressione di essere stato coinvolto personalmente nella vicenda narrata; queste sezioni coprono tre momenti della vita di Paolo, cioè il viaggio da Troade a Filippi (At 16,10-17), quello da Troade a Gerusalemme (20,5-21,18) e infine quello da Gerusalemme a Roma (27,1-28,16).

La situazione letteraria del libro degli Atti è dunque tale da far escludere che si tratti di un libro di storia in senso moderno. Esso rientra piuttosto in quel genere che oggi viene chiamato «romanzo storico», mediante il quale l'autore, partendo da dati storici non verificati criticamente, cerca di fare una storia che corrisponda a quelli che sono i suoi presupposti religiosi. Non si può parlare quindi di una storia inventata, ma di ricordi sostanzialmente attendibili, riletti e rielaborati letterariamente in funzione del gruppo a cui il libro è diretto. Per valutare il suo grado di storicità è necessario anzitutto identificarne l'autore e poi precisare il momento in cui ha composto la sua opera.

3. L'autore

Gli Atti degli apostoli sono stati pubblicati anonimi: il titolo con il quale il libro è conosciuto gli è stato attribuito forse solo qualche decennio dopo la sua pubblicazione. Esso infatti era già noto con questo nome e utilizzato dagli scrittori cristiani a partire dalla metà del II secolo. Verso lo stesso periodo il libro è ricordato nel «Canone muratoriano» che ne attribuisce la paternità a Luca: questi poi, non molto tempo dopo, è identificato da Ireneo come uno dei collaboratori di Pao-

lo (cfr. Fm 24), lo stesso che nelle lettere deuteropaoline è chiamato «il caro medico» (cfr. Col 4,14), del quale si dice che è l'unico rimasto con lui nella sua prigionia (cfr. 2Tm 4,11). Se Colossesi e 2Timoteo fossero state scritte durante la prima prigionia di Paolo a Roma, sarebbe confermato che Luca ha accompagnato l'Apostolo da Gerusalemme alla capitale dell'impero. Secondo A. von Harnack questi dati sarebbero confermati dalle «sezioni-noi», in base alle quali risulterebbe che l'autore si trovava con Paolo nel suo ultimo viaggio.

L'attribuzione degli Atti a un personaggio così vicino a Paolo è stata accettata senza obiezioni fino alla metà del sec. XIX, quando Baur e i suoi discepoli ne hanno attribuito la paternità a un cristiano del II secolo il quale avrebbe voluto con essi conciliare la tendenza petrina con quella paolina. Questa tesi oggi è messa in discussione. Ma, anche senza pensare a una data così tardiva, la posizione tradizionale è oggi contestata per varie ragioni: l'autenticità delle due lettere, contenute nell'epistolario paolino, in cui si parla di Luca, è negata da numerosi studiosi, le «sezioni noi» potrebbero essere un espediente letterario per dare più vivacità al racconto e, infine, sono numerose le divergenze che si riscontrano tra gli Atti e l'epistolario paolino in campo storico e soprattutto nel modo di presentare la figura di Paolo e il suo messaggio. In base a questi argomenti, gli studiosi propendono oggi a ritenere che l'autore degli Atti sia piuttosto un cristiano della generazione successiva a quella di Paolo, appartenente a quella corrente di pensiero chiamata «scuola paolina». Noi continueremo a chiamarlo Luca, anche se la persona a cui è attribuito questo nome resta praticamente sconosciuta.

Al problema dell'autore è strettamente collegato quello della data di composizione degli Atti. Il fatto che il racconto si arresti bruscamente con l'arrivo di Paolo a Roma e con la sua permanenza di due anni nella capitale, ha fatto pensare che l'opera sia stata composta proprio allora, cioè verso l'inizio degli anni Sessanta: questo argomento non è però determinante, perché si può supporre che, con l'arrivo di Paolo a Roma, Luca abbia concluso il suo progetto storiografico e non abbia ritenuto opportuno informare il lettore circa le vicende successive dell'Apostolo. D'altronde, le parole che Paolo ha pronunciato davanti ai presbiteri di Efeso (At 20,22-25) sembrano già presupporre la sua scomparsa definitiva. A favore di una data più tardiva vi è anche il fatto che gli Atti sono quasi certamente venuti alla luce dopo il terzo vange-

lo, scritto non prima dell'80 e, per di più, riflettono una problematica teologica e un'organizzazione ecclesiastica tipiche di un periodo posteriore. Tutto dunque fa supporre che il libro sia stato composto tra l'80 e il 90 d.C. Circa il luogo in cui ha visto la luce, le ipotesi sono tante ma nessuna di esse ha dalla sua parte argomenti convincenti.

Lo studio letterario degli Atti porta dunque a concludere che esisteva una distanza nel tempo tra i fatti in essi narrati e il momento in cui il libro è stato scritto. Chiunque sia stato il suo autore, egli non poteva non essere influenzato dalla nuova situazione in cui si trovavano le comunità cristiane per cui scriveva. Dovendo rivolgersi a persone concrete, egli non poteva non dare loro una chiave di lettura degli eventi passati in funzione sia della loro vita di fede che dei rapporti con la società in cui vivevano.

D. UN RACCONTO TRA STORIA E TEOLOGIA

Il fatto che il libro degli Atti sia stato scritto in un tempo notevolmente posteriore a quello in cui sono accaduti gli eventi che in esso sono narrati pone il problema della sua storicità. A esso si può rispondere solo cercando di capire anzitutto quale tipo di informazione l'autore aveva a sua disposizione e poi verificare fino a che punto nella sua esposizione si sia fatto guidare, più o meno deliberatamente, dalle sue precomprensioni. Affronteremo questi due aspetti e alla fine cercheremo di scoprire qual era il progetto narrativo dell'autore.

1. L'origine delle informazioni

È possibile conoscere il tipo di informazione su cui si basa un'opera in due modi: da una parte scoprire e valutare le fonti di cui si è servito l'autore e, dall'altra, confrontare le notizie in esso riportate con quelle contenute in altre fonti autonome. Nel caso degli Atti, la ricerca delle fonti non ha dato risultati soddisfacenti, mentre è possibile un confronto con le lettere autentiche di Paolo, che Luca quasi sicuramente non ha consultato: in esse vengono menzionati eventi che sono oggetto del racconto lucano, con il quale possono essere agevolmente confrontati.

a. Le fonti utilizzate

Nel prologo della sua prima opera (Lc 1,1-4), l'autore degli Atti afferma di aver utilizzato un materiale che altri avevano già raccolto e parzialmente elaborato. Si può quindi ritenere che, anche nella compilazione del secondo volume, abbia adottato lo stesso metodo. Questa ipotesi è confermata da numerosi indizi, in base ai quali si è pensato di poter ravvisare nella prima parte degli Atti almeno le seguenti fonti:

a) *Fonte gerosolimitana-cesariense* (Filippo e/o Pietro)

Sezione A = At 3,1-5,16

Sezione B = At 8,5-40; 9,26-11,18; 12,1-24

b) *Fonte antiochena* (Sila)

At 6,1-8,4; 11,19-30; 12,25-13,35

Per quanto riguarda invece il racconto dei viaggi di Paolo, l'autore avrebbe utilizzato una specie di itinerario che risaliva a Paolo stesso o alla comunità di Efeso. Le «sezioni-noi» sarebbero invece estratti di un «giornale di viaggio» tenuto dall'autore stesso (il quale sarebbe stato perciò compagno di viaggio di Paolo), o da un altro personaggio non più noto.

Attualmente, però, data la grande unità di stile e di idee che percorre tutto il libro, è opinione comune che sia quasi impossibile stabilire l'entità e l'origine delle fonti di cui l'autore si è servito. La storicità degli Atti come opera complessiva appare piuttosto dal fatto che le notizie in essi contenute circa la geografia, l'amministrazione romana, gli usi civili e religiosi, e infine gli eventi storici, sono in sintonia con quanto oggi si conosce circa l'epoca in cui si sono svolti i fatti.

b. Confronto con l'epistolario paolino

Diverso è il parere circa l'attendibilità dei singoli fatti narrati negli Atti. Essa, infatti, si può valutare solo tenendo conto che anche Paolo nelle sue lettere accenna a qualcuno di essi. Dal confronto tra queste due fonti risulta un accordo sostanziale circa gli eventi fondamentali della vita dell'Apostolo. Il libro degli Atti contiene infatti un quadro dell'attività di Paolo nel quale è possibile situare le sue lettere, anche se poi, a una verifica più accurata, sembra che la cronologia che appare da queste ultime non combaci esattamente con quella degli Atti.

Secondo un'ipotesi recente infatti la missione europea di Paolo avrebbe avuto luogo, stando a Gal 2,5, prima della seconda visita di Paolo alla città santa. Di conseguenza la sua adesione al movimento cristiano sarebbe avvenuta nel 33 e la prima visita a Gerusalemme (cfr. Gal 1,18) nel 36; dopo di essa l'Apostolo si sarebbe dedicato, negli anni 37-41 d.C., alla predicazione in Siria e Cilicia, nonché all'evangelizzazione dell'Anatolia e della Grecia (primo e secondo viaggio missionario secondo lo schema degli Atti); l'assemblea di Gerusalemme si collocherebbe nel 47, oppure, in armonia con la datazione tradizionale, nel 50 d.C., mentre il periodo efesino andrebbe dal 51 al 55 d.C. Nel 52 d.C., in occasione della visita intermedia a Corinto (2Cor 2,1) Paolo si sarebbe incontrato con Gallione. Infine nel 55 d.C. sarebbe giunto per la terza volta a Gerusalemme, portandovi le collette, proprio quando Felice (secondo un'ipotesi diversa da quella normalmente accettata) stava per lasciare il suo posto a Festo. Subito dopo sarebbe stato trasferito a Roma, dove sarebbe rimasto agli arresti domiciliari dal 56 al 58 d.C.

Anche sui dettagli vi sono divergenze abbastanza significative: si pensi, per esempio, alle diverse modalità con cui è narrata l'assemblea di Gerusalemme (cfr. At 15,1-29 con Gal 2,11-14) o la separazione di Paolo da Barnaba (cfr. At 15,36-40 con Gal 2,13). Ma proprio tutte queste divergenze mettono in luce l'accordo di fondo, senza il quale sarebbe del tutto impossibile confrontare le due fonti. Si può dunque pensare che l'autore degli Atti avesse notizie di prima mano circa l'attività di Paolo ma non conoscesse l'epistolario paolino, o piuttosto che se ne sia servito con grande libertà, in sintonia con gli scopi della sua opera.

Il confronto degli Atti con l'epistolario paolino mostra anche che Luca racconta episodi, spesso impregnati di meraviglioso, a cui Paolo non accenna mai, neppure quando scrive alle comunità nelle quali i fatti si sarebbero verificati. Circa l'attendibilità di tali racconti i dubbi sono molto forti, tenendo conto che gli storici antichi non si facevano scrupolo di introdurre nel loro racconto leggende e storie popolari che il senso critico moderno ritiene chiaramente inverosimili.

Una parola a parte meritano i discorsi degli Atti: alla luce delle moderne ricerche circa i metodi della storiografia antica, appare chiaro che essi sono stati composti dall'autore stesso allo scopo di rendere più attraente il racconto e di dare al lettore una chiave di lettura degli eventi narrati. Anche Luca si sarebbe adeguato a questo metodo. Ciò non toglie però che, a volte, soprattutto quando si tratta dell'annuncio

evangelico fatto dalla prima comunità cristiana, egli si sia servito di antichi ricordi.

Da questa indagine sommaria, che sarà poi convalidata dallo studio dettagliato del libro, risulta che l'autore degli Atti era in possesso di una buona documentazione circa gli eventi che racconta, specialmente per quanto riguarda il quadro storico dell'attività di Paolo. Tuttavia a volte egli si permette omissioni vistose mentre altre volte supplisce alla carenza di informazioni con storie che hanno più il sapore di leggende o racconti popolari che di avvenimenti accertati. Ma soprattutto egli racconta i fatti a modo suo, adattandoli ai suoi punti di vista in funzione della situazione in cui si trovava la chiesa nel periodo in cui egli scriveva.

2. Una storia interpretata

La mescolanza tra fatti accertati, storie leggendarie e interpretazioni dell'autore rende il racconto degli Atti altamente problematico dal punto di vista della sua attendibilità storica. Per non lasciarsi andare a una valutazione affrettata, il lettore deve essere fornito di una notevole capacità di discernimento. Soprattutto deve avere una netta percezione delle due situazioni che fanno da sfondo al racconto degli Atti, quella cioè dei protagonisti delle vicende narrate e quella in cui vive l'autore. Pur non essendo molto lontane nel tempo, queste due situazioni sono separate da cambiamenti epocali che riguardano sia la chiesa, sia la società in cui essa si è diffusa.

a. La situazione dei protagonisti

A partire dalle pagine degli Atti appare ancora, nonostante il lavoro redazionale dell'autore, che il movimento cristiano è sorto come un'aggregazione di persone che riconoscevano in Gesù di Nazaret il Signore e il Messia e aspettavano con impazienza il suo ritorno (*parusia*). Questo avrebbe segnato la fine di questo mondo perverso, identificato con l'impero romano, e la creazione di un mondo nuovo. L'imminenza dell'evento conclusivo della storia umana non era un aspetto secondario della fede cristiana. Perciò gli inizi del cristianesimo sono stati caratterizzati in Palestina da un duro scontro tra i disce-

poli di Gesù e le autorità giudaiche, che guardavano con sospetto e ostilità l'insorgere di promesse messianiche che avrebbero dovuto realizzarsi non in un remoto futuro ma a breve scadenza. Uno scontro analogo si è verificato anche nella diaspora con le comunità giudaiche, le quali temevano che un'esplosione di moti messianici compromettesse irrimediabilmente i loro rapporti spesso precari con il resto della popolazione. Sullo sfondo si profilava il pericolo di un intervento delle autorità romane, che non potevano accettare l'espandersi di un movimento che si rifaceva a un uomo condannato dall'autorità romana come ribelle, in nome del quale si preannunziava l'imminente instaurazione del regno di Dio a scapito dell'impero romano: in Palestina l'intervento di Roma è stato scongiurato forse per la piccolezza del nucleo primitivo dei discepoli, mentre nella diaspora la situazione si è aggravata proprio perché, secondo Luca, sono stati gli stessi giudei a segnalare alle autorità l'illegalità del messianismo cristiano. Ma anche lì è stata forse l'esiguità delle prime comunità a rendere superfluo un intervento persecutorio nei confronti dei cristiani.

b. Luca e la sua comunità

I problemi che il movimento cristiano ha dovuto affrontare nell'ultimo quarto del I secolo sono diversi da quelli con cui si sono confrontati Gesù e i suoi primi discepoli. Essi traspaiono dagli scritti del Nuovo Testamento, che sono stati composti, ad eccezione delle lettere sicuramente autentiche di Paolo, proprio in questo periodo. Naturalmente la situazione non era la stessa in tutto l'impero romano, ma possiamo supporre che alcuni nodi fossero abbastanza comuni a tutte le comunità sparse nei territori intorno al mar Mediterraneo.

La svolta che si è verificata nel movimento cristiano negli ultimi due decenni del I secolo è stata veramente notevole. Essa ha provocato una profonda ristrutturazione della vita comunitaria e un rapporto diverso con l'esterno. I toni entusiastici con i quali si aspettava la fine del mondo, quali traspaiono dalle lettere paoline, lasciano il posto a nuove concezioni e comportamenti pratici. La fine del mondo viene vista ormai come un evento che si situa in un futuro imprevedibile, mentre la dignità messianica di Gesù viene vista ormai realizzata mediante la sua intronizzazione nei cieli. È alla luce di questa nuova concezione che Luca racconta gli inizi del cristianesimo.

3. Scopo del libro

Pur senza escludere la presenza di importanti idee teologiche, gli Atti sono stati considerati per lungo tempo come un'opera con finalità prettamente storiche, il cui scopo sarebbe stato quello di dare una panoramica il più possibile ampia e precisa delle origini cristiane. Negli ultimi due secoli, però, questo modo di intendere lo scopo degli Atti è stato messo in discussione. Secondo F.C. Baur (1792-1860), gli Atti sarebbero stati composti con uno scopo teologico ben preciso, quello cioè di fare una sintesi tra due correnti del cristianesimo primitivo: l'una ispirata da Pietro («petrinismo») e ancora legata alle pratiche giudaiche, e l'altra originata da Paolo («paolinismo»), che propugnava invece un cristianesimo ormai libero dalla legge. Secondo F. Overbeck (1837-1905), invece, lo scopo degli Atti è quello di dimostrare che il messaggio cristiano, originariamente orientato in senso escatologico e antimondano, ha un significato e un ruolo da svolgere nella storia di questo mondo.

H. Conzelmann (1915-1989) ha ripreso quest'ultima tesi, affermando che, nel libro degli Atti, Luca vuole dare una risposta al problema suscitato dal ritardo della parusia: per questo attribuisce un significato salvifico al periodo che va dalla prima alla seconda venuta di Gesù, presentandolo come il tempo dell'annuncio evangelico a tutte le genti (tempo della chiesa). Oggi si fa strada, sulla linea di Baur, l'idea che gli Atti siano stati composti per dimostrare che il movimento cristiano, pur avendo abbandonato la pratica delle prescrizioni mosaiche ed essendo formato ormai in prevalenza da gentili, è l'erede legittimo dell'antico popolo eletto (V. Fusco).

Queste interpretazioni non si escludono a vicenda, ma mettono in luce diversi aspetti di una complessa teologia narrativa che avremo modo di documentare nello studio dei testi. In sintesi, si può dire che, nel suo secondo volume, Luca non racconta esattamente come andarono le cose agli inizi del cristianesimo, ma espone in modo efficace la conoscenza che egli ne aveva alla fine del I secolo. Gli Atti perciò devono essere considerati, ad analogia di tutti i libri biblici, come un'opera composta con intenti prevalentemente teologici. In essi però il messaggio religioso viene espresso non in modo astratto, ma mediante il racconto di tutta una serie di avvenimenti ripresi dalla memoria, spesso creatrice, delle prime comunità cristiane.

Gli Atti non sono dunque un libro di storia in senso moderno, anche se contengono molti dati che ci aiutano a capire le origini del movimento cristiano. Ciò richiede nel lettore la capacità di evidenziare nel racconto il gioco complesso tra i dati storici e l'interpretazione spesso creativa che ne ha dato l'autore. Una ricerca attenta in questo senso non porta a sminuire l'opera di Luca, ma piuttosto la fa apprezzare maggiormente, in quanto si scopre che egli non ha raccontato semplici fatti, ma ha voluto indicarne il significato ai suoi lettori.

4. Progetto narrativo

Il progetto narrativo dell'autore è ben riassunto da lui nel mandato che il Risorto conferisce ai suoi discepoli: «Mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra» (At 1,8). E difatti egli racconta il diffondersi del cristianesimo prima in Palestina e poi, per mezzo di Paolo, in Anatolia e in Grecia, finché alla fine Paolo stesso, condotto a Roma come prigioniero, annunzia il vangelo nella capitale dell'impero a giudei e gentili.

Il libro si apre con un prologo, nel quale si narrano brevemente la risurrezione e l'ascensione di Gesù al cielo (At,1-14), e termina con un epilogo in cui si narra l'incontro di Paolo con i giudei di Roma (At 28,17-31). Tra questi due momenti, la narrazione procede in modo lineare. Al centro di essa si situa l'assemblea di Gerusalemme (At 15,1-35), che segna il passaggio ufficiale del vangelo dall'ambiente giudaico a quello dei gentili.

Prima di questa assemblea, la missione si svolge in un ambiente prevalentemente giudaico, cioè in Giudea e in Samaria, nonché nelle regioni della Siria e dell'Anatolia, dove pure era forte la presenza giudaica. Dopo l'assemblea hanno luogo i grandi viaggi di Paolo, il secondo e il terzo dei quali hanno uno scopo eminentemente missionario, mentre nel quarto l'Apostolo è condotto come prigioniero a Roma.

Sulle grandi divisioni dell'opera gli studiosi sono generalmente d'accordo, ma nei dettagli non mancano le perplessità circa il modo in cui l'autore organizza il suo materiale. Spesso la trama del racconto è disturbata dall'aggiunta di materiale eterogeneo che ne interrompe la continuità. La narrazione è in genere vivace e attraente, capace di attirare l'interesse e l'attenzione del lettore.

Senza scendere nei dettagli, presentiamo qui lo schema degli Atti che, almeno nelle sue linee generali, sembra corrispondere in modo abbastanza convincente a quelle che erano le intenzioni dell'autore. In questo schema, sulla base del quale è stata fatta la divisione in capitoli della presente opera, si possono notare le corrispondenze tra le varie parti, che si situano in modo simmetrico intorno al punto centrale costituito dall'assemblea di Gerusalemme.

I. Prologo: GESÙ RISORTO E I SUOI DISCEPOLI (At 1,1-14)

II. LA PRIMA COMUNITÀ CRISTIANA (At 1,15-8,4).

III. GLI INIZI DELLA MISSIONE (At 8,5-14,28).

IV. ASSEMBLEA DI GERUSALEMME (At 15,1-35)

V. LE GRANDI MISSIONI PAOLINE (At 15,36-19,22)

VI. PAOLO PRIGIONIERO E MARTIRE (At 21,15-28,16).

VII. Epilogo: PAOLO ANNUNZIA IL VANGELO A ROMA (28,17-31).

I

Prologo:

GESÙ RISORTO E I SUOI DISCEPOLI

(AT 1,1-14)

Gli Atti degli apostoli si aprono con un prologo nel quale Luca non fa un'introduzione programmatica, come quella che aveva premesso al suo vangelo (Lc 1,1-4), ma dà alcune informazioni circa la vita terrena di Gesù, mostrando come essa, dopo la sua risurrezione, abbia avuto inaspettatamente un prolungamento di cui gli altri evangelisti non parlano. Mediante questo artificio letterario, egli introduce alcuni concetti che ritiene necessari perché il lettore possa comprendere qual è la prospettiva secondo cui ha composto il suo racconto.

Il prologo inizia con la dedica a Teofilo, nella quale Luca accenna al contenuto del primo libro da lui composto (vv. 1-2); vengono date poi alcune informazioni circa il periodo trascorso da Gesù con gli apostoli dopo la sua risurrezione (vv. 3-8); successivamente l'autore descrive brevemente l'ascensione di Gesù al cielo (vv. 9-11); infine sono date alcune indicazioni circa il superstite gruppo dei suoi fedelissimi (vv. 12-14).

1. La dedica (At 1,1-2)

Luca introduce il suo nuovo libro rivolgendosi allo stesso personaggio a cui aveva dedicato il suo vangelo. Diversamente da quanto aveva fatto nel prologo del vangelo, egli non dedica espressamente la sua nuova opera a Teofilo, ma si rivolge a lui menzionandogli il contenuto del suo primo libro. L'identità di Teofilo, il cui nome significa «amico di Dio», non è nota. In base al significato del suo nome, è possibile che con esso Luca intenda designare tutti coloro che «amano Dio», indicandoli come possibili lettori della sua opera. In ogni caso, questa dedica mostra già per se stessa il carattere edificante non solo della prima ma anche della seconda opera di Luca.

A Teofilo Luca ricorda che nel volume precedente, a lui dedicato (cfr Lc 1,1-4), aveva esposto quello che Gesù «fece e insegnò» da quando cominciò il suo ministero pubblico fino al giorno in cui, dopo aver dato istruzioni agli apostoli, fu assunto in cielo (vv- 1-2). In questa presentazione, l'insegnamento di Gesù appare secondario rispetto alle opere con le quali ha manifestato la presenza del regno di Dio in questo mondo. L'espressione «fu assunto» (*anelêmphthê*) si richiama alla frase con cui Luca ha introdotto il viaggio di Gesù verso Gerusalemme: «Mentre stavano compendosi i giorni della sua "assunzione" (*analêmpseôs*)...» (Lc 9,51). La sintesi del suo primo libro dà così a Luca l'occasione di delimitare con precisione il tempo di Gesù: esso va dal principio della sua attività e della sua predicazione (cfr. At 10,37: «dopo il battesimo predicato da Giovanni») fino alla sua ascensione.

Questa delimitazione del tempo di Gesù corrisponde a quanto Luca afferma nel suo vangelo. Infatti, dopo il prologo in cui è narrata la nascita sia di Giovanni il Battista che di Gesù, egli riporta la predicazione del precursore, facendolo poi subito scomparire (Lc 3,1-20); solo allora inizia il racconto dell'attività di Gesù, a partire dal suo battesimo (Lc 3,21). In tal modo, egli sottolinea che Giovanni il Battista appartiene ancora al tempo dell'attesa: «La legge e i profeti vanno fino a Giovanni; da allora in poi viene annunziato il regno di Dio e ognuno si sforza per entrarvi» (Lc 16,16). Il vangelo stesso termina con l'ascensione di Gesù (Lc 24,50-53) che ha luogo la sera di Pasqua, delimitando così la vicenda terrena di Gesù.

Luca ricorda che, prima di essere assunto in cielo, Gesù «ha dato istruzioni agli apostoli che si era scelti per mezzo dello Spirito Santo». Il gruppo dei Dodici, che dopo il tradimento di Giuda è ridotto a undici, appare come la cerchia degli intimi di Gesù, chiamati personalmente da lui dopo una notte trascorsa in preghiera (cfr. Lc 6,13). A essi l'evangelista aveva riservato fin d'allora l'appellativo di «apostoli», che ne faceva un collegio privilegiato ed esclusivo. Le disposizioni date a loro sono le stesse a cui Luca ha fatto già cenno nel suo vangelo (cfr. Lc 24,44-49). A esse ritornerà nei versetti seguenti del suo prologo.

2. Le istruzioni del Risorto (At 1,3-8)

Dopo aver accennato all'ascensione di Gesù, Luca volge la propria attenzione al periodo precedente, affermando che in esso «egli si mostrò a essi vivo, dopo la sua passione, con molte prove, aparendo loro

per quaranta giorni e parlando del regno di Dio» (v. 3). Il numero 40 ha un valore simbolico in quanto spesso è usato per indicare il tempo di preparazione a una particolare rivelazione divina: Mosè trascorre 40 giorni sul Sinai prima di ricevere le tavole dell'alleanza (Es 24,18), il popolo peregrina 40 anni nel deserto prima di giungere alla terra promessa (Nm 14,33), Elia cammina 40 giorni nel deserto verso il monte di Dio (1Re 19,8); nel giudaismo, Esdra resta 40 giorni con Dio quando gli sono consegnati i libri sacri (4Esd 14,23-45) e Baruc istruisce il popolo per 40 giorni prima della sua assunzione in cielo (2Bar 76,1-4). Anche Gesù aveva trascorso 40 giorni nel deserto, digiunando, prima di iniziare la sua vita pubblica (Lc 4,1-2).

Un tempo analogo è necessario agli apostoli per essere istruiti adeguatamente («con molte prove») circa il regno di Dio. L'annuncio del regno di Dio era stato il programma di Gesù durante la sua vita terrena (cfr. Mc 1,15) e ora egli lo affida agli apostoli. L'autore fa qui ricorso al genere letterario dei discorsi d'addio, a cui appartengono, per esempio, gli ultimi discorsi di Mosè contenuti nel Deuteronomio o il discorso di Gesù durante l'ultima cena riportato da Giovanni. Alla fine degli Atti, Luca mostrerà Paolo che, arrivato a Roma, annunzia il regno di Dio (At 28,31): per mezzo suo gli insegnamenti impartiti da Gesù agli apostoli dopo la risurrezione giungeranno fino al centro dell'impero romano.

Quello che Gesù ha detto a proposito del regno di Dio non è riportato da Luca, il quale si limita a riferire che egli ingiunse loro di non lasciare Gerusalemme, ma di attendere che si adempisse la promessa del Padre che essi avevano inteso da lui: «Giovanni ha battezzato con acqua, voi invece sarete battezzati in Spirito Santo, tra non molti giorni» (vv. 4-5). In realtà, nel suo vangelo Luca attribuisce queste parole non a Gesù ma a Giovanni il Battista (cfr. Lc 3,16; cfr. Mc 1,8). Il battesimo nello Spirito Santo è inteso qui non come il rito cristiano che si sostituisce a quello del Battista (cfr. Mc 1,8), ma come un'immersione (da *baptizô*, immergere) della nascente comunità cristiana nello Spirito, che avrà luogo nel giorno di Pentecoste.

Come Gesù, all'inizio della sua attività pubblica, aveva ricevuto lo Spirito Santo in occasione del battesimo di Giovanni, così anche la chiesa, all'inizio del suo cammino nel mondo, deve essere contrassegnata dalla presenza dello Spirito, che apparirà in seguito come il motore della missione. Secondo la teologia di Luca, anche la Pentecoste, come

tutti gli eventi precedenti a partire dalla passione fino all'ascensione e quelli che contrassegneranno i primi passi del cristianesimo, deve aver luogo nella città santa, che rappresenta il centro della salvezza.

I discepoli chiedono allora a Gesù: «Signore, è questo il tempo in cui ristabilirai il regno *per* Israele?» (v. 6). La loro domanda rispecchia le attese apocalittiche giudaiche: essi pensano che sia ormai imminente il momento in cui i regni di questo mondo saranno distrutti e la sovranità di Dio sarà instaurata mediante il popolo di Israele (cfr. Dn 7,27). Gesù risponde: «Non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato alla sua scelta» (v. 7). Nel giudaismo, Dio è esaltato come colui che «alterna tempi e stagioni, depone i re e li innalza... svela cose profonde e occulte» (Dn 2,21-22). Nell'ambito delle correnti apocalittiche, era diffuso il tentativo di conoscere i tempi di Dio. Secondo Luca, invece, Gesù afferma che Dio solo conosce i tempi in cui si attua il suo progetto; ciò significa che, sebbene il regno di Dio sia già stato inaugurato da Gesù (cfr. Lc 16,16; 17,21), dovrà passare ancora un periodo di tempo indeterminato prima della sua venuta piena e definitiva. In questo modo Luca cancella l'attesa originaria di un ritorno imminente di Gesù (*parusia*).

Dopo l'ascensione al cielo, Gesù manderà il suo Spirito, il quale darà inizio a un nuovo periodo di salvezza, caratterizzato dalla missione: «Ma avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra» (v. 8). Gesù promette la venuta dello Spirito il quale darà ai discepoli la forza di essere suoi «testimoni» (*martyres*): è questo il compito fondamentale degli apostoli, che verrà portato a compimento da Paolo quando renderà la sua testimonianza a Roma (At 28,23).

Nella prospettiva di Luca, Gerusalemme è il centro della salvezza, mentre gli estremi confini della terra sono il mondo gentile (Is 49,6; At 13,47), e più particolarmente Roma che, dal punto di vista religioso, rappresenta, rispetto a Gerusalemme, l'estremo opposto del mondo. In questo versetto che delinea il progressivo irradiarsi del cristianesimo, Luca indica anche il piano della sua opera: egli intende narrare lo sviluppo dell'annunzio evangelico a Gerusalemme (At 1-5), poi in Giudea e Samaria (At 6-12) e successivamente, per mezzo di Paolo, in Anatolia, in Grecia (At 13,1-21,26) e infine nella capitale dell'impero romano (At 21,27-28,31). Tutto il libro degli Atti può essere letto come il racconto della corsa che il vangelo ha fatto da Gerusalemme a Roma dove, dopo

la caduta di Gerusalemme e il tramonto della comunità cristiana che aveva sede in quella città, si stabilisce per opera di Paolo il centro di irradiazione del cristianesimo primitivo.

3. L'ascensione (At 1,9-11)

Dopo aver promesso la venuta dello Spirito, Gesù «fu elevato (in alto) sotto gli occhi dei discepoli» (v. 9). Luca è l'unico che descrive l'ascensione di Gesù, sia nel suo vangelo che negli Atti, e per di più con modalità diverse, in base alle immagini veterotestamentarie utilizzate.

Nel vangelo, Luca aveva preannunziato l'ascensione all'inizio del viaggio verso Gerusalemme, che Gesù aveva intrapreso quando stavano ormai compiendosi i giorni della sua «assunzione» (*analêmpseôs*: Lc 9,51). Luca descrive poi l'evento ispirandosi a Sir 50,20-23. In questo testo è descritto il sommo sacerdote Simone che, al termine della liturgia, «alza le mani per benedire il popolo prostrato» e domanda a Dio che «accordi a esso la gioia». Anche Gesù alza le mani, benedice i discepoli prostrati e viene portato in cielo mentre essi tornano con gioia a Gerusalemme (Lc 24,50-53). Con questa presentazione dell'evento, Luca si ricollega alla scena iniziale di Zaccaria che, ricevuta la visione dell'angelo nel tempio, non aveva potuto benedire il popolo perché era diventato muto (cfr. Lc 1,22): ora Gesù, intronizzato come sommo sacerdote, benedecendo i discepoli porta a termine la liturgia che allora era stata interrotta.

Negli Atti, il racconto dell'ascensione si ispira invece alla scomparsa di Elia, che è rappresentata non come una discesa nello *she'ol*, il regno dei morti, ma come un rapimento in cielo (cfr. 2Re 2,9-15). Il profeta, sapendo che stava per abbandonare questa vita, prende con sé il discepolo Eliseo, attraversa con lui il Giordano e gli dice: «Domanda che cosa io debba fare per te prima che sia rapito lontano da te». Eliseo risponde: «Due terzi del tuo spirito diventino miei». Con queste parole, egli domanda di ottenere lo spirito profetico di Elia nella misura in cui l'eredità era normalmente riservata al primogenito, cioè di diventare l'erede spirituale del suo maestro. Elia risponde: «Hai domandato qualcosa di molto impegnativo. Tuttavia, se mi vedrai quando sarò rapito lontano da te, ciò ti sarà concesso». Mentre sta parlando, Elia è rapito in cielo ed Eliseo lo vede. Egli riceve così lo spirito di Elia e viene rico-

nosciuto come suo successore dal gruppo dei profeti: «Lo spirito di Elia si è posato su Eliseo». Come Eliseo, gli apostoli, per il fatto di aver visto Gesù mentre era elevato in alto, sono ormai pronti a ricevere lo Spirito che egli ha appena promesso (cfr. vv. 5 e 8). Essi diventeranno, così, gli eredi spirituali di Gesù e i continuatori della sua missione nel mondo.

La scomparsa di Gesù è accompagnata inoltre da un'apparizione angelica: «E poiché essi stavano fissando il cielo mentre egli se n'andava, ecco due uomini in bianche vesti si presentarono a loro e dissero: Uomini di Galilea, perché state a guardare il cielo? Questo Gesù, che è stato di tra voi assunto fino al cielo, tornerà un giorno allo stesso modo in cui l'avete visto andare in cielo» (vv. 10-11). Gli angeli, che avevano annunciato la risurrezione di Gesù (Lc 24,4), attestano ora che egli è salito al Padre. In questa parte del racconto, Luca si ispira al testo di Daniele, nel quale si descrive l'apparizione, sulle nubi del cielo, di uno simile a un figlio di uomo, il quale si presenta davanti al trono di Dio e riceve potere, gloria e regno (Dn 7,13-14). Di questa scena è rimasto nel racconto degli Atti solo il particolare della nuvola, simbolo della manifestazione misteriosa di Dio (cfr. Es 40,34-35; Lc 1,35; 9,34-35), che sottrae Gesù allo sguardo degli apostoli.

Come «Figlio dell'uomo», Gesù si presenta a Dio per ricevere il regno che si è acquistato con la sua morte. Ma, contrariamente alle aspettative dei suoi discepoli, non è ancora venuto il momento del compimento finale. Infatti gli angeli annunziano che egli dovrà ritornare, un giorno, «nello stesso modo» in cui i discepoli l'hanno visto andare in cielo, cioè con le nubi del cielo. Sarà quello il momento della fine. Nel frattempo essi non devono rimanere a guardare in cielo – come facevano coloro che ricevevano visioni apocalittiche (cfr. Dn 10,8) – ma devono andare a svolgere la missione che è stata loro affidata. Dividendo in due momenti la venuta escatologica del Figlio dell'uomo, Luca corregge l'attesa apocalittica di Daniele, allo scopo di mostrare come, pur essendo ormai giunti gli ultimi tempi, resti disponibile un lungo periodo di tempo nel quale la chiesa compirà la sua missione evangelizzatrice. Per gli apostoli, dunque, l'ascensione di Gesù è un invito non a proiettarsi verso i cieli ma a impegnarsi nel mondo.

4. Il gruppo degli «apostoli» (At 1,12-14)

I versetti conclusivi del prologo fanno da ponte tra questo e la prima parte dell'opera. Il brano si apre con il ritorno dei discepoli a Gerusalemme dal monte degli Ulivi (v. 12). Il lettore viene così a sapere che l'ascensione di Gesù ha avuto luogo nella stessa località in cui egli aveva agonizzato ed era stato arrestato, mentre nel suo vangelo Luca aveva solo accennato a una località «verso Betania» (cfr. Lc 24,50). L'autore precisa anche che il monte degli Ulivi è molto vicino a Gerusalemme, al punto tale che la distanza si può coprire anche in giorno di sabato: questa osservazione serve a precisare che, in base alla prospettiva lucana, anche l'ascensione ha avuto luogo, come gli altri eventi che hanno contrassegnato la fine del ministero di Gesù, nell'ambito della città santa.

I reduci dall'esperienza dell'ascensione si radunano nella sala posta al «piano superiore» (v. 13a); per Luca si tratta senza dubbio della stessa stanza in cui hanno avuto luogo l'ultima cena (cfr. Lc 22,12) e forse le apparizioni del Risorto: è lì che avverrà anche la discesa dello Spirito (cfr. At 2,1). L'identità del luogo costituisce un segno di continuità tra i diversi eventi che hanno caratterizzato la fine di Gesù. L'autore indica poi quali erano le persone che si sono radunate nella stanza superiore dopo l'ascensione di Gesù. Anzitutto nomina gli undici discepoli (v. 13b), di cui riferisce i nomi, quasi per impedire qualsiasi errore circa la loro identità. Essi sono: Pietro e Giovanni, Giacomo e Andrea, Filippo e Tommaso, Bartolomeo e Matteo, Giacomo figlio di Alfeo, Simone lo Zelota e Giuda figlio di Giacomo. La lista è sostanzialmente la stessa riportata nel vangelo (cfr. Lc 6,14-16) con alcuni cambiamenti: Pietro è indicato solo con questo nome; le coppie dei fratelli sono divise allo scopo di collocare all'inizio Pietro e Giovanni, che appaiono strettamente associati nella prima parte degli Atti; Tommaso retrocede al sesto posto.

Luca osserva che essi erano «assidui e concordi nella preghiera» (v. 14a). Il termine «assidui» (*proskarterountes*) sarà usato in seguito per indicare la perseveranza dei membri della prima comunità (cfr. At 2,42.46). Il termine «concordi» (*homothymadon*), che significa etimologicamente «con uno stesso cuore», richiama l'atteggiamento di Israele ai piedi del Sinai (cfr. Es 19,8 nella traduzione dei LXX); esso verrà utilizzato altre nove volte negli Atti, per caratterizzare i rapporti fra i

membri della comunità. La preghiera, come si vedrà in seguito, era il cemento che li teneva uniti.

A questo punto, Luca corregge l'impressione secondo cui nella sala superiore fossero presenti solo gli Undici, aggiungendo che con loro vi erano anche alcune donne, Maria, madre di Gesù, e inoltre i suoi fratelli (v. 14b). Al gruppo delle donne Luca aveva già accennato nel suo vangelo (cfr. Lc 8,1-3; 23,49; 24,10). In esso Maria era stata protagonista dei racconti dell'infanzia di Gesù, ma poi è ricordata solo di sfuggita (cfr. Lc 8,19; 11,27) e non è neppure menzionata ai piedi della croce. È difficile dire quale grado di parentela avevano con Gesù i suoi fratelli; essi lo avevano avversato durante la sua vita terrena (Lc 8,19-21; cfr. Mc 3,31-33; Gv 7,5), ma poi erano entrati a far parte della prima comunità cristiana (cfr. 1Cor 9,5). In seguito, fra di loro si affermerà Giacomo il minore che sarà a capo della comunità di Gerusalemme (cfr. At 12,17; 15,13; Gal 2,19).

Conclusione

Luca racconta i 40 giorni trascorsi da Gesù con i suoi discepoli, con lo scopo di circoscrivere un periodo specifico che funge da cerniera tra il tempo di Gesù e quello della chiesa, tra il tempo della salvezza e quello in cui il vangelo sarà annunziato a tutto il mondo. Secondo Luca, in questo breve periodo gli apostoli, in stretto contatto con Gesù, rivedono tutta la sua vita e il suo insegnamento alla luce della sua risurrezione. In tal modo, essi entrano nel vivo di quello che era stato l'annunzio di Gesù, ne diventano partecipi e così si preparano alla missione, esattamente come Gesù si era preparato al suo ministero pubblico soggiornando per 40 giorni nel deserto.

L'ascensione di Gesù al cielo non è un evento distinto dalla sua risurrezione. Essa è solo un modo diverso per esprimere il coronamento della sua opera: mentre il racconto della risurrezione si ispira al concetto di un ritorno in vita dopo la morte, quello dell'ascensione prende lo spunto dalla concezione secondo cui l'universo si divide in due parti, «terra e cielo», la prima considerata come la dimora degli uomini e la seconda come la dimora di Dio. Dopo aver vissuto in terra tra gli uomini, Gesù ora si trasferisce nella dimora di Dio, portando così a compimento la sua missione (cfr. Lc 9,51). Sia il linguaggio di risurrezione che quello di ascensione indicano la piena glorificazione di Gesù, cioè il suo passaggio a un nuovo modo di essere nella comunione con il Padre,

che dimostra così di essere dalla parte del Crocifisso e di tutti i crocifissi di questo mondo. Luca ha trasformato questi due diversi modi di esprimere la stessa realtà in due eventi consecutivi: il ritorno in vita (risurrezione) e la salita al Padre. Ambedue sono situati ancora nel tempo di Gesù, ma sono separati da un periodo specifico dedicato all'istruzione degli apostoli.

Luca ha rappresentato l'ascensione come una scena apocalittica, sottolineando però che essa è solo il preludio della consumazione finale, che avverrà in un momento conosciuto solo da Dio: il ritorno di Gesù, che aveva costituito la molla della prima missione cristiana, è così rimandato a un lontano futuro. In tal modo Luca ricava, tra l'inaugurazione e il compimento del regno di Dio, un tempo specifico per la chiesa, la quale è mandata a continuare l'opera di Gesù nel mondo. All'interno di questo periodo Luca si è assunto il compito di narrare il grande viaggio del vangelo da Gerusalemme fino alla capitale dell'impero romano (cfr. v. 8). Per lui questo segmento di storia sacra è paradigmatico, in quanto segna il passaggio del vangelo dal cuore del giudaismo al centro del mondo gentile, dove eserciterà fino in fondo la sua capacità di trasformare i cuori e di rendere presente il regno di Dio. Per essere veramente significativa, questa avventura deve dunque essere guidata da Dio: è questo un dato di fede, che Luca fa risaltare mediante l'intervento di due angeli che appaiono ai discepoli. In seguito questo compito sarà affidato all'«angelo del Signore», che compare ai protagonisti in sogno nei momenti nevralgici del racconto. Dietro questa figura celeste c'è l'«angelo di JHWH» che nell'AT rappresenta Dio stesso in quanto interviene nelle vicende umane (cfr. per esempio Es 3,2; 23,20).

L'accenno ai discepoli di Gesù che si raccolgono nel cenacolo dopo la sua ascensione svolge una significativa funzione di transizione tra il tempo della loro preparazione e l'espansione del movimento di Gesù nella città santa, che costituirà il tema della prima parte del libro (1,15-8,4). La presenza, alle origini della chiesa, di quello stesso gruppetto di uomini e donne che avevano accompagnato Gesù nella sua vita terrena rappresenta la garanzia più evidente di una continuità tra il Gesù storico e la comunità dei discepoli: la chiesa, per Luca, non deve far altro che continuare l'opera per cui Gesù è vissuto ed è morto. Mediante questi uomini e donne, uniti profondamente in forza del loro rapporto con Gesù, il messaggio del regno dovrà arrivare fino agli estremi confini della terra.

II

LA PRIMA COMUNITÀ CRISTIANA

(AT 1,15–8,4)

Nel prologo degli Atti, Luca ha delineato il suo progetto storiografico che ha come tema la diffusione del vangelo, per mezzo degli apostoli, da Gerusalemme fino agli estremi confini della terra, cioè fino a Roma. Nella prima parte della sua opera egli passa a descrivere la nascita e i primi passi della chiesa madre di Gerusalemme, dalla quale sono sorte tutte le comunità cristiane di cui in seguito racconterà la fondazione.

Il suo scopo è quello di indicare quali sono le strutture portanti della chiesa, di delineare i suoi rapporti con l'istituzione giudaica e di fare emergere gli impulsi che, per mezzo del gruppo di Stefano, porteranno a varcare i confini della città santa. Luca dunque risale a origini così remote per far cogliere in germe quella che secondo lui è la realtà profonda della chiesa di cui narrerà lo sviluppo rapido e decisivo nel mondo allora conosciuto.

Per descrivere questo momento fondante della chiesa l'autore non aveva notizie dettagliate, ma solo lontani ricordi che ha elaborato in funzione del messaggio che intendeva comunicare. Il racconto di questa sezione può essere diviso in tre parti:

A. NASCITA DELLA CHIESA (AT 1,15–2,48)

B. A GERUSALEMME: SUCCESSI E DIFFICOLTÀ (AT 3,1–5,42)

C. STEFANO E GLI ELLENISTI (AT 6,1–8,4)

A. NASCITA DELLA CHIESA (AT 1,15–2,48)

L'atto di nascita della chiesa consiste, secondo l'autore degli Atti, nella discesa dello Spirito sugli apostoli, i quali dovranno essere nel mondo i testimoni del Risorto. Prima di raccontare questo evento, Luca ritiene però di dover risolvere il problema del loro numero, che era

stato ridotto a undici a motivo della defezione di Giuda (At 1,15-26). Egli passa poi a narrare la prima Pentecoste cristiana (2,1-13) e, in questo quadro particolarmente significativo, mette sulla bocca di Pietro un discorso che rappresenta l'esempio tipico della prima predicazione cristiana (2,14-41). Infine egli presenta un breve sommario nel quale descrive la vita della neonata comunità (2,42-48). Al termine di questa prima parte della sezione il lettore potrà avere un'idea precisa del significato e dei compiti che sono stati riservati ai discepoli di Gesù.

1. Il gruppo dei «dodici apostoli» (At 1,15-26)

Il racconto della nascita della chiesa inizia con la sostituzione di Giuda, un episodio a prima vista secondario, al quale però Luca attribuisce una notevole importanza teologica. Esso infatti gli consente di precisare sia il numero di coloro ai quali è affidato il compito di essere le colonne della chiesa nascente, sia le loro caratteristiche specifiche, cogliendo al tempo stesso l'occasione per sottolineare che a essi appartiene in esclusiva il titolo di «apostoli».

Secondo la ricostruzione di Luca, la sostituzione di Giuda avviene mediante un gesto collegiale compiuto su indicazione di Pietro. Questi si alza a parlare in un'assemblea composta da circa 120 persone che sono designate qui per la prima volta con l'appellativo di «fratelli» (v. 15). È chiaro quindi che al gruppetto iniziale, appena nominato, di cui facevano parte gli Undici, alcune donne, Maria e i fratelli di Gesù (cfr. 1,13-14), si sono aggiunti altri discepoli che precedentemente si erano dispersi. Non si dice nulla però circa la loro identità e i motivi che li hanno spinti ad aggregarsi al gruppetto iniziale. È possibile che il racconto rispecchi un momento successivo, in cui esso si era già allargato. Non è escluso che il numero sia stato scelto in forza del suo carattere simbolico: per avere una comunità giudaica strutturata con il suo sinedrion erano necessarie infatti al minimo 120 persone (Sanh I,6), mentre a Qumran si richiedeva un numero minimo di 10 laici per costituire un campo o gruppo (1Q XII,2). I primi discepoli appaiono, quindi, come una comunità strutturata, in cui gli apostoli svolgono il ruolo di capi sotto la direzione di Pietro; il fatto che essi siano solo undici pone dunque un problema, che può essere risolto solo con la sostituzione di Giuda e il ripristino del numero simbolico di dodici.

L'iniziativa di ricomporre il numero dei Dodici è presa da Pietro, il quale fa il suo primo discorso che si divide in due parti: racconto della

morte di Giuda (vv. 15-20); necessità di sostituirlo (vv. 21-22). Il brano termina con la scelta di Mattia da parte di tutta la comunità (vv. 23-26).

a. La morte di Giuda (At 1,15-20)

Pietro esordisce accennando al tradimento di Giuda, che egli presenta come un evento che doveva (*edei*) necessariamente attuarsi, in quanto era stato «predetto dallo Spirito Santo nella Scrittura per bocca di Davide» (v. 16). È chiaro che egli si riferisce non alla Scrittura in genere, ma a qualche brano specifico che appartiene al libro dei Salmi, ritenuto come opera di Davide: si può quindi pensare che egli abbia già in mente i due testi che citerà nel v. 20. Invece di sviluppare subito la prova scritturistica, Pietro sottolinea che Giuda «era stato del nostro numero» e «aveva avuto in sorte lo stesso nostro ministero (*diaconia*)» (v. 17). I Dodici appaiono dunque come un collegio ben definito, dotato di un preciso compito da svolgere.

Pietro si attarda poi a narrare come è avvenuta la morte di Giuda. Un racconto analogo si trova anche nel primo vangelo, dove si dice che Giuda ha messo fine lui stesso alla propria vita; prima però aveva restituito i soldi del tradimento, che erano stati usati dai sacerdoti per comprare un campo che, per questo motivo, è stato chiamato «campo del sangue» (Mt 27,3-10). Questa scena è elaborata sulla falsariga del racconto riguardante la fine di Achitofel, un consigliere del re Davide, che aveva abbandonato il suo signore per passare dalla parte di Assalonne; siccome però questi non aveva seguito il suo consiglio, sapendo che così facendo sarebbe andato in rovina, egli si era suicidato (cfr. 2Sam 17,23).

Pietro, invece, riferisce i fatti in un altro modo. Giuda, con il denaro ricevuto, aveva comprato un campo (*chôrion*) che fu detto «campo del sangue» (Akeldama) perché (in esso?) egli morì in modo tragico: «precipitando in avanti, si squarciò in mezzo e si sparsero fuori tutte le sue viscere» (vv. 18-19). È inutile chiedersi se si tratti di un incidente o di un malanno: l'autore infatti non è interessato ai dettagli del fatto ma al suo significato, che egli mette in luce raccontandolo sulla falsariga del modo in cui i giudei ellenisti descrivevano la morte degli empi: «Infine diventeranno un cadavere spregevole, oggetto di scherno fra i morti per sempre. Dio infatti li precipiterà muti, a capofitto, e li schianterà dalle fondamenta; saranno del tutto rovinati, si troveranno tra dolori e il loro ricordo perirà» (Sap 4,19). Questo racconto non può essere con-

ciliato con quello di Matteo: essi sono verosimilmente due varianti autonome di una leggenda popolare collegata con un campo detto «Akeldama». Per Luca non è importante stabilire con precisione in che modo Giuda sia morto, ma piuttosto affermare che non si è pentito, venendo meno così alla sua funzione nel gruppo dei dodici. Il motivo della sua sostituzione non è dunque la sua morte ma la sua defezione.

b. Necessità di sostituire il traditore (At 1,21-22)

Il riferimento al campo del sangue offre a Pietro l'occasione per citare due testi biblici che secondo lui prevedevano, da una parte, la morte di Giuda e, dall'altra, la necessità della sua sostituzione (v. 20). Il primo di essi è la preghiera di un giusto perseguitato, il quale auspica la rovina dei suoi persecutori e la loro eliminazione chiedendo a Dio che «la loro dimora diventi deserta» (Sal 69,26): in questo testo, citato al singolare, Pietro vede una profezia che si è attuata, perché di fatto con la morte di Giuda la sua dimora, cioè il posto a lui riservato, è rimasta deserta. Il secondo è anch'esso una supplica, nella quale un giusto perseguitato chiede a Dio che il suo nemico abbia vita breve, cioè sia presto eliminato dalla scena di questo mondo, e «il suo incarico (*episkopê*) lo prenda un altro» (Sal 109,8). In questa frase Pietro legge l'esigenza, preordinata da Dio, che un altro prenda l'incarico che è rimasto vacante con il tradimento e la morte di Giuda. Implicitamente egli vuole affermare che, come si è compiuta la profezia riguardante la morte di Giuda, così ora deve adempiersi quella riguardante la sua sostituzione.

La necessità di sostituire Giuda suggerisce a Pietro di stabilire quali devono essere le caratteristiche specifiche del prescelto: questi deve essere un testimone autorevole della sua risurrezione. Questa testimonianza rappresenta il ruolo specifico dell'apostolo (cfr. Lc 24,48; At 1,8; 2,23 ecc.), il quale però può compierlo in modo credibile solo se ha avuto una conoscenza diretta di Gesù durante la sua vita terrena (tempo di Gesù) (vv. 21-22). Solo chi ha conosciuto personalmente Gesù è in grado di attestarne la risurrezione. È sottintesa la condizione che anche lui, come gli altri undici, sia stato chiamato personalmente da Gesù. Per questo bisogna che sia scelto con modalità che manifestino l'iniziativa personale del Signore.

c. La scelta di Mattia (At 1,23-26).

La scelta del dodicesimo apostolo avviene in tre momenti successivi: prima la comunità si consulta e presenta due persone, Giuseppe detto Barsabba, soprannominato Giusto, e Mattia, che corrispondono ai requisiti indicati da Pietro (v. 23); segue una preghiera in cui si chiede al Signore di mostrare chi dei due ha scelto perché assuma «questo ministero (*diakonia*) e apostolato (*apostolē*)» (vv. 24-25); infine si gettano le sorti e Mattia, il prescelto, viene associato agli undici «apostoli» (v. 26). Il sorteggio, che era usato dai sacerdoti per assegnare i compiti nel servizio del tempio, è qui adottato per lasciare a Dio l'ultima parola (cfr. l'elezione di Saul a re di Israele in 1Sam 10,20-23). Il Signore, a cui è rivolta la preghiera della comunità, è identificato con Gesù: è lui quindi che sceglie personalmente colui che dovrà entrare a far parte del gruppo degli apostoli. Può essere significativo il fatto che al «giusto» Barsabba sia preferito Mattia, un uomo privo di una particolare qualifica religiosa.

L'attribuzione esclusiva ai Dodici del titolo di «apostoli» è un dato tipico della teologia di Luca, il quale assegna loro un compito unico e irripetibile nel tempo della chiesa. Egli perciò, al di fuori dei Dodici, non attribuisce ad altri l'appellativo di apostoli, se non eccezionalmente a Paolo e a Barnaba (At 14,4 e forse anche 14,14, dove però la presenza del termine non è testualmente sicura); per lui, quindi, neppure Paolo, che dovrà portare il vangelo fino a Roma, può essere considerato apostolo in senso proprio, sebbene in pratica, riconoscendogli il titolo di «testimone», Luca lo metta sullo stesso piano dei Dodici. In uno stadio precedente a quello in cui scrive Luca, invece, erano chiamati apostoli i personaggi più autorevoli della comunità primitiva (cfr. 1Cor 15,7), i quali avevano avuto un'esperienza diretta di Gesù e si erano distinti per il loro impegno nell'annuncio del vangelo: fra essi, anche Paolo si riservava un posto di primo piano (cfr. 1Cor 9,1-2; 15,8-11).

Con il racconto della sostituzione di Giuda, Luca vuole sottolineare l'esigenza che i primi testimoni della risurrezione siano effettivamente dodici. È chiaro che essi, alla loro morte, non dovranno più essere rimpiazzati, come è stato fatto con Giuda, il quale aveva perso il suo ruolo: essi infatti resteranno per sempre gli eredi legittimi dei dodici patriarchi, ai quali erano state fatte le promesse di Dio attuate da Cristo, e gli

iniziatori dell'Israele rinnovato. A essi infatti, come progenitori del nuovo popolo di Dio, Gesù ha conferito l'incarico ufficiale di testimoniare la sua risurrezione, dopo averli preparati nei 40 giorni trascorsi con lui prima della sua ascensione. Il loro annuncio è dunque garanzia di autenticità per le successive generazioni cristiane. Anche il periodo in cui sono vissuti i «Dodici» assume, così, un'importanza unica e irripetibile nel tempo della chiesa. Di conseguenza gli scritti apostolici (o quelli ritenuti tali), nei quali sono contenuti i loro ricordi e il loro insegnamento, assumono un significato normativo per tutta la chiesa.

2. La Pentecoste cristiana (At 2,1-13)

Il racconto della sostituzione di Giuda (1,15-26), di cui Luca si è servito per delimitare il gruppo degli apostoli e indicare il ruolo specifico ad essi riservato, lascia ora il posto a quello della Pentecoste cristiana. In esso l'autore descrive la discesa dello Spirito sul primo gruppo di discepoli, presentandola come il momento iniziale e fondante della chiesa. Il racconto assume tutto il suo significato solo se è letto sullo sfondo delle tradizioni giudaiche riguardanti la festa di Pentecoste, nella quale si celebrava il dono della legge a Israele sul monte Sinai. Il brano si divide in tre parti: discesa dello Spirito (vv. 1-4); ripercussioni nel mondo esterno (vv. 4-11); commenti dei presenti (vv. 12-13).

a. La discesa dello Spirito (At 2,1-4)

Luca inizia il suo racconto indicando il momento e il luogo in cui l'evento ha avuto luogo: «Mentre stava per finire (*en tōi symplêrousthai*) il giorno di Pentecoste» (v. 1). In realtà ciò che stava per finire non era il giorno di Pentecoste che invece era solo iniziato (cfr. 2,15), ma il computo delle sette settimane, a partire dalla Pasqua, al termine delle quali ha luogo la Pentecoste. Non è precisato chi siano i protagonisti del racconto: siccome il brano si ricollega, dopo la parentesi riguardante la sostituzione di Giuda, alla notizia riportata in At 1,12-14, si può supporre che insieme ai Dodici vi fossero anche le donne, Maria e i fratelli di Gesù; in seguito, però, si parlerà solo dei Dodici (cfr. v. 14). Per il ruolo che devono svolgere, è necessario soprattutto affermare che siano stati loro a ricevere lo Spirito Santo. La partecipazione degli altri è sottintesa. I discepoli si trovavano tutti «insieme nello stesso luogo» (*homou epi to auto*): con queste parole Luca sottolinea non solo

la presenza fisica nello stesso luogo, ma anche l'unione che regnava fra coloro che costituivano il primo nucleo della chiesa (cfr. At 1,12; 2,42.44; 4,32). Il luogo in cui avviene il fatto è probabilmente ancora la sala al piano superiore in cui si erano ritirati (cfr. 1,13).

Improvvisamente dal cielo viene un «rombo» (*echos*) che riempie tutta la casa (v. 2). Nel v. 6 questo forte rumore è indicato con il termine «fragore» (*phonê*). Ambedue i termini appartengono alla terminologia greca della teofania (cfr. Es 19,16; 1Sam 4,5; Sal 46,4; Eb 12,18-19). Luca osserva che il rombo rassomigliava a quello di un vento gagliardo: anche questo dettaglio fa parte della terminologia usata per descrivere la teofania (cfr. 1Re 19,11). Il termine «vento» (*pnoês*) allude già allo Spirito (*pneuma*) che a esso è spesso assimilato (cfr. Ez 37,9; Gv 3,8). Il rombo venuto dal cielo «riempie» tutta la casa così come, poco dopo, lo Spirito «riempirà» tutti i presenti: sullo sfondo vi sono i testi riguardanti la nube che *riempie* il tabernacolo (Es 40,34; 1Re 8,10-11).

Il fragore accompagna un altro evento straordinario: improvvisamente appaiono lingue come di fuoco che si dividevano e si «posarono» (*ekathisen*, al singolare, con chiaro riferimento allo Spirito simboleggiato nelle lingue) su ciascuno di loro (v. 3). Il fuoco, a cui le lingue assomigliavano, è anch'esso un'immagine ricavata dalla rappresentazione biblica della teofania (cfr. Es 19,18: «Il monte Sinai era tutto fumante, perché su di esso era sceso JHWH nel fuoco»). È significativo inoltre che nel «*midrash* della parola», riportato dal Targum palestinese come introduzione al decalogo, si dica che la parola di Dio ha preso la forma di una torcia di fuoco (Tg Es 20,1). La divisione in lingue richiama la tradizione giudaica secondo la quale Dio al Sinai avrebbe parlato a nazioni diverse e specialmente il detto di R. Joḥanan, secondo il quale la voce di Dio si sarebbe divisa in 70 voci o lingue diverse, per rendersi comprensibile a tutte le nazioni del mondo (*Shabbath* 88b).

In seguito alla comparsa delle lingue (come) di fuoco, i presenti furono pieni di Spirito e cominciarono a parlare altre lingue (v. 4). Le lingue simili al fuoco non simboleggiano la parola di Dio, come nel racconto giudaico della teofania, ma il dono dello Spirito che attua le promesse di un rinnovamento escatologico del popolo di Dio (cfr. Nm 11,25.29). In contrasto con la leggenda giudaica secondo la quale al Sinai la parola di Dio si divideva in 70 lingue, qui si tratta di un miracolo di audizione, simile a quello che, secondo le leggende giudaiche, si era verificato al Sinai: gli apostoli parlavano normalmente la loro lingua e i presenti li comprendevano nella propria lingua originaria (cfr.

v. 6). Questo fenomeno non è conosciuto altrove nel NT. Perciò diversi studiosi pensano che originariamente si trattasse non di un «parlare in *altre* lingue», ma del «parlare in lingue», cioè della «glossolalia», un carisma che consiste nel lodare Dio in una lingua sconosciuta.

La glossolalia è descritta da Paolo come un dono dello Spirito, al quale alcuni della comunità di Corinto davano un peso eccessivo (1Cor 12-14). Luca ne parla a proposito del battesimo sia del centurione Cornelio e della sua famiglia (At 10,46), sia dei discepoli di Giovanni convertiti da Paolo a Efeso (19,6); inoltre nel primo caso egli fa dire a Pietro, una volta tornato a Gerusalemme, che «lo Spirito Santo discese su di loro *come* in principio era sceso su di noi» (11,15). Anche il fatto che gli apostoli vengano derisi come se fossero ubriachi (cfr. v. 13) fa pensare allo stesso carisma. Sarebbe stato Luca ad aggiungere il termine «altre» come attributo di «lingue», allo scopo di presentare l'accaduto, alla luce delle leggende giudaiche, come un fenomeno non di preghiera, ma di annunzio (cfr. v. 11). In tal modo egli avrebbe voluto sottolineare che lo Spirito, sostituendo ormai la legge, ha consacrato gli apostoli come profeti della nuova alleanza, mandandoli ad annunziare il vangelo a tutte le nazioni e ad attuare il raduno escatologico promesso dai profeti.

b. Ripercussioni esterne dell'evento (At 2, 5-11)

Il fragore della teofania è udito anche all'esterno della casa in cui si trovano gli apostoli, e subito si raduna una piccola folla di curiosi (vv. 5-11). Si tratta di giudei della diaspora e di «proseliti», cioè di gentili che avevano aderito in modo pieno al giudaismo, diversamente dai «timorati di Dio», rimasti semplici simpatizzanti (cfr. v. 11). Tutti costoro erano venuti a Gerusalemme in occasione della festività. I loro paesi di origine sono elencati in modo tale da dare l'impressione che si tratti di tutto il mondo allora conosciuto (cfr. Gn 10). Pur essendo giudei di nascita o di religione, i testimoni della Pentecoste cristiana sono presentati come i rappresentanti delle nazioni alle quali sarà rivolto l'annunzio evangelico. Alla luce della conclusione degli Atti assume un particolare significato il fatto che fra i presenti vi fossero anche dei romani venuti a Gerusalemme come pellegrini (*epidêmountes rômaioi*): forse Luca vuole indicare in loro i primi evangelizzatori di Roma, mostrando come essi fossero fin dall'inizio partecipi dell'evento costitutivo della chiesa. Tutti sono pieni di stupore e di meraviglia, perché cia-

scuno dei presenti sente gli apostoli annunziare nella propria lingua nativa le grandi opere di Dio.

La presenza dei rappresentanti delle nazioni all'evento di Pentecoste richiama nuovamente le leggende giudaiche, secondo le quali al Sinai la legge è stata proposta prima ad altre nazioni (gli edomiti, gli ismaeliti, gli ammoniti e i moabiti) le quali l'hanno rifiutata, e poi a Israele che invece l'ha accolta con entusiasmo (Tg Dt 33,2; *Mekhilta* Es 19,2; 20,2). Le nazioni elencate da Luca sono diverse da quelle che, secondo la leggenda, sono presenti al Sinai. L'analogia tra i due racconti è però evidente: in ambedue si vuole sottolineare la destinazione universale della rivelazione divina. Probabilmente, l'autore vuole suggerire anche che con questo evento si è ricostituita in germe l'unità del genere umano rotta a causa della confusione delle lingue conseguente alla costruzione della torre di Babele (Gn 11,1-9).

Di fronte all'evento straordinario di cui sono testimoni, i presenti si dividono in due gruppi: alcuni, meglio disposti, si pongono degli interrogativi, mentre altri si chiudono in un atteggiamento di rifiuto e di derisione (vv. 12-13).

Nel suo racconto della Pentecoste, Luca intende presentare la discesa dello Spirito come l'evento che dà inizio alla chiesa, concepita come il popolo di Dio dei tempi escatologici. A tale scopo, egli riprende il ricordo di un'esperienza carismatica attribuita al primo gruppo dei discepoli e lo rielabora alla luce delle concezioni che nell'ambiente giudaico erano tradizionalmente collegate alla festa di Pentecoste, e cioè avevano come tema l'alleanza, il dono della legge e la nascita del popolo di Dio. La scena, altamente simbolica, diventa così un mezzo di legittimazione della chiesa delle origini e delle sue successive ramificazioni. È per la potenza dello Spirito, cioè in forza di un intervento attivo e costante di Dio, che la chiesa agisce nel mondo e nella storia come testimone del suo regno che Gesù ha inaugurato. Come Gesù, in occasione del suo battesimo, ha ricevuto dallo Spirito la consacrazione messianica (Lc 3,21-22) e subito dopo ha fatto il suo discorso programmatico nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-27), così anche la chiesa, nel giorno di Pentecoste, riceve l'investitura come comunità degli ultimi tempi e subito dopo, per bocca del suo capo, Pietro, annunzia il suo programma.

Con questa narrazione, Luca sottolinea le caratteristiche fondamentali che sono proprie della comunità dei discepoli. Anzitutto il suo

motivo ispiratore non è più la legge, ma lo Spirito che la guida efficacemente nel cammino della salvezza. Questo stesso Spirito, prendendo la forma di lingue di fuoco, mostra che il compito fondamentale della chiesa sarà l'annuncio della salvezza, che essa dovrà fare non solo compiendo i gesti che caratterizzano e anticipano il regno di Dio, ma anche con l'annuncio verbale diretto che consiste nel racconto delle opere e delle parole di Gesù. Da questo annuncio, radicato nell'esperienza degli apostoli, avranno origine le scritture cristiane che saranno considerate anch'esse come un'opera compiuta con l'assistenza diretta dello Spirito.

Infine, il racconto lucano mette fortemente in luce il carattere universale della salvezza e, di conseguenza, la necessità che essa sia annunciata a tutti i popoli della terra. L'adesione al nuovo popolo non è limitata a giudei e proseliti, ma è aperta a tutta l'umanità. La presenza all'evento di persone venute da Roma, il centro di un impero che si estendeva a tutto il mondo allora conosciuto, è già un segno di universalismo. Lo strano fenomeno del parlare in «altre» lingue, capite da tutti, ha un forte significato simbolico, in quanto serve a dimostrare che il messaggio cristiano non soltanto deve essere rivolto a tutti, ma deve anche diventare comprensibile a tutti. Naturalmente, si pone il problema della mediazione culturale che Luca indica simbolicamente nel fatto che le parole degli apostoli erano capite da tutti, anche da coloro che si esprimevano in lingue diverse. Una vera inculturazione richiede dunque, da parte dei destinatari, una comprensione approfondita del messaggio, senza la quale è impossibile un'accettazione cosciente e libera.

3. L'annuncio missionario di Pietro (At 2,14-41)

La discesa dello Spirito Santo sui discepoli rappresenta la cornice in cui Luca situa il primo dei cinque discorsi kerygmatici di Pietro (At 2,14-41; cfr. 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43). Sebbene sia rivolto primariamente a un pubblico giudaico, esso assume, esattamente come quello pronunziato da Gesù a Nazaret (Lc 4,16-19), il ruolo di *discorso programmatico*, in cui sono fissati per sempre i contenuti dell'annuncio cristiano. La Pentecoste appare così come l'occasione in cui i discepoli di Gesù escono allo scoperto e danno inizio all'evangelizzazione di Gerusalemme. Il compito di parlare spetta però a Pietro, che si è già distinto come il capo naturale del gruppetto dei discepoli. Il discorso

assume così un carattere di ufficialità: ciò che dice Pietro rappresenta il messaggio centrale di tutta la comunità. Esso inizia con un'introduzione (vv. 14-21), dopo la quale l'Apostolo sviluppa in cinque punti i contenuti fondamentali del *kerygma*: la vita terrena di Gesù (v. 22), la sua morte e risurrezione (vv. 23-24), una argomentazione scritturistica (vv. 25-31), la testimonianza apostolica (v. 32), l'esaltazione di Gesù (33-36). Al termine, è riportato l'appello alla conversione (vv. 37-41).

a. Introduzione (At 2,14-21)

Pietro esordisce riferendosi ai fatti che hanno provocato l'assembramento della folla. Egli smentisce che gli apostoli siano ubriachi e spiega che quanto è accaduto non è altro che l'attuazione di ciò che era stato detto dal profeta Gioele (Gl 3,1-5a). Questi aveva preannunziato che, «dopo queste cose», cioè al termine della storia umana, si sarebbe verificata una grandiosa effusione dello Spirito, in forza della quale tutti i membri del popolo di Dio sarebbero diventati profeti (cfr. Gl 3,1-2). Pietro riprende questo inizio mutando però l'espressione «dopo queste cose» con «negli ultimi giorni» (vv. 17-18). È chiaro dunque che si tratta dell'attuazione finale delle promesse fatte da Dio al suo popolo.

Il profeta prosegue poi affermando che in quell'occasione Dio farà «prodigi nel cielo e nella terra, sangue, fuoco e nuvole, il sole si muterà in tenebra e la luna in sangue prima che giunga il giorno del Signore» (Gl 3,3-5a). Pietro riporta il testo del profeta (vv. 19-21), ma sostituisce l'espressione «prodigi nel cielo e nella terra» con «prodigi (*terata*) in alto e segni (*sêmeia*) in basso sulla terra». In tal modo egli attribuisce a Dio la promessa di compiere quei segni e quei prodigi di cui segnerà l'esecuzione nelle opere compiute da Gesù (cfr. At 2,22) e dagli apostoli (cfr. At 2,42).

È significativo inoltre il fatto che la citazione di Gioele sia estesa fino al v. 5a, dove la salvezza è presentata in chiave universalistica (traslasciando il v. 5b dove invece viene limitata ai superstiti di Israele) e si afferma che, per ottenerla, è necessario «invocare il nome del Signore». In Gioele questi è JHWH, ma per Pietro si tratta ormai di Gesù, che al termine del discorso riceverà questo titolo (cfr. At 2,36). Con piccoli, ma significativi ritocchi, Luca ha dunque riletto la profezia di Gioele in chiave cristiana, in modo tale che servisse come degna introduzione al discorso di Pietro.

b. Vita terrena di Gesù (At 2,22)

Terminata l'introduzione, Pietro inizia il corpo del discorso facendo un breve cenno all'esperienza storica di Gesù. A questo proposito, egli ricorda solo le opere straordinarie che l'hanno caratterizzata. Queste vengono designate col termine «miracoli» (*dynameis*, potenze), spesso usato nei vangeli per indicare le opere di Gesù (cfr. Mc 6,2.5.14; Mt 7,22; 11,20-23; 13,54.58; 14,2), e con i due termini «prodigi (*terata*) e segni (*sêmeia*)». Questo binomio si trova nei vangeli solo in Gv 4,48, oltre che in Mt 24,24; Mc 13,22, dove però si tratta dei miracoli compiuti dai falsi cristi e dai falsi profeti prima della parusia. Negli Atti, invece, è usato per indicare anzitutto i segni degli ultimi tempi (At 2,19) e poi le opere straordinarie compiute dai primi predicatori cristiani (At 2,43; 4,30; 5,12; 6,8; 14,3; 15,12). È chiaro dunque che, per Luca, i miracoli compiuti da Gesù sono l'anticipazione dei segni escatologici e il modello di quelli compiuti dalla prima comunità cristiana.

I miracoli di Gesù sono presentati da Pietro come opere compiute da Dio stesso, il quale se ne è servito per dimostrare che Gesù era da lui «accreditato» (*apodedeigmenon*), cioè aveva avuto il compito di essere il suo rappresentante presso gli uomini. Pietro non insiste ulteriormente sull'attività di Gesù durante la sua vita terrena, perché suppone che essa sia nota ai suoi ascoltatori. Maggiori dettagli sono contenuti nel discorso a Cornelio (cfr. At 10,36-38) il quale, vivendo lontano da Gerusalemme, non era del tutto al corrente della vita e dell'opera di Gesù.

c. Morte e risurrezione (At 2,23-24)

Pietro passa poi immediatamente al ricordo della morte di Gesù (v. 23). Egli la presenta come un crimine di cui sono responsabili i suoi stessi ascoltatori, i quali lo hanno compiuto con la collaborazione di uomini empi, cioè dei romani. Si noti che Pietro non vuole addossare la responsabilità della morte di Gesù a tutti i giudei, ma solo a quegli abitanti di Gerusalemme ai quali è rivolto il discorso (cfr. v. 14). L'Apostolo sottolinea che la morte di Gesù non è stata un evento imprevisto, ma è avvenuta in base a un progetto prestabilito da Dio. Le ragioni di questa affermazione non sono indicate, ma il participio «consegnato» (*ekdoton*), con cui è fatta allusione al tradimento di Giuda, sembra riferirsi a Is 53,12 e, più generalmente, ai carmi del Servo di JHWH. Alla luce di questi testi, appare chiaro che Dio stesso ha voluto

la morte di Gesù per esprimere l'amore infinito che lo spingeva a salvare l'umanità. Il fatto di essere stati *inconsiamente* strumenti del piano di Dio non esclude, però, la piena responsabilità degli abitanti di Gerusalemme.

Senza soffermarsi ulteriormente sulla morte di Gesù, Pietro passa all'annuncio della sua risurrezione (v. 24). Con essa Dio ha ribaltato il giudizio emesso da uomini violenti. Egli ha fatto ciò «sciogliendolo dai dolori della morte». Questa espressione è presa dal Sal 18,6, dove il salmista esalta Dio poiché lo ha liberato «dai lacci dello Sheol», cioè dal pericolo di morte a cui era sottoposto; nei LXX si parla invece di «*dolori dell'Ade*». Ispirandosi a questa versione, Pietro rilegge nel salmo la liberazione non da un semplice *pericolo* di morte, ma da una *morte già avvenuta*. Egli prosegue affermando che «non era possibile» (*ouch ên dynaton*) che la morte tenesse Gesù in suo potere: Dio aveva infatti deciso in partenza che le cose andassero diversamente. Secondo la mentalità dei giudei, ai quali l'Apostolo si rivolge, nulla ha valore salvifico se non è stato già voluto e preannunziato da Dio nelle sacre Scritture. Perciò Pietro, dopo aver fatto allusione al piano divino, passa a darne una più dettagliata illustrazione a partire da singoli testi scritturistici, incurante del fatto che questi, nel loro contesto originario, non avevano molto a che vedere con quanto egli vuole dimostrare.

d. Argomento scritturistico (At 2, 25-31)

La prova biblica vera e propria della risurrezione di Gesù viene elaborata da Pietro alla luce del Sal 16,8-11 (vv. 25-28). Nel testo originario il salmista, in un momento di grande pericolo, dichiara: «Io pongo sempre innanzi a me il Signore, sta alla mia destra, non posso vacillare. Di questo gioisce il mio cuore, esulta la mia anima; anche il mio corpo riposa nella sicurezza (LXX: speranza), perché non abbandonerai la mia vita nel sepolcro (LXX: nell'Ade), né lascerai che il tuo santo veda la fossa (LXX: corruzione). Mi indicherai il sentiero della vita, gioia piena nella tua presenza, dolcezza senza fine alla tua destra». In questa preghiera il salmista esprime la fiducia di sfuggire, con l'aiuto di Dio, a un pericolo mortale, e quindi di non andare a finire nel sepolcro che i suoi nemici gli avevano preparato. Ma la traduzione dei LXX, sostituendo nei vv. 9-10 il termine «sicurezza» con «speranza», «sepolcro» con «Ade» e «fossa» con «corruzione», dà l'impressione che il salmista parli della propria liberazione da una morte già avvenuta. In tal modo,

il testo che Pietro legge appunto nella traduzione greca, può essere facilmente interpretato come un preannuncio della risurrezione di Gesù.

Dopo aver citato il brano del salmo, Pietro propone la sua interpretazione con «franchezza». Questo termine è la traduzione del greco *parrêsia*, che appare negli Atti 6 volte e 7 sotto forma di verbo. Esso indica la facoltà, propria dei cittadini della *polis* greca, di «dire tutto» (*pan rêmi*), cioè di dire il proprio parere nelle assemblee cittadine. Siccome per prendere la parola era necessaria una buona dose di coraggio, il termine viene a significare «franchezza, libertà». Secondo Pietro, Davide, ritenuto autore del salmo, è morto e ha visto la corruzione, come risulta dal fatto che esiste ancora la sua tomba. Egli perciò non poteva parlare di se stesso, ma doveva riferirsi a un altro. Ora, per mezzo del profeta Natan, Dio aveva promesso con giuramento a Davide che un suo lontano discendente si sarebbe seduto sul suo trono (cfr. 2Sam 7,12 citato nella forma di Sal 132[LXX 131],11-12). In realtà, Natan aveva semplicemente preannunziato la continuità della dinastia davidica; ma quando questa, dopo l'esilio, era scomparsa, si era fatta strada l'idea secondo cui, alla fine dei tempi, Dio avrebbe inviato un re (Messia, in greco *Christos*, unto, cioè consacrato con il rito regale dell'unzione), discendente di Davide, mediante il quale avrebbe instaurato il suo regno in Israele e nel mondo. Pietro si rifà a questa attesa e conclude che nel Sal 16 la Scrittura aveva preannunziato la risurrezione di Cristo (v. 31), che per lui è chiaramente Gesù. Egli lo afferma rileggendo in chiave cristologica, cioè al passato, le ultime parole del brano appena citato (Sal 16,10): questi (Cristo) non *fu abbandonato* (aoristo) negli inferi, né la sua *carne* (invece di «anima», per sottolineare la corporeità della risurrezione) *vide* (nuovamente all'aoristo) la corruzione (vv. 29-30).

Questa argomentazione presuppone che il Sal 16 parli del Messia e annunzi la sua risurrezione e, quindi, che contenga una prova della risurrezione di Gesù; ma ciò non risulta espressamente dal brano citato. Pietro dunque, più che argomentare da un testo biblico, lo rilegge alla luce della sua fede in Gesù Messia e nella sua risurrezione, presentando così quest'ultima come il compimento del piano salvifico di Dio annunziato nelle Scritture. Ciò che, secondo lui, è preannunziato da tutte le Scritture poteva essere letto senza difficoltà in un singolo testo, anche se letteralmente voleva dire un'altra cosa.

e. Testimonianza apostolica (At 2,32)

Dopo aver mostrato come la risurrezione di Gesù sia stata preannunziata dalle Scritture, Pietro riprende l'affermazione iniziale (cfr. v. 24) e la conferma mediante la testimonianza sua e degli altri apostoli: «Questo Gesù, Dio lo ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni» (v. 32). Questa testimonianza diretta è il vero argomento in favore della risurrezione (cfr. Lc 24,48; At 1,8.22; 3,15; 5,32 ecc.). Gli apostoli annunziano ciò che hanno visto e sperimentato. Avendo provato che ciò corrisponde al piano divino delineato nel Primo Testamento, Pietro è ora sicuro che nessuno potrà negare o mettere in questione la sua testimonianza. Solo in quanto testimone oculare dei fatti da lui riferiti, Pietro può ritenere che i presenti accetteranno le sue parole.

f. Esaltazione di Gesù (At 2,33-36)

L'annuncio della morte e risurrezione di Gesù lascia ora il posto alla proclamazione della sua gloria attuale: «Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire» (v. 33). In questo versetto si intrecciano alcune allusioni al Primo Testamento. Il participio «innalzato» (*hypsôtheis*) si rifà all'esaltazione del Servo di JHWH che ha avuto luogo dopo la sua esperienza di dolore e di morte (cfr. Is 52,13). Inoltre richiama il Sal 68[LXX 67],19 dove, in riferimento alle opere meravigliose realizzate da JHWH in occasione dell'esodo e dell'ingresso nella terra promessa, si dice: «Sei salito in alto conducendo prigionieri, hai ricevuto uomini in tributo»; in Ef 4,8: questo salmo è interpretato in chiave cristologica: «Sei salito in alto, hai ricevuto doni per gli uomini». In questo testo, i doni conferiti dal Risorto sono i carismi, mentre per Pietro si tratta dello Spirito, promesso in Gl 3,1-2, già citato all'inizio del discorso. L'espressione «alla destra (*têi dexiâi*) di Dio» allude, nel contesto specifico, al Sal 118[LXX 117],16 dove, in riferimento all'intervento potente di Dio, si dice: «La destra del Signore si è innalzata»; ma i LXX traducono: «La destra del Signore mi ha esaltato». Alla luce di questo testo è possibile che, secondo Luca, Pietro volesse affermare che Gesù è stato esaltato, non «alla destra» ma «dalla destra» di Dio, perché potesse dare lo Spirito a quelli che credevano in lui. L'esaltazione di Gesù è quindi opera del Padre.

La glorificazione di Gesù è infine confermata con un'ulteriore citazione: «Disse il Signore al mio signore: siediti alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici come sgabello ai tuoi piedi» (vv. 34-35; cfr. Sal 110,1). In questo testo, il salmista descrive l'intronizzazione del re di Giuda («il mio signore») come un sedersi alla destra di Dio («Signore» = JHWH) per partecipare al suo potere regale, e sconfiggere i suoi nemici. Siccome Davide non è salito in cielo, Pietro applica questo brano alla glorificazione di Gesù (cfr. per es. Mc 12,35-37 e par.; Rm 8,34; Eb 1,13; 1Pt 3,22). Egli perciò termina con un invito ai presenti, interpellandoli come «casa di Israele», perché riconoscano che Dio «ha costituito Signore e Cristo» quel Gesù che essi avevano crocifisso (v. 36). Questa affermazione rispecchia forse la fase più arcaica della cristologia, in quanto Gesù sarebbe diventato il Messia atteso da Israele non in occasione del suo battesimo (cfr. Mc 1,11) o della sua nascita (cfr. Mt 1,16; Lc 1,30-33), ma al momento della sua ascensione al cielo. Nei due titoli di «Messia» e «Signore», è riassunta la fede cristologica della chiesa primitiva che, con essi, attribuiva a Gesù non solo la dignità messianica ma anche la regalità universale.

g. L'appello alla conversione (At 2,37-41)

Coloro che hanno ascoltato il discorso di Pietro restano profondamente colpiti e chiedono che cosa debbano fare (v. 37). Pietro allora li invita a convertirsi e a ricevere il battesimo in nome di Gesù Cristo (v. 38a). In ebraico, il verbo «convertirsi» (*shûb*, ritornare) indica una rottura col peccato e un ritorno a Dio. L'equivalente greco (*metanoëō*), invece, sottolinea maggiormente il cambiamento di mente (*nous*) implicito in questo processo. Per gli ascoltatori di Pietro si tratta soprattutto di aderire a Gesù, rinunciando al peccato che essi hanno commesso mettendolo in croce.

Il battesimo «nel nome» (*epi tōi onomati*) di Gesù Cristo è un gesto rituale col quale si esprime, mediante l'immersione nell'acqua, un rapporto strettissimo con la sua persona e, di riflesso, la partecipazione alla sua morte e alla sua risurrezione (cfr. Rm 6,3-4). Per i primi cristiani il battesimo non rappresentava qualcosa in più rispetto alla fede in Gesù, ma piuttosto era il segno esterno di questa fede, che assimila il credente a Cristo e lo inserisce nella comunità di coloro che hanno aderito a lui. È per questo motivo che, mediante il battesimo, è tolta la lontananza da Dio e i peccati sono perdonati (v. 38b). Il battesimo inoltre

porta con sé il dono dello Spirito, che è principio di rinnovamento interiore e pegno della pienezza finale (v. 38c). Come la prima comunità cristiana, che a Pentecoste è stata riempita del dono dello Spirito, così chiunque aderisce a essa riceve lo stesso Spirito, senza il quale il cammino della sequela diventa improponibile.

Pietro sottolinea poi che il suo invito si basa sul fatto che la promessa di Dio è rivolta direttamente ai presenti («voi e i vostri figli»). Il primo destinatario del vangelo è e resterà per sempre il popolo di Israele. L'annuncio però è esteso anche ai «lontani»: con questo termine sono indicati i gentili, come risulta dal testo di Is 57,19, riletto alla luce dell'interpretazione cristiana attestata in Ef 2,13. Viene così esplicitamente affermata la destinazione universale della salvezza, già suggerita da Gl 3,5a (cfr. At 2,21).

Come conclusione, Pietro esorta gli ascoltatori a salvarsi da questa «generazione perversa» (v. 40). Con questa espressione si designa il popolo di Israele ribelle al suo Dio (cfr. Dt 32,5; Sal 78,8). Con essa Pietro indica la situazione di peccato dalla quale sono liberati coloro che entrano nel nuovo ambito di vita della comunità cristiana. Alla fine del discorso, Luca osserva che circa tremila persone hanno accolto la sua parola e sono state battezzate (v. 41): anche questo è un segno della potenza dello Spirito che opera nel primo nucleo della chiesa e, al tempo stesso, mette in luce l'impatto che l'annuncio evangelico ha avuto nel mondo giudaico, a cui per primo è stato rivolto. Un numero così grande di convertiti, alla luce di quanto verrà raccontato in seguito, è certamente iperbolico. Per un tempo imprecisabile la comunità di Gerusalemme deve essere stata composta da un numero piuttosto ristretto di persone.

L'annuncio di Pietro prende le mosse dalla vita terrena di Gesù e dalla sua predicazione, mettendo però al primo posto l'evento della sua morte e risurrezione, confermato dalla testimonianza degli apostoli e dalla prova scritturistica. La lunghezza del discorso e il contesto in cui è posto mostrano chiaramente che Luca ha voluto presentarlo come la sintesi più completa della fede cristiana, cioè come il messaggio che sta alla base dell'annuncio evangelico in tutte le generazioni e in tutti i popoli. La chiesa è legata per sempre ai contenuti di questo discorso. Essa infatti è tenuta ad annunziare non un sistema filosofico o teologico, ma un insieme di eventi che hanno operato e ancora operano per la salvezza di tutto l'uomo e di tutti gli uomini.

Nelle parole di Pietro la preoccupazione fondamentale è quella di affermare la continuità della fede cristiana con l'esperienza storico-salvifica del popolo di Israele. I testi biblici che sono citati a questo scopo non hanno però quel carattere probativo che Pietro attribuisce loro. Egli infatti non ha timore di rileggere un'idea che sente in sintonia con tutto il messaggio del Primo Testamento, in un testo particolare, attribuendogli un significato che originariamente non aveva. Questo procedimento era largamente diffuso nel mondo giudaico, per il quale la Bibbia è un testo vivo, che bisogna rileggere continuamente in funzione delle nuove situazioni in cui la comunità viene a trovarsi (*midrash*). In altre parole, quello che si riteneva come messaggio biblico era riletto, senza difficoltà, in un singolo testo, anche a costo di vistose forzature. Per i primi cristiani ciò risultava più facile, in quanto la traduzione greca della Bibbia, detta dei Settanta (LXX), da essi comunemente utilizzata, rifletteva già una mentalità più evoluta e sensibile ai temi che costituivano il fondamento dell'annuncio evangelico. Secondo Luca, per capire e annunziare il vangelo è indispensabile il collegamento con le sue radici giudaiche. L'esperienza di duemila anni ha dimostrato come la perdita di questo aggancio abbia spesso condizionato la comprensione e l'annuncio del vangelo.

Il discorso programmatico di Pietro, così profondamente radicato nel mondo biblico, è chiaramente rivolto a un pubblico giudaico. Ciò non è casuale per Luca, il quale vuole sottolineare come il vangelo, la buona notizia del regno, scaturisca dall'esperienza religiosa di Israele e sia rivolto in primo luogo a questo popolo che ha tutti i numeri per capirlo e accoglierlo. La forma del discorso dunque non è normativa per cristiani che appartengono ad altre culture, in quanto il loro rapporto con la Bibbia e il modo di interpretarla non coincidono con quelli dei primi cristiani di origine giudaica.

La proclamazione di Gesù come Messia e Signore implicava la convinzione secondo cui egli sarebbe presto ritornato per instaurare il regno di Dio in tutto il mondo. Essa aveva quindi una forte implicazione politica, in quanto, secondo le aspettative giudaiche, il regno di Dio avrebbe posto fine una volta per tutte all'impero romano. Questo aspetto del primo annuncio cristiano non appare nel discorso di Pietro perché, al tempo in cui gli Atti sono stati scritti, il ritorno (*parusia*) di Gesù non era più considerato come imminente e, per di più, la sopravvivenza del movimento cristiano nell'impero romano consigliava di non fare affermazioni che potessero urtare i detentori del potere.

L'annuncio evangelico provoca, in coloro che sono disponibili a esso e non lo rifiutano a priori, un processo in quattro tappe: conversione, battesimo, perdono dei peccati e dono dello Spirito. In realtà più che di momenti consecutivi si tratta di aspetti diversi di un unico cammino di fede e di adesione a Cristo. L'annuncio del vangelo ha infatti in se stesso la forza di far cambiare la mentalità degli ascoltatori e di staccarli dalle strutture perverse del mondo in cui vivono. È questa la svolta fondamentale che si esprime nel battesimo e in una vita riconciliata e guidata dallo Spirito.

Per capire il significato della proposta di Pietro, è importante ricordare che egli non è il rappresentante di una nuova religione che si affianca o si contrappone a Israele. È un israelita che annunzia ad altri israeliti il compimento delle promesse fatte ai padri. La conversione che egli propone non consiste, quindi, nell'abbandono della propria religione per aderire a un'altra, ma in un ritorno, attraverso l'adesione a Gesù, alle istanze più profonde della propria fede.

Il battesimo che Pietro propone non è quindi il rito d'ingresso in un'altra religione, ma un gesto che si iscrive nella tradizione religiosa di Israele: esso aveva ricevuto da Giovanni il Battista una chiara connotazione escatologica (cfr. Mc 1,4 e par.); ora viene a contrassegnare l'adesione al gruppo dei discepoli di Gesù, i quali si qualificano come l'Israele escatologico, rinnovato e aperto all'opera dello Spirito. Anche se comporta l'ingresso in un gruppo specifico, la conversione è sempre un ritorno al Dio conosciuto e sperimentato nella propria coscienza e nella propria religione.

4. La comunità di Gerusalemme (At 2,42-47)

Al discorso di Pietro nel giorno di Pentecoste fa seguito un brano nel quale si descrive in forma sintetica la vita di coloro che avevano aderito a Cristo. Per la sua forma letteraria, questo brano rientra nel genere dei «sommari». Luca riporterà in seguito altri due sommari analoghi, riguardanti la vita della comunità (4,32-35; 5,12-16). Al termine del racconto riguardante i fatti accaduti nel giorno di Pentecoste, Luca espone ora il modo di vivere della chiesa di Gerusalemme, in cui è presente e opera lo Spirito, e lo propone come modello a tutte le comunità cristiane del suo tempo. In questo sommario si nota una prima affermazione programmatica (vv. 42-43), i cui temi sono ripresi poi in modo più dettagliato (vv. 44-47).

a. La vita comune (At 2, 42-43)

Luca fa anzitutto una presentazione generale della comunità nella sua vita interna: «Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nella frazione del pane e nelle preghiere» (v. 42). Ciò che qualifica la comunità è il fatto che tutti i suoi membri sono «assidui» (*proskarterountes*), cioè animati da una dedizione personale e vissuta (cfr. At 1,14), che si manifesta nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli, nell'unione fraterna, nello spezzare del pane e nelle preghiere. L'«insegnamento» (*didachê*) degli apostoli ha come scopo l'approfondimento del *kerygma* primitivo e contiene, oltre al ricordo di quanto Gesù ha fatto e detto dall'inizio fino alla sua ascensione (cfr. At 1,21-22), anche una più elaborata argomentazione scritturistica. In altre parole, l'insegnamento degli apostoli non è altro che un'amplificazione del discorso pronunciato da Pietro in occasione della Pentecoste.

La «comunione» (*koinônia*) è invece il legame che unisce fra loro i membri della comunità in forza dell'unica fede in Cristo: è questo un tratto specifico del popolo eletto, messo fortemente in rilievo dalle tradizioni giudaiche riguardanti la Pentecoste. La comunione va di pari passo con la «frazione del pane» (di cui si parlerà tra poco, nel v. 46) e con le «preghiere». Queste ultime contraddistinguono la giornata del pio giudeo: la professione di fede all'inizio e al termine della giornata e il rendimento di grazie prima delle varie azioni; a esse si aggiunge, come precisa il successivo v. 46, la partecipazione alla liturgia del tempio.

Dopo aver presentato in sintesi la vita della comunità, Luca fa un accenno a quelle che erano le reazioni da parte degli estranei: «Un senso di timore era in tutti e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli» (v. 43): coloro che li vedevano dall'esterno avevano nei confronti dei membri della comunità un senso di «timore» (*phobos*) reverenziale, motivato dai «prodigi e segni» (*terata kai sêmeia*) compiuti dagli apostoli, nei quali vedevano una manifestazione del divino. Gli apostoli sono così presentati come i continuatori di Gesù il quale, a sua volta, aveva compiuto «prodigi e segni» (cfr. At 2,22).

b. Ripresa del tema (At 2,44-47)

L'autore ritorna poi al tema della vita interna della comunità: «Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni

cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno» (vv. 44-45). Anzitutto i «credenti» stavano «insieme» (*epi to auto*) e «tenevano ogni cosa in comune» (*koina*): queste due espressioni riflettono, come le altre usate da Luca in questo contesto, il tema greco dell'amicizia. Luca se ne serve per farsi comprendere dai lettori greci ma, usando il participio «credenti» (*pisteuontes*), fa rilevare che il vincolo che unisce fra loro i discepoli di Gesù non è un'amicizia umana, bensì la fede, che è qui nominata per la prima volta nel libro degli Atti. Essa parte dal cuore e si esprime nella messa in comune di affetti, esperienze, aspirazioni, in una parola di quello che rappresenta il senso della propria vita, così come ciascuno lo ha scoperto alla luce dell'incontro con lui.

L'unità tra i credenti arriva fino al punto che quanti possiedono dei beni li vendono e ne mettono il ricavato a disposizione degli altri, in proporzione del loro bisogno. Si attua così, secondo Luca, l'ideale del popolo di Dio, delineato in Dt 15,1-11, che comporta l'eliminazione di qualsiasi discriminazione basata su una ingiusta distribuzione dei beni primari di sussistenza. Questa scelta di vita sarà ulteriormente sottolineata nel secondo sommario (At 4,32.34-35), subito dopo il quale è presentato l'esempio positivo di Barnaba che vende il suo campo e depone il ricavato ai piedi degli apostoli (At 4,36-37), e quello negativo di Anania e Saffira, i quali sono condannati non perché hanno consegnato solo parte del ricavato dalla vendita di una loro proprietà, ma perché hanno mentito agli apostoli (At 5,1-11). Proprio questi due esempi, nella loro diversità, mostrano che la scelta di vendere i propri beni e di metterne in comune il ricavato era lasciata alla discrezione di ognuno. Non si propone quindi un progetto di riforma in campo economico ma un'esigenza di condivisione ispirata dalla fede.

Alle preghiere, cui si è fatto cenno all'inizio del sommario, vengono ora aggiunti altri due tipi di attività religiose: «Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo la simpatia di tutto il popolo» (v. 46-47). I primi discepoli partecipavano quindi al culto del tempio. Anche qui si dice che essi erano «tutti insieme» (*homothymadon*, con cuore unanime; cfr. At 1,14; 5,12), intendendo forse con questo il fatto che formavano già un gruppo ben delimitato rispetto agli altri frequentatori del tempio. Questo legame con il culto giudaico caratterizza, secondo Luca, la comunità di Gerusalemme. Essa appare così come l'Israele degli ultimi tempi, al quale si aggregheran-

no, senza soluzione di continuità, le comunità dei gentili, anche se queste non praticheranno più la legge mosaica nei suoi aspetti rituali. Per questo Luca ignorerà del tutto non solo lo scontro tra Paolo e i giudaizzanti, i quali si riferivano senza dubbio alla comunità di Gerusalemme (cfr. Gal 2,12), ma anche le collette fatte da Paolo con lo scopo di sanare la frattura che si era verificata con essa.

Accanto alla preghiera nel tempio, i primi credenti praticano la frazione del pane (*klôntes arton*) nelle case. Nell'ambiente giudaico, questa espressione indica il gesto rituale con cui si apriva il pasto in comune: il padre di famiglia o il capogruppo prendeva tra le mani la focaccia, rendeva grazie a Dio e la spezzava distribuendone poi i pezzi ai commensali. Nel linguaggio degli Atti, l'espressione indica il pasto fraterno con cui i cristiani ricordavano l'ultima cena di Gesù, nella quale questi aveva interpretato profeticamente la sua morte imminente e aveva annunciato che la piena comunione con i suoi discepoli si sarebbe realizzata nel regno di Dio (cfr. Lc 22,14-20; 24,30). Al gesto dello spezzar del pane, che caratterizzava la vita delle prime comunità cristiane, fanno riferimento altri due testi degli Atti (At 20,7.11; 27,35). Paolo ne parla in 1Cor 10,16 e soprattutto in 1Cor 11,17-24, dove appare che esso era accompagnato da un pasto fraterno che dava la possibilità ai membri più poveri della comunità di condividere il cibo portato in genere dai più benestanti.

Il pasto comune dei cristiani avviene in un clima di letizia e di semplicità di cuore. La «letizia» (*agalliasis*), termine caro a Luca, designa la gioia festosa che accompagna l'esperienza o la speranza della salvezza messianica (cfr. Lc 1,14.44). La «semplicità di cuore» (*afelotês kardias*) ha anch'essa una valenza religiosa, in quanto designa la dedizione sincera e integra a Dio senza secondi fini. Il comportamento dei primi discepoli era caratterizzato da un'intensa lode a Dio e dalla simpatia (*charis*, grazia) di tutto il popolo. Una comunità unita, solidale, pronta a condividere anche i beni materiali, non può non suscitare, in coloro che vengono a contatto con essa, attenzione e simpatia, ma anche un senso di timore reverenziale (cfr. v. 43). Al favore popolare farà contrasto il sospetto e l'opposizione dei gruppi dirigenti di Gerusalemme, di cui si parlerà nelle pagine seguenti.

Luca conclude questo primo sommario con uno dei ritornelli che appaiono in alcuni punti strategici della sua opera: «Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati» (v. 48; cfr. 4,4). Letteralmente i salvati sono uniti «al loro essere insieme» (*epi*

to auto, come nel v. 44). Da questo versetto risulta che Luca non concepisce la comunità come uno strumento di salvezza, ma come la raccolta di coloro che sono salvati mediante un intervento diretto del Signore: ciò implica che la salvezza è opera esclusiva di Gesù e ha un raggio d'azione che va ben oltre la comunità.

In questo brano, Luca dà una descrizione idealizzata della prima comunità di Gerusalemme. Essa è dotata del dono dello Spirito, possiede l'annuncio della salvezza proclamato da Pietro, è animata al suo interno da un profondo senso di solidarietà che si manifesta nella comunione dei beni. Essa si unisce nel ricordo della cena del Signore, ma la preghiera quotidiana dei suoi membri e la partecipazione alla liturgia del tempio mostrano che essa si ritiene ancora parte di Israele, il popolo eletto da Dio, di cui condivide la fede e la vita religiosa. Infine si tratta di una comunità aperta al mondo circostante, capace di aggregare, con il suo esempio e la sua testimonianza, sempre nuovi credenti in Cristo.

È possibile che Luca, nel comporre questo come gli altri sommari riguardanti la vita della comunità, abbia utilizzato alcuni ricordi o informazioni di prima mano, provenienti dall'ambiente giudeo-cristiano di Gerusalemme. Tuttavia questi cenni sono troppo scarsi per permettere di ricostruire le modalità concrete della vita e dell'organizzazione della chiesa primitiva. Da essi non si può ricavare quasi nulla circa l'esercizio dell'autorità, i riti specifici, i rapporti interpersonali, le concezioni religiose e morali proprie di questi primi seguaci di Cristo. Più che il loro modo concreto di vivere, il narratore intende delineare la dinamica interna che scaturisce dalla fede e pervade i loro rapporti interpersonali. In altre parole, egli ne ha dato una descrizione ideale che difficilmente poteva corrispondere alla realtà: e difatti, nel seguito del racconto, lascerà intendere che la comunità primitiva non era esente da limiti e dolorose tensioni che ne offuscavano la testimonianza. In questo contesto egli attribuisce alla comunità di Gerusalemme, guidata e animata dagli apostoli, una forte dinamica interna di rapporti interpersonali, affinché questi diventino la caratteristica fondamentale delle chiese che, proprio partendo da essa, sarebbero state fondate in tutte le parti del mondo.

È dunque importante leggere questi antichi ricordi trasmessi da Luca non tanto su un piano storico o sociologico, quanto piuttosto su quello delle esperienze interiori a cui ci si deve ispirare, pur nella diversità dei modelli in base ai quali si organizza la propria vita persona-

le e comunitaria. Il fatto che Luca non scenda nei dettagli garantisce ai credenti delle epoche successive la libertà di inventare liberamente le modalità concrete secondo cui attuare quella vita comunitaria che è parte essenziale del messaggio di Cristo.

Conclusione

In questa prima parte del racconto Luca ha descritto gli inizi della chiesa a Gerusalemme. Al momento dell'ascensione di Gesù al cielo esisteva soltanto un gruppetto di discepoli che erano stati con lui durante la sua vita terrena, ma che non sapevano ancora che cosa avrebbe riservato loro il futuro. Ora essi devono prendere coscienza di sé e della loro missione nella società giudaica in cui si trovano. Il primo passo è stato quello di ristabilire il numero dei dodici apostoli, il cui significato simbolico viene fatto risalire a Gesù in persona. Così viene cancellato l'impatto negativo del tradimento di Giuda e si delimita con precisione il gruppo di coloro ai quali è conferito il compito di continuare l'annuncio del regno fatto da Gesù durante la sua vita terrena.

La Pentecoste offre agli apostoli e ai loro primi compagni l'occasione di uscire allo scoperto, mostrando a tutti, sebbene in modo ancora simbolico, quale sarà la missione che li aspetta. La prima cosa che appare è che in essi opera lo Spirito Santo che aveva guidato Israele durante tutta la sua storia e ora li mette in rapporto non solo con JHWH, il Dio dei padri, ma anche con un'umanità molto diversificata come lingua, cultura e origine. Il discorso di Pietro fornisce il gruppo apostolico di un messaggio chiaramente formulato, che diventerà il punto di partenza e di confronto nella successiva predicazione. Si tratta di un messaggio forte, che non può non incidere nel cuore della parte più sensibile di Israele, che difatti aderisce in modo insperato al gruppetto iniziale.

Infine, gli apostoli e quanti hanno aderito a loro adottano un modo di vivere improntato alle esigenze di comunione indicate da JHWH al popolo di Israele attraverso le sue guide spirituali, i profeti. Proprio per questo loro modo di vivere, essi si separano dal resto della popolazione, presentandosi come l'Israele degli ultimi tempi, al quale tutte le genti saranno chiamate ad aderire. Il gruppo smarrito dei discepoli è dunque diventato in breve tempo, per opera dello Spirito, una comunità dotata di tutto ciò che ne poteva garantire lo sviluppo organico: un gruppo dirigente compatto e ben strutturato, l'assistenza dello Spirito,

un messaggio capace di smuovere le coscienze, una vita comunitaria attiva e partecipata e infine un compito di ampiezza universale.

B. A GERUSALEMME: SUCCESSI E DIFFICOLTÀ (AT 3,1–5,42)

Luca affronta ora, in sintonia con il suo progetto narrativo (cfr. At 1,8), il tema dell'espansione del cristianesimo in Gerusalemme. Nella sua ricostruzione degli avvenimenti egli mette in luce la franchezza con cui gli apostoli, e Pietro in particolare, annunziano la morte e la risurrezione di Gesù e, d'altra parte, sottolinea il particolare stile di vita proprio della comunità e dà grande risalto agli ostacoli che i discepoli incontrano da parte delle autorità giudaiche. Viene così riportata alle sue radici più remote la difficoltà dei rapporti tra i predicatori cristiani e i giudei della diaspora, che caratterizzerà tutta la storia successiva degli Atti. Per Luca è importante mostrare che tali incomprensioni non sono qualcosa di superficiale, ma riguardano la natura stessa dei due gruppi che si incontrano e si scontrano. Purtroppo l'autore si limita a raccontare dei fatti emblematici, la cui attendibilità storica è difficilmente verificabile, sorvolando sulle vere motivazioni dei dissensi. Il lettore moderno è quindi provocato a ricercarne una spiegazione più soddisfacente, partendo da indizi seminati nel testo, che dovranno essere esaminati alla luce della situazione politica e sociale in cui è nato e si è sviluppato il cristianesimo.

Il racconto contenuto in questa sezione si svolge in quattro momenti: guarigione di uno storpio e prime difficoltà con il sinedrio (3,1–4,31); rapporti all'interno della comunità (4,32–5,16); nuovo scontro con le autorità giudaiche (5,17–33); intervento risolutore del rabbino Gamaliele (5,34–42).

1. Persecuzione e annuncio (At 3,1–4,31)

L'annuncio a Gerusalemme, iniziato con il discorso di Pietro nel contesto della Pentecoste (2,14–41), si sviluppa attraverso alcuni episodi che mettono in luce la testimonianza evangelica degli apostoli in un contesto di persecuzione. Il racconto inizia con una guarigione operata da Pietro e Giovanni (3,1–11), a cui fa seguito un secondo discorso missionario di Pietro (3,12–26). Questa iniziativa provoca l'arresto dei

due apostoli e la loro testimonianza di fronte al sinedrio (4,1-22). La raccolta termina con la descrizione della comunità in preghiera (4,23-31).

a. La guarigione di uno storpio (At 3,1-11)

Il primo episodio del nuovo ciclo prende l'avvio dalla salita al tempio di Pietro e Giovanni per la preghiera pomeridiana (v. 1). Per l'autore è importante sottolineare che gli apostoli continuavano la loro normale vita di preghiera secondo i costumi del loro popolo. Presso la porta del tempio detta Bella essi incontrano un uomo, storpio fin dalla nascita, che ogni giorno veniva portato in quel luogo per chiedere l'elemosina a coloro che entravano nel tempio (v. 2).

L'uomo, a motivo della sua disabilità, non poteva partecipare al culto sacrificale che si svolgeva nel tempio (cfr. Lv 21,18, dove però si tratta direttamente dei sacerdoti). Egli si trovava lì per provvedere al suo sostentamento e al tempo stesso offriva ai devoti l'occasione di farsi dei meriti praticando uno degli atti di giustizia più apprezzati, l'elemosina. Come faceva con tutti, l'uomo si rivolge anche ai due apostoli per avere da loro qualche soldo (v. 3). Pietro e Giovanni, invece di dargli distrattamente quello che desiderava, fissano lo sguardo su di lui e gli dicono: «Guarda verso di noi». Egli si volge allora a osservarli, sperando di ricevere qualcosa (vv. 4-5). I tre verbi «fissare lo sguardo» (*atenizô*), «guardare» (*blepô*), «osservare» (*epechô*) indicano l'inizio di un rapporto personale profondo.

Pietro poi continua: «Non possiedo né argento né oro, ma quello che ho te lo do: nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, alzati e cammina!». Così dicendo lo prende per la mano destra e lo solleva. Di colpo i suoi piedi e le caviglie si rinvigoriscono e, balzato in piedi, entra con loro nel tempio, saltando e lodando Dio (vv. 6-8). In quanto veri discepoli di Gesù, i due apostoli non posseggono beni materiali (cfr. Mc 6,9), ma sono depositari di una potenza che esercitano nel nome del loro Maestro (cfr. Mc 16,17-18). La guarigione dell'uomo implica dunque l'incontro con Gesù, rappresentato dai due apostoli, e ha come scopo l'incontro con Dio, nella cui casa il paralitico guarito può entrare per la prima volta, al seguito dei suoi benefattori. La gente, che conosceva molto bene l'infermo, reagisce con meraviglia e stupore, provocando l'assembrarsi di una grande folla nel portico di Salomone (vv. 9-11). È

questa per Luca l'occasione propizia per mettere sulla bocca di Pietro un nuovo annuncio kerygmatico del vangelo.

b. Discorso kerygmatico di Pietro (At 3,12-26).

Il discorso missionario che Pietro pronunzia in questa occasione è il secondo che Luca gli attribuisce. Egli si rivolge ai presenti chiamandoli «uomini d'Israele»: questo appellativo lascia intendere che si tratti di un messaggio rivolto ai presenti in quanto appartenenti al popolo di Dio. L'Apostolo li interpella personalmente chiedendo perché si meravigliano, come se il fatto straordinario fosse avvenuto per merito loro (v. 12). E prosegue: «*Il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe, il Dio dei nostri padri* ha glorificato il suo servo Gesù, che voi avete consegnato e rinnegato di fronte a Pilato, mentre questi aveva deciso di liberarlo» (v. 13). La formula con la quale è designato Dio è quella tipica della Bibbia (cfr. Es 3,6.15). Pietro mette in primo piano la risurrezione di Gesù, alla quale allude dicendo che Dio ha «glorificato» (dal verbo *doxazô*) Gesù, che viene designato con l'appellativo di «servo» (*pais*): è questo un riferimento diretto alla parte introduttiva del quarto carme del Servo di JHWH (cfr. Is 52,13) come si presenta nella traduzione greca. Solo in una subordinata viene indicata la sua morte, che Pietro presenta come effetto del tradimento di cui sarebbero responsabili gli ascoltatori: per questo egli si serve del verbo «consegnare» (*paradidomi*) che si rifà anch'esso al quarto carme del Servo (Is 53,12 nei LXX). Egli osserva che la loro colpa è tanto più grande in quanto Pilato voleva liberarlo.

Pietro accusa i presenti di aver rinnegato il Santo e il Giusto, e di aver chiesto che fosse graziato un assassino (v. 14). L'appellativo di «santo» nei vangeli era attribuito a Gesù dai demoni (cfr. Mc 1,24 e par.) e da Pietro (cfr. Gv 6,69). L'appellativo di «giusto», cioè innocente, fedele a Dio e alla sua volontà, è ugualmente attribuito a Gesù nei vangeli (cfr. Mt 27,19.24; Lc 23,47): anch'esso contiene un riferimento al Servo di JHWH (cfr. Is 53,11). Essi invece hanno ucciso l'autore della vita, ma Dio l'ha risuscitato dai morti: di questo gli apostoli sono testimoni (v. 15). Il titolo di «autore della vita» (*archêgon tês zôês*) non significa che Gesù dà la vita (creatore), ma che conduce alla vita, così come altrove si dice di lui che è l'«autore della salvezza» (Eb 2,10) o l'«autore della fede» (Eb 12,2). Proprio questo Gesù, che essi hanno disprezzato fino a infliggergli la morte, è colui che Dio ha mandato per

dare la vita all'umanità peccatrice e come tale è stato riabilitato da Dio mediante la risurrezione. A supporto di questa affermazione Pietro porta la testimonianza sua e degli altri apostoli.

Pietro continua poi sottolineando che «è per la fede riposta nel suo nome che il nome di Gesù ha dato vigore a quest'uomo». Chi agisce è il «nome di Gesù», cioè Gesù stesso, ma il suo potere è attivato dalla fede nel suo nome, cioè in lui. Ma, sottolinea Pietro, anche la fede è opera sua, in quanto essa si attua «per mezzo suo» (*di'autou*) (v. 16). Da chi gli domandava la guarigione, Gesù esigeva come condizione la fede, cioè una disponibilità piena a Dio e al suo regno (cfr. Mc 5,34.36). Qui invece si tratta della fede degli apostoli, suscitata da Gesù e riposta in lui, che consiste nel riconoscimento del suo ruolo di Salvatore.

Dopo aver dichiarato che i presenti sono responsabili della morte di Gesù, Pietro attenua l'accusa: rivolgendosi a loro come fratelli, egli riconosce che essi, come pure i loro capi, hanno agito per ignoranza. «Ma Dio ha così compiuto ciò che aveva preannunciato per bocca di tutti i profeti, che cioè il suo Cristo doveva soffrire» (vv. 17-18). Dio si è servito dunque dell'errore da essi commesso per realizzare le promesse fatte per mezzo dei profeti, così come si era servito del peccato dei fratelli di Giuseppe per salvare tutto il popolo dalla carestia (cfr. Gn 50,20). Il fatto che il Cristo dovesse soffrire contiene ancora un riferimento implicito al Servo di JHWH.

Pietro termina invitando i presenti a una presa di posizione personale, espressa con i due verbi sinonimi *metanoëô* (cambiare mentalità) e *epistrefô* (cambiare direzione), che sono la traduzione dell'ebraico *shûb*, ritornare, convertirsi. È questa la condizione perché siano eliminati i loro peccati «e così possano giungere i tempi della consolazione da parte del Signore ed egli mandi colui che vi aveva destinato come Cristo, cioè Gesù» (vv. 19-20). Con queste parole Pietro prospetta il ritorno di Cristo, al quale spetta dare inizio ai «tempi della consolazione» (cfr. Is 40,1). A commento di questa attesa Pietro aggiunge: «Bisogna che il cielo lo accolga fino ai tempi della ricostituzione di tutte le cose, delle quali Dio ha parlato per bocca dei suoi santi profeti fin dall'antichità» (v. 21). Il termine «ricostituzione» (*apokatastasis*) indica la restaurazione finale di Israele (cfr. At 1,6). A sostegno di questa speranza Pietro porta un testo biblico: «Mosè infatti disse: Il Signore vostro Dio farà sorgere per voi, dai vostri fratelli, un profeta come me; voi lo ascolterete in tutto quello che egli vi dirà. E avverrà: chiunque non ascolterà quel profeta, sarà estirpato di mezzo al popolo» (vv. 22-

23). Questa citazione, che riguarda la venuta del profeta «come Mosè» (cfr. Dt 18,15.19), ha senso solo se si ritiene che il verbo «far sorgere» (*anistêmi* all'indicativo futuro), applicato a Gesù, indichi non la sua risurrezione ma il suo ritorno glorioso. Non contento di questa citazione, Pietro aggiunge: «E tutti i profeti, a cominciare da Samuele e da quanti parlarono in seguito, annunciarono anch'essi questi giorni» (v. 24). Naturalmente si tratta di una generalizzazione basata sulla convinzione che tutta la vicenda di Gesù, compreso il suo ritorno glorioso, sia stata annunciata dalle Scritture.

Infine Pietro ritorna al presente e conclude: «Voi siete i figli dei profeti e dell'alleanza che Dio stabilì con i vostri padri, quando disse ad Abramo: Nella tua discendenza saranno benedette tutte le nazioni della terra. Dio, dopo aver risuscitato il suo servo, l'ha mandato prima di tutto a voi per portarvi la benedizione, perché ciascuno di voi si allontani dalle sue iniquità» (vv. 25-26). Gesù è dunque presentato anzitutto come il Messia di Israele che, dopo essere stato risuscitato, è stato mandato ai presenti per invitarli alla conversione. La salvezza è dunque rivolta *prima di tutto* a Israele, come Luca affermerà costantemente negli Atti. L'appellativo di «servo» rimanda ancora una volta al noto personaggio del Deuteroisaia.

c. Pietro e Giovanni davanti al sinedrio (At 4,1-22)

Al termine del discorso giungono i sacerdoti, il comandante delle guardie del tempio e i sadducei, che arrestano Pietro e Giovanni e li tengono in custodia fino al giorno dopo. Essi sono «irritati per il fatto che costoro insegnavano al popolo e annunciavano in Gesù la risurrezione dai morti». Era questo un punto dottrinale che i sadducei rifiutavano, ma chiaramente il sostenerlo non rappresentava un motivo adeguato per l'arresto dei due apostoli, dato che anche i farisei aderivano a questa dottrina. L'autore aggiunge che «molti di quelli che avevano ascoltato la Parola credettero e il numero degli uomini raggiunse circa i cinquemila» (vv. 1-4). Questo numero, chiaramente inverosimile, ha lo scopo di sottolineare l'impatto che il *kerygma* evangelico aveva sugli ascoltatori della prima ora.

Il giorno dopo, i membri del sinedrio fanno comparire davanti a sé Pietro e Giovanni e chiedono loro: «Con quale potere o in quale nome voi avete fatto questo?» (vv. 5-7). Allora Pietro ribatte che l'unico motivo di incriminazione è la guarigione di un uomo malato (vv. 8-9) e fa

una dichiarazione in tre punti. Anzitutto costui è stato risanato nel nome di Gesù Cristo il Nazareno, che essi hanno crocifisso e che Dio ha risuscitato dai morti (v. 10). Inoltre «questo Gesù è la pietra, che è stata scartata da voi, costruttori, e che è diventata la pietra d'angolo» (v. 11; cfr. Sal 118,22). Infine, in nessun altro c'è salvezza: «non vi è infatti, sotto il cielo, altro nome dato agli uomini, nel quale è stabilito che noi siamo salvati» (v. 12). Il concentrarsi della salvezza nel solo Gesù è un tratto tipico della predicazione cristiana che, alla fine del I secolo, mette ormai in primo piano la fede nella persona del Cristo esaltato e totalmente associato al Padre.

I membri del sinedrio sono stupiti per la «franchezza» (*parrêsia*; cfr. At 2,29) di Pietro e di Giovanni e non sanno che cosa replicare. Essi sono presi dal timore che il loro annunzio si diffonda in tutta Gerusalemme. Perciò, dopo essersi consultati, ordinano loro di non parlare in alcun modo né di insegnare nel nome di Gesù (vv 13-18). Ma Pietro e Giovanni replicano: «Se sia giusto dinanzi a Dio obbedire a voi invece che a Dio, giudicatelo voi. Noi non possiamo tacere quello che abbiamo visto e ascoltato» (vv. 19-20). I membri del sinedrio allora, non trovando nulla di cui punirli e temendo una sollevazione del popolo, li lasciano liberi (v. 21). A conclusione Luca annota che l'uomo guarito da Pietro e Giovanni aveva più di quarant'anni (v. 22).

d. La preghiera della comunità (At 4,23-31)

Dopo essere stati rimessi in libertà, Pietro e Giovanni si recano dagli altri discepoli e riferiscono quanto avevano detto loro i capi dei sacerdoti e gli anziani (v. 23). Allora tutti insieme si rivolgono a Dio invocandolo come Signore di tutte le cose (v. 24) e recitano questo brano dei Salmi: «Perché le nazioni si agitarono e i popoli tramaronò cose vane? Si sollevarono i re della terra e i principi si allearono insieme contro il Signore e contro il suo Cristo» (Sal 2,1-2; vv. 24-26). Poi lo commentano in chiave messianica, identificando, secondo il metodo rabbinico del *peshet*, i re e i principi della terra rispettivamente con Erode e Ponzio Pilato, i quali si sono alleati contro Gesù, qualificato come «il tuo santo servo, che tu hai consacrato», proprio per compiere, senza rendersi conto, ciò che Dio aveva deciso (vv. 27-28). Si trova qui ancora una volta un riferimento alla cristologia del Servo di JHWH. Inoltre i membri della comunità chiedono a Dio la grazia di poter proclamare con tutta franchezza (*parrêsia*) la sua parola e di poter com-

piere guarigioni e, più in generale, «segni e prodigi» (*sêmeia kai terata*) nel nome di Gesù (vv. 29-30). Essi non chiedono dunque nulla per se stessi, ma solo esprimono il desiderio di portare a termine la missione loro assegnata. Il narratore aggiunge che, quando ebbero terminato la preghiera, il luogo in cui erano radunati tremò e tutti furono colmati di Spirito Santo e proclamavano la parola di Dio con franchezza (v. 31). È questo il segno che Dio ha esaudito la loro richiesta, in quanto lo Spirito Santo è il motore della missione.

Nel discorso fatto da Pietro dopo la guarigione dello storpio si notano alcune sottolineature che erano assenti in quello di Pentecoste. Anzitutto si presenta in esso una cristologia totalmente incentrata nella figura biblica del Servo di JHWH, a partire dalla quale è illustrato il significato della morte e della risurrezione di Gesù. Un riferimento esplicito al Servo si ritroverà nell'episodio della conversione del ministro della regina Candace (cfr. At 8,32-35). Anche altrove i carmi del Servo sono presenti sullo sfondo quando si parla della morte di Gesù ma, a parte questi due casi, non si proietta espressamente sulla persona di Gesù questo modello veterotestamentario.

Inoltre è caratteristico in questo discorso il riconoscimento del primato di Israele nel piano salvifico di Dio. Sebbene siano stati i giudei a farlo condannare a morte, ciò è avvenuto per ignoranza e non annulla le promesse fatte da Dio al suo popolo. E difatti in tutto il libro degli Atti l'annuncio del vangelo sarà rivolto anzitutto ai giudei e solo in un secondo momento verrà esteso ai gentili.

Infine viene espressa per la prima volta l'attesa del ritorno finale di Gesù. È significativo però che manchi completamente l'idea che questo ritorno sia imminente. Luca non ha abbandonato questa attesa, ma ha rimandato l'evento conclusivo della storia a un lontano futuro. Nel frattempo la salvezza deve essere annunciata prima ai giudei e poi ai gentili.

2. Vita della comunità (At 4,32-5,16)

A questo punto della sua esposizione Luca affronta nuovamente il tema della vita interna della comunità cristiana. Egli inserisce anzitutto un altro sommario, simile a quello riportato dopo il primo discorso di Pietro (cfr. At 2,42-48), nel quale sono descritti i rapporti vicendevoli fra i suoi membri (4,33-35). Egli riporta poi l'episodio di Anania e Saffi-

ra (5,1-11), al quale fa seguito un altro sommario riguardante anch'esso la vita della comunità (5,12-16).

a. Secondo sommario (At 4,32-37)

In questa breve descrizione della vita della comunità vengono sottolineati, rispetto al sommario precedente, i seguenti aspetti: a) tutti i presenti avevano un cuore solo e un'anima sola e nessuno considerava sua proprietà quello che gli apparteneva, ma fra loro tutto era comune; b) con grande forza gli apostoli davano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e tutti godevano di grande favore. c) Nessuno tra loro era bisognoso, 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 (vv. 32-35).

Viene poi portato l'esempio di un membro della comunità che ha adottato fino in fondo questo sistema di vita. Si tratta di Giuseppe, soprannominato dagli apostoli Barnaba, che significa «figlio dell'esortazione», un levita originario di Cipro, il quale possedeva un campo: egli lo vende e ne consegna il ricavato agli apostoli (vv. 36-37). È la prima volta che appare il nome di questo personaggio: secondo il suo metodo narrativo Luca lo introduce qui in quanto svolgerà un ruolo di primaria importanza nella missione della prima comunità cristiana.

b. Un esempio da non imitare (At 5,1-11)

L'autore riporta poi un altro esempio, non parimenti encomiabile, di vita comunitaria. Una coppia di coniugi, Anania e Saffira, vendono un terreno di loro proprietà, ma danno agli apostoli solo una parte del ricavato. Pietro allora rimprovera Anania, non perché non ha messo in comune tutta la somma, cosa che era autorizzato a fare, ma perché ha mentito non agli uomini, ma a Dio. All'udire queste parole, Anania muore e viene portato alla sepoltura.

Dopo tre ore arriva sua moglie, ignara di tutto. Pietro le chiede se il prezzo del terreno era quello dichiarato dal marito ed ella conferma. Allora Pietro le dice: «Perché vi siete accordati per mettere alla prova lo Spirito del Signore? Ecco qui alla porta quelli che hanno seppellito tuo marito: porteranno via anche te». Ella all'istante cade a terra e muore; le stesse persone che avevano seppellito il marito provvedono

a dare sepoltura anche a lei accanto al marito. Il narratore conclude osservando che questi fatti hanno provocato un grande timore in tutta la «chiesa». È questa la prima volta in cui viene usato negli Atti il termine *ekklesia* (assemblea, da *ek-kaleo*, radunare), che è un sinonimo di «sinagoga» (*synagôgê*, da *syn-agô*, condurre insieme), utilizzato invece in contesto giudaico. Ambedue i termini traducono il termine *qahal*, che nell'AT indica la comunità del popolo di Dio, con la differenza però che qui la *ekklesia* è ancora la comunità in quanto tale, mentre la sinagoga è la costruzione in cui la comunità si riunisce.

Il racconto di Anania e di Saffira è una leggenda con la quale Luca mette in luce la necessità di un comportamento comunitario sincero e coerente, nonché il ruolo di discernimento esercitato dagli apostoli sui nuovi convertiti. L'aver riportato questa leggenda è forse un segno che all'epoca di Luca non si rifuggiva dall'uso della paura per tenere insieme comunità che avevano perso il fervore primitivo.

c. Terzo sommario (At 5,12-16)

Al termine dell'episodio di Anania e Saffira l'autore riporta un altro sommario circa la vita della comunità. In esso mette in luce il ripetersi di segni e prodigi (*sêmeia kai terata*: cfr. At 2,19.22.43) fra il popolo per opera degli apostoli. Egli osserva poi che essi erano soliti stare insieme nel portico di Salomone; nessuno degli altri osava associarsi a loro, ma il popolo li esaltava e una moltitudine di uomini e di donne si univa a loro. Riprende poi il tema delle guarigioni: tutti portavano gli ammalati persino nelle piazze, ponendoli su lettucci e barelle, perché, quando Pietro passava, almeno la sua ombra coprisse qualcuno di loro. Anche dalle città vicine accorreva a Gerusalemme una grande folla, portando malati e persone tormentate da spiriti impuri, e tutti venivano guariti. Nel riportare questa informazione, Luca non denuncia come altre volte il carattere superstizioso di queste pratiche.

In questo breve sommario è visibile un accento apologetico in quanto, mediante la moltitudine dei miracoli compiuti dagli apostoli, si vuole mettere in luce il favore divino per la nascente comunità. D'altra parte si sottolinea come i discepoli di Gesù siano ancora strettamente collegati con il giudaismo e le sue pratiche religiose. Tuttavia essi formano ormai un gruppo a sé, separato dagli altri gruppi che componevano allora la società giudaica. Nonostante ciò essi suscitano il favore della gente e molti si aggregano a loro.

3. Di nuovo davanti al sinedrio (At 5,17-33)

La sezione termina con il racconto di un altro arresto degli apostoli da parte del sommo sacerdote e dei suoi seguaci, che sono qui designati come appartenenti ai sadducei (v. 17). Questo nuovo intervento non è motivato secondo Luca se non dalla loro invidia (*zêlos*). Gli apostoli sono gettati in prigione ma, durante la notte, un angelo del Signore apre le porte del carcere, li conduce fuori e dice loro: «Andate e proclamate al popolo, nel tempio, tutte queste parole di vita». Essi obbediscono. Sul fare del mattino il sommo sacerdote manda a prelevarli, le sue guardie constatano che le porte della prigione sono scrupolosamente sbarrate e i custodi sono al loro posto ma dentro non trovano nessuno. Quando lo vengono a sapere, i sacerdoti rimangono perplessi. Qualcuno però li informa che gli apostoli stanno insegnando nel tempio (vv. 18-25). Allora mandano a prelevarli, ma raccomandano che ciò avvenga senza violenza, per non suscitare la reazione del popolo.

Quando si trovano davanti al sinedrio, il sommo sacerdote li apostrofa dicendo: «Non vi avevamo espressamente proibito di insegnare in questo nome? Ed ecco, avete riempito Gerusalemme del vostro insegnamento e volete far ricadere su di noi il sangue di quest'uomo» (vv. 26-28). A nome di tutti Pietro risponde: «Bisogna obbedire a Dio invece che agli uomini» (v. 29). Con queste parole Pietro rifiuta nuovamente al sommo sacerdote la prerogativa di rappresentare Dio (cfr. At 4,19). Poi prosegue con un breve discorso missionario: il Dio dei nostri padri, egli dice, ha risuscitato Gesù, che proprio i membri del sinedrio avevano ucciso appendendolo a una croce. Dio lo ha innalzato alla sua destra come capo e salvatore, per conferire a Israele conversione e perdono dei peccati. E di questi fatti gli apostoli sono testimoni insieme con lo Spirito Santo, che Dio ha dato a quelli che gli obbediscono (vv. 30-32). Il narratore conclude osservando che, all'udire queste cose, i membri del sinedrio si infuriarono e volevano metterli a morte (v. 33).

Nel racconto di questo episodio, Luca si limita ad attribuire l'odio dei sacerdoti nei confronti degli apostoli alla loro invidia, mentre prima aveva portato come causa il fatto che essi annunziavano in Gesù la risurrezione dai morti (cfr. At 4,2). Ma probabilmente il vero motivo di questa persecuzione era di ordine politico. La loro liberazione dal carcere appare come un segno ulteriore della benevolenza divina nei confronti della prima comunità cristiana. Nell'affermazione di Pietro se-

condo cui «bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» (v. 29) è implicita la fede dei primi cristiani, i quali sono convinti che la volontà di Dio non si manifesta più attraverso le istituzioni giudaiche. L'insistenza di Pietro sulla risurrezione di Gesù rappresenta per Luca un atto di coraggio da parte sua in quanto egli doveva sapere, dalla precedente esperienza, che ciò non era gradito ai sacerdoti membri del sinedrio. È però anche un espediente per suscitare il favore dei farisei, i quali invece erano favorevoli al concetto di risurrezione. Luca lo sottolinea per introdurre l'intervento proprio di un loro rappresentante qualificato il quale spezza una lancia in favore del movimento cristiano.

4. L'intervento di Gamaliele (At 5,34-42)

La sezione riguardante la vita della comunità di Gerusalemme termina con un racconto a lieto fine. Un famoso dottore della legge, fariseo e membro del sinedrio, chiede di far uscire gli apostoli e poi ammonisce i suoi colleghi ad agire con prudenza. Egli richiama loro due casi recenti, quello di Teuda e quello di Giuda il Galileo. Ambedue avevano raccolto gente per ribellarsi contro i romani, ma erano finiti male e i loro seguaci si erano dispersi (vv. 34-37). Egli conclude: «Non occupatevi di questi uomini e lasciateli andare. Se infatti questo piano o quest'opera fosse di origine umana, verrebbe distrutta; ma, se viene da Dio, non riuscirete a distruggerli. Non vi accada di trovarvi addirittura a combattere contro Dio!» (vv. 38-39).

Il suo parere viene accolto anche dagli altri. Essi allora richiamano gli apostoli, li fanno flagellare e ordinano loro di non parlare nel nome di Gesù. Quindi li rimettono in libertà. Essi se ne vanno, lieti di essere stati giudicati degni di subire oltraggi per il nome di Gesù. E ogni giorno, nel tempio e nelle case, non cessano di insegnare e di annunciare che Gesù è il Cristo (vv. 40-42).

L'intervento di Gamaliele chiude la sezione dedicata agli scontri tra il primo gruppo cristiano e l'autorità giudaica rappresentata soprattutto dai sacerdoti. Per Luca, che scrive in un momento di grande diffusione del cristianesimo, le parole pronunziate da questo dottore della legge forniscono una prova della sua origine divina. Ma implicitamente Gamaliele dà una chiave di interpretazione dello scontro che si è verificato. Egli infatti mette la predicazione dei discepoli di Gesù sullo stesso piano di altri due movimenti di stampo religioso nazionalistico, che preannunziavano l'imminente instaurazione del regno di Dio. Ciò con-

ferma l'ipotesi che il dissidio con le autorità giudaiche non fosse di carattere dottrinale ma piuttosto vertesse sul timore che un forte movimento messianico, caratterizzato dall'annuncio della risurrezione e dell'imminente ritorno del Crocifisso, anche se basato sulla non violenza, destabilizzasse il quadro politico della Giudea e provocasse l'intervento dei romani, i quali non guardavano troppo per il sottile quando si trattava di reprimere i moti di ostilità nei propri confronti.

Conclusione

I racconti riguardanti lo scontro tra il nascente movimento cristiano e le autorità giudaiche è stato narrato da Luca con intenti chiaramente teologici e apologetici, probabilmente sotto l'influsso dei contrasti esistenti, dopo la caduta di Gerusalemme, tra il gruppo giudaico, guidato dai rabbini, e i cristiani, ormai presenti in tutto il mondo allora conosciuto. Ciò non toglie che lo scontro tra il sinedrio e gli apostoli abbia un fondamento storico, in quanto non era pensabile che la condanna a morte di Gesù avesse risolto tutti i problemi e i suoi discepoli fossero lasciati liberi di continuare indisturbati la sua opera.

I motivi di questo scontro però non sono chiaramente indicati da Luca. Nel primo processo davanti al sinedrio appare infatti che i sacerdoti erano irritati perché gli apostoli annunziano in Gesù la risurrezione dai morti. Si potrebbe quindi supporre che il contrasto fosse fondamentalmente di carattere dottrinale, dal momento che i sadducei rifiutavano la fede nella risurrezione finale. Ma non poteva essere questo il motivo vero del dissenso, perché nel sinedrio erano rappresentati anche gli scribi appartenenti al gruppo dei farisei, per i quali la risurrezione dei morti era un dogma di fede.

Anche l'ipotesi che il dissidio fosse determinato da una polemica circa il tempio e la legge non regge. Luca infatti è attento a mostrare che i giudeo-cristiani, compreso Paolo, non sono mai venuti meno alla pratica della legge, anche se avevano ammesso vistose deroghe a favore dei gentili che diventavano cristiani. Quanto al tempio, Luca ricorda espressamente che gli apostoli lo frequentavano assiduamente. D'altra parte, in questo stadio della predicazione cristiana nulla è ancora capitato che potesse dare adito, giustamente o no, a un'accusa di infedeltà al giudaismo.

Resta dunque l'ipotesi che l'unico motivo plausibile della persecuzione dei sacerdoti nei confronti degli apostoli fosse l'odio nei confron-

ti di Gesù, che essi avevano fatto crocifiggere. Ma anche sul vero motivo che ha spinto il gruppo sacerdotale a volere la condanna di Gesù resta un fitto velo di mistero, dal momento che l'accusa di bestemmia, che secondo Marco era stata sollevata contro di lui dal sinedrio (cfr. Mc 14,64), era chiaramente senza fondamento. In definitiva, sembra che Luca non conoscesse il motivo specifico del conflitto tra i sacerdoti e gli apostoli.

Il mistero si dirada solo se si tiene conto che gli apostoli annunziavano il ritorno imminente di Gesù, il quale avrebbe dato compimento al suo annunzio riguardante la venuta del regno. Che questo annunzio fosse parte integrante del *kerygma* primitivo è attestato abbondantemente da Paolo, il quale riteneva che l'evento escatologico avrebbe avuto luogo nel corso della sua esistenza (cfr. 1Ts 4,17; 1Cor 15,51). Ciò faceva di essi un movimento messianico potenzialmente eversivo nei confronti non solo dei romani, ma anche della classe sacerdotale che con essi collaborava.

È molto probabile dunque che, nel contesto incandescente della Palestina all'inizio del I secolo d.C., i sacerdoti, fautori dell'ordine costituito, perseguitassero il movimento di Gesù perché vedevano nella sua diffusione, come già nella predicazione del suo fondatore, la causa potenziale di una rivolta antiromana le cui conseguenze erano facilmente prevedibili (cfr. Gv 11,49-50). L'intervento di Gamaliele, che mette i cristiani sullo stesso piano di due gruppi eversivi, ne è una chiara conferma. Ma Luca, avendo eliminato dalla sua presentazione delle origini cristiane il tema dell'imminenza della parusia, non era più in grado di spiegare l'opposizione dei sacerdoti nei confronti dei primi cristiani. E neppure saprà motivare il fatto che, quando il contrasto riesploderà in seguito alla predicazione di Stefano, oggetto della persecuzione saranno solo i seguaci del primo martire, mentre gli apostoli potranno restare indisturbati a Gerusalemme (cfr. At 8,1).

Luca è dunque credibile quando lascia intendere che ben presto la persecuzione da parte dei sacerdoti si è arrestata. Ma ciò si può spiegare non tanto in riferimento all'intervento di Gamaliele, quanto piuttosto avanzando l'ipotesi che i cristiani di Gerusalemme, dopo il primo momento di entusiasmo apocalittico, abbiano messo in secondo piano gli aspetti più provocatori della loro attesa escatologica, soprattutto quello riguardante il ritorno imminente di Gesù come Messia e Signore.

C. STEFANO E GLI ELLENISTI (AT 6,1-8,4)

Nella sezione precedente, il contrasto tra i sacerdoti e gli apostoli sembrava sopito per i buoni uffici di Gamaliele, il quale aveva consigliato di lasciare la cosa nelle mani di Dio. Esso riesplode però subito dopo. Questa volta i protagonisti, da parte cristiana, non sono più Pietro e gli apostoli ma un certo Stefano, un brillante predicatore, che appare qui per la prima volta a capo di un gruppo di sette membri della comunità incaricati di un servizio comunitario. La vicenda che lo riguarda ha un tragico finale ma al tempo stesso imprime una svolta inattesa allo sviluppo del cristianesimo primitivo: Stefano viene ucciso ma la sua morte prelude alla seconda fase dell'annuncio missionario, quella cioè che avrà luogo in Giudea e Samaria (cfr. At 1,8) e che, con l'arrivo dei compagni di Stefano ad Antiochia, aprirà la strada all'evangelizzazione dei gentili.

L'autore descrive anzitutto l'origine del gruppetto di sette membri della comunità, capeggiati da Stefano, a cui sarà affidato il servizio delle mense (At 6,1-7). Viene poi descritto il lavoro di evangelizzazione svolto da Stefano, il quale viene arrestato e condotto di fronte al sinedrione (At 6,8-15). Per difendersi Stefano fa un lungo discorso che viene riportato per esteso (At 7,1-53). Infine l'autore descrive la lapidazione di Stefano e le conseguenze che ne sono derivate (At 7,54-8,4).

1. I sette «diaconi» (At 6,1-7)

Il formarsi di un gruppo di sette personaggi, capeggiati da Stefano, al quale viene affidato un ruolo specifico nella comunità, viene segnalato da Luca nel contesto di un dissenso verificatosi all'interno del gruppo dei discepoli. Il racconto si apre con la descrizione della situazione (v. 1), a cui fanno seguito l'intervento dei Dodici (vv. 2-4) e la decisione della comunità (vv. 5-6). Conclude il racconto un ritornello tipico dello stile di Luca (v. 7).

a. La situazione (At 6,1)

Il dissidio sorto nella comunità di Gerusalemme è così delineato da Luca: «In quei giorni, mentre aumentava il numero dei discepoli, sorse un malcontento fra gli ellenisti nei confronti degli ebrei, perché veni-

vano trascurate le loro vedove nella distribuzione quotidiana» (v. 1). L'episodio è situato nel tempo mediante una formula piuttosto vaga: «In quei giorni» (cfr. At 1,15). Compare qui per la prima volta il termine «discepoli» (*mathêtai*), usato poi una trentina di volte nel corso del libro per indicare coloro che avevano aderito al movimento di Gesù. Mentre il numero di costoro continua ad aumentare, la vita della comunità è minacciata da una grave tensione fra due gruppi che si sono formati al suo interno.

Il primo di questi gruppi è designato con l'appellativo di «ellenisti» (*hellênistai*). Questo termine riappare in At 9,29 dove designa un gruppo di giudei di lingua greca residenti a Gerusalemme, con i quali discuteva Saulo durante la sua prima visita nella città dopo l'evento di Damasco. Costoro sono gli stessi a cui si rivolgeva Stefano: essi frequentavano «la sinagoga detta dei "liberti", comprendente anche i cirenei, gli alessandrini e altri della Cilicia e dell'Asia» (At 6,9). Si tratta dunque di giudei originari di altri paesi che si erano stabiliti nella città santa, dove avevano le loro sinagoghe nelle quali leggevano la Scrittura nella loro lingua nativa, cioè il greco della versione dei Settanta. Proprio da questo ambiente provenivano molti dei primi convertiti che erano stati battezzati nel giorno di Pentecoste (cfr. At 2,5). Aderendo alla comunità dei discepoli di Gesù, costoro avevano formato un gruppo a sé, caratterizzato da una maggiore apertura al mondo culturale greco. Il secondo gruppo è quello degli «ebrei» (*hebraioi*): in contrasto con gli ellenisti, costoro non possono essere che i primi seguaci di Gesù, i quali erano sempre vissuti in Palestina, parlavano aramaico e leggevano la Scrittura in lingua ebraica.

Il contrasto tra questi due gruppi ha luogo nel campo del «servizio (*diakonia*) quotidiano». L'assistenza alle persone bisognose era un incarico religioso importante nelle confraternite farisaiche, essene e battiste: esso consisteva sia nell'organizzazione dei banchetti fraterni sia nell'equa distribuzione di alimenti ai poveri. Questo servizio faceva parte del programma della prima comunità cristiana, che si era posta l'obiettivo della condivisione dei beni (cfr. At 4,32.34). Fra le persone che usufruivano dell'assistenza comunitaria avevano un posto speciale le vedove (*chêrai*) che spesso erano abbandonate dalla famiglia d'origine e stentavano a sbarcare il lunario. È probabile che le vedove fossero più numerose fra coloro che erano venuti dai paesi della diaspora per trascorrere gli ultimi anni della loro vita a Gerusalemme: forse proprio per la loro origine straniera esse ricevevano meno atten-

zione delle altre. Di conseguenza, gli ellenisti diventati cristiani si lamentano perché ritengono che le vedove del loro gruppo siano trascurate.

b. Intervento degli apostoli (At 6,2-4)

I Dodici vengono a conoscenza dello scontento che serpeggiava nella comunità e lo affrontano apertamente: «Allora i Dodici convocarono il gruppo dei discepoli e dissero: Non è giusto che noi trascuriamo la parola di Dio per il servizio delle mense» (v. 2). Queste parole lasciano supporre che indirettamente la critica riguardasse proprio loro, in quanto amministratori dei beni che venivano messi in comune (cfr. At 4,35). Essi allora si rendono conto che, per prima cosa, è necessario che loro stessi rinunzino a un compito che rischia di distoglierli da quella che è la loro missione specifica, l'annuncio della parola di Dio.

Gli apostoli propongono quindi di introdurre una divisione di compiti. A tal fine, chiedono alla comunità di scegliere sette uomini di buona reputazione, «pieni di Spirito e di saggezza», ai quali affidare l'incarico del servizio delle mense (v. 3). Il loro ragionamento si ispira a quello di Mosè il quale, di fronte alla crescita del popolo, chiede di essere coadiuvato nel compito di giudice dai capi del popolo (cfr. Es 18,13-26; Nm 11,24-30; Dt 1,9-18). Si noti che proprio la saggezza aveva abilitato Giuseppe a svolgere una funzione amministrativa d'importanza vitale nel paese d'Egitto (cfr. Gn 41,33.39): la stessa virtù doveva qualificare i capi delle tribù designati da Mosè come giudici (cfr. Dt 1,15). Il numero sette ha probabilmente un significato simbolico, in quanto allude alle popolazioni che si trovavano nella terra promessa al momento dell'ingresso degli israeliti (cfr. Dt 7,1) oppure alle 70 nazioni di questo mondo (cfr. Gn 10): i Sette, infatti, saranno fortemente impegnati nell'evangelizzazione dei gentili. I Dodici, invece, riservano a sé la «preghiera» (*proseuchê*) e il «servizio della parola» (*diakonia tou logou*) (v. 4). Il loro compito non sarà quindi quello di governare la comunità, ma quello di esserne le guide spirituali e di «testimoniare», con la parola, la risurrezione di Cristo (cfr. At 1,22).

c. La decisione comunitaria (At 6,5-6)

L'assemblea accoglie di buon grado la proposta dei Dodici: «Piacque questa proposta a tutto il gruppo ed elessero Stefano, uomo pieno

di fede e di Spirito Santo, Filippo, Procoro, Nicanore, Timone, Parmenas e Nicola, un proselito di Antiochia. Li presentarono quindi agli apostoli i quali, dopo aver pregato, imposero loro le mani» (vv. 5-6). L'investitura dei Sette si svolge in un clima liturgico, con la preghiera e l'imposizione delle mani: nel testo greco non è chiaro se questo rito sia compiuto dagli apostoli o da tutta la comunità. Luca non fornisce nessuna spiegazione sul significato specifico di tale gesto, ma sembra evidente che si tratti di una benedizione e del conferimento di autorità per compiere un ruolo specifico nella comunità. Nella lista dei Sette, il primo e l'ultimo, cioè Stefano e Nicola, meritano una menzione particolare: Stefano è presentato come un «uomo pieno di fede e di Spirito Santo», cioè un uomo eccezionale dal punto di vista della fede e dell'impegno missionario. Nicola invece è un «proselito», cioè un gentile che si era convertito al giudaismo prima di abbracciare la fede cristiana. Egli, inoltre, è originario di Antiochia, la città che avrà un posto molto importante nel seguito del racconto. È significativo il fatto che tutti portino un nome greco: si può dunque supporre che appartenessero all'ala ellenistica della comunità.

Al termine del brano appare di nuovo il ritornello della crescita: «Intanto la parola di Dio si diffondeva e si moltiplicava grandemente il numero dei discepoli a Gerusalemme» (v. 7a). In questa frase, Luca accosta la diffusione della parola di Dio all'incremento numerico dei membri della chiesa. Egli riprende la stessa espressione del v. 1, lasciando intendere che la felice soluzione di una crisi interna apre la strada a un nuovo progresso nell'evangelizzazione. E aggiunge che fra i convertiti c'erano molti «sacerdoti» (*hiereis*) (v. 7b), cioè esponenti del sacerdozio giudaico. Luca non spiega il motivo di questo fatto, ma la logica del racconto lascia supporre che queste conversioni abbiano il loro peso nel conflitto che scoppierà subito dopo.

2. Predicazione e arresto di Stefano (At 6,8-15)

Pur essendo stato incaricato di organizzare l'assistenza alle vedove, Stefano non si dedica al servizio delle mense, ma si dà a un'impegnativa opera di evangelizzazione. Luca non spiega quali fossero le caratteristiche specifiche della sua predicazione, ma si limita a dire che egli «era pieno di grazia e di forza» e compiva «prodigi e segni» tra il popolo (v. 8): egli mette così in luce la sua particolare ispirazione (cfr. v. 10: la sua parola era piena di «sapienza e di Spirito»), ma lascia in-

tendere che nei fatti egli si comportava come Gesù (cfr. At 2,22) e gli apostoli (cfr. At 2,43; 4,30; 5,12; 6,8; 14,3; 15,12). In quanto «ellenista», Stefano si rivolge soprattutto a coloro che parlavano greco. Egli viene così a contatto con i frequentatori della sinagoga detta dei «liberti», i quali erano giudei provenienti dall'estero (specialmente da Cirene, Alessandria, Cilicia e Asia), in genere schiavi liberati («liberti»). Costoro discutevano con lui ma non «riuscivano a resistere» alla sapienza e allo Spirito con cui parlava (vv. 9-10): nel loro comportamento, il narratore lascia intravedere opposizione ma anche una particolare sensibilità al suo messaggio.

Quale fosse il punto specifico del contendere non è detto. Luca si limita a riferire che gli interlocutori di Stefano sobillarono alcuni perché portassero contro di lui questa accusa: «Lo abbiamo udito pronunciare parole blasfeme contro Mosè e contro Dio» (v. 11). Il popolo allora si solleva e Stefano è portato davanti al sinedrio, dove vengono fatti comparire dei falsi testimoni che affermano: «Costui non cessa di proferire parole contro questo luogo santo e contro la legge». Essi poi precisano: «Lo abbiamo udito dichiarare che Gesù il Nazareno distruggerà questo luogo e sovverterà i costumi tramandatici da Mosè» (vv. 12-14). Secondo Marco e Matteo accuse analoghe, ugualmente false, erano state rivolte anche contro Gesù durante il processo giudaico (cfr. Mc 14,57-58; Mt 26,59-61). In quel contesto Luca non parla di queste accuse, riservandole invece al primo martire.

Apparentemente, quindi, lo scontro ha come oggetto la pratica della legge e il culto che si svolgeva nel tempio. Siccome però Luca sottolinea che queste accuse erano false, si deve escludere che lo scontro con i giudei si sia verificato su questo terreno.

3. Il discorso di Stefano (At 7,1-53)

Dopo avere ascoltato le accuse fatte nei confronti di Stefano, il sommo sacerdote si rivolge direttamente a lui e gli domanda se le cose stiano davvero così (At 7,1). Come risposta, Luca attribuisce a Stefano un lungo discorso che consiste in una rilettura della «storia dei padri» (*midrash*), simile a quelle che si trovano spesso nel Primo Testamento (cfr. per es. Ez 16; 20 e il Sal 78). Pur non essendo chiara l'origine di questo discorso, è certo che Luca ha visto in esso le ragioni della persecuzione scatenata contro di lui. Il discorso è suddiviso in cinque momenti: le vicende dei patriarchi (vv. 2-16); Mosè, capo e liberatore (vv.

17-43); la costruzione del tempio (vv. 44-50); invettiva contro i giudei (vv. 51-53).

a. Vicende dei patriarchi (At 7, 2-16)

Stefano risponde alla domanda del sommo sacerdote rivolgendosi ai membri del sinedrio con l'appellativo conciliante di «fratelli e padri», cioè presentandosi come uno di loro, e inizia la sua rilettura della storia sacra. Il discorso è un collage di testi biblici. Egli prende le mosse da Abramo, il quale è stato chiamato da Dio quando si trovava ancora in Mesopotamia (v. 2). Lì ha ricevuto l'ordine di partire e di raggiungere la terra che Dio gli avrebbe indicato (v. 3: cfr. Gn 12,1). Uscito dalla terra dei caldei, Abramo si è recato prima a Carran e poi nel paese in cui ora abitano coloro a cui Stefano si rivolge (v. 4). Abramo è vissuto come straniero in quel paese, che Dio ha promesso di dare ai suoi discendenti (v. 5; cfr. Gn 12,7), sebbene non avesse figli. I suoi discendenti avrebbero abitato «in terra straniera», cioè in Egitto, dove avrebbero conosciuto la schiavitù (v. 6), ma alla fine sarebbero usciti da lì e lo avrebbero adorato «in questo luogo» (v. 7; cfr. Gn 15,14). In questo versetto Stefano allude a Es 3,12, ma sostituisce «su questa montagna» con «in questo luogo», in modo da alludere non al Sinai ma alla terra promessa in cui abitano i suoi interlocutori. Egli richiama poi la circoncisione, segno dell'alleanza tra Dio e la famiglia di Abramo, e rievoca brevemente la nascita di Isacco, di Giacobbe e dei «dodici patriarchi» (v. 8).

Stefano ricorda poi l'invidia dei patriarchi nei confronti di Giuseppe (v. 9), alludendo così all'«invidia» (*zêlos*) del sommo sacerdote e di quelli che stavano dalla sua parte nei confronti degli apostoli (cfr. At 5,17). Egli osserva però che Dio «lo liberò da tutte le sue tribolazioni e gli diede grazia e sapienza davanti al faraone, re d'Egitto, il quale lo nominò governatore dell'Egitto e di tutta la sua casa» (v. 10): con queste parole egli si riferisce implicitamente alla prodigiosa liberazione degli apostoli narrata in At 5,19 e ai doni conferiti allo stesso Stefano (cfr. At 6,8.10) e prima ancora a Gesù (cfr. Lc 2,40); il capovolgimento della situazione di Giuseppe rivela il modo in cui Dio agisce nella storia.

La panoramica storica continua con le vicende successive dei patriarchi. In occasione di una carestia, la famiglia di Giuseppe trovò salvezza recandosi in Egitto (vv. 11-14). Quando poi i padri morirono, furono trasportati a Sichem e deposti nel sepolcro che Abramo aveva

acquistato, pagandolo in denaro, dai figli di Emor (vv. 15-16). Nel racconto di Genesi l'acquisto della grotta di Macpela era considerato come un pegno del futuro possesso della terra. Ma Stefano sostituisce Macpela, che si trova a sud di Gerusalemme, con Sichem, localizzata in Samaria. Questa diversa localizzazione potrebbe essere dettata da un intento polemico: il vero memoriale dei padri, secondo Stefano, non si trova nella Giudea ortodossa ma nella regione abitata dai samaritani. Poco dopo Luca narrerà che la prima missione cristiana fuori di Gerusalemme è avvenuta proprio fra questa popolazione che i giudei consideravano eretica o addirittura pagana.

In questa prima parte della sua ricostruzione storica, Stefano ha dunque voluto sottolineare come Dio si sia costantemente rivelato al suo popolo attraverso rotture e sradicamenti, e che molti fatti decisivi sono avvenuti in terra straniera: il popolo della promessa è stato sempre un popolo errante.

b. Mosè, capo e liberatore (At 7,17-43)

A questo punto Stefano presenta la figura di Mosè, liberatore e guida del popolo, dividendo la sua storia in quattro periodi di quarant'anni ciascuno. Per quanto riguarda il primo, egli riassume, senza riferimenti precisi, il racconto di Es 1-2, che descrive la crescita del popolo in Egitto, la persecuzione messa in atto da un faraone che non aveva conosciuto Giuseppe, la nascita di Mosè e l'educazione ricevuta dalla figlia del faraone, in forza della quale fu istruito in tutta la sapienza degli egiziani e divenne «potente in parole e opere» (vv. 17-22). Accennando al popolo che si moltiplica, allude alla diffusione della chiesa (cfr. At 6,1.7). È in Egitto, una terra straniera, che il popolo benedetto da Dio diventa una razza sospetta e angariata. L'iniziazione di Mosè alla sapienza degli egiziani non è esplicitamente menzionata nell'Esodo, ma viene ricordata nei commenti dei rabbini. È nuovo invece l'accento al fatto che Mosè divenne «potente in parole e opere»: con questa espressione Luca tende a presentarlo come una prefigurazione di Cristo (cfr. Lc 24,19).

Il secondo periodo della vita di Mosè è caratterizzato da un primo esodo che termina con una fuga. Sentendosi solidale con i suoi fratelli oppressi, Mosè decide di «visitarli» (v. 23). Egli è animato da buone intenzioni, ma non sa che è Dio a «visitare» il suo popolo per liberarlo (cfr. Es 3,16). Vedendo un egiziano che maltrattava un israelita egli lo

uccide (v. 24). Mosè pensava di essere lo strumento di Dio per portare la salvezza ai suoi fratelli, ma essi non compresero (v. 25). Vedendo poi due israeliti che litigavano tra di loro, vorrebbe assumere il ruolo del conciliatore, ma viene respinto da uno di loro con una domanda beffarda: «Chi ti ha costituito capo e giudice sopra di noi?» (vv. 26-27). Mosè allora fugge nella terra di Madian dove ha due figli (vv. 23-29): così anche lui viene a trovarsi nella situazione di straniero.

Dopo quarant'anni un angelo gli appare nel roveto ardente ed egli ode la voce del Signore che dichiara di essere il Dio dei padri (vv. 30-32); poi gli ordina: «Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo in cui stai è terra santa» (v. 33; cfr. Es 3,5). Stefano non si sofferma sulla rivelazione del nome divino: per lui è importante far notare che il luogo santo non è la «terra promessa», ma una terra straniera. L'ordine di Dio spinge Mosè a mettersi in cammino per ritornare in Egitto (v. 34; cfr. Es 3,7-10).

A questo punto, Stefano richiama rapidamente i racconti di Esodo e Numeri, centrando il suo discorso sui drammatici rapporti tra Mosè e il suo popolo. A tal fine, riprende la frase citata al v. 27, facendone l'espressione di un rifiuto dell'autorità di Mosè da parte di tutto il popolo: «Questo Mosè, che essi avevano rinnegato dicendo: "Chi ti ha costituito capo e giudice?", proprio lui Dio ha inviato come capo e liberatore...» (v. 35). È possibile avvertire qui un'eco delle dichiarazioni di Pietro: «Quel Gesù che voi avete consegnato e rinnegato» (At 3,13) «Dio l'ha fatto Signore e Cristo» (At 2,36); queste parole fanno eco a quelle che, secondo i Sinottici, Gesù stesso avrebbe pronunciato a proposito della pietra scartata dai costruttori che è diventata testata d'angolo (cfr. Mc 12,10). Il destino di Mosè prefigura quindi quello di Gesù.

Mosè «li fece uscire, compiendo prodigi e segni nella terra d'Egitto, nel Mar Rosso e nel deserto per quarant'anni» (v. 36). I «prodigi e i segni» (*terata kai sêmeia*) compiuti da Mosè richiamano quelli promessi da Dio per gli ultimi tempi (At 2,19) ed eseguiti da Gesù (At 2, 22) e dagli apostoli (cfr. At 2,42). Per sottolineare il rapporto che esiste tra Mosè e Gesù, l'oratore continua: «Egli è quel Mosè che disse ai figli d'Israele: Dio farà sorgere per voi, dai vostri fratelli, un profeta come me» (v. 37; cfr. Dt 18,15). Questa profezia era già stata applicata a Gesù da Pietro (cfr. At 3,22). Inoltre Mosè è presentato come colui che nell'assemblea radunata nel deserto ha ricevuto da un angelo «parole di vita» per trasmetterle a loro (v. 38). Per il lettore cristiano l'«assemblea» (*ekklesia*) radunata nel deserto richiama immediata-

mente la chiesa, mentre l'espressione «parole di vita» contiene un velato riferimento ad At 5,20, dove si dice che l'angelo del Signore, dopo aver liberato gli apostoli dal carcere, aveva detto loro di predicare al popolo «tutte queste parole di vita». Designando la legge con l'espressione «parole di vita», Stefano respinge le accuse che gli sono state fatte. La legge rivelata, se intesa nel modo giusto e messa in pratica, conduce alla vita: Stefano ne è convinto, come d'altronde Gesù (cfr. Lc 10,28).

L'argomentazione raggiunge il suo culmine quando Stefano mette fortemente in risalto la resistenza del popolo a Mosè: nonostante tutto quello che Dio aveva fatto per mezzo suo, «i nostri padri non vollero dargli ascolto, anzi lo respinsero e in cuor loro si volsero verso l'Egitto» (v. 39). A questo punto gli ascoltatori non possono non capire che Stefano sta facendo allusione alla loro ostilità nei confronti di Gesù e dei suoi portavoce. E quando egli ricorda loro che, così facendo, i padri «si rallegrarono per le opere delle loro mani» e divennero idolatri (vv. 40-41), non è difficile cogliere un rimprovero per coloro che gli stanno davanti. Egli prosegue affermando che per questo Dio li abbandonò al culto degli astri (v. 42a).

A sostegno di questa affermazione Stefano cita un testo del profeta Amos, nel quale JHWH accusa gli israeliti di non avergli offerto sacrifici nel deserto e di aver adorato Sicut, Chiion e Stella come loro divinità. Il profeta conclude con questa minaccia: «Ora io vi manderò in esilio al di là di Damasco» (vv. 42b-43; cfr. Am 5,25-26). Seguendo i LXX, Stefano mette Moloch e Refan al posto di Sicut, Chiion e Stella e sostituisce Damasco con Babilonia. Così facendo ha scavalcato un lungo periodo storico, arrivando fino alla deportazione babilonese, e lascia intendere che per più di sei secoli, dalla schiavitù in Egitto all'esilio babilonese, tutte le generazioni di Israele hanno perseverato nell'idolatria. Come altri profeti prima di lui, Stefano presenta qui un'interpretazione unilaterale e tendenziosa della storia di Israele. L'unica allusione alla grazia di Dio, che pure ha sorretto e guidato questo popolo infedele, verrà fatta in maniera quasi fortuita, parlando di Davide (cfr. v. 46).

c. Costruzione del tempio (At 7,44-50)

Stefano dedica poi poche frasi alla lunga storia che si è svolta nella terra promessa, dalla conquista all'esilio, senza neppure nominare Gerusalemme. Giosuè, Davide e Salomone sono gli unici personaggi

ricordati, ciascuno con un solo versetto e tutti e tre in rapporto alla *storia del santuario*. I padri avevano nel deserto la «tenda della testimonianza», che Mosè aveva costruito per ordine di Dio secondo il modello che gli era stato mostrato (v. 44). Essa aveva accompagnato nelle sue peregrinazioni il popolo nomade, che Giosuè fece entrare nella terra promessa (v. 45). Davide «trovò grazia innanzi a Dio» e auspicò una «dimora» più degna per «il Dio di Giacobbe», e Salomone gli costruì una casa (vv. 46-47). Stefano ricorda quest'ultimo evento solo per esprimere in proposito un giudizio critico: «L'Altissimo tuttavia non abita in costruzioni fatte da mano d'uomo» (v. 48). Questa frase riecheggia quella del v. 41, suggerendo così l'idea che la costruzione del tempio possa essere assimilata alla fabbricazione del vitello d'oro. Il pensiero di poter costruire un tempio a Dio viene stigmatizzato con le parole stesse di Dio riportate dal Terzo Isaia: «Il cielo è il mio trono e la terra sgabello dei miei piedi. Quale casa potrete costruirmi, dice il Signore, o quale sarà il luogo del mio riposo? Non è forse la mia mano che ha creato tutte queste cose? » (vv. 49-50; cfr. Is 66,1-2). Di conseguenza, non si può considerare il tempio come il luogo dell'incontro con Dio, il quale invece si è manifestato a persone da lui scelte e ha stabilito con esse un rapporto duraturo.

d. Invettiva finale (At 7,51-53)

I rimproveri impliciti nella rilettura storica lasciano ora il posto a un attacco diretto ed esplicito. Stefano si rivolge ai suoi interlocutori chiamandoli «testardi e incirconcisi nel cuore e nelle orecchie» e accusandoli di opporre sempre resistenza allo Spirito Santo come i loro padri. Egli riprende qui alcune immagini bibliche. Dopo l'adorazione del vitello d'oro, Dio aveva accusato Israele di essere un popolo dalla dura cervice (Es 32,9; 33,5). L'immagine dell'«orecchio» o del «cuore incirconciso» è stata coniata da Geremia (Ger 6,10; 9,25) per denunciare l'abbandono della legge e l'idolatria a cui si era dato il popolo. Perciò spesso viene raccomandata la circoncisione del cuore (Ger 4,4; Dt 10,16; 30,6). Anche l'espressione «resistere allo Spirito Santo» è di origine biblica (cfr. Is 63,10).

Il tono conciliante è ora decisamente abbandonato. Rivolgendosi ai suoi interlocutori in maniera diretta, Stefano li accusa di assomigliare ai loro padri, i quali «hanno ucciso coloro che preannunciavano la venuta del Giusto», del quale ora essi sono diventati traditori e uccisori

(v. 52). Egli non dice più «i nostri» ma «i vostri» padri, dissociandosi così dai suoi ascoltatori e accusandoli di aver ucciso Gesù, il Giusto preannunziato dai profeti. Questa invettiva fa eco al verdetto complessivo che Luca ha riferito più volte come parola di Gesù: «Quale dei profeti i vostri padri non hanno perseguitato?» (cfr. Lc 6,23; 11,47.51; 13,34). Stefano infine conclude: «Voi che avete ricevuto la Legge per mano di angeli e non l'avete osservata!» (v. 53). Questa accusa ha una funzione precisa nel discorso di Stefano in quanto contiene la sua difesa: lo hanno accusato di bestemmiare contro Mosè, ma in realtà sono loro che trasgrediscono la sua legge.

Alle accuse dei giudei Stefano risponde dunque in modo implicito. Se Dio non abita nel tempio, egli deve essere ricercato altrove, cioè nella persona di Gesù, il Giusto preannunziato dai profeti e ucciso dai suoi connazionali. Per quanto riguarda invece la legge, Stefano non ne mette in discussione i contenuti e la pratica, ma ritiene che essa non coincida con quella praticata dai giudei in quanto anch'essa trova il suo compimento nella persona di Gesù. Secondo Luca il lungo discorso di Stefano è sufficiente a sfatare le accuse che gli venivano rivolte. Resta tuttavia la sensazione che il discorso segua una sua linea e che il collegamento con le accuse dei giudei sia piuttosto artificiale.

4. Uccisione di Stefano e sue conseguenze (At 7,54–8,4)

Il discorso di Stefano ha l'effetto di provocare una forte reazione nei suoi confronti (v. 54). Egli però non ritratta le sue affermazioni, anzi provoca ancora di più i suoi avversari. L'autore descrive così gli ultimi momenti del martire: «Ma Stefano, pieno di Spirito Santo, fissando gli occhi al cielo, vide la gloria di Dio e Gesù che stava (in piedi) alla sua destra e disse: Ecco, io contemplo i cieli aperti e il Figlio dell'uomo che sta (in piedi) alla destra di Dio» (vv. 55-56). È questo l'unico caso in cui il titolo di «Figlio dell'uomo» viene attribuito a Gesù da qualcuno che non sia Gesù stesso. La visione di Stefano si ispira a quanto Gesù ha preannunziato nel processo davanti al sinedrio; ma mentre per Gesù d'ora in poi il Figlio dell'uomo sarà «seduto» alla destra della potenza di Dio (Lc 22,69; cfr. Sal 110,1; At 2,34), Stefano lo vede «in piedi» (*hestôta*) alla destra di Dio. Più che come un re che governa il mondo, Gesù appare qui nella funzione di giudice escatologico che pronunzia la condanna nei confronti dell'umanità peccatrice e in

modo particolare di Israele: questa visione prelude al suo imminente ritorno.

I presenti reagiscono alle parole di Stefano con scandalo e rabbia: «Proruppero allora in grida altissime turandosi gli orecchi; poi si scagliarono tutti insieme contro di lui, lo trascinarono fuori della città e si misero a lapidarlo» (vv. 57-58a). Potrebbe essere stata proprio la prospettiva della *parusia* imminente, insita nella visione di Stefano, a provocare la reazione della folla aizzata dai sacerdoti. Non è chiaro se ci sia stata una vera condanna. Supponendo che il sinedrio non avesse il potere di comminare la pena di morte (cfr. Gv 18,31), si dovrebbe supporre che Stefano sia stato lapidato a furor di popolo, senza un atto legalmente valido.

Luca nota un dettaglio della scena: «E i testimoni deposero il loro mantello ai piedi di un giovane, chiamato Saulo» (v. 58b). Egli introduce così, secondo il suo metodo, un personaggio che svolgerà un ruolo determinante nel seguito del racconto; di lui aggiunge subito dopo che approvava (*syneudokeô*) l'uccisione di Stefano (cfr. At 8,1a; 26,10)). Il racconto del martirio di Stefano termina con queste parole: «E così lapidavano Stefano mentre pregava e diceva: Signore Gesù, accogli il mio spirito. Poi piegò le ginocchia e gridò forte: Signore, non imputare a loro questo peccato. Detto questo, morì» (vv. 59-60). Le due preghiere fatte da Stefano prima di morire ricalcano quelle che, secondo il racconto lucano della passione (cfr. Lc 23,34.46), Gesù ha pronunciato sulla croce, con la differenza che, mentre Gesù si rivolge al Padre, Stefano si rivolge a Gesù stesso chiamandolo «Signore». È questa, in sintesi, la professione di fede dei primi cristiani che basavano su di essa l'attesa del suo imminente ritorno.

Dopo il racconto della morte di Stefano, Luca introduce un brano di transizione (At 8,1b-4), nel quale dà alcune informazioni circa gli sviluppi successivi. Il linciaggio di Stefano scatena il giorno stesso «una violenta persecuzione contro la chiesa di Gerusalemme». In realtà, la persecuzione riguarda esclusivamente gli ellenisti, in quanto solo loro sono costretti a disperdersi nelle campagne della Giudea e della Samaria, mentre gli apostoli, e naturalmente il gruppo che fa capo a loro (gli «ebrei»), restano indisturbati nella città santa. Stefano viene sepolto da persone pie, segno questo che, nonostante la sua uccisione, le sue idee continuano ad avere un seguito a Gerusalemme. Intanto Saulo diventa uno dei più infuocati fautori della persecuzione contro i cristiani.

Conclusione

La vicenda di Stefano ha un ruolo fondamentale nella ricostruzione che Luca fa delle origini cristiane: la sua morte e la successiva persecuzione saranno infatti le cause prossime della missione ai gentili. Il racconto di Luca non appare, però, del tutto verosimile sotto diversi aspetti. È strano infatti che i nomi dei prescelti siano tutti greci; si può certo supporre che, per un eccesso di buona volontà, sia affidato proprio agli ellenisti il compito di provvedere a tutte le vedove, ma la cosa non è verosimile. Inoltre almeno due di essi, Stefano e Filippo, si dedicheranno subito dopo alla predicazione. È più probabile dunque che in realtà i Sette esistessero già prima come gruppo a sé stante e svolgessero un'intensa attività evangelizzatrice, oltre che ricoprire un ruolo direttivo nell'ala ellenista della comunità. Il numero sette potrebbe essere stato suggerito dal fatto che certe comunità della diaspora giudaica erano rette da sette «giudici». Una conferma dell'ipotesi secondo cui i Sette nella comunità fossero a capo di un gruppo diverso e in parte autonomo si deduce dal fatto che, in seguito alla persecuzione scoppiata dopo la morte di Stefano, solo loro e, naturalmente, quelli del loro gruppo devono lasciare Gerusalemme, mentre gli apostoli e il loro gruppo (gli «ebrei») vi restano indisturbati (cfr. At 8,1).

Si può dunque supporre che in realtà molto presto si sia verificata nella comunità di Gerusalemme una divergenza tra i primi discepoli di lingua aramaica e i cristiani giudeo-ellenistici. La ragione di questa polarizzazione non è detta, ma in essa potevano giocare motivazioni di carattere culturale e religioso, quale l'entusiasmo apocalittico dei predicatori ellenistici che il gruppo degli apostoli aveva messo in secondo piano. Non è escluso che la situazione delle vedove abbia fatto esplodere il dissidio, ma è probabile che questo avesse motivazioni più remote che affioreranno al momento della cattura e dell'uccisione di Stefano. Il conferimento del *servizio delle mense* ai Sette sembra perciò un artificio con il quale Luca, volendo presentare in modo armonico lo sviluppo della chiesa primitiva, avrebbe nascosto di proposito la rottura che si era verificata all'interno della comunità. A tal fine egli, pur non chiamando mai i Sette con il nome tecnico di «diaconi», li ha presentati come i primi incaricati di un ministero, quello del diaconato, che si è sviluppato nelle comunità paoline alla fine del I secolo (cfr. 1Tm 3,8-13). Così facendo, egli ha voluto far capire che i dissidenti non hanno rotto il legame di comunione con il resto della comunità, la quale inve-

ce li ha accolti come fratelli. Ciò è importante per lui, perché saranno proprio loro i primi che predicheranno il vangelo ai gentili (cfr. At 8,4; 11,20); Paolo stesso, che porterà il vangelo fino a Roma, era strettamente collegato al loro gruppo.

Luca, inoltre, contribuisce alla piena legittimazione di Stefano raccontando la sua morte in parallelismo con quella di Gesù: ambedue compaiono di fronte al sinedrio, ma Luca, diversamente da Marco e Matteo, riserva a Stefano le false accuse di avere parlato contro il tempio e contro la legge; comune ai due è invece il riferimento alla venuta del Figlio dell'uomo, che provoca la loro condanna. Ma, mentre Gesù si affida al Padre, Stefano si abbandona a Gesù e a lui chiede di perdonare i suoi persecutori: ormai il discepolo fa riferimento alla persona del suo Maestro, al quale riconosce il potere di perdonare i peccati. Questa descrizione tende a presentare Stefano come un discepolo fedele al suo Maestro, in piena sintonia con il resto della comunità.

I temi della predicazione di Stefano non dovevano essere diversi da quelli che costituivano il *kerygma* degli apostoli. È strano però che Luca non attribuisca a Stefano un'affermazione cristologica esplicita se non al momento della sua morte, e soprattutto non indichi l'argomento delle sue dispute con i giudei, diversamente da quanto farà in seguito a proposito di Paolo (cfr. At 9,22.28). Il suo discorso termina con un accenno al Giusto che i giudei hanno ucciso (At 7,52), senza però dirne il nome e senza alludere alla sua risurrezione. In compenso l'oratore si dilunga sulla storia di Israele, letta certo in chiave cristiana, ma in modo molto implicito. Ciò si può spiegare in parte con il fatto che si tratta di un discorso di autodifesa e non di annunzio, ma resta oscuro il punto specifico su cui verte tale difesa. È forte quindi l'impressione che il discorso avesse originariamente uno scopo diverso da quello che gli è attribuito e sia stato riportato qui da un altro contesto. Più che una difesa di Stefano dalle accuse che gli venivano rivolte, esso sembra una riflessione sui rapporti del movimento cristiano, in uno stadio ormai avanzato del suo sviluppo, con la matrice giudaica da cui derivava. In esso si vorrebbe dimostrare che i cristiani non hanno tradito la loro matrice giudaica, ma l'hanno vissuta fino in fondo, nonostante il loro atteggiamento critico nei confronti del tempio e della legge. Inserendolo in questo punto della sua narrazione, Luca ha voluto precisare, per bocca di un autorevole rappresentante del cristianesimo primitivo, che l'evangelizzazione dei gentili e la nascita di comunità non più legate

alla pratica di tutte le norme della legge mosaica, era lo sviluppo logico del progetto di Dio su Israele.

Prescindendo dal discorso che gli è attribuito, non è facile capire come mai Stefano abbia scatenato nei propri confronti una reazione così forte da provocare la sua morte violenta. Normalmente si pensa che essa sia stata causata dalla sua posizione estremamente critica nei confronti del tempio di Gerusalemme e della legge mosaica (cfr. At 6,13-14; 7,48-53), in contrasto con quella degli apostoli i quali erano fedeli osservanti della legge e partecipavano al culto del tempio (cfr. At 2,46). Ma ciò non è dimostrato perché lo stesso Luca lascia intendere che le accuse contro di lui erano false e non riporta alcun indizio da cui si possa ricavare che la sua predicazione in questo campo fosse diversa da quella degli apostoli. Neppure il fatto di affermare la messianicità di Gesù poteva essere la causa di tanta ostilità, dal momento che lo stesso messaggio costituiva il centro della predicazione degli apostoli; d'altra parte, altri personaggi dell'epoca avevano sollevato la stessa pretesa senza suscitare un'analoga reazione da parte del mondo giudaico.

È più probabile invece che l'eliminazione violenta di Stefano sia stata provocata dal tono fortemente apocalittico della sua predicazione, che contrastava con quello più cauto degli apostoli. Suo malgrado Luca ne ha conservato un ricordo sia nella falsa accusa di aver preannunziato la prossima distruzione del tempio da parte di Gesù, sia nella visione del Figlio dell'uomo, che ha causato la sua condanna a morte. Nel clima incandescente della Palestina di allora era facile infiammare gli animi annunciando che quel Gesù, il quale aveva suscitato tante speranze ed era stato ingiustamente eliminato, era risuscitato e ben presto sarebbe ritornato per instaurare definitivamente il regno di Dio. Sono idee simili a queste che di lì a pochi anni daranno origine alla guerra contro i romani che spazzerà via ogni parvenza di nazione giudaica. Si può dunque capire come mai soprattutto le grandi famiglie sacerdotali fossero ostili a qualunque iniziativa che potesse creare incidenti con i romani, sempre pronti a soffocare nel sangue i fermenti nazionalistici che nascevano in Giudea. La predicazione di Stefano era vista dunque come la causa potenziale di una distruzione della nazione giudaica. Il motivo della sua uccisione sarebbe quindi lo stesso che, secondo il Quarto vangelo, avrebbe convinto il sinedrio a decidere la condanna a morte di Gesù: «Se lo lasciamo continuare così, tutti crede-

ranno in lui, verranno i romani e distruggeranno il nostro tempio e la nostra nazione» (Gv 11,48).

Nel racconto della morte di Stefano non si parla di un ruolo svolto dall'altra ala della comunità, quella che Luca chiama degli «ebrei» (cfr. At 6,1). Resta incerto se e quanto costoro lo abbiano appoggiato e difeso. Il fatto che essi siano potuti rimanere indisturbati a Gerusalemme, mentre gli ellenisti sono stati costretti a fuggire, significa per lo meno che non si sono lasciati coinvolgere più di tanto nella sua vicenda. Sebbene fossero sostanzialmente d'accordo con lui, essi non condividevano la sua foga apocalittica e non erano disposti a mettere in pericolo la sopravvivenza della comunità per difenderlo dagli attacchi dei suoi avversari. Se così fosse, si capirebbe meglio il motivo per cui Luca, anche in seguito, non perderà occasione di sottolineare gli stretti collegamenti tra il gruppo degli apostoli e gli ellenisti. Si trattava infatti di sanare una frattura che, se riconosciuta, avrebbe messo a repentaglio tutta la sua ricostruzione delle origini cristiane.

* * *

Nella prima parte della sua opera Luca ha raccontato la nascita e l'espansione del movimento cristiano in Gerusalemme. Egli ha descritto anzitutto il costituirsi del gruppo apostolico che, animato dallo Spirito, ha dato il primo impulso alla predicazione del vangelo nella città santa. In questo modo egli ne ha messo in luce le caratteristiche specifiche, mostrando che esso si basava sull'annuncio della morte e risurrezione di Gesù, era animato e guidato dallo Spirito e aveva come suo fondamento il gruppo degli apostoli che rappresentavano il *trait-d'union* non solo con Gesù ma anche con Israele; inoltre ha sottolineato il forte senso comunitario che univa i primi credenti.

Il racconto prosegue con l'opposizione delle autorità giudaiche, le quali vorrebbero bloccare ai suoi inizi l'espansione del gruppo dei discepoli di Gesù, così come si erano opposte violentemente all'attività del loro Maestro. Si può supporre che l'ostilità del sinedrio fosse causata dal tono fortemente apocalittico della loro predicazione, potenzialmente destabilizzante nei confronti dei rapporti sempre precari tra la nazione giudaica e i dominatori romani. Luca nasconde prudentemente le vere cause di questo scontro e si sforza di mostrare come esso non implicasse una rottura con il giudaismo ma fosse solo la conseguenza della gelosia dei sacerdoti per il successo riportato dalla predicazione

degli apostoli. La persecuzione nei loro confronti cessa momentaneamente a motivo di un attenuarsi dell'enfasi posta sulla componente apocalittica del loro messaggio. L'intervento del rabbino Gamaliele rappresenta un efficace espediente letterario per dimostrare come l'espansione del movimento cristiano fosse conforme alla volontà di Dio e non avesse nulla contro lo statuto speciale del popolo di Dio.

L'allargamento della comunità primitiva provoca una polarizzazione tra i cristiani di origine palestinese, che si rifacevano agli apostoli, e quelli provenienti dalla diaspora giudaica, capeggiati da Stefano. I due gruppi entrano in dissidio proprio per il fatto che fra gli ellenisti riesplode la spinta apocalittica originaria. Luca però non lo dice e fa di tutto per mostrare come gli ellenisti fossero perfettamente integrati nella comunità. La situazione si risolve presto a motivo di una nuova persecuzione da parte dei giudei che provoca la morte di Stefano e la fuga di coloro che appartenevano al suo gruppo. Luca è attento a sottolineare come coloro che sono costretti ad allontanarsi non siano dei dissidenti ma dei fratelli che hanno pagato con il sangue del loro capo lo zelo con il quale si erano dedicati all'annuncio del vangelo.

Al termine di questa prima sezione del libro, il movimento cristiano, per una serie di vicende provvidenziali, si trova ormai ben organizzato e lanciato verso l'evangelizzazione di altre popolazioni al di fuori di Gerusalemme. Proprio gli ellenisti, che avevano turbato la quiete della comunità, diventano ora gli artefici del balzo in avanti che porterà il cristianesimo fino al mondo dei gentili.

III

GLI INIZI DELLA MISSIONE

(AT 8,5–14,28)

Nella seconda parte della sua opera, Luca descrive anzitutto, in sintonia con il progetto enunciato nel prologo (cfr. At 1,8), la prima espansione del cristianesimo nelle regioni della Giudea e della Samaria, attribuendo l'evangelizzazione della seconda di esse a Filippo, uno dei sette ellenisti scelti per il servizio delle mense. Poi racconta l'adesione di Saulo al movimento cristiano e attribuisce all'attività di Pietro la diffusione del vangelo nella zona costiera della Giudea. In questo contesto situa la conversione di Cornelio a Cesarea e, infine, menziona la fondazione della comunità di Antiochia ad opera degli ellenisti. Successivamente racconta i primi tentativi di evangelizzazione in Anatolia per opera di Paolo e Barnaba, i quali però si rivolgono ancora prevalentemente ai giudei.

In questa sezione, Luca descrive il passaggio del vangelo ai gentili mostrando come esso sia avvenuto progressivamente, in seguito a una convergenza di vicende provvidenziali umanamente imprevedibili. La sua preoccupazione è quella di mostrare come ogni passo in avanti sia stato fatto sotto la supervisione degli apostoli, ai quali il Risorto aveva conferito il compito di annunziare il vangelo fino agli estremi confini della terra. Tuttavia, egli situa la svolta determinante nell'assemblea di Gerusalemme, che rappresenterà il momento centrale di tutto il libro degli Atti.

In base a queste considerazioni, la seconda parte degli Atti degli apostoli può essere divisa in tre sezioni, che hanno come protagonisti rispettivamente Filippo, Paolo, Pietro e, infine, Barnaba e Paolo:

- A. LA PREDICAZIONE DI FILIPPO IN SAMARIA (AT 8,5-40)
- B. VOCAZIONE DI PAOLO (AT 9,1-31)
- C. PIETRO E LA CONVERSIONE DI CORNELIO (AT 9,32–12,24)
- D. PRIMO VIAGGIO MISSIONARIO DI PAOLO E BARNABA (AT 13,1–14,28)

A. LA PREDICAZIONE DI FILIPPO IN SAMARIA (AT 8,5-40)

La morte violenta di Stefano, che ha determinato l'abbandono di Gerusalemme da parte degli ellenisti, apre la strada a un vasto movimento di evangelizzazione al di fuori della città santa (cfr. At 8,4). Luca illustra questa svolta raccontando l'opera compiuta da uno di loro, Filippo, che non deve essere confuso con l'omonimo apostolo. Il racconto si divide in due parti: l'evangelizzazione della Samaria (At 8,5-25) e la conversione di un ministro etiope (At 8,26-40).

1. Evangelizzazione della Samaria (At 8,5-25)

Il racconto dell'evangelizzazione della Samaria è molto conciso. Filippo si reca in una città della Samaria, non meglio identificata, dove predica il Cristo. Egli libera molti indemoniati e guarisce numerosi paralitici e storpi. Attratte dalle sue parole e vedendo i segni che egli compiva, le folle si radunano con gioia intorno a lui (vv. 5-8). Dopo questa introduzione, Luca narra la storia di un tale di nome Simone, che praticava la magia e aveva molto seguito in quanto era considerato come «la potenza di Dio, quella che è chiamata Grande». Quando però vede il successo di Filippo, anche Simone crede ed è battezzato: egli era stupito nel vedere i segni e i grandi prodigi compiuti da Filippo e stava sempre accanto a lui (vv. 6-13).

L'attività di Filippo suscita l'attenzione degli apostoli, i quali inviano in Samaria Pietro e Giovanni, i quali pregano sui neoconvertiti e impongono loro le mani perché ricevano lo Spirito Santo: Luca osserva che essi erano stati battezzati, ma non avevano ancora ricevuto questo dono (vv. 11-17). Esso comportava certamente una manifestazione carismatica simile a quella che aveva avuto luogo nel giorno di Pentecoste (At 2,4) e si ripeterà in casa di Cornelio (10,46) e a Efeso (19,6). Vedendo ciò che gli apostoli facevano, Simone offre a Pietro e a Giovanni del denaro per ottenere anche lui la possibilità di esercitare un potere simile al loro. Ma Pietro lo rimprovera duramente perché ha pensato di comprare con denaro ciò che è un dono gratuito di Dio e lo invita a convertirsi. Simone allora gli chiede di pregare perché non gli capiti qualcosa di male (vv. 18-25). Il racconto termina con la notizia secondo cui Pietro e Giovanni, dopo aver testimoniato e annunciato la parola del Signore, ritornano a Gerusalemme e cammin facendo evan-

gelizzano molti villaggi dei samaritani (v. 26). Con questa osservazione viene attribuita a loro l'evangelizzazione della Samaria che era stata iniziata da Filippo.

I samaritani si collocavano a metà strada tra giudei e gentili. Della loro origine si parla in 2Re 17,24-41, dove essi vengono presentati come i discendenti di popolazioni non israelite, deportate dagli assiri nella regione dell'antico regno di Israele, le quali avrebbero adottato il culto di JHWH unicamente per non essere punite dal Dio di quella regione. In realtà i samaritani erano in gran parte quegli israeliti che non erano stati deportati dagli assiri e poi dai babilonesi e quindi non avevano fatto propri gli sviluppi della fede jahwista che avevano avuto luogo durante l'esilio.

L'evangelizzazione della Samaria è attribuita nel Quarto vangelo allo stesso Gesù (cfr. Gv 4). Siccome non ci sono conferme negli altri vangeli, si può supporre che questa notizia non sia storicamente attendibile. È dunque probabile che la Samaria sia stata raggiunta per la prima volta dai predicatori cristiani appartenenti al gruppo di Stefano. È difficile però pensare a una conversione in massa: anche qui, come altrove, si è trattato di una lenta infiltrazione. Nel piano degli Atti (cfr. At 1,8) l'evangelizzazione della Samaria rappresenta l'anello di congiunzione tra l'annuncio del vangelo in ambiente giudaico e la missione ai gentili.

È strano che in questo racconto il dono dello Spirito sia disgiunto dall'amministrazione del battesimo, il cui frutto per eccellenza è precisamente il conferimento dello Spirito (cfr. Mc 1,8; Lc 3,16). Si può pensare che all'epoca in cui Luca scriveva gli Atti fosse già invalso l'uso di far seguire, all'immersione nell'acqua battesimale, il gesto di imposizione delle mani con il quale veniva conferito lo Spirito. Se così fosse, sarebbe comprensibile il racconto di Luca: egli avrebbe attribuito a Filippo l'atto battesimale vero e proprio, ma avrebbe riservato l'imposizione delle mani a Pietro e a Giovanni per mettere in luce la continuità tra la predicazione degli apostoli di Gerusalemme e quella degli ellenisti a cui Filippo apparteneva. Siccome la conversione dei samaritani era il primo passo verso l'evangelizzazione dei gentili, sarebbe sembrato quanto mai problematico il fatto che essa avvenisse per mezzo di un personaggio secondario quale era Filippo, il quale per di più apparteneva a un gruppo che forse (sebbene Luca cerchi di nascondere) aveva avuto delle tensioni con gli apostoli. In questa pro-

spettiva, non deve essere sottovalutato il fatto che Luca attribuisca a Pietro e Giovanni il seguito dell'evangelizzazione della Samaria: è significativo infatti che siano i rappresentanti del gruppo apostolico a portare a termine l'opera iniziata da Filippo.

2. Conversione di un ministro etiope (At 8,26-40)

Il secondo momento della predicazione di Filippo si inserisce anch'esso nella traiettoria del vangelo da Gerusalemme a Roma descritta dagli Atti. Compiuta la sua opera in Samaria, l'evangelista si reca, per suggerimento di un angelo, a Sud della Palestina percorrendo la strada che va da Gerusalemme a Gaza, da dove prosegue poi verso l'Egitto. Cammin facendo, vede in lontananza un carro sul quale sedeva un etiope, che era un eunuco, funzionario di Candace, regina di Etiopia, amministratore di tutti i suoi tesori. Egli tornava al suo paese dopo essere andato a Gerusalemme per il culto. Ispirato dallo Spirito, Filippo si accosta al carro e si rende conto che l'uomo leggeva questo brano del profeta Isaia:

*Come una pecora egli fu condotto al macello
e come un agnello senza voce innanzi a chi lo tosa,
così egli non apre la sua bocca.
Nella sua umiliazione il giudizio gli è stato negato,
la sua discendenza chi potrà descriverla?
Poiché è stata recisa dalla terra la sua vita
(vv. 32-33; cfr. Is 53,7-8).*

Filippo allora gli chiede se capisce quello che sta leggendo e l'uomo risponde di no, dal momento che nessuno lo istruisce; poi domanda: «Ti prego, di quale persona il profeta dice questo? Di se stesso o di qualcun altro?». Per tutta risposta Filippo, prendendo spunto da quel passo, gli annuncia il vangelo di Gesù. Giunti a un luogo dove c'era dell'acqua l'eunuco gli dice: «Ecco, qui c'è dell'acqua; che cosa impedisce che io sia battezzato?». Allora Filippo fa fermare il carro, scende con l'eunuco nell'acqua e lo battezza. Quando risalgono dall'acqua, lo Spirito del Signore fa scomparire Filippo e l'eunuco, pieno di gioia, prosegue per la sua strada. Filippo invece si ritrova ad Azoto e da lì risale verso Cesarea, annunciando il vangelo nelle città della regione costiera.

Difficilmente l'etiope, così come Luca lo descrive, poteva essere un giudeo perché, se fosse stato tale, non avrebbe potuto raggiungere la posizione che occupava; inoltre, il fatto che abbia partecipato al culto e legga la Bibbia fa escludere che fosse soltanto un timorato di Dio. Probabilmente si trattava quindi di un proselito, cioè di un gentile che aveva aderito pienamente al giudaismo. Il brano che sta leggendo è ricavato dal quarto carne del Servo di JHWH (Is 53,7-8). Esso viene citato esattamente nella traduzione greca dei LXX. In questo brano si presenta il Servo nel suo atteggiamento di radicale non violenza e viene indicato il suo destino di morte, dal quale però sorge una prospettiva di successo per la sua discendenza. Filippo applica questo testo a Cristo, dimostrando così la sua sintonia con la cristologia del Servo che era stata oggetto della seconda proclamazione kerygmatica di Pietro (cfr. At 3,12-26).

Per comprendere questo episodio bisogna ricordare che gli evirati erano esclusi dalla comunità del popolo di Dio (Dt 23,2; cfr. Lv 21,20), mentre la loro ammissione era rimandata agli ultimi tempi (Is 56,3-5). Il fatto che questa volta a ricevere il battesimo sia un eunuco rappresenta certamente un segno che l'attesa escatologica si è ormai realizzata. Inoltre, a motivo del suo *status* di proselito (gentile per nascita e giudeo per fede), la sua conversione rappresenta un passo avanti verso la missione ai gentili. Luca però, pur segnalando questo episodio, non gli conferisce un peso particolare nello sviluppo successivo della sua opera. Forse con questo racconto ha voluto semplicemente aprire una finestra sull'evangelizzazione dell'Africa, che è esclusa dal suo progetto narrativo (cfr. At 1,8). Luca indica poi come successivo campo di attività di Filippo la zona costiera della Palestina, dove in seguito svolgerà la sua opera l'apostolo Pietro (cfr. At 10,32-43), che proprio a Cesarea convertirà Cornelio, il primo vero gentile che aderisce al movimento cristiano.

Conclusione

La conversione della Samaria rappresenta un notevole passo in avanti nell'attuazione del mandato assegnato da Gesù agli apostoli (cfr. At 1,8): per la prima volta l'annuncio del vangelo esce dalle mura di Gerusalemme e si confronta con una popolazione spuria, avversata dai giudei. Luca non nasconde che questa svolta sia opera di Filippo, un personaggio secondario, appartenente all'ala ellenista della comunità.

Ma sottolinea come gli apostoli di Gerusalemme abbiano accompagnato questo momento così importante con la presenza di una loro delegazione che ha attuato per i nuovi convertiti quell'immersione nello Spirito che aveva dato origine alla chiesa di Gerusalemme.

La conversione dell'eunuco, con la quale si apre una porta all'evangelizzazione dell'Africa, viene anch'essa attribuita all'opera di Filippo, il quale si pone così al crocevia di due importanti sviluppi missionari. Dopo aver sottolineato il ruolo fondamentale di questo personaggio, Luca lo abbandona (salvo un accenno in At 21,8) perché appare ormai all'orizzonte colui che sarà lo strumento scelto da Dio per la missione ai gentili.

B. VOCAZIONE DI PAOLO (AT 9, 1-31)

La predicazione degli ellenisti in fuga da Gerusalemme avrà ulteriori ripercussioni nella missione ai gentili. Prima però di darne un resoconto, Luca si sofferma a raccontare il primo dei due eventi che imprimono al movimento cristiano una svolta decisiva in questa direzione: l'adesione al movimento cristiano di Saulo, il futuro Paolo, un personaggio che era già stato presentato da Luca in occasione della morte di Stefano e sarà il protagonista del cammino che il vangelo percorrerà fino a Roma.

Saulo era già venuto alla ribalta come fiero avversario dei seguaci di Gesù: in occasione della morte di Stefano aveva custodito i mantelli di coloro che lo lapidavano (cfr. At 7,58); egli infatti approvava la sua uccisione (At 8,1) e in seguito «infuriava contro la chiesa ed entrando nelle case prendeva uomini e donne e li faceva mettere in prigione» (At 8,3). Ora egli stesso è protagonista di una profonda esperienza interiore che lo porta a Cristo. Luca riporterà in seguito altri due resoconti di questo evento, ponendoli sulla bocca dello stesso protagonista (cfr. At 22,3-21; 26,9-20) il quale, dal canto suo, allude a questa svolta nelle sue lettere (cfr. 1Cor 9,1; 15,8; Gal 1,11-19). Il racconto si articola in due momenti: evento di Damasco (At 9,1-25) e prima visita di Saulo a Gerusalemme (At 9,26-31).

1. L'evento di Damasco (At 9,1-25)

L'incontro del futuro apostolo con il Signore risorto avviene mentre egli si sta recando da Gerusalemme a Damasco. Questa città era il centro più importante della Siria. Distante circa 250 chilometri da Gerusalemme, essa era chiamata per la sua bellezza «la perla dell'Oriente» o «l'occhio del deserto». Situata all'incrocio delle grandi vie carovaniere che collegavano la Mesopotamia con l'Egitto, la città godeva allora di un notevole benessere. In essa si era stabilita una numerosa comunità giudaica con sinagoghe proprie.

Saulo è descritto da Luca come spirante «minaccia e strage» (*apeilê kai fonos*) contro i discepoli del Signore (v. 1a): questa frase, che lascia intendere una furia omicida, contiene senz'altro un'esagerazione, in quanto Paolo dirà semplicemente di essere stato autore di «persecuzione e devastazione» per la chiesa (Gal 1,13). D'altronde non sembra che, nonostante l'uccisione di Stefano, il sinedrio potesse applicare ad alcuno la pena di morte. Luca riferisce che egli, non contento di creare problemi ai cristiani di Gerusalemme, chiede lettere credenziali al sommo sacerdote per intervenire presso le sinagoghe di Damasco, al fine di condurre in catene a Gerusalemme uomini e donne appartenenti a questa «Via» (*hodos*) (vv. 1b-2).

Anche questa notizia è fortemente sospetta perché non sembra che il sommo sacerdote avesse alcun potere fuori della Giudea. Quindi si può supporre che Saulo si fosse assunto l'incarico, con il beneplacito del gruppo sacerdotale, di scovare i cristiani e di farli sottoporre ai 40 colpi meno uno (precauzione per non superare il numero 40 prescritto dalla legge in Dt 25,3), l'unica pena che i capi della sinagoga potevano comminare, la stessa che in seguito sarà applicata a lui (2Cor 11,24). L'uso del termine *hodos* (via) per indicare il movimento cristiano è tipico di Atti. Esso si ispira al concetto di sequela, in forza del quale il discepolo si pone sulla via tracciata dal maestro.

Mentre Saulo stava avvicinandosi a Damasco, gli capita qualcosa di inaspettato: «...all'improvviso lo avvolse una luce dal cielo e, cadendo a terra, egli udì una voce che gli diceva: Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?» (vv. 3-4). Saulo dunque non vede Gesù in persona, come invece sembra affermare lui stesso (cfr. 1Cor 9,1; 15,8), ma solo è avvolto da una luce celeste e sente una voce che gli parla. La scena ha uno spiccato carattere apocalittico (cfr. Dn 10,1-8, dove però al veggente appare una

figura umana), e ha come scopo la comunicazione di un messaggio. La voce proviene da un personaggio invisibile il quale ritiene di essere lui stesso perseguitato da Saulo. Questi risponde: «Chi sei, o Signore?». Ed egli: «Io sono Gesù, che tu perseguiti!» (v. 5). In realtà Saulo perseguitava i cristiani. Per la prima volta egli si rende conto che in realtà non sta combattendo contro semplici uomini, ma contro un essere superiore e invisibile che si identifica con loro. Questa identificazione di Gesù con i cristiani perseguitati contiene già in germe il concetto paolino della chiesa come corpo di Cristo (1Cor 12,12).

La voce ordina poi a Saulo di alzarsi e di entrare nella città dove gli sarà detto ciò che dovrà fare (v. 6). Il narratore osserva poi che gli uomini che erano in cammino con lui avevano sentito la voce, ma non avevano visto nessuno (v. 7); sempre secondo Luca, Paolo stesso dirà una prima volta che essi videro la luce ma non udirono le parole (At 22,9) e la seconda che tutti furono avvolti dalla luce e caddero a terra, ma solo lui udì la voce (At 26,14). Dopo aver udito la voce, Saulo si alza da terra e si accorge di essere cieco; perciò viene condotto per mano a Damasco dove digiuna per tre giorni (vv. 8-9).

A questo punto entra in scena Anania, un cristiano di Damasco, al quale il Signore appare in visione e gli dice di recarsi nella strada chiamata Dritta, dove troverà, nella casa di Giuda, un tale che ha nome Saulo, di Tarso: anche lui, soggiunge, ha visto in visione un uomo, di nome Anania, che andava da lui e gli imponeva le mani perché recuperasse la vista (vv. 10-12). Il racconto delle due visioni parallele è un espediente molto efficace per convincere il lettore che si tratta veramente di un intervento divino. Anania fa le sue rimozioni perché capisce che si tratta di Saulo ed è al corrente dei suoi propositi (vv. 13-14). Ma il Signore gli dice: «Va', perché egli è lo strumento che ho scelto per me, affinché porti il mio nome dinanzi alle nazioni, ai re e ai figli d'Israele; e io gli mostrerò quanto dovrà soffrire per il mio nome» (vv. 15-16). In queste parole è già contenuta la missione di Saulo: egli dovrà portare l'annuncio del vangelo ai gentili, e al tempo stesso ai re e agli israeliti. Difatti, secondo Luca, pur essendo l'apostolo dei gentili, Saulo comparirà davanti al re Erode Agrippa (cfr. At 25,17) e nella sua predicazione darà sempre il primato ai giudei. Allora Anania va, gli impone le mani e gli dice: «Saulo, fratello, mi ha mandato a te il Signore, quel Gesù che ti è apparso sulla strada che percorrevi, perché tu riacquisti la vista e sia colmato di Spirito Santo». E subito Saulo recu-

pera la vista ed è battezzato. È strano che Anania non riferisca a Saulo ciò che il Signore gli ha comunicato: nel progetto narrativo di Luca il messaggio comunicato ad Anania è rivolto non tanto a Saulo quanto piuttosto ai lettori, che vengono così preavvertiti di quello che sarà il compito di Saulo, il futuro Paolo.

Subito dopo il suo battesimo, Saulo si impegna in una fervente opera missionaria, proclamando con grande vigore nelle sinagoghe di Damasco che Gesù è «il Figlio di Dio» (v. 20) e il «Cristo» (v. 22). I suoi ascoltatori rimangono «meravigliati» (*existanto*, erano fuori di sé) e stentano a persuadersi che si tratti dello stesso personaggio che poco prima aveva perseguitato i cristiani. La sua dialettica irresistibile richiama quella di Stefano (cfr. At 6,10) e scatena contro di lui un'accanita persecuzione. Anche a proposito della predicazione di Saulo, Luca non dice che cosa abbia provocato la reazione dei giudei di Damasco, dove altri cristiani, come Anania, vivevano indisturbati. I due titoli di «Figlio di Dio» e di «Cristo» (Messia), che in pratica erano sinonimi (cfr 2Sam 7,14; Sal 2,7; 110,3), facevano parte delle attese messianiche dei giudei e difficilmente potevano provocare tale reazione di odio. D'altronde è difficile immaginare che i cristiani, già presenti a Damasco, potessero annunziare qualcosa di diverso.

Bisogna dunque pensare che Saulo si sia attirato l'odio dei giudei proprio per aver adottato, con pari decisione ed entusiasmo, la stessa prospettiva apocalittica che aveva caratterizzato la predicazione di Stefano, ponendo l'accento sull'imminente ritorno di Gesù e sull'instaurazione del regno di Dio. Egli doveva apparire perciò come un sovvertitore dell'ordine pubblico, specialmente in una città dove l'equilibrio tra giudei e gentili doveva essere precario, se è vero che durante la guerra giudaica vi furono uccisi almeno 10.500 giudei. Sarà lo stesso tipo di predicazione che attirerà a Paolo dolorose persecuzioni per tutto il resto della sua vita (cfr. 2Cor 11,23-27).

Per sfuggire alla persecuzione, Saulo lascia in modo avventuroso Damasco (vv. 23-25; cfr. 2Cor 11,32-33) e si reca a Gerusalemme per la prima volta dopo la sua adesione al cristianesimo. Secondo quanto Paolo stesso afferma, questa visita ha avuto luogo tre anni dopo l'esperienza di Damasco, oppure dopo il ritorno dall'Arabia, dove si era recato successivamente (cfr. Gal 1,18).

2. Prima visita a Gerusalemme (At 9, 26-31)

A Gerusalemme Saulo cerca di unirsi ai discepoli, cioè di entrare a far parte della loro comunità, ma essi reagiscono con incredulità e paura (v. 26). La cosa è più che logica: il ricordo della sua avversione nei loro confronti doveva essere ancora vivo. Gli giunge però un aiuto inaspettato: Barnaba, che Luca aveva già presentato ai suoi lettori (cfr. At 4,36-37), dimostrandosi fedele al suo nome («figlio della consolazione»), perora la causa di Saulo davanti agli apostoli. Egli racconta loro che egli, durante il viaggio a Damasco, aveva visto il Signore (e non soltanto una grande luce, come Luca racconta in 9,3) e che aveva dimostrato un grande coraggio nel(l'annunziare il) nome di Gesù (v. 27). L'espressione «avere coraggio» traduce il verbo *parrêsiazomai*, che deriva da *parrêsia*, termine che indica la facoltà di «dire tutto», tipica dei cittadini della *polis* greca, ma anche il coraggio richiesto per esercitarla. Anch'egli ha dunque dimostrato di possedere, nel nome di Gesù, quella stessa *parrêsia* che caratterizzava la testimonianza degli apostoli (cfr. At 2,29; 4,13; ecc.).

L'intervento di Barnaba spiana il cammino a Saulo: «Così egli poté stare con loro e andava e veniva a Gerusalemme, parlando apertamente nel nome del Signore; egli parlava e discuteva con gli ellenisti, ma questi tentarono di ucciderlo» (vv. 28-29). Saulo entra a far parte della comunità di Gerusalemme (egli «andava e veniva» nella città: cfr. At 1,21), mostrando anche qui lo stesso coraggio (*parrêsiazomai*) che aveva avuto a Damasco nell'annunziare il nome del Signore. Come un giorno Stefano (cfr. At 6,9), anche Saulo si mette a discutere con gli ellenisti, cioè i giudei di lingua greca (il gruppo a cui egli stesso apparteneva), e come lui suscita il loro odio e la volontà di «ucciderlo» (*anaireô*, togliere di mezzo). Anche qui il problema non è tanto quello del titolo di «Signore» attribuito a Gesù, quanto piuttosto quello del suo imminente ritorno per instaurare il regno di Dio.

Questa volta i cristiani giocano d'anticipo: «Venutolo però a sapere, i fratelli lo condussero a Cesarea e lo fecero partire per Tarso» (v. 30). I fratelli, cioè i membri della comunità, per salvare Saulo dal pericolo incombente, ma anche evitare rischi di persecuzione nei propri confronti, lo «inviano» (*exapesteilan*) a Tarso: quello che poteva sembrare semplicemente un espediente per togliere di mezzo uno scomodo personaggio è presentato quasi come un invio, il conferimento di una missione, la stessa che lo impegnerà per tutta la vita.

Luca conclude il brano e tutta la sezione dedicata alla vocazione di Saulo con un ritornello riguardante la vita della chiesa: «La chiesa era dunque in pace per tutta la Giudea, la Galilea e la Samaria; essa cresceva e camminava nel timore del Signore, colma del conforto dello Spirito Santo» (v. 31; cfr. 2,48; 6,7; 12,24). Con questa frase, Luca non vuole certo dire che la pace della chiesa fosse la conseguenza dell'allontanamento di Saulo, ma il lettore può facilmente cogliere questa sfumatura nella sua dichiarazione.

Conclusione

La ricostruzione lucana dell'esperienza di Damasco e di quanto ne consegue non concorda con quello che Paolo stesso racconta nelle sue lettere. Anzitutto Luca dà l'impressione che si sia trattato di una vera e propria «conversione» al cristianesimo. Ciò non è confermato dagli accenni che Paolo stesso fa a quell'evento nelle sue lettere (cfr. Gal 1,11-17; Fil 3,4-11): non risulta infatti che egli sia passato da una religione all'altra, in quanto allora il cristianesimo non era ancora una religione diversa dal giudaismo, e neppure che sia ritornato a Dio dopo aver condotto una vita immorale, in quanto si distingueva fra i suoi coetanei per la fedeltà alle tradizioni dei padri (cfr. Gal 1,14) ed era irreprensibile nel praticare la legge di Mosè (cfr. Fil 3,6). Il cambiamento che si è verificato in lui deve essere invece considerato come una «vocazione», sulla linea di quelle descritte nella Bibbia a proposito dei profeti (cfr. Gal 1,15; Ger 1,5; Is 49,1).

Nella trama degli Atti, l'adesione di Saulo al nascente movimento cristiano ha un'importanza decisiva. È lui infatti che porterà il vangelo fino a Roma, dando così attuazione al compito che il Risorto aveva affidato ai suoi discepoli (At 1,8). Egli però non è un discepolo della prima ora. Luca si preoccupa di non dare l'impressione che la diffusione del cristianesimo tra i gentili sia opera di un personaggio di secondo piano, che non aveva nulla a che fare con il gruppo originario dei testimoni della risurrezione di Cristo. Perciò dispone con cura il suo racconto, mostrando che Saulo è venuto alla fede mediante un'esperienza che, pur avendo avuto luogo quando le apparizioni ufficiali del Risorto erano ormai concluse, comportava un incontro diretto con lui. Egli stesso dirà di avere visto il Signore (1Cor 9,1), che questi gli è apparso (1Cor 15,8) e che «gli è stato rivelato» da Dio (Gal 1,16).

Il motivo per cui Saulo è entrato a far parte del gruppo cristiano è senza dubbio lo stesso che precedentemente lo aveva spinto a perseguitarlo. Egli aspettava, come tutti i suoi connazionali, l'eliminazione del dominio romano e l'avvento del regno di Dio. In quanto zelante fariseo (cfr. Fil 3,5), egli pensava però che la venuta di questo regno si potesse anticipare e preparare solo mediante la pratica della legge, e non fomentando una ribellione che facilmente sarebbe stata soffocata nel sangue. Per questo egli si opponeva soprattutto alla fervente predicazione messianica del gruppo cristiano ellenistico. L'esperienza di Damasco, invece, gli ha fatto capire che proprio in Gesù, morto e risuscitato, questo regno era già iniziato e presto si sarebbe attuato pienamente con la sua seconda venuta. Senza indugio perciò egli è passato dalla parte dei suoi precedenti avversari, suscitando nei propri confronti le reazioni non solo dei suoi connazionali, ma anche delle autorità romane.

La vocazione di Saulo, che avrà un effetto dirompente nel successivo sviluppo del cristianesimo, è avvenuta al di fuori di un rapporto diretto con i primi testimoni di Gesù. Paolo afferma di essersi recato a Gerusalemme tre anni dopo la sua vocazione, ma sostiene di esservi rimasto solo quindici giorni e di non aver incontrato nessuno se non Cefa e Giacomo, fratello del Signore (cfr. Gal 1,18-19). Egli aveva i suoi motivi per dare così poco rilievo a questa visita (cfr. Gal 1,11-12): per Luca, invece, era importante mostrare come il futuro protagonista dell'espansione del cristianesimo fino a Roma fosse diventato a tutti gli effetti membro della chiesa madre di Gerusalemme. Di conseguenza, egli attribuisce tutta la responsabilità della sua espulsione da Gerusalemme alla persecuzione dei giudei e passa sotto silenzio le difficoltà che la comunità stessa poteva avere avuto nei suoi confronti, come prima le aveva avute con Stefano.

Al di là di una ricostruzione esatta dei fatti, oggi non più possibile, bisogna riconoscere che, nonostante i dissidi riguardanti la pratica della legge mosaica da parte dei gentili diventati cristiani, Paolo stesso si è sentito molto legato alla comunità di Gerusalemme: lo accenna espressamente egli stesso nella lettera ai Romani, dove sottolinea che il suo apostolato ha avuto inizio proprio a partire da Gerusalemme (Rm 15,19) e fa menzione della colletta che ha fatto per i cristiani di quella città (Rm 15,25-27; cfr. 1Cor 16,1-4; 2Cor 8-9). Paolo, dunque, ha avuto un'idea molto chiara dei rapporti che collegano tutto il movimento cristiano alla comunità dei primi testimoni costituitasi a Gerusalemme

subito dopo la risurrezione di Gesù. Su questo punto egli è del tutto d'accordo con Luca. Tuttavia né l'uno né l'altro hanno inteso questo rapporto nei termini di una dipendenza gerarchica, ma in quelli, molto più profondi, di una comunione nella fede in Gesù Cristo. È questo che Luca ha voluto esprimere in forma narrativa nel racconto della visita di Paolo a Gerusalemme.

Del periodo che Saulo trascorre nella sua città natale non viene detto nulla. Una cronologia approssimativa si può ricavare solo da Gal 2,1, dove egli stesso dice che quattordici anni dopo l'esperienza di Damasco (oppure dopo la sua prima visita a Gerusalemme) si recò una seconda volta nella città santa per incontrare le «colonne» della comunità (cfr. Gal 2,9), senza però dire che cosa avesse fatto in quell'arco di tempo. Secondo un numero sempre più numeroso di studiosi, in questo periodo egli avrebbe affrontato l'evangelizzazione dell'Anatolia e della Grecia. Negli Atti si parlerà nuovamente di lui solo quando Barnaba andrà a cercarlo a Tarso (cfr. At 11,25).

C. PIETRO E LA CONVERSIONE DI CORNELIO (AT 9,32-12,24)

L'adesione di Saulo al movimento cristiano rappresenta una premessa indispensabile per capire gli eventi che seguiranno. Certo a Paolo spetterà il compito di annunziare il vangelo ai gentili. Ma Luca è molto attento a non dare l'impressione che questa svolta sia avvenuta per iniziativa di uno che non appartiene al gruppo degli apostoli, che secondo lui sono i veri incaricati di portare il vangelo fino ai confini della terra (cfr. At 1,8). Perciò, dopo aver descritto la vocazione di Saulo, Luca racconta un fatto dal quale risulta che il primo ad offrire la salvezza ai gentili è stato Pietro stesso, il quale ha posto così le premesse di quella che sarà l'opera di Paolo.

Pietro si reca nella zona costiera della Palestina, dove aveva predicato Filippo (cfr. At 8,40), e va a visitare le comunità che questi vi aveva fondato: procede così per opera sua l'evangelizzazione della Giudea al di fuori di Gerusalemme (cfr. At 1,8). La sua prima tappa è Lidia dove guarisce un paralitico di nome Enea che da otto anni giaceva su una barella (9,32-35). Successivamente viene chiamato a Giaffa, dove era morta una donna di nome Tabita, ed egli la richiama in vita (9,36-

41). Tutti lo vengono a sapere e molti credono nel Signore (9,42). A Giaffa poi Pietro rimane parecchi giorni presso un certo Simone, conciatore di pelli.

Questi due miracoli sono solo la premessa di un altro evento che Luca narra subito dopo, la conversione del centurione Cornelio (At 10,1-11,18). L'importanza di questo episodio sta nel fatto che Cornelio è il primo gentile in senso proprio che aderisce al cristianesimo senza passare attraverso la circoncisione. Il racconto si divide in quattro parti: l'incontro tra Pietro e Cornelio (10,1-33); il discorso di Pietro (10,34-43); le conseguenze dell'intervento di Pietro (10,44-48); sviluppi successivi (11,1-18). Concludono la sezione alcune notizie complementari (At 11,19-12,25).

1. L'incontro tra Pietro e Cornelio (At 10,1-33)

Cornelio, «centurione della coorte italica», un gentile «timorato di Dio», cioè simpatizzante del giudaismo, riceve la visita di un «angelo di Dio» il quale gli assicura che le sue preghiere e le sue elemosine sono state ascoltate da Dio. Gli dice poi di mandare a chiamare un certo Simone, detto Pietro. Cornelio obbedisce e invia a Giaffa due dei suoi servi e un soldato. Nel frattempo anche Pietro che, non a caso, era ospite di un «conciatore di pelli» (cfr. 9,43), considerato impuro a motivo della sua professione, ha una visione: per tre volte egli vede scendere dal cielo un lenzuolo pieno di animali puri e impuri, mentre una voce gli dice: «Uccidi e mangia». Dopo di che giungono gli inviati di Cornelio e Pietro li segue. A Cesarea lo attende Cornelio con tutti i suoi parenti e gli amici più intimi.

Quando incontra Pietro, Cornelio si prostra istintivamente ai suoi piedi, ma Pietro lo «rialza» (*êgeiren*) dicendo: «Alzati (*anastêthi*, da *anistemi*, all'aoristo passivo), anch'io sono un uomo». I due diversi verbi che indicano l'«alzarsi» sono gli stessi che altrove sono usati per indicare la risurrezione. Tra i termini greci che significano «uomo», Pietro sceglie il più generico (*anthropos*), non solo per indicare che egli, ben consapevole di non essere un personaggio divino, intende scoraggiare altri omaggi, ma anche per sottolineare la fondamentale uguaglianza di due individui che la medesima condizione umana rende fratelli: la differenza tra giudei e gentili è ormai scomparsa (vv. 25-26).

Mentre continua a parlare con Cornelio, Pietro entra in casa insieme a lui e parla alle numerose persone che sono lì riunite. Con molta semplicità egli spiega loro come mai si sia deciso a rispondere positivamente alla loro chiamata. Essi sanno che, per fare ciò, egli ha dovuto trasgredire una norma in forza della quale a un giudeo è proibito frequentare uno straniero o entrare in casa sua. Ma, alludendo all'esperienza avuta a Giaffa, afferma che Dio gli ha mostrato che non bisogna dichiarare nessun uomo intoccabile o impuro (vv. 27-29). Da queste parole si deduce che, contrariamente a quanto si dice nel vangelo di Marco (cfr. Mc 7,18-19), Pietro e la comunità di Gerusalemme non avevano ancora messo in discussione i divieti alimentari della legge giudaica e la rigorosa separazione dai gentili a cui essi danno luogo. È probabile che non si tratti di incomprensione dei discepoli ma di una loro scoperta progressiva di quanto Gesù aveva insegnato solo implicitamente.

Alla fine del suo esordio, Pietro chiede per quale motivo lo hanno fatto venire. È questo un espediente letterario di cui il narratore si serve per introdurre una ripetizione di quanto ha già raccontato, sottolineandone così l'importanza. Questa volta è Cornelio a raccontare la sua visione iniziale, riprendendo quasi alla lettera le parole dell'angelo, descritto come «un uomo in splendida veste» e ricordando che Pietro era ospite di Simone «il conciatore di pelli», un uomo che per la sua professione era considerato impuro. È la terza volta che il testo segnala questo particolare (cfr. At 9,43; 10,6): il fatto che Pietro sia stato ospitato a casa sua rappresenta quasi la premessa di tutto ciò che è poi capitato, in quanto implica già in se stesso una trasgressione delle regole di purità. Cornelio conclude la sua risposta con un accenno all'obbedienza pronta da parte sua e di Pietro e dichiara con solennità che ora tutti si trovano davanti a Dio per ascoltare quello che il Signore per bocca di Pietro intende dire loro (vv. 30-33).

2. Il discorso di Pietro (At 10,34-43)

Pietro risponde di buon grado all'invito di Cornelio e fa uno dei suoi consueti discorsi kerygmatici, il quinto della serie. Il discorso inizia con un aggancio alla situazione concreta. Questa parte è formulata qui in modo abbastanza nuovo, perché è la prima volta che Pietro si rivolge a un pubblico non giudaico, anche se molto vicino al giudaismo. Alludendo sia alla visione avuta a Giaffa sia al successivo invito da par-

te di Cornelio, l'Apostolo commenta: «Dio non fa preferenza di persone (non è *prosôpolêmtês*), ma in ogni nazione chi lo teme e pratica la giustizia trova accoglienza presso di lui» (vv. 34-36; cfr. Dt 10,17; Lc 20,21). Dicendo questo, egli non solo riconosce che i gentili non devono più essere considerati impuri, ma anche afferma in positivo che al di fuori del popolo eletto esistono di fatto persone di cui Dio gradisce la devozione e la condotta.

Dopo la premessa iniziale, Pietro affronta il primo punto del *ke-rygma* primitivo, quello cioè che riguarda l'esperienza terrena di Gesù. Questi ha svolto la sua opera in Galilea a partire dal battesimo amministrato da Giovanni. Senza dire che anche Gesù è stato da lui battezzato, Pietro sottolinea, con evidente riferimento all'esperienza fatta da Gesù in quella circostanza, che egli è stato consacrato in Spirito Santo e potenza. Poi Pietro mette l'accento sui miracoli di Gesù, di cui ricorda particolarmente, come fa anche il vangelo di Marco, la liberazione degli ossessi, segno della vittoria di Dio sulle potenze del male (vv. 37-38).

Pietro accenna poi brevemente alla *testimonianza apostolica*, mettendo in luce che questa ha come oggetto le cose compiute da Gesù in Giudea e a Gerusalemme, cioè la sua morte e, al terzo giorno, la sua risurrezione. Egli aggiunge che a questa hanno fatto seguito le sue apparizioni, le quali hanno avuto come destinatari esclusivamente coloro che poi sarebbero stati suoi testimoni, cioè il gruppo degli apostoli: Pietro li designa con la prima persona plurale («noi») e sottolinea, come prova della loro autorevolezza, il fatto che hanno mangiato e bevuto con Gesù dopo la sua risurrezione (vv. 39-41).

A questo punto, Pietro richiama il mandato missionario ricevuto dagli apostoli: essi sono stati inviati a testimoniare che egli è stato costituito da Dio come «giudice dei vivi e dei morti» (v. 42). L'idea che Dio abbia affidato a Cristo il «giudizio» è espressa in Mt 25,31-46 e in Gv 5,22-30. Essa verrà affermata anche da Paolo che, secondo Luca, la enuncerà al termine del discorso all'Areopago (At 17,31; cfr. Rm 2,16). Tuttavia la formula «giudicare i vivi e i morti», che è usata qui da Pietro e entrerà poi nel Simbolo apostolico, ha un solo parallelo nel Nuovo Testamento (2Tm 4,1): essa nasce quindi nell'epoca subapostolica per indicare la supremazia di Cristo su tutto il creato. Infine Pietro, dopo aver presentato un breve accenno alla testimonianza dei profeti (*prova scritturistica*), afferma che «chiunque crede in lui riceve il perdono dei peccati» (v. 43; cfr. Lc 24,47): riallacciandosi all'affermazione iniziale, egli mette così in luce l'universalismo evangelico di cui ha appena pre-

so coscienza. Ogni discriminazione viene a cadere proprio perché l'unica condizione richiesta per la salvezza è la fede in Gesù Cristo. Qualsiasi altra prerogativa di tipo religioso, razziale, rituale, culturale o sociale perde ormai ogni significato discriminatorio.

3. Conseguenze dell'intervento di Pietro (At 10,44-48)

Il discorso di Pietro a casa di Cornelio ha un effetto immediato, in quanto mette in moto una serie di processi che comportano un grande cambiamento non solo in Cornelio, ma anche in Pietro. Non appena questi finisce di parlare, lo Spirito Santo discende sui presenti, come appare dal fatto che essi parlano in lingue e glorificano Dio (v. 44). Questi dettagli rivelano che Luca intende narrare il fatto alla luce della prima Pentecoste (cfr. 2,4.6.7.11.17). In questo contesto, però, egli non specifica che essi parlano *altre* lingue, come aveva fatto in 2,4 per esprimere l'universalità del messaggio, ma dice semplicemente che parlavano «in lingue» (*glôssais*): in tal modo, egli allude al fenomeno più noto della «glossolalia» che consisteva appunto in una preghiera rivolta a Dio in una lingua sconosciuta (cfr. 1Cor 12-14). Tuttavia, il racconto tende ugualmente a presentare l'avvenimento che si verifica nella casa di Cornelio come un nuovo inizio, un gesto significativo di Dio, volto a rivelare senza equivoci che la sua volontà di salvezza si estende a tutti gli uomini. Si tratta di una specie di seconda Pentecoste che dà origine alla chiesa dei gentili.

A questo punto entrano in scena alcuni giudeo-cristiani di Giaffa, venuti con Pietro, i quali si meravigliano che lo Spirito Santo discenda anche sui gentili (vv. 45-46). Essi sono designati da Luca come «credenti (venuti) dalla circoncisione»: è un modo per ricordare al lettore che questi primi cristiani, che portano sul corpo il segno dell'appartenenza a un popolo separato da tutti gli altri, sono profondamente condizionati dalla loro origine. Nonostante la profezia di Gioele (cfr. At 2,17: «Io effonderò il mio Spirito sopra ogni carne»), essi rimangono sconcertati quando vedono che un gruppo di gentili, i quali temono Dio ma sono incirconcisi, vivono un'esperienza spirituale del tutto simile alla loro. Sicuramente non immaginavano che l'adesione a Cristo avrebbe comportato un cambiamento così radicale.

Pietro, dal canto suo, non ha bisogno di riflettere a lungo per trarre le conseguenze teologiche e pratiche dell'accaduto. Dal momento che il Signore stesso ha preso in modo evidente l'iniziativa, egli ha la saggez-

za di seguire il proprio impulso e ordina che Cornelio e tutti i suoi familiari siano battezzati nel nome di Gesù Cristo (cfr. At 2,38): non si può infatti rifiutare il segno del battesimo a chi già possiede la realtà che esso significa, cioè lo Spirito (vv. 47-48a). Ma, in tal modo, accetta che venga sovvertito l'ordine che egli stesso aveva indicato all'inizio: conversione, battesimo, dono dello Spirito (cfr. At 2,38). Nessuno intorno a lui può dubitare che sia il Signore a volere l'accesso di quei gentili alla salvezza senza passare previamente attraverso la circoncisione. A Cesarea è nata una chiesa domestica, e i neobattezzati chiedono al loro ospite di «fermarsi alcuni giorni» presso di loro (v. 48b).

4. Sviluppi successivi (At 11,1-18)

L'incontro tra Pietro e Cornelio si conclude felicemente e sembra che non ci sia niente da aggiungere. Ma non è così. Lasciandosi condurre dallo Spirito, Pietro ha compiuto un gesto rivoluzionario, rischiando di dividere la chiesa. Egli deve perciò giustificarsi di fronte ai fratelli di Gerusalemme. Accusato di essere entrato nella casa di gentili non circoncisi e di aver mangiato con loro, contraendo così la loro stessa impurità rituale, Pietro non fa altro che narrare ciò che è avvenuto e sottolineare che egli ha agito sotto l'impulso dello Spirito. Al termine del suo resoconto, egli ricorda che allora gli era venuta in mente una frase di Gesù che aveva detto: «Giovanni battezzò con acqua, voi invece sarete battezzati in Spirito Santo». Questa frase, in realtà, era stata pronunciata da Giovanni il Battista (Lc 3,16), ma Luca stesso l'aveva poi attribuita a Gesù (cfr. At 1,5). Da essa appare che il vero battesimo, la grande novità scaturita dalla risurrezione, è l'immersione nello Spirito Santo.

Se Dio ha preso l'iniziativa di concedere questo dono a un gruppo di gentili, ciò significa che voleva iniziare, in questo modo, una nuova tappa del suo disegno di salvezza. Luca conclude osservando che i suoi compagni, «all'udire questo si calmarono e cominciarono a glorificare Dio dicendo: Dunque anche ai gentili Dio ha concesso che si convertano perché abbiano la vita» (v. 18). La lunga sequenza riguardante la conversione di Cornelio, iniziata con un «ritornello della crescita» relativo alla chiesa nell'area geografica palestinese (cfr. At 9,31), termina con la constatazione che anche i gentili sono chiamati alla vita e quindi alla salvezza.

Il discorso fatto da Pietro in casa di Cornelio assume più dei precedenti la forma di un vero riassunto del messaggio evangelico quale si trova per esempio alla base di Marco. Esso riflette abbastanza da vicino la presentazione della buona notizia fatta dalla chiesa nei primi anni della sua esistenza in un ambiente che è ancora influenzato dall'ebraismo, ma con una grande apertura ai gentili. È significativo il fatto che il *kerygma* inizi, come il vangelo di Marco, con il battesimo di Giovanni. Questo dettaglio rappresenta una conferma del fatto che, al momento della predicazione apostolica, i «racconti dell'infanzia» non rientravano nella predicazione apostolica primitiva.

Senza uscire ancora dalle sue originarie basi territoriali, la chiesa è arrivata così a riconoscere, nella fede, l'esigenza di proclamare il vangelo ai gentili. Anche se i primi convertiti sono simpatizzanti del giudaismo, e quindi non gentili in senso assoluto, essi tuttavia aprono la strada a coloro che, al di fuori del mondo giudaico, sono disponibili alla fede. La chiesa ha ora compreso che Dio ha abbattuto in maniera irreversibile il muro di separazione tra Israele e le nazioni, per cui non ci sono più ostacoli all'evangelizzazione del mondo.

Per il narratore è importante che questa apertura si sia attuata mediante Pietro, il capo degli apostoli, sotto la guida dello Spirito che, con una regia sapiente, ha condotto tutti i personaggi all'incontro decisivo. È significativo che Pietro fosse accompagnato da altri fratelli, i quali non erano disposti ad accettare con facilità l'eliminazione dei segni specifici del giudaismo. Il fatto che Pietro debba quasi scolarsi davanti alla comunità di Gerusalemme serve a dare maggior risalto all'episodio, sottolineando senza possibilità di equivoco che egli non ha agito di sua iniziativa, ma sotto l'impulso dello Spirito. Solo dopo che Pietro ha preso questa posizione, sarà possibile parlare dell'apertura ai gentili di Antiochia per opera degli ellenisti giunti in quella città (cfr. At 11,19-20). È così confermato il fatto che questa svolta importante non viene dall'iniziativa di personaggi marginali, ma da Pietro stesso, assistito dagli altri apostoli e da tutta la comunità primitiva.

È chiaro che il problema di fondo è la circoncisione, ma questa non è neppure nominata. Per ora si parla unicamente di timorati di Dio che sono accolti nella chiesa senza alcuna condizione se non la fede. Il motivo di questa reticenza sta nel fatto che, per quanto riguarda Cornelio e la sua famiglia, si tratta solo di una decisione di Pietro che, per quanto autorevole, resta pur sempre privata. Il problema verrà affrontato esplicitamente e in modo ufficiale solo nell'assemblea di Gerusalemme.

È in quel contesto che Pietro, proprio rifacendosi all'esperienza da lui fatta a Cesarea (At 15,7-9), proporrà agli apostoli e agli anziani di accogliere i gentili nella chiesa senza imporre loro la legge mosaica e quindi senza il presupposto della circoncisione. Allora tutta la chiesa madre dovrà prendere posizione.

5. Alcune notizie complementari (At 11,19–12,25)

Dopo aver narrato la conversione di Cornelio, Luca riferisce che alcuni di coloro che erano stati dispersi dopo la persecuzione scoppiata al tempo di Stefano predicano il vangelo nella Fenicia e a Cipro e infine giungono ad Antiochia di Siria: questa era una grande città ellenistica, sede del legato romano da cui dipendeva la provincia di Siria e Cilicia; in essa vi era anche una fiorente comunità giudaica, che godeva degli stessi diritti dei greci. Qui gli ellenisti cominciano «a parlare anche ai greci, predicando la buona novella del Signore Gesù» (At 11,19-20). La notizia è ancora generica, in quanto non si dice a quali condizioni i greci venivano ammessi nella comunità cristiana.

Di questo Luca parlerà in seguito. Intanto egli fa sapere che questa notizia giunge alla chiesa di Gerusalemme, la quale manda ad Antiochia Barnaba, membro autorevole di quella comunità (cfr. At 4,36-37; 9,27). Questi incoraggia i nuovi credenti e, vedendo il campo di lavoro favorevole, va a Tarso per invitare Saulo a lavorare in Antiochia: ambedue si fermano poi in questa città per un anno e istruiscono molta gente. È qui che, per la prima volta, i discepoli sono chiamati «cristiani» (At 11,23-26).

L'inizio di una comunità cristiana ad Antiochia, composta di giudei e greci, rappresenta una svolta determinante per lo sviluppo del cristianesimo primitivo: è da lì infatti che la missione prenderà l'avvio verso l'Anatolia e poi la Grecia. Anche il fatto che il movimento cristiano assuma proprio qui il nome che lo caratterizzerà per sempre ha il suo significato: per la prima volta infatti i discepoli di Gesù vengono identificati come gruppo a sé, che si caratterizza non solo per il riconoscimento di Gesù come Messia, ma anche per l'attesa del suo imminente ritorno.

A questo punto del racconto viene inserito un intermezzo in cui si narra di una carestia, in occasione della quale i cristiani di Antiochia hanno inviato una colletta alla chiesa di Gerusalemme per mezzo di

Barnaba e Saulo (At 11,27-30). La storicità di questo episodio è discussa, in quanto Paolo non ne fa cenno nelle sue note autobiografiche in Galati. Resta perciò il dubbio che Luca abbia riferito qui, fuori contesto, il viaggio che Paolo farà, al termine della sua attività in Anatolia e in Grecia, per portare alla comunità di Gerusalemme il frutto delle collette da lui fatte in Macedonia e in Acaia (cfr. Rm 15,25-27; in At 20 Luca parla di questo viaggio senza però alludere alle collette).

Luca racconta poi una nuova persecuzione da parte di Erode Agrippa il quale fa uccidere l'apostolo Giacomo figlio di Zebedeo e fa imprigionare Pietro. Mentre questi si trovava ben custodito in carcere e i cristiani pregavano per lui, gli appare l'«angelo del Signore» (nota figura biblica che indica la presenza del Dio trascendente) il quale lo fa uscire illeso. Pietro allora si reca alla casa di Maria, madre di Giovanni, detto Marco, dove molti erano riuniti in preghiera. Egli narra loro come il Signore lo avesse tratto fuori dal carcere e aggiunge: «Riferite questo a Giacomo e ai fratelli». Poi esce e se ne va verso un altro luogo. Non trovandolo in carcere, Erode fa mettere a morte le guardie; poi si reca a Cesarea dove, in seguito a una fastosa cerimonia in cui la folla l'aveva acclamato come dio, muore improvvisamente colpito da un angelo, cioè da Dio stesso (At 12,1-23). Con questo racconto Luca segnala la scomparsa di Pietro da Gerusalemme e l'emergere di Giacomo il minore, fratello di Gesù (cfr. At 1,14; Gal 1,19), come capo della comunità di quella città. Successivamente Pietro riapparirà in modo inatteso in Gerusalemme per partecipare all'assemblea apostolica (At 15) e poi scomparire definitivamente.

Il racconto termina con un ritornello: «Intanto la parola di Dio cresceva e si diffondeva» (12,24). Successivamente riferisce che Barnaba e Saulo, dopo aver consegnato le collette alla comunità di Gerusalemme, ritornarono ad Antiochia prendendo con sé Giovanni, detto Marco, nella casa del quale Pietro si era rifugiato dopo la liberazione dal carcere (v. 25). Così entra in scena per la prima volta un personaggio che svolgerà un ruolo non indifferente nella trama degli Atti.

Conclusione

Luca ha collocato volutamente la notizia della fondazione della chiesa di Antiochia dopo l'episodio del battesimo di Cornelio da parte

di Pietro. Il motivo è facilmente comprensibile. La fondazione della chiesa di Antiochia è importante perché in essa per la prima volta i predicatori si rivolgeranno anche ai greci, dando così origine a una chiesa nella quale costoro avranno un posto significativo. Data l'importanza di questa svolta, era giusto che se ne parlasse solo dopo che Pietro aveva aperto la porta in questa direzione. Anche qui, come a proposito di Cornelio, non si parla però ancora espressamente della rinuncia alla circoncisione, sebbene ciò sia implicito. Secondo Luca infatti il problema sarà affrontato solo nell'assemblea di Gerusalemme: per lui è chiaro che ogni iniziativa privata, fosse pure quella di Pietro, non avrebbe avuto un valore definitivo per tutta la chiesa.

La stretta unità di intenti tra Antiochia e Gerusalemme viene espressa mediante l'invio di Barnaba ad Antiochia. Costui era un cristiano appartenente, come Stefano, al gruppo degli ellenisti. Di lui si era già occupato l'autore di Atti quando lo aveva additato come esempio di sincerità e di fedeltà al principio della comunione dei beni (cfr. At 4,36). Stupisce che Barnaba, in quanto ellenista, non abbia dovuto lasciare Gerusalemme dopo la morte di Stefano. Dal ruolo che svolgerà successivamente ad Antiochia (cfr. At 13,1), si può dedurre che forse egli fosse già membro della comunità di quella città. È possibile che Luca lo abbia presentato come inviato degli apostoli per sottolineare come la scelta fatta dai cristiani di Antiochia fosse in sintonia con le direttive della comunità di Gerusalemme. Anche il fatto che sia Barnaba a introdurre Saulo nella comunità di Antiochia, come aveva fatto precedentemente a Gerusalemme, è un'ulteriore garanzia di continuità tra le missioni di Paolo e le direttive degli apostoli.

D. PRIMO VIAGGIO DI PAOLO E BARNABA (AT 13,1-14,28)

Le notizie riferite precedentemente rappresentano le premesse per un nuovo passo in avanti nell'itinerario del vangelo da Gerusalemme a Roma (cfr. At 1,8). Il ritorno di Barnaba e Saulo ad Antiochia dopo aver portato a Gerusalemme il ricavato della colletta segna una svolta importante nella trama degli Atti in quanto da quella città essi partiranno per un primo viaggio missionario che si svolgerà nel Sud dell'Anatolia. Per Luca non si tratta ancora di una vera e propria evan-

gelizzazione dei gentili, sia perché la predicazione dei due missionari è in gran parte rivolta alle comunità giudaiche della diaspora, sia perché non c'è ancora stato il via libera definitivo che verrà dato solo nell'assemblea di Gerusalemme. Più che altro si tratta di una prova generale, nel corso della quale Saulo assume un ruolo di protagonista nell'annuncio del vangelo.



Cartina 1: Primo viaggio missionario di Paolo

1. Gli inizi del viaggio (At 13,1-15)

Ad Antiochia Saulo entra a far parte, come ultimo membro, di un gruppo di cinque «profeti e dottori» dei quali Barnaba occupa il primo posto: essi costituiscono probabilmente il nucleo direttivo della comunità (v. 1). Nel contesto di una preghiera comunitaria, lo Spirito Santo ispira di inviare Barnaba e Saulo ad annunziare il vangelo in altre regioni (vv. 2-3). I due missionari partono insieme a Giovanni Marco che era stato presentato da Luca come il figlio di una certa Maria, nella cui casa si radunava la comunità di Gerusalemme (cfr. At 12,12), e si era

recato ad Antiochia con Barnaba e Saulo quando costoro vi erano ritornati dopo aver consegnato i soldi della colletta (cfr. At 12,25).

I tre si recano anzitutto a Cipro, l'isola da cui proveniva Barnaba, e a Salamina cominciano ad annunziare il vangelo. Poi attraversano l'isola e si recano a Pafo, dove traggono dalla loro parte il proconsole romano Sergio Paolo. A loro si oppone però un «mago e falso profeta giudeo» di nome Bar-Iesus, detto anche Elimas, che stava al seguito del proconsole. Saulo, che a questo punto del racconto Luca comincia a chiamare con il nome di Paolo, lo minaccia di diventare cieco per un certo tempo. Ciò si avvera e il proconsole, impressionato da ciò e «colpito dalla dottrina (*didachê*) del Signore», si fa cristiano (At 13,4-12).

Da questo momento Luca nomina Paolo al primo posto, segno che è diventato il capo della spedizione (At 13,9). È probabile che il nome Paolo, di origine romana, appartenesse già originariamente all'Apostolo, che se ne serviva in ambiente ellenistico, mentre Saulo era il suo nome giudaico. Con il cambiamento di nome e il conferimento a Paolo del primo posto nell'équipe missionaria, Luca vuole indicare che proprio in quel momento egli ha assunto in prima persona l'iniziativa del grande progetto missionario che lo porterà fino a Roma. I tre si recano poi in Anatolia e, dopo essere sbarcati ad Attalia, giungono a Perge, dove Marco si separa da loro (At 13,13-15); successivamente si recano ad Antiochia di Pisidia, dove Luca colloca il primo discorso missionario di Paolo, rivolto a un pubblico giudaico.

2. Il discorso di Paolo ad Antiochia di Pisidia (At 13,16-41)

L'intervento di Paolo ha luogo nella sinagoga, dopo la lettura della legge e dei profeti. Invitato dai capi della sinagoga a rivolgere al popolo una «parola di esortazione» (*logos parakalêseôs*; cfr. Eb 13,22), cioè l'omelia che faceva seguito alle letture della Scrittura, Paolo si alza, fa un cenno con la mano e si rivolge ai presenti. Fra di essi distingue due categorie di persone: gli «uomini israeliti», cioè coloro che appartengono per nascita a Israele, e i «timorati di Dio» (v. 16). Di per sé quest'ultima espressione indica solo i simpatizzanti del giudaismo ma, alla luce del seguente v. 43, è possibile che vi siano inclusi anche i «proseliti», cioè coloro che avevano aderito al giudaismo ricevendo la circoncisione. Il discorso si divide in due parti: nella prima, Paolo segue

il metodo di rilettura della storia di Israele già adottato da Stefano (vv. 17-22; cfr. At 7,1-53); nella seconda, invece, formula l'annunzio kerygmatico sulla linea del discorso pronunziato da Pietro a Pentecoste (vv. 23-41; cfr. At 2,14-36).

a. Rilettura della storia di Israele (At 13,17-22),

Lo spazio dedicato al passato è più conciso rispetto a quello che si trova nell'analogo discorso di Stefano ed è privo di quegli accenti polemici che lo caratterizzavano. Paolo fa leva anzitutto sull'azione di Dio al tempo dei patriarchi e dell'esodo (v. 17). Egli ricorda che Dio «elesse (*exelexato*) i nostri padri» ed «esaltò» (*hypsôsen*) il popolo, durante il suo «esilio» (*paroikia*) in Egitto, moltiplicandolo prodigiosamente: è significativo che la permanenza degli israeliti in Egitto venga presentata sulla falsariga del futuro esilio babilonese. A questo accenno fa seguito immediatamente il ricordo della liberazione dall'Egitto, realizzata da Dio con braccio potente (cfr. Es 6,1.6). Nessun cenno è fatto a Mosè, forse perché non è lui, ma il re Davide, la figura biblica a cui l'Apostolo fa riferimento: Mosè verrà nominato solo in chiusura, come autore di una legge che non può giustificare (cfr. v. 39).

Dopo l'uscita dall'Egitto, Paolo ricorda velocemente la peregrinazione nel deserto, l'ingresso nella terra promessa, il periodo dei giudici e infine il regno di Saul (vv. 18-21). Di quest'ultimo, nominato forse perché ne porta il nome, egli si limita a dire che è stato designato da Dio in risposta alla richiesta del popolo e ha regnato quarant'anni. Dopo aver nominato Saul, Paolo ricorda, senza darne il motivo, la sua rimozione dal trono e la scelta di Davide, «l'uomo secondo il cuore di Dio, che adempirà tutti i suoi voleri» (v. 22; cfr. 1Sam 13,14).

b. Annunzio kerygmatico (At 13,23-41)

Nella seconda parte del suo discorso, Paolo passa ad affermare che, secondo la promessa, proprio dalla discendenza di Davide Dio trasse per Israele un «Salvatore» nella persona di Gesù (v. 23). La parola «promessa» si riferisce qui, come nei successivi vv. 32-33, ai tempi messianici, in sintonia con l'uso che ne fa Paolo nelle sue lettere (cfr. per es. Gal 3,14-29; Rm 4,13-20); ordinariamente, invece, Luca indica con essa il dono dello Spirito (cfr. Lc 24,49; At 1,4; 2,33.39) o quello della terra fatto ai patriarchi (At 7,5.17). Il titolo di «Salvatore» negli

Atti è attribuito a Gesù solo qui da Paolo e, in At 5,31, da Pietro. Anche su questo punto i due apostoli sono d'accordo.

L'annuncio di Gesù viene subito collegato a quello di Giovanni il Battista. Supponendo che i suoi ascoltatori, i quali vivevano lontano da Gerusalemme, non fossero a conoscenza di questo personaggio, Paolo ne parla più diffusamente di quanto avesse fatto Pietro a casa di Cornelio (cfr. 10,37). Di lui ricorda che ha preparato la venuta di Gesù predicando a tutto il popolo di Israele un battesimo di conversione (v. 24; cfr. Lc 3,3) e che, alla fine della sua missione (*dromos*, corso della vita), ha detto: «Io non sono colui che voi pensate; dopo di me viene uno a cui non sono degno di sciogliere i sandali» (v. 25; cfr. Lc 3,16).

Alla fine, rivolgendosi agli ascoltatori, giudei e timorati di Dio, e chiamandoli «fratelli», Paolo si associa a loro annunciando che «a noi» è stata mandata questa parola di salvezza. Le promesse fatte ai padri si sono dunque realizzate. Ora a Paolo non resta altro da fare che annunciare la morte e la risurrezione di Gesù. Egli lo fa anzitutto in modo narrativo, facendo leva soprattutto sulla testimonianza dei discepoli. Gli abitanti di Gerusalemme e i loro capi non l'hanno riconosciuto, l'hanno condannato ingiustamente e hanno chiesto a Pilato di metterlo a morte; ma, così facendo, hanno adempiuto le voci dei profeti. Dopo di ciò lo hanno deposto dalla croce e lo hanno messo nel sepolcro. Ma Dio lo ha risuscitato dai morti ed egli è apparso per molti giorni a quelli che erano saliti con lui dalla Galilea a Gerusalemme, e questi ora sono testimoni di lui davanti al popolo (vv. 27-31).

Paolo prosegue portando una prova scritturistica che è molto simile a quella attribuita a Pietro in At 2,25-31. Risuscitando Gesù, egli afferma, Dio ha portato a compimento la promessa fatta ai padri in favore dei loro figli, secondo quanto è scritto nel salmo secondo: «Mio figlio sei tu, io oggi ti ho generato» (Sal 2,7). E che egli non è più destinato a tornare alla corruzione risulta da due testi che, nella traduzione greca dei LXX, dicono rispettivamente: «Darò a voi le cose sante di Davide, quelle degne di fede» (cfr. Is 55,3) e «Non permetterai che il tuo santo veda la corruzione» (Sal 16[LXX 15],10). Ora Davide è morto e ha subito la corruzione. Non così colui che Dio ha risuscitato, per il quale si compie questa promessa (vv. 32-37).

Infine, per mezzo di Gesù risuscitato, è annunciata la remissione dei peccati e aggiunge che, a chi crede (in lui), viene conferita la «giustificazione» da tutte quelle cose, cioè i peccati, dai quali la legge di

Mosè non aveva saputo giustificare (vv. 38-39): Luca introduce così il tema, caro al Paolo delle lettere, della giustificazione mediante la fede (cfr. Rm 3,21-31), senza però escludere, forse, la possibilità che una certa giustificazione, certo non piena, sia venuta anche dalla pratica della legge di Mosè.

Il discorso termina con un'ammonizione sulle conseguenze terribili di un eventuale rifiuto, che Paolo esprime mediante un testo profetico citato anch'esso, con qualche ritocco di carattere letterario, dai LXX: «Guardate, beffardi, stupite e nascondetevi, perché un'opera io compio ai vostri giorni, un'opera che voi non credereste se vi fosse raccontata!» (Ab 1,5) (vv. 40-41).

Il discorso di Paolo è chiaramente rivolto, più che ai giudei di Antiochia di Pisidia, a quei cristiani che, al tempo di Luca, consideravano Paolo come un traditore del giudaismo e un falso discepolo di Cristo. In esso la parte iniziale, in cui è sintetizzato il discorso di Stefano, ha lo scopo di attestare, come nel caso del protomartire, l'assoluta fedeltà di Paolo al suo popolo, nonostante il parere contrario di settori consistenti del mondo giudaico: sono questi, e non Paolo, che hanno tradito il progetto di Dio manifestato per mezzo dei profeti. L'autore di Atti vuole così mettere in luce la continuità tra le comunità paoline, costituite prevalentemente di etnico-cristiani, e Israele in quanto popolo eletto da Dio.

Nella seconda parte del discorso si riprende, invece, il modello dei precedenti discorsi di Pietro, che mettono al centro del *kerygma* la morte e la risurrezione di Gesù come causa e sorgente di salvezza per tutta l'umanità. È nuovo, però, il riferimento alla giustificazione per mezzo della fede, che Luca non approfondisce e implicitamente attenua: è difficile pensare che Paolo abbia enunciato subito all'inizio della sua attività un principio che elabora solo nelle ultime lettere. Resta quindi l'impressione che Luca anticipi in questo contesto un tema dottrinale caro a Paolo per legittimare il suo insegnamento, duramente contestato dall'ala giudaizzante del cristianesimo primitivo anche dopo la sua scomparsa.

3. Rottura con i giudei (At 13,42-48)

Il discorso di Paolo produce frutti insperati. I due missionari sono invitati a parlare nella sinagoga anche il sabato successivo (v. 42). Per

di più, molti giudei e proseliti (nominati nel v. 16 fra i «timorati di Dio») li seguono (*êkolouthêsan*), cioè aderiscono al gruppo cristiano, ed essi li esortano a rimanere nella grazia di Dio (v. 43). Vi sono dunque buone premesse per la fondazione di una comunità. Il sabato successivo quasi tutta la città si raduna per ascoltarli (v. 44). Ma proprio questo suscita la gelosia (*zêlos*) dei giudei, i quali cominciano a contraddirli con parole offensive (*blasphêmountes*, bestemmiano) (v. 45). Allora Paolo e Barnaba dichiarano «con franchezza» (*parrêsiasamenoi*) che d'ora in poi si rivolgeranno ai gentili. Questa dichiarazione è importante perché con essa Luca vuole dimostrare che in questo caso, come in tutto l'arco della predicazione paolina, è stata la gelosia a provocare il rifiuto da parte di un numero notevole di giudei, esattamente come era avvenuto a Gerusalemme (cfr. At 5,17). I due missionari affermano che «era necessario» (*anankaion*) che la parola di Dio fosse annunciata «prima» (*prôton*) ai giudei: solo dopo, siccome questi la rifiutano, essi si rivolgono ai gentili (v. 46).

Questa affermazione sembra supporre che l'annuncio ai gentili sia solo un ripiego dovuto al rifiuto dei giudei. Ma non è così. Luca vuol far capire che questa svolta fa parte, esattamente come l'annuncio ai giudei, del piano divino descritto nelle Scritture. Perciò pone sulle labbra di Paolo e di Barnaba la citazione di un brano del Deuteroisaia in cui si dice: «Io ti ho posto come luce per le genti, perché tu porti la salvezza fino alle estremità della terra» (v. 47). Questo testo è ricavato dai carmi del Servo di JHWH (Is 49,6; cfr. 42,6), dove l'opera dell'inviato di Dio, e di conseguenza la salvezza donata agli esiliati, è collocata in un contesto internazionale: tutte le nazioni assisteranno e in qualche modo prenderanno parte al grande evento del ritorno dei giudei nella terra dei loro padri. Questa citazione si presta dunque molto bene per presentare l'annuncio ai gentili come una svolta voluta espressamente da Dio, a prescindere dalla posizione assunta dai giudei, ai quali per primi era rivolto.

Nell'opera lucana, al testo di Isaia aveva già fatto allusione il vecchio Simeone ricevendo il bambino Gesù nel tempio (Lc 2,32: «luce per la rivelazione delle genti e gloria del tuo popolo Israele»), mentre Luca stesso se ne è servito per indicare il progetto letterario degli Atti (1,8: «...fino agli estremi confini della terra»). Infine, allo stesso testo allude ancora Paolo quando, al termine degli Atti, annunzia ai giudei di Roma, ugualmente increduli, il passaggio definitivo dell'annuncio ai gentili (At 28,28: «Sia dunque noto a voi che questa salvezza di Dio viene ora ri-

volta ai gentili ed essi l'ascolteranno»). In definitiva, il rifiuto dei giudei, ai quali per primi è dovuto l'annuncio evangelico, non è la causa ma semplicemente l'occasione che ne provoca il passaggio ai gentili.

La decisione di Paolo e di Barnaba è ben accetta ai gentili, i quali «si rallegravano» (*echairon*) e «glorificavano» (*edoxazon*) la parola di Dio; Luca osserva che tutti quelli che erano «destinati» (*tetagmenoi*) alla vita eterna diventavano credenti (v. 48). Gli interlocutori di Paolo e di Barnaba non si limitano dunque a una reazione di simpatia, ma intraprendono un vero cammino di fede che presuppone un dono speciale da parte di Dio. Luca, però, non pensa che alcuni siano destinati alla vita eterna e altri esclusi da essa, ma vuole semplicemente sottolineare che l'adesione alla fede è opera non dell'uomo, ma di Dio (cfr. At 2,48).

Un breve ritornello della crescita chiude il racconto dell'evangelizzazione di Antiochia di Pisidia (v. 49). Il narratore aggiunge poi qualche informazione circa gli sviluppi successivi della missione. Ad Antiochia di Pisidia i giudei scatenano una persecuzione contro Paolo e Barnaba, i quali sono costretti ad andarsene (v. 50). Essi allora partono, non prima però di aver «scosso contro di loro la polvere dei piedi» (v. 51), come Gesù aveva comandato di fare per significare la condanna che colpisce coloro che hanno rifiutato il messaggio (cfr. Lc 9,5; 10,11). Ciò non impedisce che i «discepoli», cioè coloro che avevano creduto, siano pieni di gioia e di Spirito Santo (v. 52). Nonostante il rifiuto dei giudei e l'espulsione dei predicatori, ha avuto inizio in Antiochia di Pisidia una fervente comunità cristiana.

4. Tappe successive (At 14,1-28)

Lasciata Antiochia di Pisidia i missionari si recano a Iconio, da dove però devono fuggire ben presto a causa di nuove persecuzioni da parte dei giudei (vv. 1-7). Si recano allora a Listra, in Licaonia, dove, in seguito alla guarigione miracolosa di uno storpio, i licaoni tentano di adorare Paolo e Barnaba, considerandoli rispettivamente come Hermes e Zeus. Essi si rifiutano scandalizzati e Paolo fa un breve discorso che prelude a quello dell'Areopago di Atene. In esso egli, dopo aver ricordato che anche lui e Barnaba sono semplici mortali, invita i presenti a convertirsi dalla vanità degli idoli al Dio vivente, il quale ha creato tutte le cose e non ha cessato di dar prova di sé, concedendo piogge e cibo in abbondanza (vv. 8-18).

Nuove ostilità insorgono, sempre da parte dei giudei, anche a Listra, dove Paolo viene lapidato e si salva solo per miracolo. I due missionari lasciano poi quella città e si recano a Derbe (vv. 19-20). La loro attività in questa città, ultima tappa del loro viaggio, è descritta con due verbi: essi «evangelizzano» la città, «facendovi un gran numero di discepoli» (*mathêteusantes ikanous*: cfr Mt 28,19). Luca riferisce poi che i missionari lasciano Derbe e, ripercorrendo a ritroso il cammino fatto, visitano nuovamente Listra, Iconio e Antiochia di Pisidia (v. 21) dove rianimano i discepoli e li esortano a restare saldi nella fede, avvertendoli che si può entrare nel regno di Dio solo a prezzo di molte tribolazioni (v. 22).

Luca aggiunge che in ogni comunità «costituirono» (*cheirotoneô*, impone le mani) degli «anziani» (*presbyterous*) e, dopo aver pregato e digiunato, li affidarono al Signore in cui avevano creduto (v. 23). Anche a capo della chiesa di Efeso, Luca attesta la presenza di presbiteri che Paolo convocherà a Mileto quando, al termine del suo terzo viaggio missionario, si recherà da Corinto a Gerusalemme (cfr. At 20,17). Inoltre accenna più volte ai presbiteri della chiesa di Gerusalemme, i quali sono presentati come membri, insieme agli apostoli, del consiglio che dovrà decidere a quali condizioni accettare i gentili nella chiesa (cfr. 15,2).

È possibile che la struttura presbiteriale sia stata adottata molto presto nella comunità di Gerusalemme per influsso del sinedrio che era composto di sacerdoti, scribi e anziani. Ma è certo che tale struttura non è stata introdotta da Paolo nelle comunità da lui fondate, perché ad essa non accenna mai nelle sue lettere autentiche, se non nel discusso testo di Fil 1,1 (episcopi e diaconi), mentre se ne parla ampiamente nelle lettere pastorali, composte verso la fine del I secolo (cfr. 1Tm 5,17; Tt 1,5). L'ipotesi più probabile è che sia stato Luca ad attribuire a Paolo l'origine di una struttura che in realtà si è affermata qualche decennio dopo la sua morte.

I missionari attraversano poi la Pisidia e raggiungono la Panfilia dove evangelizzano Perge, la città dove Marco si era separato da loro. Scendono poi ad Attalia e da lì raggiungono via mare Antiochia di Siria, da dove erano partiti (vv. 24-26). Ad Antiochia riuniscono la comunità e riferiscono (*anangellô*) tutto quello che Dio aveva compiuto per mezzo loro e come aveva aperto ai gentili la porta della fede (v. 27). In An-

tiocchia essi si fermano poi per un non precisato periodo di tempo (v. 28). Questa conclusione mostra chiaramente che, per Luca, il primo viaggio missionario di Paolo e di Barnaba è stato veramente frutto di un'iniziativa della chiesa di Antiochia (cfr. At 13,3). Non così sarà per il secondo e il terzo viaggio in cui Paolo, pur facendo capo ad Antiochia, prende personalmente l'iniziativa di un nuovo progetto missionario.

Conclusione

Il primo viaggio di Paolo a Cipro e nelle regioni a sud dell'Anatolia presenta diverse difficoltà dal punto di vista storico. Secondo alcuni studiosi Paolo in realtà avrebbe affrontato già in questo periodo, prima della seconda visita a Gerusalemme, l'evangelizzazione della Galazia e poi della Grecia. L'ipotesi è suggestiva, e riscuote sempre maggiori consensi fra gli studiosi. Il racconto degli Atti sarebbe quindi una composizione di Luca, il quale si sarebbe servito di esso sia per descrivere l'emergere di Paolo come apostolo chiamato dal Risorto per portare il vangelo fino ai confini della terra, sia per delineare alcuni aspetti del suo metodo missionario. È dunque importante cercare in questo racconto, più che una ricostruzione storica, le idee in funzione delle quali Luca ha organizzato la narrazione.

Anzitutto Luca ha mostrato che l'attività missionaria di Paolo è stata preparata da quella di Pietro e da quella degli ellenisti di Antiochia. Egli assume per la prima volta un incarico comunitario ad Antiochia, sotto la diretta responsabilità di Barnaba, un inviato degli apostoli di Gerusalemme: questi è il primo del gruppo di profeti e dottori che guidano la comunità locale, mentre Saulo occupa l'ultimo posto. Quando Barnaba e Saulo vengono designati per un compito di evangelizzazione e lasciano la città diretti a Cipro, Luca designa ancora Paolo con il suo nome ebraico di Saulo, passando poi al suo secondo nome, di origine romana, più facilmente utilizzabile in ambiente greco. È in questo contesto che, in stretta sintonia con un autorevole rappresentante della chiesa di Gerusalemme e poi di Antiochia, egli assume la direzione di un movimento di evangelizzazione dei gentili che si estenderà a macchia d'olio in tutta l'Anatolia e nella Grecia. Luca non poteva scegliere occasione più propizia per dare autorevolezza al suo personaggio e fargli assumere quella fisionomia che lo caratterizzerà per tutto il resto della vita.

In questo viaggio, Paolo rivolge la sua attenzione in un primo momento ai gruppi di giudei che si trovavano nelle città da lui visitate. Il suo primo discorso missionario, analogo a quello di Stefano e a quello pronunciato da Pietro in occasione della Pentecoste, è quindi rivolto a un pubblico giudaico. In esso si affrontano proprio quei punti che toccavano più da vicino la sensibilità dei giudei. Anche lui, dunque, esordisce come un predicatore giudeo-cristiano, sottolineando come la salvezza portata da Cristo rappresenti il compimento di tutte le attese del popolo giudaico, il quale perciò deve essere il primo a cui essa è offerta. Il fatto che l'opera compiuta da Gesù sia presentata sullo sfondo dell'uscita dall'Egitto e dei successivi eventi di liberazione serve a darle una forte dimensione sociale e politica. La risurrezione di Gesù appare, così, non solo come un'opera prodigiosa di Dio, ma come un nuovo esodo che inaugura il suo regno in terra.

Il fatto che Paolo ricalchi da vicino l'annuncio fatto da Pietro nel giorno di Pentecoste blocca alla radice qualunque tentativo di presentarlo come uno che segue una strada diversa da quella tracciata fin dall'inizio dallo Spirito alla nascente comunità cristiana. Luca introduce però anche un accenno alla dottrina della giustificazione mediante la fede (cfr. v. 39), che costituisce il nucleo centrale del vangelo di Paolo. In tal modo mette in luce il carattere tradizionale, e al tempo stesso innovativo, della predicazione dell'Apostolo. In un periodo in cui già esistevano tentativi per far passare come eretico il grande missionario, questo primo discorso, letto in ambiente cristiano, rappresentava per lui una chiara patente di ortodossia.

Nella trama degli Atti, l'episodio di Antiochia di Pisidia segna il passaggio dell'annuncio evangelico dai giudei ai gentili. Ciò non significa ancora una rottura insanabile con il mondo giudaico: anche in seguito Paolo, giungendo in una nuova località, si rivolgerà anzitutto ai giudei ivi residenti. La vera rottura è situata da Luca nel contesto dell'incontro di Paolo con i rappresentanti della comunità giudaica di Roma (At 28,23-28). Alla luce di Is 49,6 (cfr. At 13,47), risulta però che la salvezza promessa ai padri è ora disponibile a tutti. Ciò significa che Israele trova la sua vera continuità non in coloro che, pur essendo israeliti per nascita, rifiutano Cristo, ma solo in coloro che, siano essi israeliti o gentili, aderiscono a lui mediante la fede. Questa idea era chiaramente inaccettabile per le comunità giudaiche sparse nel mondo greco-romano e poteva non essere gradita neppure alle comunità cristiane ancora legate al giudaismo: proprio per giustificare questo nuo-

vo orientamento dal punto di vista della storia della salvezza, Luca ha scritto il libro degli Atti.

Luca coglie anche l'occasione del primo viaggio di Paolo per dare qualche ragguaglio interessante circa quella che, secondo lui, era la strategia missionaria di Paolo. Il suo lavoro ha luogo nelle città, dove poteva servirsi della lingua greca. Egli sceglie come predellino di lancio la locale sinagoga giudaica, annunciando Cristo con categorie mutate dalla cultura giudaica. Nella sinagoga egli stabilisce un rapporto privilegiato con i gentili timorati di Dio (e proseliti), provocando così l'opposizione dei giudei, che lo spinge a rivolgersi sempre più decisamente alla popolazione non giudaica. La sua predicazione kerygmatica tende alla raccolta di un piccolo gruppo di credenti. La sua permanenza in una località è brevissima: ciò è dovuto spesso allo scatenarsi di opposizioni violente, ma forse anche a una scelta strategica. Per garantire la sopravvivenza e lo sviluppo delle comunità appena fondate, egli si preoccupa di formare una leadership comunitaria efficiente, anche se forse non nella forma istituzionale (i presbiteri) che prenderà piede alla fine del secolo. Infine, si incarica di seguire le comunità con visite successive. Così Paolo dava vita a molteplici comunità, alle quali poi lasciava il compito dell'evangelizzazione di tutta la regione.

* * *

Il progressivo espandersi del cristianesimo fuori di Gerusalemme viene presentato da Luca nella seconda parte degli Atti come frutto dell'iniziativa degli ellenisti, uno dei quali, Filippo, evangelizza la Samaria, mentre altri giungono fino ad Antiochia, dove fondano un'importante comunità, da cui il vangelo prenderà il volo verso l'Anatolia e la Grecia. Il narratore però vuole sottolineare come nel frattempo la chiesa madre non sia stata passiva. Ne è prova la visita di Pietro e Giovanni in Samaria, con lo scopo di portare ai nuovi convertiti il dono dello Spirito.

Con l'attività degli ellenisti si collega, sebbene Luca non lo dica espressamente, anche la vocazione di Saulo, che avviene fuori di Gerusalemme, a Damasco. Ma anch'egli subito dopo si affretta a raggiungere Gerusalemme, dove diventa membro a tutti gli effetti della chiesa madre. Non solo gli ellenisti, ma anche Pietro si dedica alla missione nella regione costiera della Palestina ed è il primo a ricevere la conversione di un gentile in senso proprio, Cornelio. È questo un momento impor-

tante, sia perché è effetto di un particolare intervento divino, sia perché Pietro è costretto dallo Spirito ad amministrare il battesimo a lui e alla sua famiglia senza farlo passare prima attraverso la circoncisione. Questo fatto costituirà il precedente a cui si riferirà Pietro quando si affronterà per la prima volta in modo esplicito il problema della circoncisione riguardo ai gentili che diventano cristiani.

Ad Antiochia per la prima volta gli ellenisti fuggiti da Gerusalemme si rivolgono ai gentili, molti dei quali aderiscono al cristianesimo. Questa notizia è data da Luca senza toccare per il momento il problema della circoncisione. A riprova che non si è trattato di un'iniziativa puramente personale, Luca accenna all'invio da parte di Gerusalemme di Barnaba, il quale incoraggia i nuovi cristiani e li invita a proseguire nella direzione presa. Da Antiochia parte poi Paolo, insieme a Barnaba, per il suo primo viaggio missionario. È in questo contesto che essi, dopo aver sperimentato l'opposizione dei giudei, si rivolgono ai gentili. Anche a proposito di questi convertiti non si dice come sia stato risolto il problema della circoncisione, ma dal contesto appare che essa non è stata imposta a nessuno di loro. Ora però il problema si prospetta esplicitamente e la soluzione viene ricercata a Gerusalemme, dove risiede la comunità apostolica, l'unica a cui spetta interpretare in modo autentico il pensiero del Signore.

IV

L'ASSEMBLEA DI GERUSALEMME

(AT 15,1-34)

Il viaggio missionario di Paolo e Barnaba si è concluso con un notevole successo. Ma, al loro ritorno, esplode ad Antiochia un conflitto analogo a quello che si era verificato a Gerusalemme tra Pietro e i membri della comunità in seguito alla conversione di Cornelio. Allora Pietro aveva spiegato che l'iniziativa era stata presa da Dio stesso mediante l'intervento dello Spirito, e la cosa era stata accettata. Ma si trattava di un caso singolo, che non metteva in discussione una prassi data per scontata, quella cioè di esigere la circoncisione da parte dei gentili che aderivano al cristianesimo. Ora invece ciò che Pietro ha fatto in via eccezionale è diventato un nuovo metodo missionario adottato e sperimentato su larga scala ad Antiochia con risultati positivi.

Non tutti però in Antiochia accettano questo sviluppo. A un certo punto il problema si pone esplicitamente suscitando una tensione che diventa tanto grave da richiedere una decisione ai più alti livelli della chiesa. Il conflitto viene trasferito a Gerusalemme, dove Paolo e Barnaba si recano come inviati della comunità di Antiochia per consultare gli apostoli. Questa volta viene dunque presa una decisione ufficiale alla quale tutti devono sottomettersi. Luca presenta questo evento come una svolta decisiva nello sviluppo del cristianesimo e ne pone il racconto al centro della sua opera.

In base a Gal 2,1 si può stabilire che i fatti qui narrati abbiano avuto luogo verso il 49, lo stesso anno in cui Claudio espelleva da Roma tutti i giudei. Di questo editto Paolo verrà a conoscenza pochi mesi dopo, a Corinto, da Aquila e Priscilla (At 18,2).

Il racconto di questo importantissimo evento si sviluppa in quattro momenti: i termini del conflitto (vv. 1-6); l'intervento di Pietro (vv. 7-12); la posizione di Giacomo (vv. 13-21); la lettera degli apostoli (vv. 22-34).

1. I termini del conflitto (At 15,1-6)

Il racconto di quanto Paolo e Barnaba hanno potuto fare durante il loro primo viaggio missionario ha suscitato ad Antiochia una reazione favorevole da parte della comunità. Esso però ha fatto emergere una posizione che evidentemente è diversa dalla loro: «Ora alcuni, venuti dalla Giudea, insegnavano ai fratelli: Se non vi fate circoncidere secondo l'uso di Mosè, non potete essere salvati» (v. 1). Alcuni cristiani insegnano dunque che, per ottenere la salvezza portata da Cristo, i gentili e i «timorati di Dio» devono ricevere, oltre al battesimo, anche la circoncisione. Essi provengono dalla Giudea, sono cioè giudeo-cristiani strettamente collegati con la chiesa di Gerusalemme. Si tratta quindi dello stesso gruppo davanti al quale Pietro aveva dovuto giustificarsi per aver ammesso Cornelio nella chiesa. Ma mentre in quell'occasione si erano limitati ad accusarlo di essere entrato in casa di uomini non circumcisi e di aver mangiato con loro (At 11,3), questa volta toccano espressamente il nodo della circoncisione: secondo loro questo rito, e con esso la pratica delle norme rituali giudaiche, mantiene la sua validità per tutti i cristiani, non solo per quelli di origine giudaica, ma anche per i gentili. Si tratta, dunque, non semplicemente di giudeo-cristiani, ma di «giudaizzanti» i quali, sulla linea di quelli che Paolo combatte nella lettera ai Galati (cfr. Gal 5,1-6), ritengono che la pratica delle prescrizioni giudaiche sia necessaria per la salvezza. Anche a proposito di Cornelio, il fatto che Pietro lo avesse battezzato senza circoncisione era stato il punto centrale delle loro rimozioni, ma Luca non ne ha parlato espressamente in quel contesto: egli, infatti, si riservava di trattarne ora, presentando l'abbandono di questo rito, almeno per quanto concerne i gentili, come una svolta radicale nello sviluppo del cristianesimo.

Paolo e Barnaba si oppongono decisamente alla tesi secondo cui la circoncisione è necessaria anche per i gentili che intendono aderire al cristianesimo. Siccome la discussione si fa molto accesa, la comunità decide di inviare Paolo e Barnaba, insieme ad alcuni altri, a Gerusalemme dagli apostoli e dagli anziani, per avere un orientamento che aiuti a risolvere questa «questione (*zêtêma*, litigio)». Essi partono e, attraversando la Fenicia e la Samaria, incontrano diverse comunità cristiane alle quali raccontano la conversione dei gentili, procurando così una grande «gioia» (*chara*) a tutti i fratelli (vv. 2-3). Quest'ultima indicazione, che fa eco a Lc 2,10, non è casuale. Essa suggerisce infatti

l'importanza della posta in gioco: il trionfo della tesi giudaizzante spingerebbe la gioia suscitata dalla notizia di una così grande espansione del cristianesimo.

A Gerusalemme gli inviati di Antiochia sono accolti da tutta la comunità, presieduta dagli apostoli e dagli «anziani» (*presbyteroi*) (vv. 4-5). Questi ultimi erano apparsi per la prima volta come gruppo a sé quando Barnaba e Saulo avevano portato a Gerusalemme i soldi della colletta per la comunità (cfr. At 11,30). Luca riconosce loro un'autorevolezza pari a quella degli apostoli, presentandoli così come i continuatori del loro gruppo (cfr. At 21,18). Di fronte alla comunità presieduta dai suoi capi, Paolo e Barnaba rendono conto della loro missione annunciando, come avevano fatto ad Antiochia, le «cose grandi» che Dio aveva compiuto per mezzo loro. Intervengono allora alcuni, che Luca qualifica come farisei diventati cristiani, i quali ripetono lo stesso discorso che aveva portato tanto scompiglio nella comunità di Antiochia: ai gentili convertiti bisogna chiedere l'osservanza di tutta la legge di Mosè, compresa la circoncisione. Essi hanno le loro buone ragioni, perché la prima comunità giudeo-cristiana si considera come il vero Israele e la circoncisione è il segno della piena appartenenza al popolo di Dio. Questa posizione ha forse anche una motivazione di carattere sociale: se i cristiani di origine etnica fossero circoncisi, l'amministrazione romana riconoscerebbe a loro gli stessi privilegi contemplati dallo statuto particolare concesso ai giudei, primo fra tutti l'esenzione dal culto dell'imperatore.

La questione è di una gravità tale da richiedere l'intervento della massima autorità (v. 6). Sembra che il dibattito si svolga nell'ambito ristretto di una riunione dei responsabili, cioè degli apostoli e degli anziani. Secondo una variante occidentale, «gli apostoli e gli anziani si riunirono con l'insieme (dei fratelli)». Questa formulazione è dettata probabilmente dall'esigenza di rendere coerente questo testo con i vv. 12 e 22, dove è presupposta la presenza di tutta la comunità.

2. L'intervento di Pietro (At 15,7-12)

Il primo a prendere la parola nell'assemblea è il personaggio che rivestiva la massima autorità nella chiesa e aveva al suo attivo un'esperienza diretta del problema. Pietro riappare qui in modo inaspettato, dopo che si era allontanato definitivamente da Gerusalemme (cfr. 12,17). È questo il suo ultimo discorso riportato negli Atti.

Nel suo intervento, Pietro si rifà ai fatti narrati diffusamente in At 10-11. Egli li ritiene noti e li richiama alla memoria dei suoi ascoltatori. Generalizzando intenzionalmente ciò che aveva vissuto a proposito di Cornelio, Pietro afferma che per mezzo suo Dio stesso, già da lungo tempo, aveva deciso di far ascoltare ai gentili la parola del vangelo e di condurli alla fede. Conferendo loro lo Spirito Santo come aveva fatto con i discepoli provenienti dal giudaismo, Dio non ha fatto nessuna discriminazione fra gli uni e gli altri (vv. 7-9; cfr. 10,20.47; 11,15). Il fatto che Dio abbia «purificato» i loro cuori mediante la fede suppone che questa sia sufficiente per la salvezza: è sottinteso, quindi, che a Cornelio e ai maschi della sua famiglia non sia stato chiesto di sottemettersi alla circoncisione, ma ciò allora non era stato detto espressamente da Luca, il quale si riservava di affrontare il problema solo a questo punto del suo racconto.

Partendo da questa premessa, Pietro fa un'ulteriore riflessione che espone in forma di domanda retorica: «Or dunque, perché tentate Dio, imponendo sul collo dei discepoli un giogo che né i nostri padri, né noi siamo stati in grado di portare?» (v. 10). In ambiente giudaico la legge era considerata come un «giogo» (cfr. *Aboth* 3,8), in senso però positivo, in quanto segno della sottomissione a JHWH; già il profeta Geremia aveva fatto ricorso a questa metafora, accusando gli israeliti di aver infranto il giogo di JHWH (cfr. Ger 2,20; 5,5). Il giogo a cui si riferisce Pietro non è tanto la circoncisione, di cui si dibatteva nell'assemblea, perché essa di per sé, specialmente in ambiente giudaico, non poteva essere considerata come un peso difficile da sopportare. Egli allarga il discorso a ciò che la circoncisione porta con sé, cioè l'osservanza di tutta la legge mosaica (cfr. Gal 5,1.3), con speciale riferimento alle norme di purità. Secondo l'Apostolo neppure i giudei hanno saputo portare questo giogo: questa affermazione è strana sulla bocca di Pietro il quale aveva affermato di non aver mai mangiato nulla di impuro (cfr. At 10,14). Forse Luca gli attribuisce questo pensiero in riferimento alle trasgressioni della legge da parte di coloro che, con disprezzo, i farisei chiamavano il «popolo della terra» (cfr. Gv 7,49). Se neppure i giudei erano stati capaci di praticare la legge, imporne l'obbligo ai gentili che volevano aderire a Cristo significherebbe «tentare Dio», cioè metterlo alla prova, pretendendo che dimostri la sua potenza facendo il miracolo di rendere possibile ciò che in se stesso non lo era (cfr. la tentazione di Gesù in Mt 4,5-7).

Pietro conclude: «Noi invece crediamo che per la grazia del Signore Gesù siamo salvati, così come loro» (v. 11). La salvezza è frutto di una «grazia» (*charis*), cioè di un dono gratuito che Dio conferisce a tutti per mezzo di Cristo, e quindi raggiunge tutti, giudei e gentili, nello stesso modo. In altre parole, se la salvezza passasse attraverso l'osservanza della legge, non sarebbe più frutto della grazia divina. Pietro è dunque radicale in quanto ritiene che la circoncisione non sia più necessaria per la salvezza, non solo per i gentili ma neppure per i giudei. Questa conclusione è molto simile a quella contenuta nella parte finale del discorso di Paolo ad Antiochia di Pisidia (At 13,38-39) e rispecchia da vicino il suo linguaggio e la sua teologia quali appaiono dalle sue lettere (cfr. Gal 3,8-14).

Dopo una simile presa di posizione da parte di Pietro, non è necessario portare ulteriori argomentazioni di tipo teologico. Di fronte all'assemblea attenta, Paolo riferisce (*exêgeomai*, spiegare; cfr. Lc 24,35; At 10,8) ancora una volta, insieme a Barnaba, tutti i «segni e prodigi» che Dio aveva fatto fra i gentili per mezzo loro (v. 12). Per Luca non si tratta di un puro e semplice racconto di quanto era accaduto, ma di una prova che nella loro opera, così come nell'esperienza di Pietro, si era manifestata con chiarezza la decisione divina.

3. La posizione di Giacomo (At 15,13-21)

Quando Paolo e Barnaba hanno finito di parlare, prende la parola Giacomo. Questi era già stato introdotto in At 12,16 come la figura di riferimento della comunità di Gerusalemme. Sia là che in questo contesto non si dice chi egli sia. Dall'epistolario paolino risulta invece che egli era un «fratello del Signore» (cfr. Gal 1,19; 2,9; 1Cor 15,7). Non si tratta quindi né dell'apostolo Giacomo, fratello di Giovanni, messo a morte da Erode Agrippa (cfr. At 12,2), né dell'altro apostolo che aveva lo stesso nome, cioè Giacomo di Alfeo (At 1,13), bensì di un membro del gruppetto di parenti stretti di Gesù (cfr. Mc 6,3 e par.) che non lo avevano seguito durante la sua vita pubblica (cfr. Mc 3,32-33 e par.; Gv 7,3-4), ma si erano ritrovati con gli apostoli dopo la sua risurrezione (At 1,14).

Giacomo approva anzitutto ciò che Pietro (che egli chiama qui con la forma ebraica del suo nome, Simeone) ha detto a proposito dell'iniziativa di Dio nei confronti dei gentili. Egli si limita, però, a rico-

noscere che anche tra i gentili Dio ha voluto scegliersi un popolo, senza prendere in considerazione quanto egli aveva detto circa il fatto che la salvezza raggiunge nello stesso modo sia giudei che gentili. In altre parole, egli non accetta le conseguenze ultime del discorso di Pietro, cioè che giudei e gentili si trovino allo stesso modo sotto il regime della grazia, mantenendo così la distinzione fra i giudeo-cristiani e il nuovo popolo suscitato da Dio tra i gentili (vv. 13-14).

Giacomo fonda la sua affermazione su un brano del profeta Amos che cita in questo modo: «Dopo queste cose ritornerò e riedificherò la tenda di Davide, che era caduta; ne riparerò le rovine e la rialzerò, perché cerchino il Signore anche gli altri uomini e tutti i popoli sui quali è stato invocato il mio nome, dice il Signore, che fa queste cose, note da sempre» (vv. 15-18). Nell'originale ebraico, questo testo è leggermente diverso: «In quel giorno rialzerò la capanna di Davide, che è caduta; ne riparerò le brecce, ne rialzerò le rovine, la ricostruirò come ai tempi antichi, perché conquistino il resto di Edom e tutte le nazioni sulle quali è stato invocato il mio nome, dice il Signore, che farà tutto questo» (Am 9,11-12). Con queste parole Amos annunzia la ricostruzione della «capanna di Davide», cioè del suo regno distrutto, al quale saranno sottomessi gli edomiti e le altre nazioni, quelle cioè sulle quali è invocato il nome di JHWH, cioè gli appartengono. Stranamente, Giacomo cita la versione dei LXX, l'unica che dà veramente una conferma alla sua tesi. In essa si afferma, da una parte, che in futuro Israele sarà restaurato e, dall'altra, che tutte le nazioni «cercheranno il Signore». Secondo Giacomo, ciò che sta accadendo concorda con questa profezia. Bisogna prendere atto della situazione e fare in modo che le due comunità credenti, pur non realizzando un'impossibile fusione, possano convivere senza scontri incresciosi.

Prendendo lo spunto da questo testo profetico, Giacomo propone una soluzione che dovrebbe risolvere alla radice il contrasto: «Per questo io ritengo che non si debbano importunare quelli che si convertono a Dio tra i gentili, ma solo che si ordini loro di astenersi dalla contaminazione con gli idoli, dall'impurità, dagli animali soffocati e dal sangue» (vv. 19-20). Con queste parole, egli esclude che ai gentili convertiti al cristianesimo si imponga la circoncisione e quanto ne consegue, dando così soddisfazione ai delegati di Antiochia. Tuttavia, chiede che questi cristiani rispettino alcuni divieti, quelli cioè che secondo il Levitico devono essere osservati anche dallo straniero residente in terra di Israele.

I gentili dovranno astenersi anzitutto dalla «contaminazione con gli idoli»: questa espressione non può alludere, nel contesto, all'adorazione degli dèi pagani, perché i gentili, convertendosi a Cristo, hanno evidentemente rinunciato a essi. Giacomo si riferisce piuttosto alle carni sacrificate agli idoli. Questa interpretazione è confermata dal v. 29, dove si parla espressamente di «idolotiti», termine tecnico usato da Paolo per indicare la carne delle vittime offerte in sacrificio alle divinità pagane (cfr. 1Cor 8,1), che poteva essere consumata nei banchetti sacri oppure acquistata nel mercato e utilizzata nelle proprie case. Inoltre i gentili dovranno astenersi dall'impurità (*porneia*), termine che in senso proprio si applica alla prostituzione o ad altre pratiche sessuali proibite (cfr. Lv 19,29; 21,7), ma potrebbe indicare in senso metaforico l'adorazione degli idoli o il ricorso alla magia (cfr. Lv 20,4-6) oppure il matrimonio tra persone legate da vincoli di consanguineità o affinità (Lv 18,6-30). La prima di queste interpretazioni non si adatta al contesto, che riguarda solo la purezza rituale, e neppure la seconda, in quanto per i cristiani l'idolatria è esclusa in partenza. È quindi probabile che Giacomo si riferisca ai matrimoni non consentiti dalla legge. Infine, i gentili diventati cristiani non dovranno mangiare carne di animali soffocati e tanto meno consumare il loro sangue (cfr. Lv 17,10-11): l'estensione anche a essi di questa prescrizione non doveva comportare particolari difficoltà, in quanto i giudei ritenevano che risalisse a Noè (cfr. Gn 9,4) e quindi riguardasse tutta l'umanità.

Giacomo conclude motivando la sua proposta in questi termini: «Fin dai tempi antichi infatti Mosè ha chi lo predica in ogni città, poiché viene letto ogni sabato nelle sinagoghe» (v. 21). Così dicendo, egli lascia intendere come l'osservanza delle prescrizioni da lui suggerite si renda necessaria per far sì che i giudeo-cristiani, i quali continuano a praticare la legge di Mosè, possano convivere con i gentili che ne sono esentati, senza rendersi invisibili agli altri giudei residenti nella stessa città. Giacomo propone quindi un compromesso che risulti accettabile a tutti, cioè un *modus vivendi* ecclesiale, nel rispetto delle reciproche differenze.

4. La lettera apostolica (At 15,22-27)

La posizione di Giacomo è accettata dall'assemblea che decide di comunicare per lettera alla chiesa di Antiochia le disposizioni da essa emanate. Per sottolinearne l'importanza, decide anche di inviare una

delegazione che le commenti a viva voce. Essa è composta, oltre che da Paolo e Barnaba, da due delegati: il primo è Giuda Barsabba, un personaggio che compare soltanto a questo punto degli Atti; l'altro, Sila, è il futuro compagno di Paolo (v. 22). Con lo stesso procedimento che aveva usato per Barnaba, Saulo e Giovanni Marco, Luca lo introduce qui in anteprima nella trama del racconto, affinché il lettore sia già preparato quando lo vedrà assumere un ruolo di rilievo come compagno di Paolo.

Nell'indirizzo della lettera, sono indicati come mittenti «gli apostoli e gli anziani (*presbyteroi*)», mentre i destinatari sono «i fratelli di Antiochia, di Siria e di Cilicia che provengono dai gentili» (v. 23). Da questa frase si deduce che in Siria esistevano altre comunità cristiane oltre a quella di Antiochia. La loro origine, come quella delle comunità della Cilicia (dove si trova Tarso, la patria di Paolo), non è stata narrata da Luca. Da questo indirizzo si può supporre che il decreto degli apostoli riguardasse non tutta la chiesa, ma un'area ben determinata, quella cioè nella quale il problema si è posto con maggiore urgenza.

Gli apostoli e gli anziani di Gerusalemme si preoccupano anzitutto di sconfiggere coloro che hanno messo in subbuglio le comunità di origine etnica, sottolineando che costoro non avevano ricevuto alcun incarico in questo senso. Poi esprimono il loro proposito di inviare una delegazione capeggiata da Barnaba e Paolo, di cui fanno un elogio lusinghiero: essi sono uomini che hanno messo a repentaglio la propria vita per il vangelo. Anche questo dettaglio serve a sottolineare la piena armonia tra Paolo e la chiesa di Gerusalemme. Gli altri due delegati sono Giuda e Sila. Tutti costoro dovranno riferire a voce le cose contenute nella lettera (vv. 24-27).

Infine, i mittenti comunicano di aver deciso, in piena sintonia con lo Spirito Santo («è parso bene allo Spirito Santo e a noi»), di non imporre loro se non quanto era strettamente necessario (v. 28). Vengono poi riportate le clausole indicate da Giacomo (v. 29a), che sono le stesse elencate nel v. 20, con l'unica differenza che qui l'ultimo posto è riservato alla *porneia* (cfr. At 21,25). La lettera termina con la raccomandazione di seguire queste direttive e con il saluto finale (*errôsthe*, state bene) (v. 29b).

Questa lettera, redatta secondo lo stile epistolare che sarà adottato anche da Paolo, è un tipico esempio di letteratura ecclesiastica, nella quale si intrecciano accenti religiosi, diplomazia e soprattutto il desiderio di preservare l'unità della chiesa messa a rischio da diversità ideologiche e culturali. L'affermazione di un intervento speciale dello

Spirito serve a sottolineare l'importanza della decisione presa e non comporta una pretesa di infallibilità: in realtà, il decreto non contiene una definizione dogmatica, ma una direttiva prudenziale valida solo per coloro ai quali è stata comunicata.

Gli avvenimenti che fanno seguito all'assemblea di Gerusalemme sono indicati con alcuni accenni sommari. Barnaba e Paolo, insieme a Giuda e Sila, si recano ad Antiochia, dove la comunità accoglie con gioia le decisioni prese dagli apostoli e dai presbiteri (vv. 30-34). Coloro che erano stati turbati dalle contestazioni fatte da un gruppo di giudeo-cristiani ricevono da questo messaggio un forte incoraggiamento. A ciò si aggiungono le spiegazioni date da Giuda e Sila, che esercitano per un certo periodo il ministero profetico all'interno della chiesa di Antiochia. In questo modo, secondo Luca, viene salvaguardata l'unità fondamentale della chiesa e i rapporti fra Gerusalemme e Antiochia vengono approfonditi. Dopo un certo tempo, Giuda e Sila ritornano a Gerusalemme. Per spiegare il fatto che Paolo, nel nuovo viaggio che sta per intraprendere, prenderà proprio Sila come compagno (cfr. At 15,40), il testo occidentale precisa che Giuda partì da solo, mentre Sila si fermò ad Antiochia (v. 34).

Il racconto termina con un «sommario» riguardante la diffusione della parola di Dio ad Antiochia: «Paolo e Barnaba invece rimasero ad Antiochia, insegnando e annunziando, insieme a molti altri, la parola del Signore» (v. 35). Questa notizia, che si ricollega sia ad At 5,42 che a 6,7, mostra che, proprio per l'intervento apostolico, il conflitto interno è stato completamente superato e l'espansione della fede può continuare senza difficoltà. Le sagge decisioni dell'assemblea di Gerusalemme, collocate proprio nel punto centrale del libro, appaiono come la legittimazione definitiva della missione ai gentili che si svolgerà successivamente per opera di Paolo.

Conclusione

Una valutazione storica del «concilio di Gerusalemme» non è facile, in quanto molti dettagli del racconto non si armonizzano con quanto riferisce una fonte più vicina agli avvenimenti: la lettera ai Galati. In essa, Paolo ricorda di essere salito a Gerusalemme con Barnaba e di avere incontrato Giacomo, Pietro e Giovanni, che egli chiama «le colonne», i quali hanno accettato il suo metodo di evangelizzazione, senza imporgli assolutamente nulla (Gal 2,6-10). Nelle sue lettere, egli non fa

mai cenno alle clausole di Giacomo e, soprattutto, non le prende in considerazione quando deve affrontare situazioni in cui il ricorso a esse sarebbe stato decisivo. Tuttavia, le due fonti sono concordi sul fatto che ai gentili desiderosi di diventare cristiani non sono state imposte la circoncisione e la pratica della legge mosaica, ma è stata richiesta solo la fede in Cristo. Le quattro clausole hanno unicamente lo scopo di risolvere un problema contingente, quello cioè dei rapporti tra giudei e gentili in seno a una stessa comunità: esse non sono imposte come una legge, ma solo proposte come cosa utile e buona (cfr. At 15,29). Per i giudeo-cristiani invece resta obbligatoria la pratica della legge in tutti i suoi dettagli.

Un altro problema è sollevato dal contrasto scoppiato subito dopo ad Antiochia tra Paolo e Pietro (cfr. Gal 2,11-14). In un primo tempo, Pietro prendeva il cibo senza difficoltà con gli etnico-cristiani, ma poi, dopo l'arrivo di alcuni giudeo-cristiani aderenti al gruppo di Giacomo, si era tirato indietro suscitando la dura reazione di Paolo. In questo caso era in gioco non l'osservanza della legge mosaica da parte dei gentili convertiti, ma la possibilità per giudei e gentili di partecipare insieme ai banchetti comuni. Questo episodio sarebbe difficile da concepirsi se fossero già state emanate le clausole di Giacomo.

Si prospetta quindi l'ipotesi di un diverso susseguirsi dei fatti. Effettivamente le «colonne» di Gerusalemme non avrebbero imposto nulla a Paolo (cfr. Gal 2,6); l'incidente di Antiochia però avrebbe messo in luce i problemi determinati dalla presenza nella stessa comunità di due modelli di vita, quello dei giudei e quello dei gentili; il decreto apostolico sarebbe stato promulgato successivamente, a Gerusalemme o altrove, proprio per risolvere questi problemi. È possibile che allora Paolo avesse già lasciato Antiochia per intraprendere il suo secondo viaggio missionario e quindi fosse effettivamente all'oscuro del decreto: ciò sembra confermato da Luca, il quale afferma che Paolo ne è stato messo al corrente da Giacomo al momento del suo ritorno a Gerusalemme dopo la conclusione dei suoi viaggi (cfr. At 21,25).

La descrizione che Luca fa dell'assemblea di Gerusalemme non rende certamente ragione del duro conflitto che ha contrapposto due ali della chiesa primitiva, separate proprio dal modo di annunziare il messaggio di Gesù in un ambiente diverso da quello giudaico. Il suo racconto è comprensibile solo tenendo conto che egli scrive quando questo conflitto è ormai risolto. Volendo spiegare al lettore quella che è stata una grande svolta nella storia della chiesa, egli non si ferma alla

cronaca minuta degli avvenimenti, ma rilegge le informazioni che gli sono pervenute alla luce della sua visione delle origini cristiane. La sua prospettiva è quella delle chiese sorte nel mondo greco, le quali, pur non osservando le prescrizioni della legge mosaica, si ritengono tuttavia le legittime continuatrici della chiesa madre di Gerusalemme, prima testimone della morte e risurrezione di Cristo.

Luca vuole dunque dimostrare che, se è vero che il centro di irradiazione di una chiesa potenzialmente universale è stata la comunità di Antiochia, tuttavia è stata la chiesa madre che, vincendo le proprie resistenze, ha dato il via all'evangelizzazione dei gentili, autorizzando la loro ammissione nella comunità senza l'obbligo previo della circoncisione. In questa prospettiva, la missione paolina, mediante la quale il cristianesimo si è esteso fino alla capitale dell'impero, appare non come l'iniziativa personale di un grande missionario, ma come il frutto più maturo di un movimento che aveva le sue radici in Gerusalemme (cfr. At 1,8).

V

LE GRANDI MISSIONI PAOLINE (AT 15,36–19,22)

Nell'assemblea di Gerusalemme è stato tolto il principale ostacolo che impediva il passaggio del vangelo al mondo greco. Luca ha sottolineato come ciò sia avvenuto con il pieno consenso di tutti coloro che avevano la *leadership* della chiesa madre. Si tratta dunque di una svolta decisiva che permette al cristianesimo di uscire dalla sua radice giudaica e di proporsi come evento di salvezza universale. L'intervento di Giacomo ha posto alcuni paletti che sia Pietro che Paolo non avrebbero voluto, ma anch'essi li hanno accolti di buon grado. Anzi Paolo stesso, con Barnaba, Giuda e Sila, ha accettato il compito di consegnare la lettera degli apostoli e di spiegarla ai destinatari. Con il loro ritorno ad Antiochia inizia la quarta parte degli Atti, nella quale Luca racconta la successiva attività evangelizzatrice di Paolo. Questo arco narrativo può essere diviso in due parti:

A. SECONDO VIAGGIO DI PAOLO IN ANATOLIA E GRECIA (AT 15,36–18,28)

B. TERZO VIAGGIO: PAOLO A EFESO (AT 19,1–21,16)

A. SECONDO VIAGGIO: ANATOLIA E GRECIA (AT 15,36–18,28)

In questa sezione, Luca riferisce anzitutto le tappe del viaggio di Paolo da Antiochia fino ad Atene (At 15,36–17,15). In questa città egli situa il primo vero discorso di Paolo ai non giudei, chiamato, a motivo del contesto in cui è stato pronunciato, «discorso dell'Areopago» (At 17,16-34). L'autore narra poi l'arrivo di Paolo a Corinto, dove fonda una vivace comunità e, infine, la sua salita a Gerusalemme prima del ritorno ad Antiochia, da dove il viaggio aveva avuto inizio (At 18,1-28).



Cartina 2: Secondo viaggio missionario di Paolo

1. Da Antiochia ad Atene (At 15,36–17,15)

Luca inizia la sua esposizione descrivendo brevemente gli antefatti del viaggio e le prime tappe in Anatolia (At 15,36–16,10). Egli racconta poi la fondazione della comunità di Filippi (At 16,11-40) e successivamente di quella di Tessalonica e Berea (At 17,1-15)

a. Gli inizi del viaggio (At 15,36–16,10)

Paolo e Barnaba decidono di fare visita alle comunità fondate nel primo viaggio (15,36). Paolo però si trova in disaccordo con Barnaba, perché questi vorrebbe riprendere come compagno suo nipote Giovanni Marco, il quale durante il primo viaggio aveva accompagnato i due missionari, ma poi a Perge si era ritirato (cfr. At 15,37-38; cfr. 13,13). Il dissidio è talmente grave che Luca lo designa con il termine *paroxismos*, che indica un diverbio molto forte (At 15,39). I due quindi si dividono, portando con sé l'uno Giovanni Marco e l'altro Sila, il quale

era stato inviato da Gerusalemme ad Antiochia come latore della lettera degli apostoli (cfr. At 15,22). Anche la destinazione è diversa: Barnaba con Marco si reca a Cipro, suo luogo d'origine, mentre Paolo e Sila attraversano la Siria e la Cilicia per raggiungere l'altopiano dell'Anatolia, dove fanno visita alle comunità fondate nel primo viaggio (15,40-41).

Il motivo che ha indotto Paolo a separarsi da Barnaba è identificato da Luca in un episodio piuttosto banale, qual era la scelta di un collaboratore: superiori ragioni apostoliche avrebbero certamente permesso di comporre senza difficoltà tale dissidio. Stando a quanto Paolo stesso racconta, la posta in palio doveva essere invece di ben altro tipo. Egli infatti ricorda che ad Antiochia Pietro, dopo aver preso cibo assieme ai gentili diventati cristiani, si era ritirato da loro in seguito alle critiche che gli erano state mosse da alcuni giudeo-cristiani legati a Giacomo. In questa, che Paolo considera come un'ipocrisia, si associarono a lui anche gli altri giudeo-cristiani e con loro lo stesso Barnaba (Gal 2,11-13). Qualunque sia stata dunque l'occasione immediata della separazione di Paolo dal suo primo compagno di apostolato, questa differenza di scelte concrete su un tema così fondamentale, qual era l'osservanza della legge mosaica, è stata certamente la causa vera della loro separazione. Chiaramente Luca non poteva parlarne apertamente, perché sarebbe venuto a mancare quell'importante anello di collegamento tra gli apostoli e Paolo che era stato Barnaba.

Giunto a Listra, Paolo prende come compagno un giovane di nome Timoteo, figlio di padre greco e di madre giudea, il quale non era stato circonciso dai suoi genitori. Siccome l'appartenenza al giudaismo si trasmette per via materna, egli per nascita era giudeo. Quindi Paolo, per non farlo apparire come un giudeo apostata, ritiene opportuno farlo circoncidere: Luca sottolinea che egli lo fa «per riguardo (*dia*) ai giudei che si trovavano in quelle regioni» (At 16,1-5). L'episodio della circoncisione di Timoteo è storicamente attendibile, nonostante i dubbi degli studiosi. Il motivo per cui Luca lo ricorda è quello di sottolineare come Paolo fosse un fedele osservante delle prescrizioni giudaiche e non abbia mai spinto i giudeo-cristiani ad abbandonare l'osservanza della legge (cfr. At 21,21-24). Sottolineando però che lo ha fatto «per riguardo ai giudei», lascia intendere che egli è stato spinto da una ragione di convenienza. In realtà, per Paolo la legge mosaica non aveva più un'importanza determinante nel rapporto con Dio (cfr. 1Cor 7,19;

Gal 5,6; 6,15), ma egli era disposto ad accettare alcune delle sue pratiche per guadagnare a Cristo coloro che si ritenevano sottomessi ad essa (cfr. 1Cor 9,20). D'altronde questo gesto, compiuto proprio alla vigilia dell'evangelizzazione della Galazia, non era in contrasto con la posizione assunta da Paolo nei confronti dei galati, ai quali rimprovererà aspramente di essere propensi ad adottare la legge mosaica e la circoncisione: costoro infatti erano gentili, mentre Timoteo era giudeo di nascita. Per i primi quindi accettare la legge mosaica significava far dipendere la salvezza da qualcos'altro che non era Cristo, mentre per Timoteo si trattava di vivere secondo le consuetudini del suo popolo.

Il gruppetto missionario attraversa la Frigia, già evangelizzata nel primo viaggio, e raggiunge la Galazia propriamente detta: Luca non dice che essa, proprio in questa occasione, ricevette l'annuncio del vangelo, ma ciò si può dedurre dal fatto che, all'inizio del terzo viaggio, Paolo ha percorso la Galazia «confermando i discepoli» (cfr. At 18,23). Siccome lo Spirito Santo aveva vietato loro di predicare nella provincia proconsolare dell'Asia (Efeso), i missionari si recano in Misia e da lì cercano di raggiungere la Bitinia. Ma ancora una volta lo Spirito Santo lo impedisce loro e di conseguenza, dopo aver attraversato la Misia, giungono a Troade. Lì Paolo vede in sogno un macedone che lo invita a recarsi in Macedonia. In seguito a questa visione Paolo e i suoi compagni decidono di recarsi in Macedonia per annunziarvi la parola di Dio (At 16,6-10).

L'itinerario di Paolo e dei suoi compagni è piuttosto tortuoso: certamente ci sono stati imprevisti e difficoltà di vario tipo, non esclusa una malattia di Paolo ricordata in Galati (cfr. Gal 4,13). Luca però si dà premura di mostrare come fosse proprio lo Spirito Santo a determinare l'itinerario verso la Grecia e quindi verso occidente. Anche il sogno di Paolo sottolinea come l'iniziativa divina orienti in questa direzione. Il lettore comincia già a intuire che, almeno nel progetto divino, la destinazione finale è Roma.

b. La comunità di Filippi (At 16,11-40)

Da Troade i missionari attraversano il Bosforo e giungono al porto di Neapoli, in Grecia, da dove raggiungono Filippi, che è designata come colonia romana e città del primo distretto della Macedonia (At 16,11). Si situa qui la prima «sezione-noi» del libro (At 16,10-17), con

la quale Luca lascia intendere, con un chiaro espediente letterario, di aver accompagnato Paolo in questa fase della sua attività.

La città di Filippi era situata nella Macedonia sud-orientale, ai piedi del monte Hemos, e dominava la pianura che si stende tra questo e il Pangeo. Essa era stata fondata nel IV secolo a.C. con il nome di Crenides («sorgente»). Poco dopo, verso il 360 a.C., Filippo II, re di Macedonia, ne fece una città fortificata per controllare i movimenti dei traci e le diede il proprio nome. Quando la Macedonia, dopo la conquista romana (168 a.C.), divenne provincia autonoma (148 a.C.) con Tessalonica come capitale, Filippi fu messa a capo di uno dei quattro distretti in cui essa fu suddivisa. Presso la città ebbe luogo la battaglia nella quale Antonio e Ottaviano sconfissero gli uccisori di Cesare (42 a.C.): fu allora che essa divenne colonia romana e, in onore di Ottaviano, prese il nome di *Julia Augusta Philippensis*. In questa occasione si stabilì a Filippi un primo contingente di veterani, ai quali se ne aggiunsero altri dopo la battaglia di Azio tra Ottaviano e Marco Antonio (31 a.C.). Nella città divenne, così, preponderante la popolazione latina (cfr. At 16,21), alla quale si mescolavano greci e antichi macedoni ormai ellenizzati.

In quanto colonia romana, Filippi dipendeva direttamente dall'imperatore e godeva dello *jus italicum* che comportava diversi privilegi, quali l'esenzione da certe tasse e il pieno possesso dei propri territori. A capo della città vi erano due magistrati (*duumviri*), eletti dal popolo ad analogia dei consoli romani. Durante il periodo romano la città venne a trovarsi sulla via *Egnazia*, la grande strada che collegava il Bosforo con la città di Durazzo nell'Illiria, di fronte a Brindisi, da dove la via Appia portava direttamente a Roma: ciò ne accrebbe l'importanza dal punto di vista sia militare che commerciale e culturale. Siccome le terre appartenevano ai cittadini e il peso delle tasse non era eccessivo, la popolazione raggiunse un discreto benessere. In campo religioso, dominava a Filippi il sincretismo tipico dell'epoca: il culto delle divinità greche e romane si mescolava senza difficoltà con i riti delle religioni misteriche. Sembra che la presenza giudaica fosse poco significativa.

Giunti a Filippi, Paolo si rivolge a un gruppetto di donne raccolte in preghiera presso il fiume Zygaktis e ottiene la conversione di Lydia, una commerciante di porpora e «timorata di Dio», presso la quale i missionari vanno poi ad abitare. (At 16,11-15). A parte questo episodio, Luca non ha altro da raccontare circa l'evangelizzazione di Filippi se non l'imprigionamento di Paolo. Egli lo attribuisce a un fatto banale: Paolo libera una giovane schiava, posseduta da uno spirito «di divina-

zione» (*pythôn*, cioè collegato con Apollo Pizio, il dio indovino raffigurato nel pitone), che faceva l'indovina. Ciò suscita la reazione dei suoi padroni i quali, irritati per essere stati privati di una fonte di guadagno, lo denunciano ai magistrati della città. È difficile verificare l'attendibilità di questa notizia, ma è interessante osservare che Paolo e i suoi compagni sono accusati di predicare usanze che agli abitanti di Filippi, in quanto romani, non è lecito accogliere (At 16,21). Luca sembra minimizzare questa accusa ritenendola chiaramente infondata: infatti sottolinea che, al momento della liberazione, Paolo ha ricevuto le scuse dei magistrati. In realtà ciò che ha provocato l'intervento delle autorità è stato precisamente il risvolto politico del suo messaggio, al centro del quale c'erano la proclamazione di Gesù come Messia e l'annuncio del suo ritorno imminente per instaurare il regno di Dio in un mondo totalmente rinnovato. Chi proclamava un messaggio del genere poteva facilmente essere accusato di ribellione nei confronti dell'autorità costituita.

Il racconto di quanto si verifica in carcere è molto pittoresco: mentre Paolo e Sila cantano inni a Dio, avviene un terremoto e i prigionieri sono liberati; il carceriere, pensando che fossero fuggiti, tenta di suicidarsi, ma Paolo lo rassicura e, dietro sua richiesta, gli annunzia il vangelo. Egli allora si converte e riceve il battesimo con tutta la sua famiglia. Infine offre loro la cena (At 16,25-34). Il mattino dopo i magistrati inviano l'ordine di liberare i due carcerati ma Paolo, appellandosi al fatto di essere stati percosi pur essendo cittadini romani, esige le loro scuse. Quelli, impauriti, vengono personalmente a scusarsi, pregandoli però di lasciare la città. Usciti dalla prigione, Paolo e Sila si recano a casa di Lydia, salutano i fratelli e poi partono (At 16,35-40). Nonostante le scuse, essi non possono più rimanere in una città dove sulla loro testa pende un'accusa di ribellione alla legittima autorità. Il racconto è chiaramente leggendario, ma lascia intendere come i rapporti di Paolo con le autorità locali non fossero così idilliaci come Luca vorrebbe far intendere.

c. Le comunità di Tessalonica e Berea (17,1-15)

Paolo e Sila si recano poi a Tessalonica. Questa città è situata nell'angolo più interno del golfo Termaco. Fondata nel 315 a.C. dal generale Cassandro, fu conquistata dai romani che nel 146 a.C. ne fecero la capitale della provincia di Macedonia. Dopo la battaglia di Filippi

(42 a.C.), Tessalonica divenne città libera con una propria assemblea popolare, un consiglio e un collegio di magistrati eletti dal popolo (politarchi), il cui numero variava da due a sei (cfr. At 17,6.8). L'importanza di Tessalonica era dovuta soprattutto al porto, uno dei maggiori dell'Egeo, e al fatto di essere situata sulla via *Egnazia*. La popolazione era costituita da pochi ricchi, armatori, commercianti e amministratori, e da una massa di poveri, scaricatori del porto, liberti e schiavi, sprovvista delle più elementari garanzie civili. Tra questi due estremi si collocava una classe intermedia piuttosto esigua, fatta di artigiani e impiegati della pubblica amministrazione. Dal punto di vista religioso, a Tessalonica si praticavano i culti più svariati. Il livello morale della popolazione era basso, con tutti i vizi tipici di un grande centro commerciale e portuale. Nella città era presente una numerosa comunità giudaica, con sinagoga, tribunale e consiglio degli anziani: i suoi membri erano per lo più benestanti e godevano di piena libertà religiosa.

Come era sua consuetudine, Paolo si rivolge alla comunità giudaica. Egli frequenta per tre sabati la sinagoga, dove discute con i presenti sostenendo, sulla base delle Scritture, che il Cristo doveva soffrire e risorgere dai morti. Egli dimostra così che il Cristo è quel Gesù che essi annunziano. Alcuni giudei e un grande numero di credenti in Dio e non poche donne della nobiltà si lasciano convincere e si uniscono a Paolo e a Sila. I convertiti sono soprattutto giudei e simpatizzanti del giudaismo. L'accento alle donne della nobiltà non è del tutto convincente alla luce del fatto che Paolo, nella sua lettera, invita i tessalonicesi a lavorare con le proprie mani (cfr. 1Ts 4,11). Gli altri giudei, ingelositi (*zêlôsantes*), servendosi di alcuni malviventi, suscitano un tumulto e mettono in subbuglio la città. Essi si presentano alla casa di un certo Giasone, dove Paolo e Sila risiedevano, con l'intento di condurli davanti all'assemblea popolare. Non avendoli trovati, trascinano Giasone e alcuni fratelli dai capi della città. Ma costoro li rilasciano dopo avere ottenuto da loro una cauzione. (At 17,1-9).

Dal racconto di Luca risulta che la colpa di questo incidente ricade esclusivamente sui giudei. Costoro avevano buon gioco nell'accusare Paolo e i suoi seguaci di un crimine politico: «Tutti costoro vanno contro i decreti dell'imperatore, affermando che c'è un altro re, Gesù» (At 17,7). Questa volta l'accusa è espressamente di lesa maestà in quanto implica una ribellione esplicita nei confronti di Cesare: ed essa doveva essere tanto più grave in quanto conteneva l'annuncio dell'imminente

ritorno di Gesù come colui che avrebbe instaurato il regno di Dio. È questo soprattutto che deve aver preoccupato i magistrati romani.

Per evitare ulteriori problemi, durante la notte i fratelli fanno partire Paolo e Sila. Lasciata Tessalonica, essi sono accompagnati a Berea: il fatto che questa città, capoluogo del terzo distretto della Macedonia, non sia mai citata nell'epistolario paolino, suscita dubbi circa una effettiva sosta di Paolo in essa. Secondo Luca, a Berea i giudei si dimostrano più accoglienti nei confronti di Paolo e dei suoi compagni; molti di loro, come pure numerosi gentili, specialmente donne della nobiltà, abbracciano la fede. Ma i giudei di Tessalonica, saputolo, sobillano contro di loro anche la popolazione di questa città. Con tutta probabilità essi hanno preso di mira soprattutto Paolo, il quale è costretto nuovamente a fuggire. Egli si reca allora ad Atene, lasciando a Sila e a Timoteo, i quali sono rimasti a Berea, la consegna di raggiungerlo al più presto (At 17,10-15). Secondo la 1Tessalonicesi invece le cose sono andate in modo leggermente diverso: giunto ad Atene, Paolo avrebbe voluto far visita ai tessalonicesi, ma ciò non gli era stato possibile (1Ts 2,17-20). Perciò ha inviato loro il suo collaboratore Timoteo con un duplice compito: confermarli nelle prove che già aveva previsto e ritornare da lui con notizie fresche della comunità (1Ts 3,1-5).

2. Il discorso dell'Areopago (At 17,16-34)

Quando giunge ad Atene, mentre aspetta i suoi collaboratori, Paolo va alla scoperta della prestigiosa città. L'origine di Atene risale alla più remota antichità. Durante il periodo miceneo (1500-1200 a.C.), il re Teseo, vincitore del Minotauro di Creta e figlio di Egeo (dal quale deriva il nome del mare), fondò il *synoikismos*, una megalopoli di cui Atene era il centro economico e amministrativo. Con Dracone, Solone e Clistene (650-500 a.C.), la città subì diverse riforme che portarono all'avvento della democrazia. Sotto Pericle, Atene ebbe un periodo di grande sviluppo culturale ed economico, conquistando in circa 50 anni anche l'egemonia nella Lega delio-attica. Questa forma di imperialismo portò alla guerra del Peloponneso contro Sparta nella quale Atene riuscì sconfitta (404 a.C.). Inizia allora la decadenza politica ed economica della città.

All'epoca romana Atene era una cittadina che dell'antica grandezza conservava solo i ricordi e i monumenti. Nel I secolo d.C. essa era un centro di studi, una città universitaria, simbolo ideale della cultura

ellenica. Proverbiale era la sua sensibilità religiosa testimoniata da una quantità di simboli religiosi: templi, statue, altari votivi. In essa erano ancora rappresentate le scuole filosofiche dell'antichità, con una prevalenza di epicurei e stoici. In questo ambiente rappresentativo della civiltà ellenistica Paolo è preso da una grande irritazione, determinata dal fatto che la città è «piena di idoli» (*kateidôlon*). Come d'abitudine, l'Apostolo si reca nella sinagoga per discutere con i giudei e con i gentili «credenti» (*sebomenoi*), cioè simpatizzanti del giudaismo. Ma, soprattutto, è interessato al dialogo con i greci che incontra ogni giorno nell'agorà, la piazza della città. Le parole di Paolo suscitano la curiosità di alcuni filosofi epicurei e stoici (esponenti delle due principali scuole filosofiche del tempo, nate entrambe ad Atene), i quali si fermano a discutere con lui (vv. 16-17).

Alcuni si domandano con un certo disprezzo che cosa voglia dire questo «ciarlatano» (*spermologos*, raccoglitore di semi, cornacchia, cioè uno che si nutre degli avanzi altrui): essi considerano Paolo come uno che cita qualche massima di celebri maestri, senza conoscerli direttamente, dimostrando così di essere privo di un suo discorso originale. Altri invece, sentendo che annuncia la buona notizia di Gesù e della risurrezione, lo ritengono un predicatore di «divinità straniera» (*xenôn daimoniôn*) (v. 18): questo plurale significa che costoro hanno capito che Paolo annunzia Gesù come una divinità e la «risurrezione» (*anastasis*) come la dea sua compagna.

L'interesse suscitato dalle sue parole fa sì che Paolo venga condotto sull'«Areòpago»: questo nome poteva indicare sia una collinetta a occidente dell'acropoli, sia il consiglio della città stessa che ivi si radunava. È probabile che Luca intenda qui precisamente il consiglio, al quale Paolo rivolgerà la parola. Coloro che lo conducono in un luogo tanto importante si aspettano che egli fornisca chiarimenti sulla «nuova dottrina» (*kainê didachê*) che egli annuncia. Essi ritengono infatti che si tratti di «cose straniere» (*xenizonta*): Luca osserva, non senza una certa malizia, che gli ateniesi non avevano passatempo più gradito che quello di parlare o di ascoltare le ultime novità (vv. 19-20). In quello stesso luogo, Socrate era stato accusato di introdurre divinità straniere fra gli ateniesi. Non sembra tuttavia che vi sia qui un atteggiamento ostile nei confronti dell'Apostolo: infatti il verbo *xenizô* compare altre 6 volte negli Atti con il significato di «accogliere lo straniero», cioè di esercitare l'ospitalità. Ciò che attira gli ateniesi è piuttosto la curiosità nei confronti di «cose» mai sentite. È questa l'occasione di un impor-

tante discorso di Paolo, il quale si rivolge qui a un uditorio esclusivamente gentile e per di più culturalmente qualificato.

Il discorso pronunciato da Paolo in questa occasione si apre con un esordio (vv. 22-23), a cui fa seguito la presentazione di Dio che opera nel cosmo (vv. 24-25) e nella storia (vv. 26-29); il discorso termina con un invito alla conversione (vv. 30-31). A conclusione del discorso, Luca ne indica brevemente i risultati (vv. 32-34).

a. Esordio (At 17,22-23)

Trovandosi di fronte ai massimi rappresentanti della cultura greca, Paolo non ha timore di rivolgere loro la parola per trasmettere gli elementi fondamentali del messaggio cristiano: «Allora Paolo, in piedi in mezzo all'Areopago, disse: Ateniesi, vedo che, in tutto, siete molto religiosi» (v. 22). L'introduzione del discorso consiste in un'elegante *captatio benevolentiae*, sullo stile della retorica classica. Anzitutto Paolo riconosce che gli ateniesi sono «molto religiosi» (*deisidaimonesterous*, molto adoratori degli dèi). A convalida di ciò, egli osserva: «Passando infatti e osservando i vostri monumenti sacri, ho trovato anche un altare con l'iscrizione: Al dio ignoto. Ebbene, colui che, senza conoscerlo, voi adorare, io ve lo annuncio» (v. 23).

Circa l'altare dedicato «al dio ignoto» (*agnostôi theôi*), l'epigrafi attesta che effettivamente esistevano altari con iscrizioni analoghe, i quali però erano dedicati non a una singola divinità, ma agli «dèi (al plurale) ignoti (o forse inconoscibili)»: lo scopo di questi altari era quello di mettersi in comunicazione anche con quelle divinità che eventualmente fossero state dimenticate in un *pantheon* già molto numeroso. L'abilità di Paolo consiste nel citare l'iscrizione al singolare. In questo modo egli può darle un significato nuovo, al quale agganciare il suo messaggio: è proprio quel dio a cui essi danno culto senza conoscerlo (o, piuttosto, che non possono conoscere senza una sua rivelazione) che egli annunzia loro. Alla religiosità dei gentili, che lo irritava profondamente, Paolo attribuisce ora, per spianare la strada al suo messaggio, una specie di inconsapevole attesa.

b. Il Dio creatore (At 17,24-25)

Dopo l'esordio, Paolo sviluppa una prima tesi: «Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è signore del cielo e della terra, non

abita in templi costruiti dalle mani dell'uomo» (v. 24). Questa affermazione è la stessa che aveva opposto all'idolatria degli abitanti di Listra (cfr. At 14,15): c'è un Dio unico, «signore del cielo e della terra», che ha creato tutto l'«universo» (*kosmos*, un termine greco usato raramente da Luca). Paolo si ispira qui alla fede giudaica, in contrasto con la concezione greca, orientata invece in senso panteistico. Riprendendo le parole stesse di Stefano, Paolo sottolinea che questo Dio non abita in templi edificati dall'uomo (cfr. At 7,48). Questa frase, pur essendo suggerita anch'essa dalla fede giudaica, ricalca i detti di numerosi filosofi greci: per esempio, secondo Zenone di Cizio (+264 a.C.), fondatore dello stoicismo, qualsiasi tempio costruito dagli uomini non è idoneo a essere dimora della divinità. In modo analogo si esprimono anche Diogene di Sinope, Posidonio, Seneca ed Epitteto.

Paolo completa il suo pensiero affermando che Dio «non si lascia neppure servire dalle mani dell'uomo come se avesse bisogno di qualche cosa: è lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa» (v. 25). L'affermazione secondo cui Dio non ha bisogno di essere servito (*therapeuô*, curare) dall'uomo è tipica del mondo giudaico (cfr. Sal 50,7-15). Nel giudaismo ellenistico è nota l'affermazione di Filone, secondo il quale «Dio è senza necessità, a lui non occorre nulla, ma basta completamente a se stesso (*Le virtù* § 9). Giuseppe Flavio afferma che «non è possibile che l'uomo si serva delle opere al fine di rendere grazie a Dio per quanto di bene ha ricevuto. Infatti la natura divina non ha bisogno di nulla ed è superiore a un simile ringraziamento» (*Antichità giudaiche* VIII, 4, 3). Questa dottrina era ben nota ai filosofi greci. Secondo il sofista Antifonte, per esempio, «la divinità non necessita di nulla e non prende nulla da nessuno, ma è infinita e libera da ogni necessità». I filosofi, però, consentivano al popolo (ma non ai saggi) il culto degli dèi.

c. Dio agisce nella storia (At 17,26-29)

Dopo aver accennato al Dio che si rivela nella natura, Paolo passa immediatamente al tema della sua manifestazione nella storia: «Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio» (v. 26). L'idea secondo cui Dio ha creato tutta l'umanità a partire da un solo uomo si rifà chiaramente all'inizio del libro della Genesi. Per l'oratore è importante superare una concezione

panteistica, in forza della quale l'uomo è una scintilla della divinità, e presentare invece Dio come Colui che interviene liberamente nella storia, guidandola verso i fini da lui voluti. Perciò afferma, a proposito di tutti i popoli, che per loro Dio «ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio». Anche questa affermazione, pur essendo di origine biblica (cfr. Gn 10; Dn 2; Gb 12,23), è in sintonia con l'idea dei quattro regni universali che, secondo Demetrio Falereo, Polibio e gli storici tardivi, si succedono l'uno all'altro. D'altra parte, l'unità del genere umano era una concezione cara agli stoici.

Dio è intervenuto nelle vicende degli uomini «perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi» (v. 27). Nella Bibbia si parla spesso della ricerca di Dio, la quale però tende non a conseguire una conoscenza intellettuale di Dio, ma a stabilire con lui un rapporto di fedeltà e di amore (cfr. Ger 29,13-14). Nella filosofia stoica, invece, si afferma la possibilità di conoscere Dio partendo dalle realtà visibili, ma si tratta di un procedimento razionale, che ha come oggetto l'esistenza di un'entità divina che non si distingue adeguatamente dal mondo, di cui rappresenta la Ragione suprema (panteismo). Sotto l'influsso filosofico, anche nel giudaismo ellenistico si afferma la possibilità di una conoscenza intellettuale di Dio a partire dalle cose create, ma al tempo stesso si afferma che in questo campo l'umanità ha sperimentato un doloroso fallimento (cfr. Sap 13,1-9). Paolo aveva iniziato il suo discorso affermando che, nonostante la loro religiosità, gli ateniesi non avevano conosciuto il vero Dio, al quale pure avevano elevato un altare. Adesso aggiunge, in sintonia con il giudaismo ellenistico, che forse potrebbero trovarlo, ma come «camminando alla cieca» (*psêlafaô*, camminare a tentoni): ci si aspetta dunque un risultato molto parziale e precario. Il pensiero qui accennato è simile a quello formulato in Rm 1,19-23, dove però si afferma che la conoscenza di Dio non è una pura possibilità, ma qualcosa di acquisito, al quale però l'umanità non ha dato uno spazio adeguato in termini di obbedienza alla sua volontà.

L'incapacità di trovare Dio non è esente da colpa, perché «Dio non è lontano da ciascuno di noi». La vicinanza di Dio all'uomo è un altro noto tema biblico (cfr. Dt 4,7; Sal 145,18). Giuseppe Flavio afferma: «Tu sei presente e non abiti lontano da noi... non cessi di tenerti vicino a tutti gli uomini» (*Antichità giudaiche* VIII,4,2). Lo stesso pensiero si

trova anche, sebbene in chiave panteistica, nella filosofia greca. Nel discorso olimpico tenuto nel 97 d.C., Dione di Prusa afferma che tutti gli uomini sono dotati della conoscenza di Dio, inserita fin dall'origine nell'intero genere umano, grazie alla parentela che lo unisce a Dio: «Essi non sono stati stabiliti né lontano, né fuori dalla divinità, ma sono cresciuti nel suo mezzo, o meglio insieme con lui».

La possibilità di trovare Dio si fonda su un presupposto: «In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come hanno detto anche alcuni dei vostri poeti: Perché di lui anche noi siamo stirpe» (v. 28). L'espressione «in lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo», pur rispecchiando il tema biblico dell'intimità tra Dio e i suoi fedeli (cfr. Sal 139; Ger 23,24), è in sintonia con la visione panteistica propria della filosofia greca, anche se non ne è stato trovato un parallelo esplicito. A sua illustrazione, Paolo cita una frase di cui attribuisce espressamente la paternità a uno dei poeti greci: «Perché di lui anche noi siamo stirpe». Questo detto è attribuito ad Arato, poeta stoico del III secolo a.C., anch'egli originario della Cilicia, il quale scrive nel prologo dei *Fenomeni*: «Incominciamo da Zeus. Non dobbiamo noi uomini trascurare di nominarlo; di Zeus sono piene tutte le strade, tutte le piazze degli uomini, pieni ne sono il mare e i porti. In ogni cosa abbiamo bisogno di Zeus noi tutti, che siamo pure membri della sua stirpe». La frase di Arato è chiaramente panteistica, ma Paolo la interpreta alla luce della concezione biblica dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio.

La somiglianza tra l'uomo e Dio porta a questa conclusione: «Essendo noi dunque stirpe di Dio, non dobbiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, che porti l'impronta dell'arte e dell'immaginazione umana» (v. 29). Il concetto di una parentela tra Dio e l'uomo fornisce a Paolo l'occasione per contestare l'adorazione degli idoli: se siamo noi stessi stirpe di Dio, non dobbiamo rappresentare la divinità con oggetti materiali (oro, argento e pietra), sui quali l'uomo ha impresso l'impronta della sua arte e immaginazione. In questa frase si rispecchia la ben nota polemica ebraica contro l'idolatria (cfr. Dt 4,15-19; Is 44,9-20; Sal 115,4-8; 135,15-18), fatta propria dal giudaismo ellenista (cfr. Sap 13,10-15,19). Anche la filosofia stoica, proprio partendo dai suoi presupposti panteistici, criticava il culto degli dèi, ma in pratica lo permetteva a coloro che non avevano ancora raggiunto un'adeguata conoscenza filosofica.

d. Invito alla conversione (At 17,30-31)

La ricerca di Dio da parte dell'uomo non ha raggiunto l'effetto desiderato. Perciò Paolo mette ora in campo Dio stesso, il quale si rivolge a tutti gli uomini indirizzando loro un messaggio inatteso: «Ora Dio, passando sopra ai tempi dell'ignoranza, ordina agli uomini che tutti e dappertutto si convertano» (v. 30). Il Dio di Paolo non è soltanto colui del quale si evoca al passato l'opera creatrice, o si afferma la misteriosa realtà a un tempo trascendente e immanente (cfr. vv. 24 e 28): è anche colui che ordina a tutti gli uomini di convertirsi (*metanoeo*). È sostanzialmente lo stesso richiamo che l'Apostolo aveva lanciato ai gentili di Listra quando li aveva invitati a lasciare le vanità per volgersi al Dio vivente (At 14,15). E, proprio in questi termini, Paolo stesso aveva sintetizzato l'accoglienza del messaggio evangelico da parte dei tessalonicesi: «Vi siete convertiti dagli idoli a Dio, per servire il Dio vivo e vero...» (1Ts 1,9). L'idea secondo cui Dio interviene ora «passando sopra» (*hyper-oraô*, non considerare) un'ignoranza (*agnoia*) che pure è oggettivamente colpevole, è di origine giudaica (cfr. Sap 11,23) ed è attestata anche nell'epistolario paolino (cfr. Rm 2,4; 3,25-26; 9,22). Dio potrebbe punire l'umanità peccatrice, invece ha pazienza e preferisce offrire un'ultima possibilità di salvezza a tutti.

Infine Paolo conclude: «Poiché egli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare il mondo con giustizia, per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti» (v. 31). Il motivo dell'invito alla conversione è che Dio ha ormai fissato il giorno in cui giudicherà il mondo (*oikoumenê*) con giustizia. L'attesa del giudizio finale è una concezione tipicamente apocalittica, che Paolo introduce al termine di un discorso dai toni espressamente filosofici. Egli però sottolinea che Dio non giudica il mondo direttamente, ma per mezzo di un uomo che ha designato per tale compito, come appare dal fatto che l'ha risuscitato dai morti. Pur senza dirne il nome, Paolo annunzia che il giudice supremo sarà l'uomo Gesù Cristo: in questo versetto si può intravedere un riferimento implicito al «Figlio dell'uomo», al quale è conferito il compito di giudice universale (Dn 7,13-14; cfr. Rm 5,12-21; 1Cor 15,21-22). E soprattutto appare il legame tra conversione, giudizio e risurrezione che si ritrova anche nella più antica lettera di Paolo: «Vi siete convertiti a Dio... per attendere dai cieli il suo Figlio, che egli ha risuscitato dai morti, Gesù, il quale ci libera dall'ira che sta per venire» (1Ts 1,9-10). Mentre per il Paolo storico Gesù libe-

ra dall'ira, per il Paolo degli Atti egli sarà lo strumento del giudizio divino che però avverrà con giustizia (*en diakaiosynêi*), cioè si svolgerà con criteri di misericordia e di salvezza. Nello sforzo di adeguarsi al suo uditorio, Paolo non annunzia direttamente la morte di Gesù, ma accenna appena alla sua risurrezione dai morti, e anche questa in una frase subordinata.

Qui si interrompe bruscamente il discorso che, apparentemente, è incompleto. Senza dubbio però Luca ritiene che in esso tutto quanto poteva esserci di originale nell'approccio a un pubblico di intellettuali greci sia espresso in modo più che sufficiente. Egli ne ha curato la stesura con la convinzione che Paolo, se si fosse trovato davanti a un uditorio di intellettuali greci, avrebbe annunziato il vangelo proprio in questo modo, riferendosi alla loro cultura filosofico-religiosa, senza passare direttamente attraverso il Primo Testamento e la storia di Israele.

Al termine del discorso, Luca accenna brevemente agli effetti che ha prodotto negli animi degli ascoltatori (vv. 32-34). All'annunzio della risurrezione di Gesù, costoro reagiscono dicendo: «Su questo ti sentiremo un'altra volta». Questa espressione è piuttosto ambigua, perché potrebbe significare rifiuto e derisione, ma anche interesse e desiderio di continuare il discorso. E, di fatto, alcuni accolgono il messaggio di Paolo e si convertono. Non si tratta quindi di un fallimento in senso stretto. È vero che Luca non parla della costituzione ad Atene di una comunità cristiana, cosa che evidentemente non si era potuta realizzare per motivi che non hanno a che vedere con il discorso dell'Areopago: tuttavia egli ritiene che anche in un ambiente così difficile l'annunzio evangelico sia in grado di fare breccia e di convincere.

Nel piano degli Atti il discorso dell'Areopago, collocato al centro della sezione dedicata ai grandi viaggi di Paolo, segna una tappa miliare nel cammino del vangelo da Gerusalemme a Roma. Luca aveva scelto la sinagoga di Antiochia di Pisidia come sfondo per presentare, attribuendolo a Paolo, un esempio tipico di discorso missionario rivolto ai giudei. A Listra aveva messo sulla sua bocca un semplice abbozzo di predicazione ai gentili, basato su una dura critica degli idoli e sull'idea di un unico Dio creatore (At 14,15-17), ma allora gli ascoltatori erano persone ancora rozze e impreparate e il discorso era stato immediatamente interrotto. Adesso invece egli fa dell'Areopago di Atene la corni-

ce di una predicazione originale che l'Apostolo avrebbe indirizzato agli intellettuali del mondo greco. La scelta non è casuale: Atene, che si trova a metà strada fra Gerusalemme e Roma, anche se aveva perso la sua potenza politica, era ancora a quel tempo la brillante capitale della cultura greca.

Con il discorso pronunziato ad Atene, Luca vuol mostrare come il messaggio cristiano sia penetrato ormai nella cultura greca, adottando quanto di essa poteva risultare valido e accettabile. Le chiese dei gentili appaiono, così, dotate di un linguaggio nuovo che permette loro di rispondere alla mentalità e alle attese di popolazioni che con il giudaismo avevano un rapporto piuttosto remoto. Il merito di questa svolta è attribuito a Paolo, il quale per Luca era un rappresentante autorizzato della chiesa di Antiochia, a sua volta strettamente collegata con Gerusalemme. Anche sotto questo profilo, le chiese dei gentili sono portatrici della stessa fede testimoniata dai primi discepoli di Gesù in stretta continuità con Israele.

Le modalità con cui Paolo, secondo Luca, cerca di inculturare il messaggio cristiano nel mondo greco suscitano, come quelle adottate dai giudei della diaspora, numerose perplessità. Egli infatti valorizza la cultura dei suoi ascoltatori, convinto che essa contenga una certa preparazione al messaggio evangelico. Però si limita a estrapolare singole affermazioni dal loro contesto filosofico, di stampo chiaramente panteistico, usandole in funzione di un nuovo contesto religioso e culturale, che è quello della Bibbia. In altre parole, più che un tentativo di inculturazione, quello riferito da Luca sembra un modo elegante per far dire ai filosofi concetti di origine biblica.

Al di là di questa impressione negativa, bisogna però riconoscere che, sempre secondo Luca, l'autore del discorso, assumendo il linguaggio dei suoi interlocutori, dimostra una grande apertura e disponibilità nei loro confronti. Egli apprezza la loro ricerca religiosa e cerca di dare una risposta ai loro interrogativi. Così facendo, mette in moto un processo di scambio reciproco che non potrà essere interrotto se non a costo di chiudersi in un ghetto. Con la conversione di popoli diversi come cultura e sensibilità religiosa, i primi cristiani di origine giudaica sono stati costretti a ripensare la loro fede, facendo a loro volta un passo considerevole nella comprensione del vangelo.

Il discorso dell'Areopago, integrando nell'annuncio cristiano alcune formule di sapore chiaramente panteistico, apre la strada a ulteriori

importanti sviluppi. Là dove un'accentuazione unilaterale della trascendenza divina rischiava di allontanare Dio dall'uomo e dal mondo, queste formule apportano un correttivo, ricordando che la trascendenza rappresenta solo un polo dell'esperienza religiosa, che deve essere sempre mantenuto in rapporto dialettico con l'altro polo, quello dell'immanenza: il vero Dio non interviene dall'esterno nelle vicende di questo mondo, ma è sempre presente nell'universo e nell'intimo di ogni uomo, «perché in lui viviamo, ci muoviamo e siamo».

3. Arrivo a Corinto e fine del viaggio (At 18,1-28)

Dopo la breve sosta ad Atene, Paolo lascia la città e si reca a Corinto, la città della Grecia situata sull'istmo omonimo. La fondazione di Corinto risale a un'epoca molto remota (verso il 900 a.C.). Nel 146 a.C. essa fu completamente distrutta dai romani. Un secolo dopo fu ricostruita da Cesare come colonia romana, con il nome di *Colonia Laus Julia Corinthiensis*, raggiungendo presto un notevole splendore. A partire dal 27 a.C., essa divenne la capitale della provincia romana di Acaia. Corinto era una città commerciale di primaria importanza a motivo dei suoi due porti: il Lecheo a ovest sul Golfo di Corinto e Cencre a est sul Golfo Saronico, collegati da una strada pavimentata, chiamata *diolkos*, su cui venivano trasportate le navi.

Verso la metà del I secolo d.C., Corinto era abitata prevalentemente da romani e superava probabilmente il mezzo milione di abitanti. In essa aveva sede una consistente comunità giudaica. Tra la popolazione non mancavano ceti facoltosi, come appare da numerosi reperti archeologici. Tuttavia, la maggior parte della popolazione apparteneva a strati sociali poveri e sfruttati, specialmente schiavi e lavoratori di porto. Fra costoro e quelli che si erano arricchiti con i traffici commerciali, si collocava una ristretta classe media costituita da artigiani e da impiegati dell'amministrazione pubblica.

Dal punto di vista religioso, la città era celebre per il culto della dea Afrodite, di cui possedeva un famoso santuario. Non mancavano però anche altri culti, tra i quali avevano particolare seguito quelli di origine orientale. Nell'antichità, Corinto era anche nota per il lassismo che caratterizzava i costumi morali della sua popolazione. Tuttavia, la notizia riferita da Strabone, secondo cui più di mille prostitute prestavano servizio nel tempio di Afrodite, non è molto attendibile e per di più riguarda il periodo prima della distruzione romana. Un altro motivo di

notorietà per Corinto erano i «giochi istmici», iniziati nel VI secolo a.C., interrotti dopo la distruzione e ripresi in seguito dopo la ricostruzione della città. Infine, la città vantava numerosi monumenti e splendide opere d'arte.

A Corinto Paolo incontra Aquila e Priscilla, una coppia di giudei oriundi del Ponto, i quali venivano da Roma; essi avevano dovuto lasciare la capitale dell'impero a motivo dell'editto di Claudio che allontanava dalla città tutti i giudei. Quasi sicuramente essi erano già cristiani perché non si accenna mai a una loro conversione a opera di Paolo. Questi si stabilisce presso di loro e si dedica alla predicazione del vangelo nella sinagoga locale, dove cerca di persuadere giudei e greci (vv. 1-4). Luca coglie l'occasione per informare i lettori che Paolo svolgeva come loro un lavoro manuale che era quello del tendaio (*skênopoios*, fabbricatore di tende). Dopo un certo tempo lo raggiungono a Corinto Sila e Timoteo, che erano restati a Berea; secondo la 1 Tessalonicesi, invece, Timoteo veniva da Tessalonica, dove l'Apostolo lo aveva inviato per aver notizie dei cristiani di quella città (1Ts 3,1). Dopo il loro arrivo, egli si dedica completamente all'evangelizzazione della città (v. 5). Probabilmente essi gli avevano portato una somma di denaro messa a sua disposizione dai filippesi (Fil 4,15-16).

In seguito all'opposizione dei giudei, Paolo si rivolge ai gentili e sceglie come sede la casa di un certo Tizio Giusto. Il suo successo a Corinto è attestato dalla conversione del capo della sinagoga, Crispo (cfr. 1Cor 1,14); un incoraggiamento speciale gli viene dall'apparizione del Signore che gli assicura la sua protezione e il successo della sua opera a Corinto, che dura un anno e mezzo (vv. 6-11).

Al termine di questo periodo, l'Apostolo viene portato dai giudei di fronte al proconsole romano Gallione con l'accusa di voler introdurre un culto contrario alla legge (vv. 12-13). Paolo vorrebbe difendersi, ma Gallione dice ai giudei: «Se si trattasse di un delitto o di un misfatto, io vi ascolterei, o giudei, come è giusto. Ma se sono questioni di parole o di nomi o della vostra Legge, vedetevela voi: io non voglio essere giudice di queste faccende». E li fa cacciare dal tribunale (vv. 14-16). Allora capita un fatto increscioso, espressione forse di antiggiudaismo: i presenti afferrano Sostene, capo della sinagoga, e lo percuotono davanti al tribunale, ma Gallione non interviene (v. 17). Anche in questa occasione Luca vuole far passare l'idea che l'accusa riguardava semplicemente l'osservanza della legge mosaica, non l'ossequio dovuto a Cesare, che

era messo in questione dall'annuncio della messianicità di Gesù e del suo prossimo ritorno.

Luca prosegue informando il lettore che Paolo resta ancora «parecchi giorni» a Corinto (v. 18). Con ogni probabilità egli si riferisce qui all'anno e mezzo di cui ha parlato prima (cfr. v. 11) e non a un prolungamento della sua permanenza nella città dopo l'incidente provocato dai giudei. Anche se non era stato perseguito penalmente, le accuse che gli erano state fatte rendevano rischiosa la sua permanenza in città. Perciò lascia Corinto e, in compagnia di Aquila e Priscilla, si dirige verso la Siria. A Cenchreae, uno dei due porti di Corinto, Paolo si fa tagliare i capelli a causa di un voto (*euchê*) (v. 18). Sembra che si tratti di un voto simile a quello del nazireato, che esigeva da chi lo faceva di lasciarsi crescere i capelli e di astenersi da bevande alcoliche. Non è chiaro se, in questa occasione, Paolo concluda o inizi il periodo di un mese richiesto dal voto: la seconda ipotesi si concilierebbe meglio con il fatto che a Gerusalemme si accompagnerà con quattro uomini che dovevano sciogliere lo stesso voto (cfr. At 21,24). Per Luca è anche questa un'occasione per sottolineare l'attaccamento di Paolo alle pratiche giudaiche.

Giunti a Efeso, Paolo si presenta nella sinagoga, dove suscita un grande interesse fra i presenti. Egli però decide di continuare il suo viaggio e lascia sul posto Aquila e Priscilla, promettendo di raggiungerli quanto prima (vv. 19-21). Da Efeso prosegue per Cesarea, dove sale a salutare la chiesa, quindi raggiunge Antiochia (vv. 21-22). Con queste parole, Luca lascia intendere che Paolo abbia visitato la chiesa di Gerusalemme, ma non lo dice espressamente e neppure ne indica il motivo: per lui è importante sottolineare, al di là dei fatti concreti, come l'Apostolo abbia tenuto vivo il rapporto con la chiesa madre, perché da esso derivava la necessaria garanzia di autenticità della sua missione. Dal punto di vista storico si può dubitare dell'attendibilità di questa visita: a essa infatti sembra opporsi, oltre che la reticenza di Luca, anche il successivo scontro, di cui solo Paolo riferisce, con i giudaizzanti venuti da Gerusalemme o almeno collegati con la chiesa di quella città; inoltre Luca stesso attribuisce un carattere di novità alla successiva visita a Gerusalemme, al termine dei viaggi missionari.

Il brano successivo svolge un ruolo di transizione. Luca introduce anzitutto il nuovo viaggio di Paolo, dicendo che egli percorreva le regioni della Galazia e della Frigia visitando le comunità precedentemente fondate (v. 23). Subito dopo, egli informa il lettore dell'arrivo a Efeso

di un predicatore di nome Apollo. Questi era un giudeo nativo di Alessandria d'Egitto, «uomo colto ed esperto nelle Scritture», che aveva aderito al cristianesimo «e, con animo ispirato, parlava e insegnava con accuratezza ciò che si riferiva a Gesù, sebbene conoscesse soltanto il battesimo di Giovanni». Priscilla e Aquila lo incontrano nella sinagoga, lo prendono con sé e completano la sua formazione cristiana. Poi lo aiutano ad andare a Corinto, dove si rende utile ai cristiani di quella città. «Confutava infatti vigorosamente i giudei, dimostrando pubblicamente attraverso le Scritture che Gesù è il Cristo» (vv. 24-28). Probabilmente Apollo aderiva a una forma di cristianesimo diversa da quella paolina, nella quale lo introducono Priscilla e Aquila. Egli però resterà condizionato dalla formazione precedente, ricevuta ad Alessandria sotto l'influsso del filosofo ed esegeta Filone: a Corinto, infatti, creerà involontariamente una spaccatura tra coloro che lo avevano preso come figura di riferimento e quelli che si sentivano più in sintonia con l'insegnamento di Paolo (cfr. 1Cor 1,11-12).

Conclusione

Nel suo lungo viaggio da Antiochia fino a Corinto Paolo ha incontrato numerose difficoltà da parte dei giudei e ha rischiato di incorrere nei rigori della legge romana. Tuttavia la sua opera è stata coronata da un notevole successo, perché gli è stato possibile fondare alcune importanti comunità nelle principali città della Grecia. Certamente esse erano composte di un piccolo numero di credenti in Cristo, ma Paolo poteva sperare che il loro fervore di neofiti li avrebbe spinti a diffondere il vangelo in tutta la regione in cui si trovavano.

Nel suo secondo viaggio missionario, Paolo evangelizza la Galazia del Nord, ma Luca accenna appena a questa attività (cfr. 16,6; 18,23), raccontando invece il lavoro da lui svolto nella fondazione di tre importanti comunità della Grecia (Filippi, Tessalonica e Corinto). È possibile che l'assenza di notizie sulla Galazia sia dovuta al fatto che le chiese di questa regione si sono di fatto allontanate dall'Apostolo, adottando un cristianesimo di ispirazione giudaizzante (cfr. Gal 1,6). Per Luca, invece, è importante raccontare il passaggio del cristianesimo da Oriente al mondo occidentale, dove le chiese fondate dall'Apostolo, nonostante gli attacchi dei giudaizzanti, resteranno saldamente legate a lui. Le notizie riguardanti il soggiorno di Paolo in queste città sono in gran parte romanzate, anche se contengono spunti storicamente at-

tendibili, quali l'opposizione dei giudei e la denuncia da loro fatta presso le autorità civili.

Luca attribuisce l'opposizione dei giudei alla gelosia per i successi ottenuti dai predicatori cristiani fra i timorati di Dio che partecipavano alla vita della sinagoga. Si può però pensare che il vero motivo fosse l'annuncio, da parte di Paolo e dei suoi collaboratori, del ritorno imminente di Gesù come Messia. Che questo fosse il centro della sua predicazione appare dal discorso dell'Areopago, che culmina appunto nell'annuncio del ritorno di Gesù come giudice universale (cfr. At 17,31). La paura che questa attesa contagiassero la popolazione giudaica e provocasse un intervento repressivo da parte delle autorità romane potrebbe avere spinto i responsabili della sinagoga a deferire immediatamente i predicatori ai magistrati con l'accusa di ribellione contro Cesare, cioè di voler mettere Gesù come re al suo posto (cfr. At 17,7). Sembra che, in questa fase delle origini cristiane, le autorità romane non diano troppo peso a questa accusa, forse perché non vedono ancora la pericolosità del nuovo movimento. Ma è possibile che il loro disinteresse sia accentuato da Luca per dimostrare che esso non aveva alcuna connotazione antiromana. Questa affermazione era importante, ai suoi tempi, per non creare ostacoli all'evangelizzazione del mondo greco-romano.

Luca non spiega come mai, nonostante l'importante discorso tenuto in quella città, Paolo non ha potuto fondare ad Atene una comunità. Alcuni anni dopo, scrivendo ai corinzi, Paolo dirà che, venendo fra loro, non aveva voluto sapere altro se non Gesù Cristo crocifisso e non aveva basato la sua predicazione su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza (cfr. 1Cor 2,1-5). Dal confronto di questo brano con il racconto lucano della permanenza ad Atene, che aveva avuto luogo poco prima del suo arrivo a Corinto, diversi commentatori hanno dedotto che l'Apostolo avrebbe attribuito gli scarsi risultati ottenuti in quella città al fatto di essersi ispirato a concezioni filosofiche, e di conseguenza a Corinto non avrebbe più voluto far ricorso a esse (1Cor 2,2).

Questa ricostruzione non è accettabile perché Luca presenta il discorso di Paolo ad Atene non come una predicazione basata su espedienti umani, ma come un esempio significativo del primo annuncio cristiano in ambiente greco: secondo lui, anche a Corinto Paolo non può aver adottato un metodo diverso da quello usato ad Atene. D'altra

parte il messaggio che, secondo Luca, Paolo ha proposto ad Atene in veste filosofica è apparso una follia alla maggior parte degli ascoltatori, esattamente come l'annuncio di Cristo crocifisso fatto a Corinto (cfr. 1Cor 1,23).

B. TERZO VIAGGIO: PAOLO A EFESO (AT 19,1-21,14)

In quello che è solitamente considerato come il terzo viaggio missionario, Paolo non si sposta da città a città, ma si reca a Efeso, dove aveva fatto una breve sosta al termine del suo precedente viaggio, e lì stabilisce il suo quartier generale. Luca narra l'arrivo di Paolo in questa città e la sua evangelizzazione (At 19,1-22), la brusca interruzione causata dalla sommossa degli argentieri (At 19,23-41) e, infine, il viaggio di ritorno a Gerusalemme, nel cui contesto riferisce il discorso di Paolo ai presbiteri di Efeso (At 20,1-21,14).



Cartina 3: Terzo viaggio missionario di Paolo

1. L'evangelizzazione di Efeso (At 19,1-22)

Mentre Apollo si reca da Efeso a Corinto, Paolo percorre l'altopiano dell'Anatolia e giunge a Efeso. Questa città era molto antica, in quanto si sono trovati reperti archeologici che risalgono al XV e XIV secolo a.C. Essa apparteneva alla Lidia, una regione dell'Anatolia, l'odierna Turchia, ed era situata sulla costa ionica alla foce del fiume Caistro. La sua importanza derivava dal fatto che era la principale città portuale dell'Anatolia: questo comportava un vivace commercio, con la presenza di una popolazione cosmopolita e una notevole prosperità economica, come denotano i sontuosi resti archeologici tuttora esistenti (l'ampio teatro, le due agorà, il ginnasio di Vedio, la biblioteca di Celso Polemeano, il tempietto di Adriano, la via Arcadiana). Da secoli vi aveva sede il tempio di Artemide (l'Artemision), che era computato fra le sette meraviglie del mondo. Anche i giudei vi si erano insediati da tempo e avevano ottenuto la cittadinanza fin dai tempi del re seleucide Antioco II Teo (che regnò dal 262 al 246 a.C.). Nel I secolo della nostra era Efeso fungeva da capitale della provincia romana di Asia.

A Efeso, Paolo si stabilisce per circa due anni (cfr. v. 10; tre secondo At 20,31). A proposito di questo periodo relativamente lungo, Luca si limita a narrare due episodi: l'incontro con i discepoli di Giovanni e la disavventura di due esorcisti giudei.

Il *primo episodio* riguarda l'incontro con dodici «discepoli», cioè un gruppo di persone che avevano già aderito al movimento cristiano (vv. 1-7). A essi Paolo fa questa domanda: «Avete ricevuto lo Spirito Santo quando siete venuti alla fede?». Essi rispondono di non avere mai neppure sentito parlare dello Spirito e affermano di aver ricevuto solo il battesimo di Giovanni. Paolo allora spiega, sulla falsariga di Lc 3,16, che Giovanni ha amministrato un battesimo di penitenza, «dicendo al popolo di credere in colui che sarebbe venuto dopo di lui, cioè in Gesù». Udito ciò, essi «furono battezzati nel nome del Signore Gesù» e, dopo l'imposizione delle mani da parte di Paolo, ricevono lo Spirito Santo e si mettono a parlare in lingue e a profetare. È possibile che questi cristiani, presentati da Luca come seguaci di Giovanni Battista, aderissero in realtà, come Apollo, a una forma diversa di cristianesimo, già presente a Efeso; essi quindi hanno abbandonato il gruppo a cui appartenevano per entrare a far parte della comunità paolina, la quale si qualificava precisamente per l'accento posto sull'opera dello Spirito.

Luca informa poi che per tre mesi Paolo «ha parlato con franchezza» (*eparrêsiazeto*) nella sinagoga discutendo e cercando di convincere (gli ascoltatori) circa il «regno di Dio» (v. 8). Trattandosi di giudei, i quali conoscevano bene il significato di questa espressione, si può supporre che Paolo annunziasse l'imminente ritorno del Cristo risorto che avrebbe instaurato il regno di Dio. Successivamente, in seguito all'opposizione dei giudei, Paolo si trasferisce nella casa di un certo Tiranno, dove si ferma per due anni, facendo giungere la parola del Signore a tutti gli abitanti della provincia dell'Asia, giudei e greci (vv. 9-10). In seguito, Luca fa un accenno ai numerosi miracoli compiuti da Paolo (vv. 11-12).

Questa notizia introduce il *secondo episodio*, riguardante due esorcisti giudei. Costoro, certamente dopo aver visto i miracoli compiuti da Paolo, pensano bene di rivolgersi agli indemoniati con questa formula: «Vi sconsiglio per quel Gesù che Paolo predica». Non si dice quante volte ciò si sia verificato e con quali risultati. In un caso, però, l'uomo posseduto da uno spirito cattivo li apostrofa dicendo di conoscere sia Gesù che Paolo, ma di non sapere chi sono loro; quindi si scaglia con violenza su di essi, costringendoli a fuggire «nudi e coperti di ferite» (vv. 13-16). Luca termina il racconto osservando che «il fatto fu risaputo da tutti i giudei e dai greci che abitavano a Efeso e tutti furono presi da timore e il nome del Signore Gesù veniva esaltato». Questo episodio, chiaramente leggendario, introduce la notizia secondo cui, a Efeso, Paolo ha ottenuto numerose conversioni, le quali hanno avuto come effetto l'abbandono da parte degli abitanti delle loro pratiche magiche e la distruzione dei loro libri (vv. 17-19).

La sezione termina con un ritornello, nel quale si sottolinea la diffusione della parola (v. 20); a esso fa seguito un brano di transizione in cui si accenna al fatto che Paolo sta ormai progettando di attraversare la Macedonia e l'Acaia per recarsi a Gerusalemme per poi intraprendere il viaggio verso Roma; a tale scopo invia in Macedonia due suoi collaboratori, Timoteo ed Erasto, con lo scopo di preparare la sua visita alle chiese di quella regione (vv. 21-22). Queste notizie concordano con quanto Paolo stesso scrive nelle sue lettere (1Cor 16,3-5; 2Cor 1,15-16; Rm 1,13; 15,23-24; 15,30-31). Non è escluso che Roma fosse già la meta del suo secondo viaggio. Paolo allora non aveva potuto raggiungere la capitale dell'impero, forse perché Aquila e Priscilla lo avevano messo al corrente dell'editto di Claudio che allontanava da Roma tutti i giudei (cfr. At 18,2). Paolo aveva dunque una strategia missionaria molto am-

pia, che lo portava a programmare, con il progettato viaggio in Spagna (cfr. Rm 15,24), l'evangelizzazione di tutto l'impero romano.

Per l'autore degli Atti il fatto che Paolo avesse deciso di recarsi a Roma, mentre era nel pieno della sua attività a Efeso, rappresenta una svolta importante per quanto riguarda lo sviluppo del cristianesimo primitivo, perché Roma era anche la meta a cui, secondo il mandato di Gesù (cfr. At 1,8), la testimonianza apostolica doveva giungere. E Paolo era stato scelto proprio per portare a termine questo progetto.

2. La sommossa degli argentieri (At 19,23-41)

La descrizione dei successi apostolici di Paolo introduce il racconto della sommossa degli argentieri, che pone termine alla sua permanenza a Efeso. Un certo Demetrio, il cui mestiere è quello di confezionare tempietti d'argento della dea Artemide, sobilla i colleghi e i rivenditori. Egli sostiene che, se non si fossero presi provvedimenti, l'insegnamento di Paolo, ormai diffuso non solo a Efeso ma in tutta la provincia dell'Asia, avrebbe provocato la rovina del santuario, arrecando a loro personalmente un danno economico incalcolabile, in quanto la gente non avrebbe più acquistato i loro prodotti. Le affermazioni di Demetrio mettono in subbuglio la città. Al grido «grande è l'Artemide degli efesini» tutti si precipitano nel teatro trascinando con sé anche Gaio e Aristarco, due compagni di Paolo: questi vorrebbe presentarsi alla folla, ma ne è sconsigliato sia dai cristiani che da alcuni notabili della città. Intanto, nel teatro regna la confusione e la maggior parte dei convenuti non sa neppure il motivo per cui si trova lì.

Un certo Alessandro, spinto avanti dai giudei, vorrebbe parlare, ma ne è impedito dalla folla che ininterrottamente per due ore continua a gridare: «Grande è l'Artemide degli efesini». Alla fine il cancelliere (*grammateus*), un importante funzionario dell'amministrazione cittadina, interviene affermando che il culto di Artemide non può essere compromesso dai nuovi venuti i quali, d'altra parte, non hanno fatto nulla di illegale. Egli invita perciò Demetrio e gli altri artigiani a rivolgersi, per far valere i loro diritti, agli organi competenti, prospettando loro il rischio, se non avessero desistito dalla sommossa, di subire le sanzioni dell'autorità romana. L'intervento del cancelliere ha successo e la folla si disperde senza serie conseguenze per Paolo e per i cristiani.

Questo episodio è chiaramente inverosimile: la predicazione di Paolo a Efeso, pur essendo durata per un periodo relativamente lungo, non può aver ottenuto risultati tali da destabilizzare la vita religiosa della città; inoltre Paolo svolge nel racconto un ruolo marginale; è incerto il comportamento della locale comunità giudaica, mentre resta poco credibile il fatto che un aiuto a lui e ai suoi collaboratori sia venuto proprio dalle autorità della città e della provincia. Data la tendenza di Luca a voler sottolineare i buoni rapporti tra i cristiani e le autorità romane, resta il sospetto che il tema della sommossa sia stato utilizzato da lui per nascondere precisamente le difficoltà di ordine politico che Paolo ha incontrato a Efeso come in tutte le altre città da lui evangelizzate.

3. Verso Gerusalemme: il discorso di Mileto (At 20,1-21,14)

In seguito alla rivolta degli argentieri, Paolo è costretto a lasciare Efeso; egli attraversa allora la Macedonia e si reca in Grecia (Corinto), dove si ferma tre mesi. La breve sosta a Corinto è, con ogni probabilità, l'occasione in cui scrive la lettera ai Romani (cfr. Rm 16,23). Da Corinto, Paolo si mette in viaggio verso Gerusalemme, come aveva progettato in precedenza (cfr. 19,21). Mentre sta per salpare alla volta della Siria, la notizia di un complotto contro di lui da parte dei giudei lo costringe a cambiare percorso. Egli si reca allora in Macedonia, a Filippi, e da qui salpa per Troade che raggiunge in tre giorni (20,1-6).

Nel viaggio verso la Siria, Paolo è accompagnato da alcuni collaboratori che lo precedono a Troade: Sopatro di Berea, figlio di Pirro, Aristarco e Secondo di Tessalonica, Gaio di Derbe e Timoteo e, infine, gli asiatici Tichico e Trofimo. Fra di essi l'autore degli Atti mette implicitamente anche se stesso, in quanto inserisce proprio qui la seconda «sezione-noi» (20,5-21,18): non si dice, però, da dove sia arrivato e perché, diversamente dagli altri, avrebbe accompagnato Paolo non solo da Troade a Gerusalemme, ma anche da Corinto a Troade; per di più nessun indizio fa supporre la sua presenza, che è chiaramente fittizia. Il fatto che Paolo appaia circondato da rappresentanti delle comunità si comprende solo supponendo che, insieme con lui, essi stiano portando a Gerusalemme il ricavato della colletta fatta in favore della chiesa di quella città (cfr. 1Cor 16,3-4; Rm 15,25-26); Luca però, non avendo menzionato questa iniziativa dell'Apostolo, non sa spiegare la loro presenza.

Dopo una sosta a Troade, dove risuscita (o forse meglio rianima) un ragazzo di nome Eutico che era caduto dalla finestra mentre egli parlava alla comunità (At 20,7-12), Paolo raggiunge via mare Mileto (At 20,13-16). Da qui egli manda a chiamare i presbiteri della chiesa di Efeso (At 20,17) e rivolge loro un discorso di addio (At 21,18-35) che, da una parte, svela il significato profondo del viaggio che sta facendo e, dall'altra, rappresenta il suo testamento spirituale e pastorale. Questo discorso è anch'esso una composizione lucana, rivolta più ai lettori degli Atti che non ai presbiteri di Efeso.

In questo discorso si intrecciano ricordi ed esortazioni. Anzitutto Paolo fa una sintesi del suo ministero passato (vv. 18-21), poi prospetta il futuro che lo attende (vv. 22-24), concludendo con un bilancio complessivo dell'attività svolta (vv. 25-27) e con un'accorata esortazione (vv. 28-32). I successivi vv. 33-35 sono un'aggiunta che ricorda i *post-scriptum* di molte lettere paoline (cfr. Rm 16,17-20; 1Cor 16,21-22; Gal 6,11-17). Alla fine si descrive il congedo di Paolo dai presbiteri di Efeso (vv. 36-38).

a. Il passato recente (At 20,18-21)

Paolo inizia il suo discorso richiamando il proprio comportamento personale, di cui gli ascoltatori sono stati testimoni fin dal suo arrivo in Asia (vv. 18-19). Egli sottolinea anzitutto che, durante la sua permanenza a Efeso, «ha servito» il Signore con tutta «umiltà»: il verbo «servire» (*douleuô*) ha un significato molto forte, in quanto indica il lavoro proprio dello schiavo (cfr. Rm 1,1; Fil 1,1). Riferito a Dio, questo servizio indica il culto. Per Paolo, l'evangelizzazione è anzitutto un atto di culto a Dio (cfr. Rm 15,16). Esso è stato caratterizzato da una profonda «umiltà» (*tapeinophrosynê*). Questo termine non indica l'atteggiamento di chi si scredita nei confronti degli altri, riconoscendosi inferiore a loro, bensì quello di chi non opera per una sua realizzazione personale ma per un bene che lo supera e a tal fine sopporta senza rivalse e ritorzioni le fatiche e le prove che ne conseguono (cfr. 2Cor 11,7; Fil 4,12).

Il servizio reso a Dio ha come destinatari immediati gli efesini (vv. 20-21). Paolo l'ha svolto senza «tirarsi indietro» (*hypostellô*), cioè senza sottrarsi a qualsiasi compito: ha «predicato» (*angellô*), cioè ha proposto loro il primo annunzio, e ha «insegnato» (*didaskô*), facendo sì che essi venissero a conoscenza di tutto ciò che era «utile» (*sympheronta*)

per approfondire la loro conoscenza del vangelo; ha svolto la sua attività in pubblico e nelle case private. Anche riguardo ai destinatari non ha fatto discriminazioni, in quanto si è rivolto a tutti, sia giudei che greci. Il suo scopo non è stato altro che quello di far sì che si convertissero a Dio e riponessero la loro fede nel Signore Gesù. La rievocazione dell'attività svolta da Paolo a Efeso è formulata nello stile dei numerosi brani riassuntivi (sommari) che scandiscono il racconto degli Atti. Nel contesto di questo discorso, essa assume il ruolo di una autodifesa. È lecito pensare che Luca l'abbia formulato in questi termini tenendo presenti non tanto i presbiteri di Efeso, i quali non avevano nulla da rimproverargli, ma i suoi lettori fra i quali, alcuni decenni dopo, c'erano certamente quelli che avevano un giudizio negativo nei suoi confronti.

b. Il prossimo futuro (At 20,22-24)

Al ricordo del passato si collegano strettamente le previsioni del futuro, che svolgono il ruolo delle indicazioni anticipatrici di cui spesso Luca si serve per annunciare gli ulteriori sviluppi della narrazione. Paolo si reca a Gerusalemme quasi costretto dallo Spirito, senza sapere che cosa gli accadrà in quella città, ma con la sensazione che lo aspetta un destino di grande sofferenza (vv. 22-23). Senza svelargli i particolari delle prove che lo attendono, lo Spirito lo prepara ad accettarle con coraggio. Nelle sue parole si avverte un'eco degli annunci della passione messi dai sinottici sulle labbra di Gesù mentre era «in cammino verso Gerusalemme», e in particolare del misterioso «deve» da lui usato (Lc 9,22) per indicare che la sua passione e la sua morte corrispondono a un preciso volere divino preannunziato nelle Scritture (cfr. Lc 18,31).

Paolo non considera la sua vita come un valore prezioso in sé. Per lui, quello che più conta è la possibilità di portare a termine il suo ministero di evangelizzatore, che definisce con la metafora della «corsa» (*dromos*), ed è pronto a pagarne il prezzo, qualunque esso sia, purché gli sia dato di «rendere testimonianza (*diamartyromai*) al vangelo della grazia di Dio» (v. 24). Egli esprime, così, la sua decisione di obbedire alle parole di Gesù che aveva esortato i suoi discepoli a essere suoi testimoni fino agli estremi confini della terra (cfr. At 1,8). È significativa l'espressione «il vangelo (*euangelion*) della grazia di Dio», in quanto Luca, sia nel Vangelo che negli Atti, utilizza solo un'altra volta (cfr. At 15,7) il sostantivo *euangelion* che invece è molto usato nelle lettere

paoline. Sullo sfondo di questa parte del discorso si percepisce la previsione della morte dell'Apostolo, alla quale egli va incontro con coraggio per portare a termine la sua missione.

c. Bilancio complessivo (At 20,25-27)

Il fatto di non conoscere esattamente la sorte che lo attende non impedisce all'Apostolo di sapere che sta dando un addio definitivo ai suoi amici. I presbiteri di Efeso, ai quali ha annunciato il Regno, non vedranno più il suo volto (v. 25). Questa è l'unica volta nel libro degli Atti in cui il termine «regno» viene usato in assoluto. La certezza che per lui non ci sarà ritorno spinge Paolo a fare un bilancio del suo ministero, con una dichiarazione solenne: egli è innocente (*katharos*, puro), ossia non ha colpa «del sangue di tutti» (*apo tou haimatos pantôn*), cioè non è responsabile per coloro che si perdono (cfr. At 18,6); infatti non si è «sottratto» (*hypostellô*, tirarsi indietro, come nel v. 20) a ciò che poteva fare per annunciare loro tutta la «volontà» (*boulê*, disegno) di Dio (vv. 26-27). Con queste parole che fanno pensare all'esistenza di una contestazione nei suoi confronti, l'Apostolo si richiama implicitamente a Ez 3,16-21; 33,1-9, dove il profeta è descritto come una sentinella che deve avvertire il popolo quando sbaglia, altrimenti attira su di sé il suo stesso castigo. Egli, dunque, ha la coscienza di aver fatto tutto ciò che era necessario perché i suoi ascoltatori potessero convertirsi e trovare la strada della vita. Se essi l'abbandoneranno, egli non ne è responsabile. Anche qui il discorso è rivolto forse non tanto ai presbiteri di Efeso, che sarebbero stati senz'altro d'accordo, ma ai lettori di Atti, fra i quali cominciavano a farsi sentire dissensi nei confronti delle direttive dell'Apostolo.

d. Esortazione (At 20,28-32)

A questo punto, Paolo imprime una svolta al suo discorso. Dopo aver rivolto lo sguardo alla propria missione, egli passa a esortare i presbiteri della chiesa perché svolgano fedelmente i loro compiti. I presbiteri devono vegliare su se stessi e su tutto il gregge per il quale sono stati costituiti dallo Spirito Santo come «episcopi» (*episkopoi*, sorveglianti) (v. 28). Qui Luca mette sulla bocca di Paolo una direttiva per quelli che al suo tempo ricoprivano la funzione di presbiteri e di episcopi, come risulta dalle pastorali (cfr. 1Tm 3,1-7; 5,17-22; Tt 1,5-

9). Da queste parole appare che i presbiteri esercitano collegialmente la funzione di sorveglianti (episcopi). In questo stadio della chiesa primitiva non si parla ancora di «vescovi», che si collocano su un gradino superiore a quello dei «presbiteri» o semplicemente che esercitano un ministero distinto dal loro, ma di una direzione collegiale della chiesa da parte di un gruppo di presbiteri, chiamati anche episcopi (la stessa equivalenza si riscontra in Tt 1,5.7). L'intervento dello Spirito Santo nel conferimento del ruolo che i presbiteri/episcopi occupano all'interno della chiesa significa che essi sono dotati di un'autorità spirituale legittima.

In quanto episcopi, i presbiteri devono «pascere la chiesa di Dio, che egli si è acquistata con il suo sangue» (v. 28b). Nel loro ruolo di pastori essi devono ricordare che Dio stesso «si è acquistato» (*peripoieomai*) la chiesa, come aveva fatto un tempo con il popolo d'Israele (cfr. 1Pt 2,9). L'espressione «con il suo sangue» sembra riferirsi a prima vista al sangue di Dio. Se così fosse, Paolo identificherebbe espressamente il Cristo, morto in croce, con il Dio del Primo Testamento. Ma ciò è inconcepibile sia per Paolo che per Luca. Perciò è più probabile che l'espressione voglia dire «con il sangue del suo (*tou idiou*, sottinteso: Figlio)». Infatti, per mezzo suo Dio ha stabilito la «nuova alleanza» promessa dai profeti (cfr. Lc 22,20; Rm 3,25; 1Cor 11,25).

Il richiamo alla vigilanza è motivato con il fatto che «lupi rapaci» attaccheranno il gregge e perfino alcuni dei presenti insegneranno dottrine perverse per attirare i discepoli dietro di sé (vv. 29-31): fuori metafora, l'Apostolo preannunzia le eresie che minacceranno la fede della chiesa. Ciò significa che questo fenomeno inquietante, che la chiesa sperimentava già al tempo di Luca, rientra anch'esso nel piano di Dio. Dopo l'accento alle eresie, Paolo riprende il tema della vigilanza, alla quale deve servire come richiamo il ricordo delle sue esortazioni, prolungate per il periodo di tre anni trascorsi tra loro. In questo modo, Luca invita le comunità per cui scrive gli Atti a essere fedeli all'insegnamento del loro apostolo (paolinismo).

L'esortazione sfocia ora nell'intercessione (v. 32). Paolo affida i suoi ascoltatori «a Dio e alla parola della sua grazia», osservando che questa ha il potere di «edificare» (*oikodomeô*) e di concedere l'«eredità» (*klêronomian*) fra coloro che da lui sono santificati. In questo versetto, Luca attribuisce all'Apostolo un linguaggio molto «paolino»: la chiesa è un edificio alla cui costruzione tutti devono collaborare

(cfr. 1Cor 3,9) e la salvezza finale è l'eredità promessa ai figli di Dio (cfr. Rm 8,17).

e. Ultime raccomandazioni (At 20,33-35)

Il pensiero dei «lupi rapaci» che turberanno la vita del gregge induce Paolo a richiamare un altro aspetto del proprio comportamento: il suo disinteresse sul piano materiale. Egli non ha avuto interessi personali di alcun tipo, ma ha provveduto alle proprie necessità con il lavoro manuale. Questo aspetto era già stato ricordato precedentemente da Luca (cfr. At 18,3). Il lavoro rappresenta per l'Apostolo un punto d'onore, come risulta anche da diversi passi delle sue lettere autentiche (cfr. 1Ts 2,9; 1Cor 9,4-18). Come motivo di questa prassi egli porta il fatto che essa gli permette di venire in soccorso ai «deboli» (*asthenountes*), cioè ai poveri o ai bisognosi in generale. Forse mettendo queste parole sulla bocca di Paolo, Luca vuole inculcare ai cristiani del suo tempo la necessità di impegnarsi nelle attività di questo mondo, che molti avevano trascurato a motivo dell'attesa di un imminente ritorno di Cristo (cfr. 2Ts 3,8). I ministri disinteressati sperimenteranno, dal canto loro, una «beatitudine», pronunziata dal Signore e così formulata: «Vi è più gioia nel dare che nel ricevere». Questa affermazione però, pur essendo in sintonia con la predicazione di Gesù, non si trova in nessuno dei vangeli canonici, mentre ritorna in diverse massime greche.

Al termine del discorso, il narratore descrive brevemente il congedo di Paolo dai presbiteri (vv. 36-38). Dopo una commossa preghiera comune, gli abbracci e le lacrime indicano che si tratta di una separazione definitiva. Proprio questa previsione suscita tra i presenti un grande dolore, espresso con il verbo *odynaomai* (essere tormentati) che è usato esclusivamente da Luca. Tutto ciò risulta più comprensibile se si tiene presente che Luca si è servito di questo episodio per anticipare in modo profetico il racconto della morte di Paolo, assente al termine del libro.

Dopo i saluti ai presbiteri di Efeso, Paolo riprende il suo viaggio che, da Mileto a Gerusalemme, avviene via mare. Luca ricorda tre tappe, Tiro, Tolemaide e Cesarea, in ciascuna delle quali l'Apostolo incontra la comunità cristiana del luogo. Sia a Tiro che a Cesarea i cristiani, presaghi di quello che lo aspetta a Gerusalemme, lo supplicano di non

andarvi: alla fine anche i suoi compagni gli rivolgono lo stesso invito. Ma egli non si lascia persuadere, affermando di essere disposto non solo a essere legato, ma a morire a Gerusalemme per il nome del Signore Gesù (At 21,1-14). Il tema della morte dell'Apostolo viene così nuovamente alla ribalta come un evento che si profila ormai all'orizzonte.

Fra tanti discorsi contenuti nel libro degli Atti, quello di Mileto è l'unico a essere indirizzato ad ascoltatori cristiani. Dopo aver riportato alcuni esempi di predicazione in ambiente giudaico e in ambiente greco, Luca presenta qui una predicazione tipo, destinata alla chiesa in vista di quel «consolidamento» nella fede a cui ha già accennato per quattro volte nei capitoli precedenti (At 14,22; 15,32.41; 18,23). In realtà, però, più che di una predicazione alla chiesa si tratta di un «discorso di addio», cioè di uno di quei discorsi che nella Bibbia vengono usati di frequente per esprimere il «testamento spirituale» di un personaggio importante. Così, il Deuteronomio raccoglie i discorsi d'addio di Mosè; il quarto Vangelo riserva ben cinque capitoli ai «discorsi di addio» di Gesù (Gv 13-17); Luca stesso ha raccolto con lo stesso scopo, nel quadro dell'ultima cena, alcune esortazioni e promesse fatte dal Signore ai Dodici (cfr. Lc 22,21-37). Fra le opere giudaiche rientrano in questo genere per esempio i Testamenti dei XII Patriarchi. In tali discorsi, la rievocazione della vita e delle lotte sostenute da colui che va incontro alla morte è finalizzata all'esortazione di quanti dovranno custodire la sua eredità e continuare la sua opera.

Nel discorso di Mileto vi sono aspetti che, come si è visto, sono conformi al pensiero e al vocabolario di Paolo. In complesso, però, il discorso rimanda piuttosto alla situazione ecclesiale che si rispecchia nelle lettere pastorali, scritte verso la fine del I secolo d.C.: le prove di ciò sono molte, a cominciare dal titolo stesso di «presbiteri», assente nella corrispondenza di Paolo. È possibile anche fare alcuni accostamenti alla prima lettera di Pietro (cfr. 1Pt 5,1-4).

Conclusione

Negli Atti degli apostoli, il terzo viaggio missionario di Paolo ha come unica meta l'evangelizzazione di Efeso. La permanenza di Paolo in questa città è raccontata da Luca in modo molto conciso. Di essa egli ricorda solo qualche episodio dal quale risulta che anche lì ha dovuto far fronte all'opposizione sia dei giudei sia di una corporazione, quella

degli argentieri, che si sentiva danneggiata dal successo della sua predicazione. In compenso mette l'accento su conversioni di massa altrettanto inverosimili e racconta con abbondanza di dettagli solo l'avvenimento che l'avrebbe costretto a lasciare la città.

Dalle lettere, invece, si ricavano parecchie informazioni che servono a precisare e a completare il racconto lucano. Anzitutto è importante osservare che, per la collocazione geografica, Efeso fa da ponte tra l'Asia e la Grecia, e quindi tra le comunità fondate dall'Apostolo in Anatolia e quelle della Grecia. Se Paolo pone il suo quartiere generale a Efeso, lo fa non solo in vista dell'evangelizzazione della città, ma anche per portare a termine la formazione religiosa delle comunità fondate precedentemente, con le quali mantiene stretti contatti.

Per questa opera pastorale, Paolo si serve anzitutto delle sue lettere autentiche che risalgono tutte (eccetto la 1Tessalonicesi) a questo periodo o ai mesi immediatamente successivi. In esse si rispecchia il confronto con altri predicatori cristiani, ancora legati alle antiche tradizioni giudaiche, i quali cercavano di allontanare da lui le sue comunità (cfr. 2Cor 3; 10-13; Gal 5,1-11; Fil 3). Inoltre egli le segue con visite personali, sue (cfr. 1Cor 16,5-6; 2Cor 1,15-16; 2,1) o dei suoi collaboratori (cfr. 1Cor 4,17; 16,10; Fil 2,19-30), e ricevendo i loro rappresentanti (cfr. 1Cor 16,17). Dalle sue lettere autentiche risulta anche che a Efeso Paolo ha subito delle prove gravissime, non esclusa probabilmente una prigionia che per poco gli costava la vita (cfr. 1Cor 15,32; Fil 1,13; 2Cor 1,8-10; Fm v. 9): è in questa circostanza che avrebbe scritto le lettere ai Filippesi e a Filemone. Le lettere, infine, rivelano come in questo periodo Paolo si sia impegnato a fondo nell'organizzazione delle collette in favore della chiesa di Gerusalemme (cfr. 1Cor 16,1-4; 2Cor 8-9; Rm 15,25-27).

Il motivo per cui Luca ignora tutta questa attività risulta enigmatico. Tuttavia non si è molto lontani dal vero se si ipotizza che egli abbia volutamente omesso queste notizie perché mal si armonizzavano con la sua presentazione delle origini cristiane. Il duro scontro di Paolo con un'ampia parte del cristianesimo primitivo, che faceva riferimento a Gerusalemme e voleva imporre anche agli etnico-cristiani la circoncisione e l'osservanza delle prescrizioni mosaiche, era in contrasto con la visione lucana secondo cui la chiesa aveva risolto questo problema una volta per tutte, per una decisione dei suoi massimi rappresentanti, nell'assemblea di Gerusalemme (At 15,1-35). Inoltre, non avrebbe potuto parlare della colletta senza accennare agli avvenimenti che

l'avevano causata. Luca perciò ha preferito passare quasi del tutto sotto silenzio il periodo più dinamico e tormentato della missione paolina.

Nel contesto del terzo viaggio missionario di Paolo si situa il discorso di Mileto, uno dei più importanti da lui pronunciati, l'unico rivolto esclusivamente ad ascoltatori già cristiani. Riportando questo discorso, che contiene la sua autodifesa, Luca ha voluto presentare Paolo come un personaggio di grande spessore umano e cristiano, fuggendo così i dubbi che nei suoi confronti avevano larghi strati della chiesa primitiva. Al tempo stesso ha voluto fornire, sotto forma di predizioni del futuro, alcune informazioni sulla fine di Paolo che mancano nella sua ricostruzione storica. Fra queste è importante l'annuncio della sua morte, di cui si parla qui, anche se in modo molto sfumato, con un forte significato teologico e missionario che nessun resoconto della sua morte effettiva avrebbe potuto eguagliare.

Infine, con questo discorso Luca ha inteso stabilire un raccordo tra il periodo storico degli apostoli, di cui Paolo è il rappresentante diretto, e quello della chiesa futura, che dovrà annunziare a tutto il mondo, nei secoli futuri, il vangelo di Cristo così come le era stato trasmesso dai primi testimoni. Secondo Luca, nel testamento spirituale di Paolo è indicato il lascito della chiesa apostolica alla chiesa delle generazioni successive, fino al ritorno, non più imminente, di Gesù. L'autore, che vive in questo periodo, pone sulla bocca di Paolo quelle esortazioni che ritiene utili per i suoi contemporanei affinché sappiano superare il pericolo di allontanarsi dalla retta dottrina, come alcuni di loro stavano già facendo. Solo nella misura in cui seguirà le direttive dell'Apostolo la chiesa di tutti i tempi potrà crescere nella fedeltà a Cristo, così come è stato annunziato dal collegio apostolico.

* * *

Nella sezione che si situa subito dopo l'assemblea di Gerusalemme Luca ha raccontato l'espansione del cristianesimo, per mezzo di Paolo, in Anatolia e in Grecia. Egli presenta l'Apostolo come un grande viaggiatore che in poco tempo riesce a fondare, in ciascuna delle città da lui visitate, una vivace comunità e, poi, prosegue per altre località, spinto dalla sua ansia di annunziare il vangelo a tutto il mondo. In realtà di un viaggio in questi termini si può parlare solo a proposito del primo di essi, che Luca presenta come una peregrinazione da una città all'altra, sempre sotto la pressione di un mondo giudaico che lo avversa e lo denuncia alle autorità romane. Probabilmente è il suo stesso messag-

gio che, da una parte, suscita grandi speranze mentre, dall'altra, gli provoca persecuzioni senza fine. Nel secondo di questi due viaggi egli si limita invece a raggiungere Efeso, dove si dedica all'evangelizzazione dei suoi abitanti. È proprio a proposito di questo soggiorno che Luca omette il racconto di tutta un'attività che Paolo ha svolto, della quale le sue lettere autentiche ci hanno conservato il ricordo.

È difficile sapere in che misura il racconto lucano aderisce alla realtà dei fatti. La maggior parte dei fatti narrati è chiaramente leggendaria. La stessa andata a Gerusalemme alla fine del secondo viaggio può essere messa facilmente in discussione. Ci si può chiedere fino a che punto Luca stesso fosse al corrente di particolari circa l'azione evangelizzatrice di Paolo. Ciò non toglie però che egli sia riuscito a dipingere efficacemente l'atmosfera della prima missione cristiana, come probabilmente ancora si verificava nel periodo in cui egli scriveva il suo libro.

Secondo Luca, con i due viaggi compiuti in Anatolia e in Grecia, Paolo ha portato a termine il suo lavoro in Oriente. Ora è libero per un nuovo viaggio, questa volta in Occidente, che dovrebbe portarlo nel centro dell'impero romano. Nel racconto che segue Luca vuole mostrare come questa impresa abbia avuto luogo, anche questa volta, a partire da Gerusalemme, che rappresenta il centro della salvezza. E d'altra parte sente di dover spiegare come mai Paolo sia arrivato a Roma come prigioniero. Certamente questo dato faceva parte dei ricordi riguardanti l'Apostolo. Ma per Luca sarà ora importante narrare i fatti mettendo in chiara luce la totale innocenza di Paolo, riconosciuta espressamente proprio da coloro che, dietro sua richiesta, l'hanno inviato a Roma.

VI

PAOLO PRIGIONIERO E MARTIRE

(AT 21,15–28,16)

L'ultima parte degli Atti contiene i tre momenti finali della vita di Paolo. A Gerusalemme egli è arrestato e compare davanti al sinedrio, poi viene trasferito a Cesarea, sede del governatore romano, dove è tenuto prigioniero per due anni; infine, come aveva da tempo progettato, raggiunge Roma come prigioniero al termine di un viaggio avventuroso. In base allo svolgersi degli eventi questa parte degli Atti può essere così suddivisa:

A. PAOLO A GERUSALEMME (AT 21,15–23,22)

B. IN CARCERE A CESAREA (AT 23,23–26,32)

C. IL VIAGGIO VERSO ROMA (AT 27,1–28,16)

Questa sezione è caratterizzata da tre «discorsi apologetici», così chiamati perché con essi Paolo difende il suo operato dalle accuse dei giudei (cfr. At 22,1-21; 24,10-21; 26,1-23). Questi discorsi sono importanti perché, proprio a partire da essi, si può comprendere meglio lo scopo per cui sono stati scritti gli Atti degli apostoli.

A. PAOLO A GERUSALEMME (AT 21,15–23,35)

Al termine del suo viaggio da Corinto, che è stato accompagnato da oscuri presagi di persecuzione e di morte, Paolo giunge a Gerusalemme, dove incontra la comunità e Giacomo il quale nel frattempo, dopo la scomparsa di Pietro, ha assunto in essa un ruolo direttivo (At 21,15-26); ma poco dopo, essendosi presentato nel tempio per il rito di purificazione usuale per chi rientrava dall'estero, è arrestato e si difende pronunciando il suo primo discorso apologetico (At 22,1-21). Infine vengono raccontati gli sviluppi successivi al suo arresto (At 22,22–23,35).

1. L'incontro con la comunità (At 21,15-26)

Da Cesarea, ultima tappa del suo viaggio di ritorno, Paolo raggiunge Gerusalemme, dove è ospitato a casa di un certo Mnason di Cipro (vv. 15-16). Nella città egli è accolto festosamente dai fratelli e, subito il giorno dopo, si reca non dagli apostoli, che ormai non sono più nominati, ma da Giacomo e dagli anziani, con i quali ha una lunga conversazione. Egli espone loro quanto Dio ha fatto per mezzo suo fra i gentili; ma Giacomo e gli anziani sono preoccupati per il fatto che Paolo è accusato dai giudei di dissuadere i loro connazionali della diaspora dall'osservanza della legge e dalla pratica della circoncisione. Per dissipare questa calunnia, lo invitano a prendere con sé quattro uomini che dovevano sciogliere un voto, probabilmente di nazireato, che contemplava il taglio rituale dei capelli, preghiere e sacrifici (cfr. Nm 6,2-12), pagando per la loro purificazione e facendosi purificare anche lui assieme a loro: si trattava quindi, per Paolo, dei riti che un giudeo praticante doveva fare rientrando a Gerusalemme dalla diaspora, a cui egli dà maggiore importanza pagando per le cerimonie di alcuni devoti (vv. 17-24). Purtroppo questo consiglio si rivelerà poco prudente: Luca non lascia intendere che esso sia dato di proposito, ma in seguito non menzionerà alcun intervento da parte della comunità per soccorrere Paolo.

Quanto ai gentili venuti alla fede, Giacomo riferisce a Paolo che è stato deciso di non esigere da loro nient'altro che astenersi dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, da ogni animale soffocato e dall'impudicizia (v. 25). Sono le stesse norme promulgate nell'assemblea di Gerusalemme (cfr. At 15,20), ma la prima clausola è formulata secondo quanto è scritto nella lettera apostolica (At 15,29: *eidôlothyton* invece di *alisgêmata tôn eidôlôn*). Sembra che queste clausole siano state notificate a Paolo per la prima volta in questa occasione, mentre erano state decise nell'assemblea di Gerusalemme, alla quale egli aveva partecipato, ed erano state rese note per mezzo di una lettera consegnata ai destinatari proprio da lui, insieme a Barnaba, Giuda Barsabba e Sila (cfr. 15,22). È questa una conferma del fatto che in At 15 sono sovrapposti eventi che hanno avuto luogo in circostanze diverse. Paolo accetta di buon grado il suggerimento di Giacomo e degli anziani e fa quanto gli è stato suggerito (v. 26).

2. Arresto e 1° discorso apologetico (At 21,27–23,35)

Mentre si trova nel tempio, l'Apostolo è riconosciuto da alcuni giudei dell'Asia (Efeso) i quali lo denunciano alla folla dicendo: «Uomini d'Israele, aiuto! Questo è l'uomo che va insegnando a tutti e dovunque contro il popolo, contro la Legge e contro questo luogo; ora ha perfino introdotto dei greci nel tempio e ha profanato questo luogo santo!» (At 21,28). Luca mette sulla bocca dei denunzianti le accuse che al suo tempo venivano fatte a Paolo in ambiente giudaico e forse, in una certa misura, anche da parte di gruppi cristiani a lui contrari. All'Apostolo viene rinfacciato di avere rotto con il popolo eletto, con la legge e con il tempio. In altre parole, è accusato di essere un giudeo rinnegato. Particolarmente grave era l'accusa di aver introdotto nel tempio dei non giudei, perché comportava la pena di morte.

Istigata dai giudei dell'Asia, la folla si impadronisce di Paolo e cerca di ucciderlo. Ma all'ultimo momento il tribuno della coorte romana che presidiava la città lo sottrae alla folla e lo arresta e, non riuscendo ad accertare la realtà dei fatti a causa della confusione, ordina di condurlo nella fortezza. Allora Paolo si rivolge al tribuno e, presentandosi come un giudeo di Tarso in Cilicia, gli chiede la facoltà di rivolgere la parola ai presenti (At 21,27-40). Il tribuno gliela concede ed egli ne approfitta per difendere il suo operato.

È questo il primo discorso apologetico di Paolo (At 22,1-21), nel quale Luca sintetizza la risposta che la scuola paolina dava alle accuse che gli venivano fatte. In esso l'Apostolo esordisce con queste parole: «Fratelli e padri, ascoltate ora la mia difesa davanti a voi». I presenti, sentendo che parlava loro in lingua ebraica (così veniva chiamato allora l'aramaico), si dispongono ad ascoltare le sue parole (vv. 1-2). Il discorso si divide in quattro parti: il Paolo precristiano (vv. 3-5); l'esperienza di Damasco (vv. 6-11); l'intervento di Anania (vv. 12-16); la visione nel tempio (vv. 17-21)

a. Il Paolo precristiano (At 22,3-5)

Paolo inizia il suo discorso presentando se stesso e la sua attività prima di aderire al movimento cristiano. Luca prende l'occasione per riportare qui alcune notizie che sono assenti in At 9,1-25: Paolo è nato a Tarso in Cilicia, ma è stato educato a Gerusalemme alla scuola di un rinomato dottore, Gamaliele, e si è distinto per l'osservanza scrupolosa

della legge dei padri (cfr. At 5,34-42). Egli aggiunge che era pieno di zelo (*zêlôtês*) per Dio, come dimostrano di essere anche i suoi ascoltatori (v. 3). Luca sottolinea volutamente l'alto livello della formazione ricevuta da Paolo in campo religioso e il suo attaccamento alla legge, nonché la sua totale dedizione al Dio di Israele. Già questa è una prova che non è contrario al suo popolo e alla legge, anzi i suoi legami con il giudaismo non potevano essere più forti.

Paolo parla poi della sua attività di allora. Luca non fa altro che riportare qui quanto ha scritto nel suo racconto di At 9,1-2. Egli ha perseguitato a morte (*achri thanatou*) questa «via» (*hodos*), cioè il movimento cristiano, incatenando e mettendo in carcere uomini e donne: di ciò possono dare testimonianza anche il sommo sacerdote e tutto il collegio degli anziani (vv. 4-5a). Questa descrizione di Paolo come di un uomo assetato di sangue è certamente eccessiva (cfr. Gal 1,13-14). Egli aggiunge di aver anche ricevuto dal sommo sacerdote e dagli anziani lettere per i fratelli e di essersi recato a Damasco per condurre prigionieri a Gerusalemme anche quelli che stavano là, perché fossero puniti (v. 5b). Quindi il viaggio a Damasco si inseriva in un progetto più ampio di carattere repressivo nei confronti dei cristiani. È dubbio però che il potere del sommo sacerdote si estendesse al di fuori della Giudea.

b. L'esperienza di Damasco (At 22,6-11)

L'incontro con Gesù viene descritto come in At 9,3-5, con qualche piccola variante. Qui si aggiunge che, mentre era in viaggio e si stava avvicinando a Damasco, era verso mezzogiorno. All'improvviso una grande luce dal cielo lo avvolse; cadde a terra e sentì una voce che gli diceva: «Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?». Egli rispose: «Chi sei, o Signore?». E la voce gli disse: «Io sono Gesù il Nazareno, che tu perseguiti» (vv. 6-8).

Diversamente dal resoconto dato precedentemente da Luca, coloro che erano con lui videro la luce, ma non udirono la voce di colui che gli parlava. Paolo allora disse: «Che devo fare, Signore?». E il Signore gli disse: «Alzati e prosegui verso Damasco; là ti verrà detto tutto quello che è stabilito che tu faccia». E poiché non ci vedeva più, a causa del fulgore di quella luce, i suoi compagni lo guidarono per mano e lo condussero a Damasco (vv. 9-11). Viene omissso il dettaglio riguardante i tre giorni del periodo di cecità e di digiuno (cfr. 9,9).

c. L'intervento di Anania (At 22,12-16)

Paolo accenna poi all'intervento di Anania (cfr. 9,10-17), omettendo però il racconto della visione avuta rispettivamente dai due e diversi altri dettagli. Anania, di cui si aggiunge che era un giudeo «devoto osservante della legge e stimato da tutti i giudei là residenti», va da lui e gli dice semplicemente: «Saulo, fratello, torna a vedere!». E in quell'istante Paolo «lo vide» (v. 13): la vista ritrovata si concentra immediatamente sulla persona del visitatore. Viene poi riportato il messaggio riferitogli da Anania in una forma autonoma rispetto a quanto, secondo At 9,15-16, era stato comunicato ad Anania stesso. Questi gli dice anzitutto quello che ha fatto per lui il Dio dei padri: lo ha predestinato a conoscere la sua volontà, a vedere il Giusto e ad ascoltare una parola dalla sua stessa bocca (v. 14). Poi gli indica il compito che lo aspetta: Paolo dovrà essere testimone davanti a tutti gli uomini delle cose che ha visto e udito (v. 15). La conclusione è un invito ad alzarsi, farsi battezzare e purificare dai suoi peccati, invocando il suo (di Gesù) nome (v. 16).

d. La visione nel tempio (At 22,17-21)

Paolo omette il resoconto di quanto è poi capitato a Damasco (cfr. At 9,19-22) e a Gerusalemme (cfr. At 9,23-30) e si limita a dire che è ritornato in questa città dove, mentre pregava nel tempio, gli era apparso Gesù che gli diceva: «Affrettati ed esci presto da Gerusalemme, perché non accetteranno la tua testimonianza su di me». Al che egli aveva ribattuto: «Signore, essi sanno che facevo imprigionare e percuotere nelle sinagoghe quelli che credevano in te; e quando si versava il sangue di Stefano, tuo testimone, anche io ero presente e approvavo, e custodivo i vestiti di quelli che lo uccidevano». Come avveniva nelle vocazioni profetiche, Paolo considerava la sua vita precedente come un ostacolo al compito che gli veniva affidato. Ma Gesù gli aveva ripetuto: «Va', perché io ti manderò lontano, alle nazioni» (vv. 17-21). È dunque il Signore stesso che gli aveva detto di lasciare Gerusalemme e, nonostante le sue rimostanze (tipiche delle vocazioni profetiche), gli aveva dato l'incarico di rendergli testimonianza presso i gentili, sottolineando espressamente che ciò era dovuto all'ostilità dei giudei della città.

In questo discorso sono significative le aggiunte rispetto al resoconto di At 9,1-30: l'origine e l'accurata formazione giudaica di Paolo

(vv. 3-5), il fatto che Anania fosse un «devoto osservante della legge» (v. 12), il quale gli ha confermato che la sua chiamata proveniva dal Dio dei padri (v. 14), e infine l'aver ricevuto la sua missione proprio mentre era in preghiera nel tempio (v. 17). Da queste aggiunte si deduce che Luca è preoccupato di presentare Paolo, con le sue stesse parole, come un devoto giudeo, che non si è mai distaccato dalle tradizioni dei padri. Cade così l'accusa di aver voluto allontanare i suoi connazionali da Israele in quanto popolo di Dio, dalla pratica della legge e dal culto del tempio. Tutta la sua attività appare invece sotto il segno di una vera e propria vocazione da parte del Dio dei padri, in forza della quale ha svolto la sua opera di evangelizzazione fra i gentili. Ciò è avvenuto a seguito del rifiuto da parte dei giudei di Gerusalemme, già preannunziato al momento della sua vocazione e ora visibile a tutti.

3. Paolo cittadino romano (At 22,22-30)

Al termine del discorso si riaccende il tumulto e il tribuno fa portare Paolo nella fortezza, ordinando di interrogarlo a colpi di flagello, per sapere perché mai gli gridassero contro in quel modo. Ma Paolo, rivolgendosi al centurione lì presente, gli dice: «Avete il diritto di flagellare uno che è cittadino romano e non ancora giudicato?». Udito ciò, il centurione si reca dal tribuno ad avvertirlo. Questi allora va da Paolo e gli chiede conferma; avutala egli replica: «Io, questa cittadinanza l'ho acquistata a caro prezzo». Paolo commenta: «Io, invece, lo sono di nascita!». Subito si allontanano da lui quelli che stavano per interrogarlo e anche il tribuno viene preso da paura, avendo messo in catene un cittadino romano e, il giorno dopo, volendo sapere come realmente stavano le cose, lo fa condurre di fronte al sinedrio (22,22-30).

4. Di fronte al sinedrio (At 23,1-11)

In base a quanto egli stesso riferisce circa il suo passato, Paolo doveva essere una figura nota ai membri del sinedrio. Ciò però non risulta dal racconto di Luca, il quale riferisce che egli, con lo sguardo fisso verso di loro, dice: «Fratelli, io ho agito fino ad oggi davanti a Dio in piena rettitudine di coscienza» (v. 1). Succede allora un incretoso incidente. Il sommo sacerdote Anania ordina ai suoi assistenti di percuoterlo sulla bocca. Al che Paolo gli risponde: «Dio percuoterà te, muro imbiancato! Tu siediti a giudicarmi secondo la Legge e contro la Legge

comandi di percuotermi?». I presenti gli dicono: «Osi insultare il sommo sacerdote di Dio?». Ma Paolo osserva: «Non sapevo, fratelli, che fosse il sommo sacerdote; sta scritto infatti: “Non insulterai il capo del tuo popolo”» (vv. 2-5).

Paolo poi, per stornare l'attenzione dal suo caso e fornirsi di un argomento contro le accuse che prevedeva, sapendo che il sinedrio era composto di sadducei e di farisei, dice a gran voce: «Fratelli, io sono fariseo, figlio di farisei; sono chiamato in giudizio a motivo della speranza nella risurrezione dei morti». Queste parole fanno scoppiare una disputa: Luca osserva infatti che i sadducei negano che vi siano la risurrezione, gli angeli né spiriti; i farisei invece fanno proprie tutte queste credenze (vv. 6-8).

L'ambiente si riscalda, e alcuni scribi del partito dei farisei si alzano in piedi e protestano dicendo: «Non troviamo nulla di male in quest'uomo. Forse uno spirito o un angelo gli ha parlato». La disputa si accende a tal punto che il tribuno, temendo che Paolo venisse linciato, ordina alla truppa di scendere e di ricondurlo nella fortezza. La notte seguente gli appare il Signore che gli dice: «Coraggio! Come hai testimoniato a Gerusalemme su ciò che mi riguarda, così dovrai darmi testimonianza anche a Roma» (vv. 9-11). Alla luce di queste parole, tutto quello che è capitato appare come guidato da un occulto regista che ha deciso di far giungere Paolo a Roma.

5. Complotto: Paolo a Cesarea (At 23,12-35)

I giudei non si danno per vinti e il giorno dopo una quarantina di loro ordiscono un complotto e sotto giuramento si impegnandosi a non mangiare né bere finché non abbiano ucciso Paolo. Essi si presentano ai capi dei sacerdoti e agli anziani e, menzionando il loro giuramento, chiedono di farlo condurre alla loro presenza, con il pretesto di esaminare più attentamente il suo caso; essi intanto gli avrebbero teso un'imboscata per ucciderlo prima che arrivasse (vv. 12-15).

Ma il figlio della sorella di Paolo viene a sapere dell'agguato e ne informa Paolo. Questi allora fa condurre il ragazzo dal tribuno, il quale lo prende in disparte e si fa dire quanto aveva saputo, proibendogli di dare ad altri queste informazioni (vv. 16-22). Poi fa chiamare due dei centurioni e ordina loro di preparare duecento soldati per andare a Cesarea insieme a settanta cavalieri e duecento lancieri, tre ore dopo il tramonto. Inoltre dice loro di tener pronte anche delle cavalcature e di

fatevi montare Paolo, perché venga condotto sano e salvo dal procuratore Felice. Inoltre gli scrive una lettera in cui gli riferisce l'accaduto e conclude di aver trovato che lo si accusava per questioni relative alla loro legge, ma non c'erano a suo carico imputazioni meritevoli di morte o di prigionia. E aggiunge che, essendo stato informato di un complotto contro Paolo, glielo manda, avvertendo gli accusatori che dovranno portare le loro accuse davanti a lui (vv. 23-30).

Il base agli ordini ricevuti, i soldati conducono Paolo di notte ad Antipatride. Il giorno dopo lasciano ai cavalieri il compito di proseguire con lui e se ne tornano alla fortezza. I cavalieri, giunti a Cesarea, consegnano la lettera al procuratore e gli presentano Paolo. Dopo averla letta, egli domanda a Paolo di quale provincia fosse e, saputo che era della Cilicia, gli dice: «Ti ascolterò quando saranno qui anche i tuoi accusatori». E dà ordine di custodirlo nel pretorio di Erode (vv. 31-35).

Il filo conduttore di questo vivace racconto è il dispiegarsi di una trama che ha necessariamente come meta l'arrivo di Paolo a Roma. Tutto coopera perché ciò si realizzi senza intoppi. I giudei, che vorrebbero eliminarlo, risultano come un tassello necessario perché il progetto si realizzi, mentre i romani sono presentati come i veri artefici di tutto il seguito degli eventi. Ancora una volta prende forma il presupposto di Luca, secondo il quale chi ha frapposto i maggiori ostacoli all'espansione del cristianesimo sono stati i giudei, mentre i romani sostanzialmente, pur senza rendersene conto, l'hanno favorito.

Conclusione

Il resoconto della conversazione di Paolo con Giacomo e i presbiteri di Gerusalemme tende a mettere in luce la piena sintonia dell'Apostolo con la chiesa madre. È questo un punto essenziale per Luca, il quale non accenna mai ad alcuna difficoltà nei loro rapporti. In realtà però l'autore non riesce a evitare il sospetto che Giacomo e i presbiteri non ritenessero del tutto infondate le accuse rivolte a Paolo. Anche il consiglio che gli danno, sebbene ispirato a buone intenzioni, diventa l'occasione del suo arresto. Resta dunque il sospetto che l'accoglienza di Paolo a Gerusalemme non sia stata delle migliori. Questo atteggiamento, per lo meno cauto, da parte della comunità di Gerusalemme potrebbe aver messo in seconda linea la questione della colletta portata dall'Apostolo, la cui consegna sarebbe stata rimandata e poi, dopo il suo arresto, accantonata. Perciò Luca non ha ritenuto op-

portuno parlarne, né in questo né in altri contesti, sebbene ne fosse al corrente (cfr. 24,17. 26).

L'accusa fatta a Paolo nel tempio (At 21,28) è stranamente simile a quella che era stata rivolta a Stefano e che aveva provocato la sua morte (cfr. At 6,13). Essa tendeva a presentare Paolo come un giudeo rinnegato. Se fosse stata provata, essa avrebbe messo in dubbio proprio il rapporto tra il movimento cristiano, di cui Paolo era ormai il *leader* riconosciuto, e Israele, di cui il tempio e la legge erano le massime istituzioni. Per questo il discorso di Paolo ha lo scopo di dimostrare che egli è stato durante tutta la sua vita un giudeo osservante: infatti aveva ricevuto una chiamata direttamente da Gesù, il quale gli aveva comunicato il suo mandato di testimone per mezzo di Anania, un giudeo osservante della legge e stimato da tutti i giudei, lo stesso che lo aveva esortato a farsi battezzare. In questo contesto Paolo dà a Gesù l'appellativo di «Giusto» e dice di aver iniziato la sua missione in seguito a un incontro con il Signore che ha avuto luogo proprio mentre pregava nel tempio. Secondo Luca tutte queste sottolineature dovrebbero convincere non tanto i giudei di Gerusalemme, quanto piuttosto quei cristiani del suo tempo che non riconoscevano l'autenticità delle chiese paoline.

Infine ancora una volta i romani sono messi in una luce positiva. È un tribuno romano che salva Paolo dalla folla, gli permette di parlare e infine, quando si dichiara cittadino romano, sospende qualsiasi violenza nei suoi confronti. Al rifiuto ingiustificato dei giudei si contrappongono il rispetto e la disponibilità da parte dei gentili.

B. IN CARCERE A CESAREA (AT 24,1-26,32)

Cesarea, dove Paolo viene inviato, è la sede del governatore romano della Giudea, il quale allora era Felice. Il soggiorno in questa città è caratterizzato dal secondo discorso apologetico fatto davanti a Felice (At 24,1-27). In seguito, quando a Felice subentra Porcio Festo, Paolo si appella a Cesare e, successivamente, in presenza di Agrippa II e Berenice, Paolo fa il suo terzo discorso apologetico, al termine del quale il procuratore Festo conferma la sua decisione di inviarlo a Roma (25,1-26,23).

1. Davanti a Felice: 2° discorso apologetico (At 24,1-27).

Cinque giorni dopo l'arrivo di Paolo a Cesarea, il sommo sacerdote Anania con alcuni anziani e un avvocato, un certo Tertullo, si presentano al procuratore per accusare Paolo (v. 1). Quando questi viene convocato, Tertullo esordisce con una frase adulatoria nei confronti di Felice (vv. 2-4). Poi espone l'accusa contro Paolo: «Abbiamo scoperto che quest'uomo è una peste, fomenta disordini fra tutti i giudei che sono nel mondo ed è un capo della setta dei nazorei». L'accusa è essenzialmente politica, non religiosa, come quella a cui aveva risposto nel primo discorso. Tertullo infatti presenta Paolo come un agitatore politico e fa leva sui disordini che avrebbe fomentato fra i giudei non solo a Gerusalemme ma in tutto l'impero. Egli aggiunge che si tratta di un capo dei nazorei, una setta giudaica che suppone nota a Felice per le sue attività sovversive; e conclude dicendo che era stato arrestato mentre cercava di profanare il tempio, il cui funzionamento era garantito dai romani (vv. 5-6). Infine, con l'appoggio di tutti i giudei lì presenti, invita il governatore a interrogarlo (v. 8; il v. 7 è omissso in quanto è un'aggiunta).

Ottenuta la parola dal governatore, Paolo pronunzia il suo secondo discorso di difesa (At 24,10-21). Anche lui inizia con una *captatio benevolentiae* che consiste nel riconoscimento dell'autorità di Felice e in una dichiarazione di fiducia nei suoi confronti (v. 10). Egli affronta poi i seguenti punti: la falsità delle accuse che gli sono rivolte (vv. 11-13); la sua professione di fede (vv. 14-16); lo stato dei fatti (vv. 17-21).

a. Falsità delle accuse (At 24,11-13)

Anzitutto Paolo smentisce l'accusa di essere un agitatore. Il procuratore stesso lo può accertare in quanto non sono passati più di dodici giorni da quando egli è salito a Gerusalemme per il culto. In quel periodo egli non è stato mai trovato nel tempio a discutere con qualcuno o a incitare la folla alla sommossa, né nelle sinagoghe né per la città. Siccome si tratta di un periodo recente, i fatti capitati in esso non hanno bisogno di tante testimonianze per essere verificati. E aggiunge che i suoi avversari non possono provare nessuna delle cose delle quali ora lo accusano.

b. La professione di fede di Paolo (At 24,14-16)

Paolo passa poi a presentare in positivo il suo comportamento dal punto di vista religioso. Egli non si è discostato minimamente dalla fede nel Dio dei padri, all'interno della quale si situa la «via» (*hodos*) speciale che egli segue. Egli sottolinea che essa è chiamata anche *haire-sis* (scuola filosofica): questo termine è usato da Giuseppe Flavio per descrivere i quattro grandi movimenti all'interno del giudaismo del I secolo (farisei, sadducei, gli esseni e la quarta filosofia). La via che Paolo segue si pone quindi sullo stesso piano delle altre. Egli crede in tutto ciò che è conforme alla Legge e sta scritto nei Profeti (v. 14). È questo un punto fondamentale, sul quale Paolo, secondo Luca, insiste ripetutamente nei suoi discorsi apologetici.

Paolo solleva poi, come aveva fatto a Gerusalemme davanti al sinedrio, il punto della risurrezione dei morti, sul quale farisei e sadducei erano divisi. Egli afferma di nutrire in Dio la speranza, condivisa pure dai presenti, che ci sarà una risurrezione dei giusti e degli ingiusti (v. 15). Per lui la risurrezione riguarderà dunque tutta l'umanità, che sarà così sottoposta al giudizio finale di Dio. In vista di questo evento anche lui si sforza di conservare in ogni momento una coscienza (*syneidêsis*) irreprensibile davanti a Dio e davanti agli uomini (v. 15). È sottinteso che chi vive in modo irreprensibile la propria fede religiosa non può essere un ribelle nei confronti delle autorità.

c. Lo stato dei fatti (At 24,17-21)

Dopo aver dichiarato la sua leale adesione alla fede israelitica, Paolo ritorna alla situazione in cui si trova. Dopo molti anni egli è venuto a portare elemosine alla sua gente (*ethnos*), cioè evidentemente alla comunità cristiana, e a offrire sacrifici; per questo si trovava nel tempio dopo aver compiuto le purificazioni. Non c'era folla né tumulto (vv. 17-18).

Sono stati dei giudei della provincia d'Asia a riconoscerlo: essi dovrebbero comparire davanti a Felice per accusarlo, se hanno qualche cosa contro di lui (v. 19). Oppure i presenti stessi dovrebbero dire quale colpa hanno trovato in lui quando è comparso davanti al sinedrio, se non questa sola frase, che egli gridò stando in mezzo a loro: «È a motivo della risurrezione dei morti che io vengo giudicato oggi davanti a voi!» (vv. 20-21). Secondo il Paolo lucano ciò che caratterizza il cristia-

nesimo, cioè la risurrezione di Gesù, è pienamente in sintonia con la fede di Israele nella risurrezione finale, anche se vi sono quelli, come i sadducei, che la negano.

In sintesi, Paolo nega categoricamente di aver dato motivo alle ostilità nei propri confronti. Come un buon giudeo che vive all'estero, egli è venuto a Gerusalemme per il culto e ha fatto le purificazioni richieste, senza provocare incidenti o sommosse. Pur seguendo una via particolare all'interno del giudaismo, egli adora in modo irreprensibile il Dio dei padri secondo le disposizioni contenute nella Legge e nei profeti e crede nella risurrezione dei morti. Il motivo della sua visita a Gerusalemme è solo quello di portare elemosine e offrire sacrifici. Per questo era salito al tempio, ma solo dopo aver fatto le purificazioni rituali. Sono stati i giudei dell'Asia a portarlo davanti al sinedrio: dovrebbero essere loro adesso ad accusarlo. Anche coloro che ora lo accusano non saprebbero dire quale colpa è stata trovata in lui quando è comparso dinanzi al sinedrio, se non di aver detto che era giudicato a motivo della risurrezione dei morti. È questo l'unico punto del discorso che mette in luce la sua fede cristiana.

Allora Felice, che era assai bene informato su quanto riguardava il cristianesimo, congeda gli accusatori di Paolo riservandosi di esaminare il caso quando fosse venuto il tribuno Lisia. E ordina al centurione di tenere Paolo sotto custodia, concedendogli però una certa libertà e senza impedire ad alcuno dei suoi di dargli assistenza. Dopo alcuni giorni Felice, in compagnia di sua moglie Drusilla che era giudea, fa chiamare Paolo e gli chiede informazioni sulla fede in Gesù Cristo. Ma quando Paolo si mette a parlare di giustizia, di continenza e del giudizio futuro, Felice si spaventa e lo congeda. Nella speranza di ottenere da lui del denaro, Felice trattiene Paolo a Cesarea e spesso lo fa chiamare per conversare con lui (vv. 22-26).

La detenzione di Paolo a Cesarea dura circa due anni, cioè fino alla venuta di Porcio Festo, successore di Felice (At 24,27). Secondo un'altra interpretazione, egli sarebbe rimasto a Cesarea fino alla fine del secondo anno del mandato biennale di Felice. Alla luce di questa ipotesi è possibile retrodatare di due anni il viaggio a Roma e la fine di Paolo.

Nella sua appassionata difesa di fronte a Felice, Paolo sottolinea la propria piena adesione al giudaismo e a tutte le sue prescrizioni, dimo-

strandando che a essa non si oppone minimamente il fatto di essere cristiano. Neanche la sua fede nella risurrezione (di Cristo), sostenuta dai farisei, è in contrasto con le loro credenze. Nell'accento alle elemosine raccolte per il suo popolo, come poi nel fatto che Felice si aspettasse da lui del denaro, si coglie un riferimento implicito al denaro della colletta di cui Luca non ha fatto menzione.

2. Davanti al re Agrippa: 3° discorso apologetico (At 25,1-26,23)

Al suo arrivo in Palestina, Festo si reca a Gerusalemme, dove i capi giudei gli fanno pressione perché giudichi Paolo nella loro città, con l'intento di ucciderlo lungo il viaggio. Ritornato a Cesarea, Festo convoca Paolo in tribunale, dove si radunano anche i giudei venuti da Gerusalemme per accusarlo. Paolo allora ribadisce di non aver commesso alcuna colpa né contro la legge dei giudei, né contro il tempio, né contro Cesare. Riportando queste parole, Luca vuole dare un ulteriore attestato della fedeltà di Paolo sia al giudaismo che alle autorità romane (At 25,1-8).

Volendo fare un favore ai giudei, Festo propone a Paolo di farsi processare a Gerusalemme, ma egli rifiuta riaffermando la sua innocenza e, avvalendosi del suo diritto di cittadino romano, si appella a Cesare. Festo allora, dopo aver sentito i suoi consiglieri, decide di inviarglielo a Roma (At 25,9-12). In seguito a ciò, il re Agrippa II, figlio di Agrippa I (cfr. At 12,1-23), con la sorella Berenice fa visita a Festo, il quale espone loro in modo dettagliato il caso di Paolo (At 25,13-21). Agrippa esprime allora il desiderio di ascoltarlo. Festo accoglie questa richiesta e fa chiamare l'Apostolo alla presenza sua, di Agrippa e dei notabili del regno. In questa circostanza, Festo presenta nuovamente a tutti i presenti il caso di Paolo, attestando ancora una volta di non aver trovato in lui alcuna colpa meritevole di morte. Siccome però egli si è appellato a Cesare, Festo ha deciso di farlo partire ma, non sapendo che cosa scrivere, ha convocato quella udienza per ricevere da Agrippa qualche suggerimento (At 25,22-27).

A questo punto Luca inserisce il terzo discorso apologetico di Paolo (At 26,1-23). Dopo le parole di Festo, Agrippa dà la parola a Paolo il

quale esordisce dicendosi fortunato di potersi difendere di fronte ad Agrippa, in quanto questi conosce molto bene le usanze giudaiche (vv. 1-3). Inizia poi il corpo del discorso che rappresenta la sintesi dei primi due (At 22,1-21; 24,10-21), rispetto ai quali però, come pure rispetto al racconto lucano della vocazione di Paolo (At 9,1-30), segue una linea abbastanza autonoma. In esso Paolo sviluppa i seguenti punti: la sua esperienza nel giudaismo (vv. 1-5); i motivi della sua attuale detenzione (vv. 6-8); la sua esperienza precedente (vv. 9-11); la sua vocazione (vv. 12-18); il suo messaggio (vv. 19-23).

a. L'esperienza nel giudaismo (At 26,4-5)

Il primo punto del discorso è piuttosto sintetico. Paolo ritiene che tutti i giudei conoscano la sua vita trascorsa sempre, fin dalla giovinezza, tra i suoi connazionali e a Gerusalemme; così pure è noto che, come fariseo, ha seguito le direttive della «setta» (*hairesis*) più rigida della religione giudaica, che Paolo qualifica come «nostra». Nel secondo discorso aveva qualificato come *hairesis* la via cristiana, mettendo quindi sullo stesso piano il gruppo cristiano e quello farisaico.

b. Motivi della sua attuale detenzione (At 26,6-8)

Alla sua esperienza nel giudaismo Paolo contrappone immediatamente la sua situazione attuale. Ora egli è sotto processo a motivo della speranza che si attui la promessa fatta da Dio ai loro padri, di cui le dodici tribù di Israele aspettano il compimento, servendo Dio notte e giorno con perseveranza. A motivo di questa speranza, egli è ora accusato dai giudei (vv. 6-7). È chiaro che egli si riferisce qui a un particolare tipo di speranza che ha come oggetto la risurrezione dei morti. Questa dottrina era sostenuta in modo speciale dai farisei e si era fatta strada negli ultimi due secoli prima dell'era cristiana (cfr. 2Mac 7; Dn 12,2-3 e numerosi scritti giudaici). Era dunque una credenza ampiamente condivisa dai giudei. Perciò Paolo fa una domanda provocatoria: «Forse secondo voi non si può credere che Dio risusciti i morti?» (v. 8): naturalmente egli ha in mente, secondo Luca, non il tema della risurrezione in astratto, ma quello della risurrezione di Cristo che rappresenta il tema centrale del suo messaggio.

c. L'esperienza precedente (At 26, 9-11)

Tra l'esperienza di Paolo nel giudaismo e la situazione in cui oggi si trova esistono per Paolo due eventi determinanti: la persecuzione nei confronti dei cristiani e la sua vocazione. Riguardo al primo, egli afferma di aver ritenuto suo dovere compiere molte cose che erano ostili verso il nome di Gesù il Nazareno (v. 9). Poi enumera ciò che ha fatto a Gerusalemme: con il potere avuto dai capi dei sacerdoti ha rinchiuso molti dei fedeli in prigione e, quando venivano messi a morte, ha dato anche lui il suo voto (v. 10): nel racconto di Luca e nel primo discorso di Paolo si dice che questi era favorevole all'uccisione di Stefano, ma è impossibile che, non appartenendo al sinedrio, abbia dato il suo voto favorevole in altri episodi di uccisioni, tanto più che al sommo sacerdote non spettava la prerogativa di comminare la pena di morte. E aggiunge che, in tutte le sinagoghe, cercava spesso di costringere i cristiani con le torture a bestemmiare e, nel colmo del suo furore contro di loro, dava loro la caccia perfino nelle città straniere (v. 11). Anche qui si può notare una certa esagerazione, tendente a presentare il Paolo precristiano come un violento e sanguinario persecutore, al fine di sottolineare il carattere straordinario della sua «conversione».

c. La vocazione (At 26,12-18)

A questo punto il terreno è pronto per il racconto della vocazione di Paolo. Nel contesto della sua azione persecutoria, mentre stava andando a Damasco con il potere e l'autorizzazione dei capi dei sacerdoti, verso mezzogiorno vide sulla strada una luce dal cielo, più splendente del sole, che avvolse non solo lui, come nei testi paralleli, ma anche i suoi compagni di viaggio. Tutti caddero a terra ma solo Paolo udì una voce che gli diceva in lingua ebraica (aramaica): «Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?». A questa frase, citata anche negli altri due resoconti, si aggiungono qui queste parole: «È duro per te rivoltarti contro il pungolo» (vv. 12-14). Paolo dunque era già stato prescelto per la missione che gli verrà affidata (cfr. Gal 1,15: fin dal seno materno), contro la quale inconsciamente pone una forte resistenza.

Paolo allora riferisce di aver detto: «Chi sei, o Signore?». Al che il Signore rispose: «Io sono Gesù, che tu perseguiti» e gli comunicò direttamente il suo messaggio: «Ma ora alzati e sta' in piedi; io ti sono apparso infatti per costituirti ministro e testimone di quelle cose che hai

visto di me e di quelle per cui ti apparirò» (v. 16). E aggiunse un mandato che è anche una promessa: Paolo è inviato nello stesso modo a Israele e alle nazioni, dalle cui insidie il Signore lo libererà. Il suo compito consiste nell'aprire i loro occhi, perché si convertano dalle tenebre alla luce e dal potere di Satana a Dio, ottenendo così il perdono dei peccati e l'eredità, insieme a coloro che sono stati santificati per la fede in lui (vv. 17-18). Questo mandato riecheggia il testo di Is 35,5 («Allora si apriranno gli occhi dei ciechi»), nel quale è descritta allegoricamente la grande epopea del ritorno di Israele dall'esilio babilonese (cfr. Is 40-55). Paolo è dunque inviato per una grande opera di rinnovamento di tutta l'umanità. Il suo compito quindi non ha limiti né di tempo né di spazio.

d. Il messaggio di Paolo (At 26,19-23)

L'ultima parte del discorso è una perorazione. Paolo si rivolge ad Agrippa affermando di non aver disobbedito alla visione celeste, ma di aver predicato, prima a quelli di Damasco, poi a quelli di Gerusalemme e in tutta la regione della Giudea e infine ai gentili, invitandoli a pentirsi e a convertirsi a Dio, comportandosi in maniera degna della conversione (vv. 19-20).

Ritornando poi al tema iniziale, Paolo afferma che proprio per queste cose i giudei, mentre era nel tempio, lo avevano preso e avevano tentato di ucciderlo. Ma, con l'aiuto di Dio, egli è ancora lì a testimoniare, agli umili e ai grandi, la realizzazione di quello che i profeti e Mosè avevano preannunziato, che cioè il Cristo avrebbe dovuto soffrire e che, primo tra i risorti da morte, avrebbe annunciato la luce al popolo e alle genti (vv. 21-23). Paolo non fa dunque che annunciare la realizzazione di quanto i profeti e Mosè avevano preannunziato, mostrando come in Cristo la risurrezione dei morti sia ormai iniziata: ancora una volta in primo piano c'è la piena lealtà di Paolo al suo popolo e alla sua fede.

Alla fine, i presenti riconoscono l'innocenza di Paolo, ma confermano che non può essere messo in libertà in quanto si è appellato a Cesare (At 26,24-32).

In questo discorso apologetico, oltre ai temi già ritrovati nei due discorsi precedenti, viene affermata la fede nella risurrezione di Gesù, vista non come rinnegamento, ma come adempimento delle speranze

di Israele. In lui infatti ha cominciato a prendere forma l'evento escatologico della risurrezione, che avrebbe aperto la strada all'instaurazione del regno di Dio.

Conclusione

I tre discorsi apologetici di Paolo contenuti in questa parte del libro mettono in luce come l'accusa che gli era rivolta fosse quella di spingere i giudei all'«apostasia da Mosè», e di prendere posizione contro il popolo, la legge e il tempio (cfr. 21,21.28). Queste accuse sono analoghe a quelle rivolte contro Stefano (cfr. At 6,11.13) e, apparentemente, sono le stesse che avevano spinto Saulo a perseguire i cristiani ellenisti (At 22,3; 26,5). Secondo Luca, queste accuse erano palesemente false, in riferimento a Paolo non meno che al primo martire e ai suoi compagni. L'opposizione dei giudei contro i cristiani si sarebbe dunque basata su un tragico equivoco: Paolo non aveva attentato all'identità etnica e religiosa del popolo giudaico, alla quale personalmente era stato fedele fino alla fine della vita.

Oltre a mettere in chiaro un punto così delicato, per Luca è importante sottolineare, con le parole stesse di Paolo, la fedeltà dei giudeo-cristiani alla legge mosaica, perché sono essi il *trait-d'union* tra l'Israele storico, il popolo scelto da Dio come depositario della salvezza, e le comunità cristiane, nelle quali ai giudei credenti in Cristo si sono aggregati i gentili. Per costoro è stato introdotto, come ribadisce Giacomo nell'ultimo colloquio con Paolo, uno statuto speciale che implicava l'osservanza solo di alcune clausole della legge. La presenza di giudei e gentili nelle comunità cristiane deve quindi essere vista non come un distacco da Israele, ma come il segno che si erano inaugurati gli ultimi tempi, per i quali era previsto il pellegrinaggio delle nazioni al monte Sion (cfr. Is 2,2-5). La fede cristiana, dunque, non rinnega ma adempie la speranza di Israele, in cui è inclusa anche la salvezza dei gentili. La difesa di Paolo non riguarda perciò semplicemente la sua persona, ma le chiese etnico-cristiane che, nonostante l'abbandono delle pratiche giudaiche, si ritenevano legittime eredi, tramite la chiesa madre di Gerusalemme, di Israele come popolo di Dio.

Le idee che Luca vuole fare passare sono in sintonia con la sua visione delle origini cristiane: gli ultimi tempi sono iniziati, ma il ritorno del Signore si è allontanato nel tempo; le comunità cristiane, che si

considerano ormai come il vero Israele, devono trovare la loro identità in contrasto con un giudaismo diventato ora più ostile e aggressivo e, al tempo stesso, farsi accettare nell'impero romano, dove una religione che rifiutava il culto dell'imperatore non poteva non destare sospetti e persecuzione. In questo nuovo contesto era importante spiegare come mai Paolo fosse giunto a Roma in catene: sebbene il procuratore romano lo avesse riconosciuto innocente, lo aveva inviato a Roma perché, in quanto cittadino romano, si era avvalso del suo diritto di appellarsi all'imperatore. Il carattere ingenuamente apologetico di tale affermazione non ha bisogno di prove.

Nella realtà, però, le cose non sono andate proprio così. L'opposizione a Paolo da parte degli strati più istituzionalizzati del giudaismo, presenti a Gerusalemme come nella diaspora, era stata determinata proprio dall'accentuato messianismo, in chiave fortemente apocalittica, tipico dei primi predicatori cristiani. Proprio questo aveva provocato forti tensioni non solo nelle comunità giudaiche ma anche con le autorità delle provincie romane. In questo contesto è difficile immaginare che il procuratore romano, pur avendo riconosciuto che Paolo era innocente, abbia deciso di inviarlo a Roma solo perché si era appellato a Cesare. Se questo è avvenuto, il motivo non poteva essere altro che quello di un'accusa di ribellione nei confronti dell'autorità costituita.

Una volta caduta l'attesa del ritorno imminente del Signore, era impossibile per Luca non solo affermare, ma anche solo immaginare che proprio questa attesa fosse stata la causa del dissidio tra cristiani e giudei, rappresentati da una *leadership* che, per il presunto bene di tutto il popolo, era arroccata nella difesa dello *status quo*. D'altra parte, la necessità di una convivenza con l'impero romano ha fatto sì che fossero passate sotto silenzio le vessazioni, se non proprio persecuzioni, che la prima generazione cristiana aveva subito da parte delle autorità civili.

C. IN VIAGGIO VERSO ROMA (AT 27,1-28,16)

In questa parte del libro Luca narra il viaggio avventuroso di Paolo da Cesarea a Roma, mettendo in luce la sua caratteristica di uomo di Dio e taumaturgo. Egli racconta questi fatti in prima persona plurale («sezioni-noi»), lasciando così intendere di essere stato suo compagno

e testimone oculare dei fatti. Naturalmente anche qui nessun indizio attesta la sua presenza accanto a Paolo: l'uso della prima persona plurale è un artificio e non può essere usato per identificare l'autore degli Atti.

Il racconto del viaggio può dividersi in quattro parti: da Cesarea all'isola di Creta (At 27,1-12); racconto della tempesta (At 27,13-44); soggiorno a Malta (At 28,1-10); da Malta a Roma (At 28,11-16).



Cartina 4: Viaggio di Paolo a Roma (o della prigionia)

1. Da Cesarea all'isola di Creta (At 27,1-12)

Paolo, con alcuni altri prigionieri, viene consegnato al centurione Giulio della coorte Augusta. Paolo è accompagnato da un suo collaboratore, Aristarco di Tessalonica (cfr. At 19,29; 20,4) (vv. 1-2). Durante il primo scalo a Sidone il centurione tratta Paolo con umanità (*filantropia*), concedendogli di incontrare gli amici che ha in quel luogo (v. 3). Giungono poi a Mira, dove il gruppo si imbarca su una nave di lungo corso che trasporta grano dall'Egitto all'Italia (vv. 4-6).

I venti contrari costringono i naviganti a fare scalo lungo la costa dell'isola di Creta in una località chiamata Buoni Porti (vv. 7-8). Il narratore osserva che il tempo del digiuno era già passato: deve trattarsi del grande digiuno giudaico dello *Yom Kippur*, che cade verso la fine di settembre. È il periodo delle grandi maree equinoziali, pericolose per la navigazione, che del resto veniva totalmente sospesa da novembre a marzo. Paolo, che ha una certa esperienza di viaggi, avverte che la navigazione porterà danni e molte perdite non solo per la nave, ma anche in vite umane (vv. 9-10). Ma il centurione preferisce accogliere il parere del pilota e del capitano della nave. Poiché il luogo non risulta molto adatto per trascorrere l'inverno, si tenta dunque di raggiungere il porto di Fenice, esposto a venti più favorevoli (v. 12).

2. Racconto della tempesta (At 27,13-44)

Il viaggio si rivela ben presto disastroso. Luca descrive con molti particolari la sorte della nave fino a che questa si incaglia a breve distanza dalla costa dell'isola di Malta. In questa narrazione Luca si concede una certa ricercatezza di stile attingendo ampiamente al vocabolario tecnico dei marinai.

Appena comincia a soffiare un leggero scirocco, levano le ancore e si mettono a costeggiare Creta. Improvvisamente si scatena una tempesta e la nave viene trascinata alla deriva (vv. 13-15). L'equipaggio si dispone a far fronte alla furia del mare, ma la tempesta si rivela eccezionalmente lunga e violenta (vv. 16-19). Il sole e le stelle a cui si faceva riferimento per orientarsi non si vedono più, e nell'oscurità più completa comincia a dilagare l'angoscia: ogni speranza di essere salvati sembra ormai perduta. Da molto tempo non si mangiava più nulla (vv. 20-21a). A questo punto Paolo interviene di nuovo e, dopo aver sottolineato che avrebbero dovuto dar retta al suo consiglio di non lasciare Creta, li esorta a farsi coraggio, perché solo la nave andrà perduta ma nessuno di loro morirà. A conferma di ciò li informa che durante la notte gli è apparso un angelo di Dio e gli ha detto di non aver paura, perché bisogna che lui compaia davanti a Cesare, e per questo gli fa grazia della vita di tutti coloro che navigano con lui (vv. 21b-26). È spontaneo il riferimento a Giona: la situazione è la stessa, ma capovolta. Nella storia del profeta i marinai hanno salva la vita *dissociandosi* dalla sua sorte, mentre in quella di Paolo essi si salvano per merito suo.

Gli avvenimenti confermano ben presto la parola profetica di Paolo. Nel cuore della notte i naviganti si accorgono che la nave si avvicina a terra e gettano le ancore in attesa che spunti il giorno (vv. 27-29). Paolo sventa il tentativo di fuga dei marinai che vorrebbero mettersi in salvo da soli, avvertendo il centurione e i soldati che, se quelli non rimangono sulla nave, anch'essi non potranno salvarsi (vv. 27-32). Con l'autorità morale che così si è conquistato, Paolo invita tutti a rimettersi in forze in vista delle ultime manovre di salvataggio e li esorta a prendere cibo. Ciò detto, prende del pane, rende grazie a Dio davanti agli occhi di tutti, lo spezza e si mette a mangiare. Tutti riacquistano coraggio, anch'essi prendono cibo, poi alleggeriscono il peso della nave gettando il frumento in mare (vv. 33-38).

Il racconto sembra contenere un'allusione all'eucaristia. Certo non si tratta di un'assemblea cristiana. Ma è possibile che il narratore intenda evocare, per il lettore cristiano, i gesti compiuti da Gesù durante l'ultima cena. Non è casuale neppure il fatto che la terminologia di *salvezza* faccia la sua comparsa in questo contesto per ben 7 volte (27,20.31.34.43. 44; 28,1.4), indicando la *liberazione concreta* da un pericolo mortale. Letto in questa prospettiva, il racconto rappresenta per i lettori cristiani un'esortazione a non fare della *loro* eucaristia il rito segreto di un gruppo di iniziati, ma a viverla alla luce del sole come segno di una salvezza non solo spirituale, offerta veramente a tutti.

Luca descrive poi con abbondanza di particolari le pericolose manovre messe in atto per spingere la nave verso terra. A un certo punto entrano in scena i soldati, che in un eccesso di zelo vorrebbero uccidere i prigionieri per timore che fuggano a nuoto. Ma il centurione, che vuole salvare Paolo, lo impedisce. Alla fine tutti riescono a mettersi in salvo a terra, come Paolo aveva promesso (vv. 39-44).

3. Il soggiorno a Malta (At 28,1-10)

Quando sono in salvo, i viaggiatori vengono a sapere che l'isola si chiama Malta (v. 1). Davvero il salvataggio ha avuto un carattere straordinario. Gli abitanti trattano i naufraghi con grande umanità. Ma, mentre raccoglie dei rami da mettere nel fuoco, Paolo viene morsicato da una vipera (vv. 2-3). Seguendo la loro logica religiosa, gli abitanti del luogo traggono immediatamente una conclusione: «Certamente costui è un assassino perché, sebbene scampato dal mare, la dea della giustizia non lo ha lasciato vivere» (v. 4). Ma egli, scuotendo la bestia nel

fuoco, non patisce alcun male» (v. 5-6). È probabile che Luca pensi alla promessa di Gesù riportata soltanto dal suo Vangelo: «Io vi ho dato il potere di calpestare serpenti e scorpioni, e tutta la potenza del nemico, e nulla potrà nuocervi» (Lc 10,19; cfr. 16,17-18).

A questo punto, come a Listra, Paolo viene scambiato per un dio. Egli reagisce, ma non con la foga dimostrata nella precedente occasione. Non si parla esplicitamente di un'evangelizzazione degli abitanti di Malta. È probabile che l'autore la dia per scontata in quanto racconta che Paolo guarisce il padre del primo magistrato dell'isola, che aveva offerto ai naufraghi la più cordiale ospitalità. Questa guarigione è seguita da molte altre (vv. 7-9). Gli abitanti dell'isola colmano di onori Paolo e i suoi compagni e, quando si imbarcano, provvedono a quanto era loro necessario (v. 10). Nel v. 11 si informano i lettori che il soggiorno a Malta è durato tre mesi. Non si parla però della fondazione di una comunità cristiana in quella regione.

4. Da Malta a Roma (At 28,11-16)

L'ultima parte di questo lungo viaggio si svolge senza inconvenienti. Alla fine dell'inverno, il gruppo si imbarca su una nave di Alessandria «recante l'insegna dei Dioscuri» (Castore e Polluce, patroni dei marinai). Dopo aver fatto scalo a Siracusa e a Reggio, la nave approda a Pozzuoli (vv. 11-13). Paolo e i suoi compagni incontrano alcuni fratelli che li invitano a rimanere con loro per sette giorni; quindi, con il loro aiuto, arrivano a Roma (v. 14). Ha poi luogo l'incontro con i cristiani della capitale che si recano «fino al Foro di Appio e alle Tre Taverne», località che si trovano rispettivamente a 64 e a 49 chilometri da Roma, per dare il benvenuto a Paolo e ai suoi compagni. Luca non spiega per opera di chi il Vangelo avesse raggiunto l'Italia e neppure come i cristiani di Roma avessero avuto notizia dell'arrivo di Paolo, il quale riceve conforto dalla loro venuta: «Rendendo grazie a Dio, prese coraggio» (v. 15). Questa notizia lascia piuttosto velatamente intendere che Paolo nutriva una certa apprensione a proposito dell'accoglienza che gli sarebbe stata riservata da quella grande chiesa che non era stata fondata da lui e alla quale aveva inviato la sua ultima lettera. Il libro non dirà nient'altro sui rapporti fra Paolo e la chiesa di Roma.

Luca conclude la sequenza del viaggio segnalando le condizioni abbastanza liberali imposte a Paolo: egli può avere un domicilio personale, con un soldato di guardia (v. 16). Il regime della custodia militare

implicava però che il braccio destro del prigioniero fosse legato al braccio sinistro del suo guardiano! Paolo si trova così a Roma nella condizione umiliante di un indiziato in attesa di giudizio.

Conclusione

Nel suo racconto del viaggio di Paolo verso Roma, Luca dà prova delle sue capacità narrative, facendo proprio un genere letterario, quello del «viaggio», che incontrava grande favore nell'antichità, specialmente a motivo dell'Odissea di Omero. Tuttavia, il suo scopo è sempre religioso. Anzitutto egli vuole mettere in luce il carattere «provvidenziale» dell'arrivo di Paolo a Roma. Tutti i pericoli che ha dovuto affrontare erano tali da rendere impossibile il raggiungimento della meta. Ma Dio l'ha aiutato a superarli perché era necessario che il vangelo arrivasse fino alla capitale dell'impero. Questa intenzione narrativa è messa in luce dal fatto che Paolo, durante la tempesta, ha avuto una visione nella quale Dio stesso gli ha garantito il raggiungimento della meta, nonostante tutti gli ostacoli.

Luca intende anche mettere in luce la personalità di Paolo. Egli vi appare come un uomo di Dio, riconosciuto come tale dai suoi compagni di viaggio, i quali si fidano di lui. La sua sensibilità spirituale gli consente di affrontare le situazioni più difficili con grande serenità e coraggio, al punto tale che quasi è lui a prendere in mano le sorti del gruppo di cui fa parte. Lo scampato pericolo derivante dal morso della vipera, insieme ai successivi miracoli, gli conferisce un'aureola speciale che gli permette, anche se l'autore non lo dice espressamente, di dedicarsi all'evangelizzazione di una popolazione, quella di Malta, tagliata fuori dai grandi flussi di comunicazione del tempo.

Raccontando l'arrivo di Paolo a Roma, Luca fa capire onestamente che non è il primo a portare l'annuncio del vangelo nella capitale dell'impero. Il lettore che non conoscesse la lettera ai Romani lo verrebbe a sapere per la prima volta in questo momento. Ma l'autore non dà alcun risalto a questa informazione. Dopo l'accenno ai cristiani di Roma che gli vanno incontro al Foro di Appio e alle Tre Taverne, non accenna più neppure vagamente a un incontro con la comunità e si limita a indicare la sistemazione logistica ottenuta a Roma; invece parlerà per esteso dell'incontro con i notabili giudei e della sua predicazione nella città. Questa scelta non può essere casuale. Per Luca l'arrivo del cristianesimo a Roma non poteva avvenire se non per mezzo di un

testimone che avesse tutti i carismi dell'autorità apostolica. Solo così si può dire che sia compiuto il mandato che questi hanno ricevuto da Gesù: «... sarete testimoni... fino ai confini della terra» (At 1,8).

* * *

Nell'ultima parte del suo libro Luca, da narratore esperto, mostra come alla fine tutti i nodi vengano al pettine. Paolo ritorna a Gerusalemme concludendo così quei viaggi che l'hanno portato fino in Grecia, che resta il cuore culturale dell'impero romano. Egli porta con sé il ricordo di tante incomprensioni e sofferenze, ma al tempo stesso ha la soddisfazione di lasciare sul campo alcune comunità molto vive e dinamiche, che portano a termine il suo lavoro nelle province orientali dell'impero romano.

Al ritorno a Gerusalemme riemergono le antiche contraddizioni tra Paolo e il mondo giudaico. Lo scontro direttamente è con i giudei della città santa. Ma non è senza significato il fatto che l'occasione del suo imprigionamento sia stata suggerita proprio dal capo della comunità giudeo-cristiana della città santa, la quale poi non gioca nessun ruolo nelle difficili vicende in cui si trova coinvolto l'Apostolo.

La prigionia di Paolo a Gerusalemme e a Cesarea offre a Luca un'occasione importante per far esprimere da Paolo stesso la piena coerenza e continuità tra il movimento cristiano e Israele in quanto popolo eletto di Dio. La risurrezione di Gesù non è altro che l'adempimento delle promesse fatte da Dio a Israele. L'aver accettato Cristo come salvatore non implica dunque minimamente un distacco dalla legge mosaica e dal culto praticato nel tempio di Gerusalemme. È vero che le comunità composte di gentili convertiti non praticano più la legge, ma questo non pregiudica il loro rapporto storico-salvifico con Israele in quanto esse sono associate alle comunità giudeo-cristiane che fanno parte di Israele proprio come i grandi movimenti giudaici che compongono il popolo di Dio.

Il racconto tende anche a dimostrare che Paolo viene inviato a Roma pur essendo innocente rispetto alle accuse che gli venivano fatte. Egli è stato riconosciuto come tale dal procuratore romano, il quale ha proclamato apertamente la sua innocenza. Questo viaggio ha dunque come unico movente la necessità di adempiere le parole di Gesù risorto, secondo il quale l'annunzio del vangelo doveva giungere fino agli estremi confini della terra (At 1,8).

VII

Epilogo:

IL VANGELO A ROMA

(AT 28,17-31)

Il soggiorno di Paolo a Roma è descritto da Luca in modo molto conciso. Per prima cosa l'Apostolo convoca i notabili giudei ed espone il suo caso, sottolineando di non aver fatto nulla contro il suo popolo. Nonostante ciò è stato arrestato a Gerusalemme e consegnato nelle mani dei romani, i quali volevano rilasciarlo non avendo trovato in lui alcuna colpa degna di morte; ma le accuse dei giudei lo hanno costretto ad appellarsi a Cesare, senza volere con ciò muovere accuse contro il suo popolo. E conclude affermando di essere in catene «a causa della speranza di Israele» (vv. 17-20). I notabili rispondono di non aver ricevuto nessuna informazione contro di lui ed esprimono il desiderio di *ascoltare* quello che pensa, sapendo che questa «setta» (*hairesis*), cioè il movimento cristiano, trova dovunque opposizione (vv. 21-22). Si fissa allora un secondo incontro, al quale partecipano «molti» (*pleiones*) giudei: Paolo presenta loro la sua testimonianza circa il regno di Dio, «cercando di convincerli riguardo a Gesù, partendo dalla legge di Mosè e dai profeti». Alcuni «aderiscono» alle cose da lui dette, mentre altri «non vogliono credere»: alla fine essi se ne vanno discordi (*asym-phônôî*) (vv. 23-25a).

Allora Paolo dice: «Ha detto bene lo Spirito Santo per bocca del profeta Isaia, ai nostri padri» e cita quindi per intero il testo del messaggio rivolto a Isaia nel momento della sua vocazione: «Udrete, sì, ma non comprenderete; guarderete, sì, ma non vedrete. Perché il cuore di questo popolo è diventato insensibile, sono diventati duri di orecchi e hanno chiuso gli occhi, perché non vedano con gli occhi, non ascoltino con gli orecchi e non comprendano con il cuore e non si convertano, e io li guarisca!» (vv. 25b-27; cfr. Is 6,9-10). Egli poi aggiunge: «Sia noto dunque a voi che ai gentili è stata inviata questa salvezza (*sôtêrion*) di Dio: ed essi ascolteranno!» (v. 28; il v. 29 si trova solo nella Vulgata ed è una ripetizione del v. 25).

Il testo isaiano è riprodotto sostanzialmente (come in Mt 13,14-15) secondo la traduzione dei LXX. Resta però da precisare come, secondo Luca, Paolo lo ha interpretato. Nella versione greca, infatti, in armonia con la tendenza propria del giudaismo, la portata del testo è stata notevolmente attenuata, in quanto l'indurimento del popolo non viene più attribuito direttamente a un intervento divino di cui il profeta era strumento, mentre d'altra parte si lascia aperta la via al pentimento e alla guarigione. Qui, invece, il testo è letto come una dichiarazione definitiva di condanna: ormai, dopo tutti i tentativi fatti, si deve registrare una definitiva sordità da parte dei giudei, mentre i gentili «ascolteranno».

Luca conclude la sua esposizione informando il lettore che Paolo rimase a Roma due anni interi in un ambiente preso a pigione e riceveva tutti quelli che andavano a visitarlo (v. 30). Ad essi egli annunciava (*kêryssô*) il vangelo del regno e insegnava (*didaskô*) le cose riguardanti il Signore Gesù Cristo. Egli svolge dunque le due attività tipiche della prima predicazione cristiana: il primo annunzio (*kerygma*) e la formazione ulteriore dei nuovi convertiti (*didachê*). Egli lo fa «con tutta franchezza» (*meta pasês parrêsias*) e «senza ostacoli» (*akôlytôs*) (v. 31): alla libertà interiore dell'Apostolo si unisce la condizione favorevole dell'ambiente romano, due aspetti che a Luca stanno molto a cuore. Il libro degli Atti, che era iniziato con il racconto di Gesù risuscitato che parla con i suoi discepoli del regno di Dio (At 1,7), termina riferendo che Paolo a Roma annunzia lo stesso regno di Dio. Si compie così il progetto letterario di Luca (cfr. At 1,8). Per mezzo di Paolo la testimonianza dei primi discepoli è giunta fino al centro dell'impero romano

Paolo ha svolto la sua attività missionaria, non solo tra i gentili ma anche tra i giudei, come riferiscono espressamente i tre racconti della sua vocazione (cfr. 9,15; 22,18; 26,19-20). Tuttavia l'opposizione dei giudei ha fatto sì che egli si volgesse ai gentili. Luca ha sottolineato questo passaggio soprattutto in due punti strategici della sua opera: la predicazione di Paolo ad Antiochia di Pisidia (cfr. 13,44-48) e a Corinto (cfr. 18,5-8). Però è soprattutto a Roma che egli situa il distacco definitivo dal mondo giudaico. Per giustificare questa svolta, che rappresenta uno dei temi qualificanti della sua opera storiografica, Luca si serve della citazione di Is 6,9-10, ponendola sulla bocca di Paolo proprio nella conclusione del libro. In essa, infatti, egli trova la spiegazione di quella che poteva sembrare una contraddizione insanabile: come può il

movimento cristiano rappresentare il compimento delle promesse fatte a Israele, se gran parte di questo stesso popolo non l'ha accolto?

La sua risposta si sviluppa su due versanti: da una parte non si può affermare che *tutti* i giudei abbiano rifiutato Cristo, perché in realtà anche a Roma una parte di essi ha aderito al suo annunzio (cfr. v. 24); dall'altra proprio questo rifiuto spiana la strada all'ingresso dei gentili nella chiesa. Nella lettera ai Romani, al termine del suo lavoro in Oriente, Paolo non si era limitato a rivendicare, come aveva fatto precedentemente (cfr. 1Ts 2,14-16), la legittimità della predicazione ai gentili accanto a quella rivolta ai giudei, ma aveva considerato questa svolta come un fatto ormai compiuto a motivo dell'accecamento di una parte di Israele (cfr. Rm 9,31; 10,19-21; 11,7). Anche per Luca l'apertura ai gentili rientra nel piano di Dio preannunziato dai profeti (cfr. v. 28): ciò non toglie, però, che la stessa salvezza resti comunque disponibile a tutti, sia gentili che giudei (cfr. v. 30). A questo punto anche per lui, pur restando aperta la possibilità di «salvarne alcuni» (cfr. Rm 11,14), l'incontro di «tutto» Israele con il Messia Gesù diventa un «mistero» profeticamente preannunziato, che però si realizzerà in un futuro successivo all'ingresso della «massa dei gentili» (cfr. Rm 11,25-27).

Luca conclude il suo libro senza informare il lettore circa la sorte del protagonista. Questo fatto ha indotto a pensare che Paolo, al termine dei due anni, sia stato liberato e sia andato in Spagna, come aveva progettato (cfr. Rm 15,28) e da lì sia poi ritornato in Oriente, come attestano le pastorali. Ma ciò è improbabile, perché non ci sono notizie storiche attendibili di un viaggio in Spagna, mentre Paolo stesso, secondo Luca, aveva detto ai presbiteri di Efeso che non avrebbero più visto il suo volto (cfr. At 20,25). È probabile dunque che, dopo i due anni trascorsi a Roma, Paolo sia stato giudicato e condannato a morte dal tribunale imperiale.

Il fatto che Luca non accenni alla morte di Paolo rientra nella sua strategia narrativa, in funzione della quale ha preferito far sì che la fine dell'Apostolo fosse preannunziata da lui stesso nel discorso di Mileto. È questo un espediente letterario a cui l'autore del libro fa ricorso per far emergere il significato religioso della sua morte.

Vi è però un altro motivo che potrebbe aver consigliato a Luca di omettere il racconto della morte di Paolo. Se è vero, come sembra probabile, che al termine dei due anni trascorsi a Roma Paolo è stato condannato a morte, sarebbe stato difficile per lui spiegare come mai il tribunale romano lo aveva ritenuto colpevole. Ciò avrebbe comportato

una netta smentita della sua tesi, secondo la quale il cristianesimo nascente, nonostante venerasse un uomo condannato a morte dai romani come ribelle, non era contrario a Roma, i cui rappresentanti a più riprese lo avevano accolto benevolmente. Inoltre il racconto della condanna a morte di Paolo da parte del tribunale imperiale avrebbe rappresentato un ostacolo a quei buoni rapporti che le chiese paoline volevano tessere, verso la fine del secolo, con le autorità civili. Meglio dunque omettere il racconto di questo fatto increscioso, lasciando ai lettori di immaginare come veramente si erano svolti i fatti.

CONCLUSIONE

Il racconto degli Atti degli apostoli contiene una teologia narrativa molto ricca e significativa. Luca ricostruisce lo sviluppo del cristianesimo primitivo con lo scopo di mostrare come, nel piano di Dio, la salvezza inaugurata da Cristo sia stata messa a disposizione di tutta l'umanità. Pur riportando diverse affermazioni su Dio e sulla sua rivelazione in Cristo, egli focalizza la sua attenzione specialmente sulla chiesa e sul ruolo che Dio le ha assegnato nella storia dell'umanità. A tale scopo egli ricostruisce la corsa del movimento cristiano da Gerusalemme fino a Roma, capitale dell'impero romano, ma la rilegge secondo la prospettiva delle comunità, già in parte istituzionalizzate, del suo tempo, con lo scopo di rispondere ai problemi e agli interrogativi della sua epoca.

A tal fine egli utilizza antichi ricordi, selezionandoli accuratamente e arricchendoli di dettagli significativi. Anzitutto egli fa abilmente scomparire ogni traccia dell'originaria attesa di una parusia imminente, che aveva provocato lo scontro del cristianesimo nascente con le autorità giudaiche, preoccupate di mantenere lo *status quo*, e con le autorità romane, che vedevano nei gruppi apocalittici giudaici una minaccia al loro potere.

Di conseguenza, l'autore degli Atti presenta l'ostilità dei giudei nei confronti del nascente cristianesimo come l'effetto del rifiuto, da parte loro, di Gesù in quanto Signore e Messia e di una loro errata valutazione dell'atteggiamento dei cristiani nei confronti della legge mosaica. Di riflesso, egli mette in luce la continuità tra Israele, in quanto popolo eletto, e la comunità cristiana, mostrando come questa non abbia mai abbandonato la pratica della legge mosaica, pur consentendo la sospensione di alcune norme a favore dei gentili che avevano aderito a essa. A tal fine, pur menzionando il dibattito sulla opportunità di imporre la circoncisione ai gentili che si convertivano al cristianesimo, elimina ogni allusione a un dissidio insuperabile tra le due ali del cristianesimo primitivo, quella ancora sottomessa alla pratica della legge mosaica e quella che se ne era ormai separata. Per quanto riguarda i rapporti con le autorità romane, l'autore di Atti non perde occasione per mostrare che i cristiani avevano verso di esse il massimo rispetto,

ricambiato da parte loro con un atteggiamento benevolo e tollerante verso la nuova setta.

Questa interpretazione «canonica» delle origini cristiane comporta un malinteso di fondo circa il ruolo politico che il cristianesimo ha svolto nel mondo greco-romano. Soprattutto vengono nascoste la sua funzione critica nei confronti di una società in crisi e la proposta di un cambiamento radicale contenuta nel vangelo di Gesù.

1. L'annuncio della salvezza

Al tempo in cui Luca scrive gli Atti, è in atto la crisi determinata dal ritardo della parusia. Per comunità in cui l'attesa della seconda venuta di Gesù costituiva una meta e uno sprone per un'adesione attiva al vangelo, il fatto che questo evento non si realizzasse diventava una causa di scoraggiamento e di smobilitazione. Luca invece vede in questo ritardo l'occasione per mettere a fuoco il messaggio di Cristo e il ruolo da lui affidato alla chiesa. Anzitutto egli fa sparire dal primo annunzio cristiano l'idea stessa di un imminente ritorno di Gesù. È vero, Gesù ha annunciato il suo ritorno, ma questo avverrà dopo un lungo periodo di tempo che a nessuno è dato di calcolare. Gesù ha già realizzato la salvezza promessa nelle Scritture, che ora deve semplicemente essere offerta a tutta l'umanità, giudei e greci. Tra la prima e la seconda venuta di Cristo egli intravede dunque un lungo lasso di tempo caratterizzato dall'annuncio del vangelo.

Su questo sfondo egli racconta l'opera della chiesa alla quale è affidato il compito di predicare il vangelo in tutto il mondo. Protagonisti di questa impresa a dimensione mondiale sono i dodici apostoli, che Luca presenta come un collegio ben circoscritto, incaricato non tanto del governo della chiesa quanto piuttosto della testimonianza e dell'annuncio. La loro formazione ha luogo durante il tempo di Gesù e viene portata a termine nei quaranta giorni che essi trascorrono con il Risorto fino al momento della sua ascensione al cielo. Questo periodo ha un significato speciale perché in esso Gesù dà loro le direttive fondamentali circa il regno di Dio che essi annunzieranno fino agli estremi confini del mondo.

Luca non ha molto da raccontare circa l'attività dei dodici apostoli, ma si limita ai ricordi riguardanti alcuni di loro e in modo speciale Pietro e Giovanni; al loro periodo appartiene anche Paolo il quale, pur non essendo un apostolo in senso stretto, è il testimone per eccellenza, da

loro autorizzato, il quale porterà a termine l'itinerario indicato in At 1,8, predicando il vangelo a Roma. Il periodo in cui gli apostoli svolgono il loro ministero ha un significato speciale nella storia della chiesa, analogo a quello dei quaranta giorni nei quali Gesù, al termine della sua vita terrena, ha completato la loro formazione. Altri in seguito continueranno la loro missione, ma il ruolo di costoro sarà autentico solo nella misura in cui, come appare dal discorso di Paolo a Mileto, saranno in rapporto diretto con gli apostoli e non si discosteranno dal loro insegnamento. Ma il vero artefice della missione è lo Spirito Santo che, a Pentecoste, scende sul primo gruppetto di discepoli e li consacra pubblicamente come gli inviati del Risorto. Nei momenti cruciali della storia che racconta, Luca fa intervenire lo Spirito per incoraggiare, guidare e correggere gli apostoli e i loro collaboratori. Si può dire che lo Spirito è il vero protagonista nascosto di tutta la storia raccontata negli Atti.

2. Il nuovo Israele

La salvezza di cui è depositario il gruppo dei discepoli di Gesù viene presentata da Luca come l'adempimento delle promesse fatte a Israele. Perciò egli non perde occasione per sottolineare il rapporto che lega la chiesa delle origini a Israele e alla storia dei suoi rapporti con Dio. Questa continuità è adombrata nel numero degli apostoli, che richiama i patriarchi di Israele. Tutti i discorsi kerygmatici si rifanno continuamente alle profezie del Primo Testamento, interpretate in funzione di Cristo. È dottrina fortemente sottolineata perciò che la salvezza attuata da Cristo è rivolta anzitutto a Israele. I membri della prima comunità cristiana di Gerusalemme sono tutti fedeli osservanti della legge mosaica. Paolo stesso, nonostante i numerosi scontri che ha avuto con i giudei incontrati nella sua attività missionaria, dimostra a più riprese la sua obbedienza ai precetti anche secondari del giudaismo. Il vangelo deve essere presentato prima ai giudei e poi ai gentili, non per motivi strategici ma per un'esigenza insita nella storia della salvezza. In tutte le comunità fondate da Paolo c'è all'origine un primo nucleo di giudei convertiti al quale sono aggregati i gentili. E anche quando si verificherà un rifiuto generalizzato del vangelo da parte dei giudei sparsi nel mondo, essi perderanno il loro primato, ma saranno sempre con tutti gli altri i destinatari della salvezza.

In questa prospettiva, assume un'importanza particolare, come già nel terzo vangelo, la città santa di Gerusalemme. Essa infatti rappresenta il luogo dal quale la salvezza, realizzatasi mediante la morte e la risurrezione di Cristo, si irradia nel mondo greco-romano, fino a raggiungere il suo centro, Roma (cfr. 1,8). La centralità della comunità di Gerusalemme rappresenta un'idea fondamentale di Luca, che a Gerusalemme pone il punto di partenza dei viaggi di Paolo, il quale ogni volta torna a Gerusalemme e di qui prende avvio il suo viaggio senza ritorno verso Roma. Anzi la storia narrata negli Atti sembra volere spostare il baricentro del cristianesimo primitivo da Gerusalemme, che ha perso ormai la sua centralità, a Roma, la capitale dell'impero, da dove il vangelo si irraderà per tutto il mondo. Paolo stesso a Roma si fa garante dell'apostolicità della comunità locale, che era stata fondata da ignoti predicatori.

3. L'apertura ai gentili

Nella storia raccontata da Luca hanno un posto fondamentale i gentili, ai quali ormai la salvezza è proposta a pieno titolo. Gli apostoli ricevono da Gesù stesso il mandato di portare il vangelo, oltre che in Gerusalemme, in Giudea, in Samaria e fino ai confini del mondo. Anche se le nazioni non erano presenti a Pentecoste, i loro rappresentanti sono stati spettatori della discesa dello Spirito e hanno ascoltato il primo annunzio fatto da Pietro. Luca indica poi con cura i passi successivi attraverso cui il vangelo è stato portato sempre più in profondità nell'ambiente greco: la predicazione di Stefano e degli ellenisti, la conversione della Samaria, la chiamata di Saulo, il battesimo dell'etiope, la conversione di Cornelio, la fondazione della comunità di Antiochia, i viaggi di Paolo.

In questo tragitto assume un ruolo specifico l'assemblea di Gerusalemme, in cui viene deciso solennemente di non imporre ai gentili credenti in Cristo la circoncisione e la pratica della legge mosaica. Le quattro clausole proposte da Giacomo avevano solo lo scopo di evitare una spaccatura all'interno della chiesa tra giudei e gentili. In questo racconto Luca concentra simbolicamente in un unico momento un lungo travaglio al quale non sono mancate sofferenze e scontri violenti. Per Luca è importante il risultato finale che egli vede come un'opera dello Spirito. Dalle lettere di Paolo risulta una visione più realistica della situazione. In questo contesto, si prospetta il tema dell'inculturazione che

rappresenta la condizione *sine qua non* perché il vangelo possa incarnarsi nella cultura greca. Il discorso dell'Areopago, pur con tutti i suoi limiti, indica chiaramente la via in cui la chiesa ha dovuto incamminarsi per incarnare il vangelo in una cultura diversa da quella originaria.

Nel cammino del vangelo verso il mondo greco-romano, si pone il problema del rapporto tra il movimento cristiano e le autorità romane. Luca sa che non si è trattato di un incontro pacifico, in quanto ricorda più volte denunce e imprigionamenti di Paolo e dei suoi compagni da parte dei magistrati. Egli però, seguendo la tendenza comune fra i cristiani alla fine del I secolo, cerca di attutire lo scontro e di mostrare come le difficoltà incontrate fossero determinate più dalla gelosia dei giudei che da problemi di ordine politico. Non si può accusare a priori Luca di avere mistificato la storia ma, certo, sia giudei che rappresentanti di Roma avevano buoni motivi per opporsi a un movimento che, pur con metodi pacifici, annunciava un totale capovolgimento della situazione sociale e politica dell'impero.

4. La chiesa madre e le chiese sorelle

Per portare a termine il compito affidatole, la chiesa si ramifica in tutto il mondo. Soprattutto è decisivo il suo passaggio ai gentili, che è avvenuto non per una decisione umana, ma per espresso volere divino, riconosciuto solennemente dagli apostoli (cfr. 15,1-21). Il distacco degli etnico-cristiani dalle pratiche rituali del popolo giudaico è visto non come il rifiuto di norme troppo onerose, ma come l'obbedienza alla volontà divina implicita nella destinazione universale della salvezza. Perciò le chiese del mondo greco-romano, pur non praticando più la legge mosaica in tutti i suoi dettagli, sono le eredi legittime della comunità di Gerusalemme e, di conseguenza, rappresentano e continuano nel mondo l'antico popolo di Israele.

Al tempo di Luca, dopo la caduta di Gerusalemme, anche la comunità apostolica che aveva sede in quella città ha ormai perso il suo ruolo storico-salvifico. Di conseguenza, le chiese sorte nel mondo greco-romano sono ormai prive di quel punto di riferimento e centro di comunione che essa rappresentava all'inizio. In questa prospettiva, non è escluso che l'accento posto sulla presenza di Paolo a Roma, con cui si conclude il libro, voglia già essere un'indicazione del ruolo che la comunità *apostolica* costituita nella capitale dell'impero dovrà svolgere,

al posto della chiesa di Gerusalemme, come centro di unità fra tutte le chiese.

Il libro degli Atti contiene, dunque, la risposta che, alla fine del I secolo, la chiesa ha dato ad alcuni problemi fondamentali che caratterizzavano la sua diffusione nel mondo greco-romano: il ritardo della seconda venuta del Signore e la necessità di dare un senso al tempo che la separa da essa, il sorgere delle prime eresie, il rapporto della nuova esperienza cristiana con, da una parte, il popolo di Israele e, dall'altra, le autorità dell'impero.

IL MONDO GIUDAICO

Amorei. Rabbini della seconda generazione. Si veda la voce **Rabbini**

Apocalisse di Esdra [4Esd]. Scritto apocalittico, composto poco dopo il 70 d.C. Ne è conservata la traduzione dal greco (a sua volta traduzione dall'ebraico o dall'aramaico) in diverse lingue antiche, di cui la più importante è quella latina. Il nome biblico di Esdra è dato al protagonista che riceve dall'alto sette visioni. Nelle prime sei si affrontano i dolorosi problemi sollevati dalla distruzione di Gerusalemme: l'origine del peccato e della sofferenza, l'abbandono del popolo eletto da parte di Dio, il giudizio universale, la difficoltà di conciliare la misericordia di Dio con la perdizione dei peccatori, la salvezza finale, la venuta del Figlio dell'uomo. L'ultima visione, la più importante, presenta Esdra che riscrive la Bibbia, sia i testi canonici (24), che devono essere letti da tutti, che quelli apocrifi (70), riservati solo ai più sapienti del popolo.

Apocalisse di Mosè. L'opera, composta probabilmente in ebraico verso la fine del I sec. d.C., è stata conservata in una traduzione greca. Vi è anche una traduzione latina, in gran parte parallela ad essa, intitolata "Vita di Adamo ed Eva". Narra in modo romanzato la vita di Adamo ed Eva: la cacciata dal paradiso, le vicende di Caino e Abele, la nascita di Set e infine la morte dei progenitori.

Apocalisse siriana di Baruc [2Bar]. Scritto giudaico composto poco dopo il 70 d.C. e conservato in una versione siriana, fatta da un originale scritto direttamente in greco o tradotto in questa lingua dall'ebraico o dall'aramaico. Si tratta di uno scritto apocalittico in cui l'autore prende in considerazione la caduta di Gerusalemme per opera dei babilonesi, ma in realtà si riferisce alla sua distruzione per opera dei romani e riflette sui problemi teologici che essa pone. Il libro contiene un alternarsi di preghiere e di domande circa diversi problemi: significato della rovina di Gerusalemme, equità del giudizio di Dio, principio della retribuzione individuale, venuta del Messia, sorte finale degli uomini. Le risposte assumono spesso la forma di visioni, una delle quali, la sesta (2Bar 53-76), contiene una presentazione simbolica della storia di Israele fino al ritorno dall'esilio, a cui fa seguito la fine del mondo.

Apocalittica. Corrente religiosa e letteraria giudaica sviluppatasi tra l'inizio del II secolo a.C. e la fine del I secolo d.C. Essa annunzia l'imminente fine di questo mondo, la creazione di un nuovo mondo sottomesso alla sovranità divina, la risurrezione dei morti e il giudizio universale. Nella Bibbia sono apocalittici solo il libro di Daniele e l'Apocalisse di Giovanni, ma brani e concezioni apocalittiche si trovano in numerosi altri libri.

Apocrifi (nascosti). Questo termine venne usato nell'antichità per indicare i libri che non erano stati riconosciuti come canonici, pur essendo considerati come tali in alcuni settori della Chiesa. Oggi sono spesso designati con questo nome quegli scritti che non appartengono né al canone, né agli scritti di Qumran, e neppure alla letteratura rabbinica o ad autori noti come Filone o Giuseppe Flavio. Alcuni di essi furono composti in ebraico o aramaico, altri in greco, e sono stati conservati in diverse lingue antiche. Fra di loro si trovano apocalissi, narrazioni della storia biblica, testamenti, opere della diaspora giudaica. Queste opere contengono a volte aggiunte e correzioni cristiane. I protestanti riservano invece l'appellativo di «apocrifi» a quegli scritti che i cattolici chiamano «deuterocanonici».

Aristea. Scritto giudeo-ellenistico, composto ad Alessandria nel II secolo a.C. in forma di lettera inviata a un personaggio di nome Filocrate. Narra le circostanze (leggendarie) in cui è stata fatta la traduzione greca del Pentateuco detta dei Settanta (LXX). Il re d'Egitto Tolomeo II Filadelfo (285-245 a.C.) avrebbe chiesto l'invio da Gerusalemme di 72 (70) saggi, i quali in 72 (70) giorni portarono a termine la traduzione del Pentateuco. Secondo una leggenda posteriore (attestata da Ireneo, Clemente Alessandrino, Epifanio) ciascuno di essi preparava la versione di un testo che risultava poi uguale a quello elaborato dagli altri: di qui la concezione secondo cui la versione dei LXX sarebbe stata ispirata da Dio.

Asmonei. Discendenti dei Maccabei.

Assunzione di Mosè. Opera giudaica, chiamata anche «Testamento di Mosè», composta probabilmente in ebraico al più tardi agli inizi del I secolo d.C. e conservata soltanto in una versione latina fatta nel sec. VI da una traduzione greca. È nota per essere citata in Gd 9 e rivela stretti contatti con i documenti di Qumran. In essa si racconta che Mosè, prima di morire, affida a Giosuè l'incarico di condurre il popolo d'Israele nella terra promessa. Poi sono narrate la morte di Mosè e la successione di Giosuè.

Bar Kochba (Simone). Il suo vero nome era Bar Koziba. Nel 132 d.C. si mette a capo di una seconda ribellione contro i romani. Viene riconosciuto come messia da Rabbi Aqiba. L'imperatore Adriano interviene e dopo tre anni di lotta (135) riconquista la regione. A tutti i circoncisi viene allora vietato l'ingresso in Gerusalemme, che diventa una colonia romana con il nome di Aelia Capitolina. Sul luogo del tempio viene innalzato un tempio a Giove, all'interno del quale viene posta una statua equestre dell'imperatore.

Deuterocanonici. Libri giudaici scritti negli ultimi due secoli a.C. e/o conservati solo in greco nella Bibbia dei LXX (1-2Maccabei, Tobia, Giuditta, Siracide, Sapienza, Baruc, nonché parti aggiunte a Daniele e a Ester); essi sono riconosciuti come canonici dai cattolici e non dai rabbini e dai protestanti, i quali li chiamano «apocrifi». Tra i libri del Nuovo Testamento alcuni (Ebrei, Giacomo, 2Pietro, 2-3Giovanni, Giuda e Apocalisse) sono detti deuterocanonici in quanto il loro inserimento nel canone è stato per qualche tempo negato o messo in dubbio.

Diaspora. Dispersione di Israele, iniziata con l'esilio babilonese (587-538 a. C.). Al termine dell'esilio non tutti i giudei ritornarono effettivamente in Palestina, ma si formarono importanti comunità giudaiche sia in Mesopotamia che in Egitto. La diaspora costituisce una dimensione costante della storia successiva del popolo giudaico e sarà causa sia di chiusure difensive che di ardite aperture nei confronti delle altre nazioni e culture.

Diciotto benedizioni. Antica preghiera giudaica, chiamata anche *tefilah* (la preghiera) o *Amidah* (perché è recitata in piedi), i cui echi si trovano già in Sir 51,12; deve il suo nome al fatto che consiste in diciotto benedizioni. Essa è recitata da tutti tre volte al giorno. È stata conservata in due recensioni, una palestinese, più breve, e una babilonese, più lunga. Nella prima recensione la XII benedizione contiene la scomunica contro i «nazareni (cristiani) e gli eretici», mentre la XI benedizione è una preghiera per l'avvento del regno di Dio.

Didachê. Dal verbo *didaschô*, questo termine indica l'insegnamento che gli apostoli e i primi predicatori cristiani impartivano a coloro che avevano accolto il primo annunzio della salvezza ed erano stati ammessi nella comunità cristiana

Documento di Damasco [CD]. La sigla CD con cui è indicato significa «*Covenant of Damascus*» oppure «*Cairo Document*»; il libro fu scoperto infatti nella Geniza del Cairo; successivamente numerose co-

pie sono state trovate a Qumran. Esso contiene esortazioni e direttive per i giudei fuggiti in esilio a Damasco, i quali formano la comunità della «nuova alleanza» che attende l'imminente fine del mondo. Questo gruppo può essere identificato con gli «esseni» di Qumran. Per la sua dipendenza dalla Regola della comunità, il libro potrebbe essere stato composto verso l'80 a.C.

Ellenismo. Cultura greca diffusa nel Medio Oriente e in Egitto in seguito alle conquiste di Alessandro Magno. In forza di questo processo essa assume diversi elementi delle culture locali. Il greco, in una forma semplificata e arricchita di semitismi (*koiné*), diventa allora la lingua franca di tutta questa area. Tutti i giudei, sia residenti in Giudea che dispersi in Mesopotamia ed Egitto, si trovano immersi nella cultura ellenistica, di cui assumono diversi elementi, pur reagendo negativamente nei confronti della sua religione e dei suoi costumi. Diverse opere giudaiche di questo periodo sono composte in greco e rivelano l'influsso della cultura ellenistica.

Erode Antipa. Figlio di Erode il Grande, alla morte del quale riceve il titolo di tetrarca della Galilea e della Perea.

Erode il Grande. Di origine idumea, era figlio di Antipatro, ministro di Ircano II. Nel 40 a.C. ottiene dal senato romano il titolo di "re della Giudea", e tre anni dopo (37 a.C.) entra in possesso del regno dopo aver soppiantato l'asmoneo Antigono, figlio di Aristobulo II, che nel 40 era diventato sommo sacerdote con l'aiuto dei parti. Erode estende poi il suo potere sull'Idumea, la Samaria, la Galilea, la Perea e la Traconitide. Egli è noto per le sue capacità diplomatiche e amministrative, che gli hanno valso il titolo di «grande», ma anche per la sua crudeltà. Grande costruttore, egli fece restaurare il tempio di Gerusalemme (19-11 a.C.). Alla sua morte (4 a.C.), il suo regno fu diviso fra tre dei suoi figli: Archelao (etnarca della Giudea, deposto dai romani nel 6 d.C.), Erode Antipa e Filippo.

Erodiiani. Sostenitori del re Erode e della sua famiglia.

Esilio. Periodo trascorso in Mesopotamia dagli abitanti del regno di Giuda, deportati in quella regione dai babilonesi dopo la conquista e la distruzione di Gerusalemme (587 a.C.). Dopo l'esilio (587-538 a.C.) i giudei ritornano in Giudea, dove restano sottomessi ai persiani fino al 333, quando passano sotto Alessandro Magno. Alla morte di quest'ultimo la Giudea passa prima sotto i Lagidi d'Egitto (301) e poi, dopo la battaglia di Paneion (198 a.C.), sotto il dominio dei Se-

leucidi di Siria (Antioco III). Nel 63 a.C. essa è conquistata dai romani guidati da Pompeo.

Esseni. Gruppo religioso giudaico del tempo di Gesù. Esso non è nominato nel Nuovo Testamento. Ne parlano Giuseppe Flavio, Plinio il Vecchio e Filone. Mentre quest'ultimo li paragona ai terapeuti dell'Egitto, Giuseppe li accosta ai pitagorici. Dalle loro informazioni risulta che praticavano una vita di tipo monastico, guidata da regole molto rigide, rifiutando la proprietà privata e il matrimonio. Coloro che aderivano al gruppo passavano attraverso un periodo di prova, al termine del quale prendevano i seguenti impegni: praticare la pietà verso Dio, osservare la giustizia, odiare gli ingiusti e amare i giusti, obbedire alle autorità, evitare la menzogna e il furto, non rivelare le dottrine del gruppo. Oggi si pensa generalmente che essi derivassero dagli «asidei» (pii), un gruppo di rigidi osservanti della legge (cfr. 1Mac 2,42; 7,13; 2Mac 14,6) e che ad essi appartenesse il gruppo residente a Qumran, di cui è stata trovata la biblioteca nelle grotte sovrastanti il sito.

Farisei. Il loro nome deriva probabilmente dall'ebraico *parushîm*, che significa «separati» (forse a motivo della loro preoccupazione per la purità rituale). Essi riconoscono non solo la Torah scritta (accanto alla quale ponevano i Profeti e gli Scritti), ma anche la Torah orale, costituita dalle spiegazioni dei dottori, che secondo loro risale anch'essa alla rivelazione sinaitica. Nella Torah orale essi fanno rientrare idee nuove, come l'esistenza degli angeli e alcune dottrine di origine apocalittica, come la risurrezione dei morti (cfr. Dn 12,2-3). Secondo loro la fine del mondo è ritardata dai peccati di Israele e può essere affrettata solo mediante un'esatta osservanza della legge. I farisei provengono da tutte le classi sociali e sono uniti in *haburot* (gruppi) con capi, assemblee, pasti comuni e rigide regole di ammissione. Nell'interpretazione della legge si dividono in due scuole, una rigorista che fa capo a Shammai e una più liberale che si rifà a Hillel. Perseguitati dal re asmoneo Giovanni Ircano, che criticavano perché aveva assunto illegalmente il sommo sacerdozio, godono il favore della regina Alessandra, che assegna loro un ruolo predominante nel sinedrio. Si ritiene che anch'essi, come gli esseni, derivassero dal gruppo degli «asidei» (cfr. 1Mac 2,42; 7,13; 2Mac 14,16), del quale rappresentavano l'ala laicale, mentre gli esseni erano prevalentemente sacerdoti.

Filippo. Figlio di Erode il Grande. Alla morte del padre riceve il titolo di tetrarca delle regioni a est del Giordano (Gaulanitide, Iturea, Batanea, Traconitide e Auranitide).

Filone di Alessandria. Filosofo giudeo vissuto ad Alessandria tra il 25 a.C. e il 50 d.C. Egli è autore di numerose opere, che si possono così dividere: a) Scritti storici («miscellanea»), di carattere non biblico; b) Esposizione della legislazione mosaica; c) Commenti allegorici a brani della Genesi; d) Esposizioni catechetiche. In questi scritti Filone cerca di conciliare la rivelazione ebraica con la cultura greca. La sua concezione di Dio è quella della Bibbia, ma insiste sulla mediazione del Logos tra Dio e gli uomini. Filone illustra il pensiero giudaico con la filosofia greca di Platone e di Aristotele. Nei commenti biblici, in cui usa la traduzione greca dei LXX, egli comincia con un'esegesi letterale, poi passa all'esegesi allegorica, ritrovando così nel testo biblico tutta una serie di concetti filosofici, specialmente di origine platonica. Filone cerca nella Bibbia indicazioni non solo morali, ma anche spirituali, capaci di avvicinare il lettore al mistero di Dio.

Geniza. Questo nome designa un locale della sinagoga adibito a ripostiglio dei libri usati e ormai logori. Nel 1896 fu scoperta la geniza qaraita della sinagoga di Ben Ezra, nella vecchia città del Cairo, che prima dell'882 era una chiesa cristiana dedicata a S. Michele. In essa fu trovato un blocco di manoscritti, di cui alcuni risalenti al sec. VIII d.C., comprendente poemi liturgici, scritti privati, ma soprattutto frammenti di libri biblici. Tra i testi più preziosi si annoverano ampi frammenti del testo ebraico del Siracide e due copie del Documento di Damasco, ritrovato successivamente anche tra i rotoli di Qumran.

Giubilei [Giub]. Libro composto in ebraico poco prima del 100 a.C., poi tradotto in greco e da questa in altre lingue antiche. Il testo integrale è stato conservato nella versione etiopica, ma restano frammenti in latino, mentre a Qumran (nelle Grotte 1, 2 e 4) sono stati trovati circa dieci manoscritti ebraici. Nel libro è l'Angelo stesso della Presenza che, per ordine di Dio, narra a Mosè, salito sul monte per ricevere le tavole della legge, tutta la storia precedente a partire dalla creazione del mondo (Gn 1,1-Es 12,50). Il racconto della morte di Abramo è collegato alla descrizione degli eventi futuri della storia di Israele e del mondo. In questo libro si fa uso di un calendario solare, lo stesso adottato a Qumran, in forza del quale le feste principali hanno sempre una data fissa. Il titolo del libro è dovuto al fatto che

il racconto è diviso in 49 periodi, ciascuno di 49 anni: tutta la storia è racchiusa così in un giubileo di giubilei. Lo scopo del libro è quello di mostrare come, attraverso un alternarsi di morte e di vita, il mondo verrà rinnovato per mezzo dello studio della Legge e alla fine l'umanità godrà della pace messianica.

Giudei. Abitanti del Regno di Giuda, condotti in esilio da Nabucodonosor nel 587 e ritornati in Giudea nel 538 sotto il re persiano Ciro. A partire da questo momento il nome «giudei» viene utilizzato correntemente per designare i membri del popolo di Israele.

Giuseppe Flavio. Storico giudeo, di estrazione farisaica, passato ai romani durante la guerra giudaica. Egli scrive diverse opere con lo scopo di far conoscere l'ebraismo e difendere i suoi connazionali dalle accuse che venivano loro rivolte. Nella *Guerra giudaica* narra la storia della Palestina dall'intervento di Antioco Epifane (175 a.C.) fino alla caduta di Masada (73/74 d.C.). Le *Antichità giudaiche* raccontano in venti libri la storia di Israele dalla creazione del mondo al tempo in cui governò in Palestina il procuratore romano Gessio Floro (64 d.C.). L'*Autobiografia* è un'appendice alla seconda edizione delle *Antichità*: con essa Giuseppe Flavio intende rispondere alle accuse che gli erano state rivolte per il suo comportamento durante i sei mesi in cui ebbe il comando supremo in Galilea. Infine *Contro Apione* è un trattato in due volumi in cui difende i giudei nei confronti dei loro avversari.

Guerra giudaica. Sollevazione dei giudei contro i dominatori romani. In essa sono stati coinvolti tutti i movimenti che si contendevano la scena politica e religiosa della Giudea. La rivolta comincia con numerosi incidenti all'inizio del 66 d.C., ma il segnale ufficiale viene dato poco dopo dal capitano del tempio, Eleazaro, il quale sospende il sacrificio quotidiano per l'imperatore. Nell'ottobre interviene il governatore della Siria, Cestio Gallo, che però è costretto a ripiegare. Nella primavera del 67 d.C. il generale Vespasiano occupa la Galilea. Dopo la morte di Nerone (68 d.C.) egli viene acclamato imperatore (69 d.C.) e lascia il comando della spedizione al figlio Tito. Questi nel maggio del 70 d.C. conquista Gerusalemme e fa prigionieri i due capi della rivolta, Giovanni di Ghiscala e Simone Bar Ghiora. Il 10 agosto dello stesso anno il tempio è occupato e dato alle fiamme. Nell'aprile del 74 d.C. cade Masada, ultima fortezza ancora in mano ai rivoltosi. La Giudea viene allora staccata dalla Siria e diventa una provincia autonoma governata da un legato.

Kerygma. Termine greco, dal verbo *kêryssô*, che indica l'annuncio pubblico fatto da un araldo. Nel Nuovo Testamento è stato utilizzato per indicare il primo annuncio del vangelo fatto dagli apostoli.

Legge (Torah). Sono così chiamati i primi cinque libri della Bibbia, che raccontano le origini di Israele e riportano un abbondante materiale legislativo. Compilata dai sacerdoti durante l'esilio, la Legge viene portata a Gerusalemme, con ogni probabilità durante il regno di Artaserse II (404-359 a.C.), da Esdra, sacerdote giudeo residente a Babilonia: essa diventa così il codice non solo religioso, ma anche civile, riconosciuto dai persiani, a cui tutti i giudei sono tenuti (Esd 7-10). Di qui hanno origine le esenzioni e i privilegi riconosciuti ai giudei della madrepatria e della diaspora anche dagli imperi successivi.

Libro etiopico di Enoc [1En]. Questo scritto deve il suo nome al fatto di contenere tradizioni che si rifanno a Enoc e di essere stato conservato integralmente solo in etiopico. In esso sono contenuti 5 scritti diversi: 1) Libro dei vigilanti (cc. 1-36); 2) Libro delle parabole (cc. 37-71); 3) Libro dell'astronomia (cc. 72-82); 4) Libro dei sogni (cc. 83-90); 5) Epistola di Enoc (cc. 91-108). Esso è stato scritto originariamente in aramaico: il testo originale è attestato da numerosi frammenti, ritrovati nelle grotte di Qumran, che coprono tutte le sezioni dell'opera eccetto la seconda (cc. 37-71). Esistono anche lunghi brani in greco e un breve frammento in latino. L'opera è stata composta tra il IV e il I sec. a.C., ad eccezione delle Parabole, che risalgono al I sec. d.C. In esso predomina il genere apocalittico: rivelazione dei misteri del cielo e della terra (compresi quelli del calendario) e dei disegni di Dio sulla storia. Sono affrontati numerosi temi quali la caduta degli angeli, la risurrezione, la venuta del «Figlio dell'uomo», il giudizio universale, il paradiso per i giusti e la geenna o il grande abisso di fuoco per gli empi.

Maccabei. Questo nome è attribuito ai figli di un sacerdote di nome Mattatia che nel 167 a.C. si ribella al re della Siria Antioco IV Epifane. Questo re aveva voluto imporre l'ellenizzazione della Giudea e il culto di Giove Olimpico. Nel 164 Giuda Maccabeo, figlio di Mattatia, conquista Gerusalemme e purifica il tempio dalle contaminazioni pagane. Nel 152 suo fratello Gionata assume il sommo sacerdozio. Nel 140 un altro fratello di Giuda, Simone, assume il titolo di «sommo sacerdote, etnarca e stratega dei giudei». Il termine «Maccabei» è applicato a quattro libri giudeo-ellenistici, di cui i primi due, deu-

terocanonici, narrano appunto queste vicende. A Simone succedono Giovanni Ircano (134-104), Aristobulo I (104-103), che assume il titolo di re, Alessandro Janneo (103-76) a cui succede la vedova Alessandra (76-67). Alla morte di costei i suoi due figli Ircano II e Aristobulo II si contendono il trono e il sommo sacerdozio. Approfitando dei loro dissidi i romani, sotto la guida di Pompeo, invadono la regione e conquistano Gerusalemme (63 a.C.). Ircano II viene allora riconosciuto come etnarca e sommo sacerdote, sotto il controllo del governatore romano della Siria. I discendenti dei Maccabei, a partire da Simone, sono chiamati Asmonei.

Mekhilta. Commento tannaitico (*midrash*) al libro dell'Esodo (II sec. d.C.). Il materiale in esso contenuto ha carattere prevalentemente *halakico*, cioè legale.

Midrash rabbah, opera dei dottori amarei (successivi al III sec.), copre tutta la Torah e i cinque Meghilloth (Cantico dei cantici, Rut, Lamentazioni, Qohèlet e Ester). Nel commento della Genesi (*Genesi rabbah*) è riportato molto materiale tannaita relativo a questo libro.

Midrash. Con questo nome si indica l'interpretazione giudaica delle scritture, che consiste in una rilettura attualizzante del testo biblico. Se riguarda le norme di comportamento viene chiamato *halakah*, mentre se ha scopo edificante riceve il nome di *haggadah*. Il termine *midrash* è usato anche per designare i commenti rabbinici della Bibbia (Mekhilta, Sifra, Sifre e, più recente, il Midrash rabbah)

Mishna. Raccolta delle sentenze di vita pratica trasmesse dai dottori tannaiti (II sec. d.C.) e raccolte da Giuda il patriarca verso il 200 d.C. Redatta in tardo ebraico, la Mishna è suddivisa, in base al contenuto, in 6 ordini (*sedarîm*), 63 trattati e 523 capitoli.

Movimenti giudaici. Nel periodo postesilico il giudaismo non aveva una struttura rigida e uniforme: al suo interno infatti esistevano diversi gruppi e movimenti che, pur essendo d'accordo su alcune cose essenziali, quali il ruolo fondamentale della legge nei rapporti con Dio, differivano anche su punti che a prima vista possono apparire essenziali. Secondo Giuseppe Flavio, nel periodo che precede la distruzione di Gerusalemme esistevano quattro movimenti, che egli chiama «partiti» (*haireseis*, propriamente «scuole filosofiche»): farisei, sadducei, esseni e infine un quarto gruppo, di cui non dà il nome, che «sotto tutti gli altri aspetti coincide con quello dei farisei, eccetto che i suoi aderenti hanno un'invincibile passione per la libertà, ritenendo Dio come unico capo e padrone. Stimano ben poca

cosa subire la morte nelle forme più inusuali e far ricadere la vendetta su parenti e amici, pur di non chiamare nessun uomo loro padrone» (*Antichità giudaiche*. 18,23).

Oracoli Sibillini [Sib]. Con questo nome si indica una raccolta di testi, diffusi soprattutto in Egitto, in cui si imitano i responsi delle antiche «Sibille», che erano andati perduti. L'opera comprendeva quindici libri, di cui sono rimasti solo i libri I-VIII e XI-XIV; solo il III è quasi completamente di origine giudaica. Esso è stato composto forse ad Alessandria a partire dal II sec. a.C. Il libro tende a presentare i greci come ammiratori della legge e delle dottrine giudaiche, mostrando di riflesso che la sapienza pagana preannunzia verità autenticamente giudaiche.

Palestina. Questo nome, usato da Erodoto, Filone e Giuseppe, deriva da «filistei», una popolazione indo-europea penetrata nella terra di Canaan dal mar Mediterraneo nello stesso periodo in cui vi entravano da est le tribù israelitiche (1200 a.C.). I romani usano il nome di Syria Palaestina per indicare la provincia a sud del Libano e del monte Hermon.

Parusia. Questo termine significa «venuta». Nel Nuovo Testamento esso viene utilizzato per indicare la seconda venuta di Gesù alla fine dei tempi.

Pesher. Commentario biblico in cui i singoli dettagli di un libro biblico vengono interpretati in funzione di situazioni attuali: per questo è fonte, tra l'altro, di importanti notizie storiche. Questo genere letterario era diffuso soprattutto nella comunità di Qumran, alla quale appartiene il *Pesher di Abacuc* [1QpHab] che consiste in un commento del libro del profeta Abacuc.

Procuratore. Funzionario romano responsabile del governo della Giudea. Quando nel 6 d.C. Archelao, figlio di Erode il Grande, per la sua crudeltà è deposto dai romani, al suo posto subentra un «prefetto» dipendente dal governatore della Siria, chiamato in seguito «procuratore». Il primo di essi è Coponio (6-9 d.C.), il quinto Ponzio Pilato (26-36) e l'ultimo Gessio Floro (65-66). I procuratori avevano come loro sede Cesarea Marittima, e solo in occasione delle grandi feste giudaiche si recavano a Gerusalemme, dove risiedevano nel palazzo reale di Erode.

Pseudoepigrafi. Libri scritti da autori diversi da quelli a cui sono attribuiti: i protestanti usano spesso questo termine per designare quei libri che i cattolici chiamano «apocrifi».

Pubblicani (*telônai*). Erano così chiamati nell'amministrazione romana quegli agenti commerciali privati che prendevano in appalto dal governo, per una somma fissa annuale, il diritto di riscuotere le tasse. La somma era valutata in base alla valutazione delle entrate, ed era piuttosto inferiore all'incasso previsto, in modo da offrire all'appaltatore un margine di profitto. In tale sistema le occasioni di disonestà non potevano mancare. Ma il disprezzo popolare per i pubblicani veniva soprattutto dal fatto che essi collaboravano con gli oppressori, per di più gentili, contro il bene dei loro concittadini.

Qaddish. Antica preghiera ebraica con cui si conclude la lettura e lo studio della Torah e viene recitata in alcuni momenti del culto sinagogale. Essa era già conosciuta al tempo di Gesù e ampliata successivamente. In alcuni punti è simile al Padre nostro.

Qumran. Località sulla riva nord-occidentale del Mar Morto, dove sono venuti alla luce alcuni insediamenti, appartenenti ad una comunità monastica, distrutti dopo la conquista di Gerusalemme da parte dei romani. Precedentemente, a partire dal 1948, erano stati trovati nelle grotte prospicienti questo sito molti manoscritti che vi erano stati nascosti per sottrarli agli occupanti. Tra essi si trovano testi biblici e apocrifi, nonché i libri della comunità, tra i quali i più importanti sono la "Regola della comunità" [1QS], la "Regola della guerra" [1QM] e gli "Inni" [1QH]. Dai rotoli appare che i suoi membri si erano ritirati nel deserto di Giuda sotto la guida del "Maestro di giustizia" (il vero maestro), che era forse il rappresentante del sacerdozio legittimo estromesso dagli asmonei. Gli abitanti di Qumran si caratterizzano per una severa condanna del sacerdozio di Gerusalemme e il rifiuto radicale del culto del tempio, sostituito da banchetti comunitari, la rigida osservanza della legge mosaica, la vita comune e la condivisione dei beni, la preoccupazione per la purità rituale conseguita mediante frequenti abluzioni; anche il celibato, sebbene non praticato da tutti, era tenuto nella massima considerazione. Essi si definiscono "Comunità della nuova alleanza", si considerano come l'unico vero Israele e aspettano, accanto al messia davidico e sopra di lui, un messia sacerdote, discendente di Aronne.

Rabbini. Dottori della legge. Essi assumono un ruolo fondamentale nella vita del popolo giudaico quando, dopo la caduta di Gerusalemme (70 d.C.), un dottore della legge fariseo di nome Johanan ben Zakkai fonda a Jamnia (detta anche Jabne), vicino all'odierna Tel Aviv, una scuola per la loro formazione, chiamata «Accademia». A

lui succede (verso l'anno 80) Gamaliele II che riceve il titolo di «patriarca». È lì che si precisa, verso la fine del sec. I, il canone delle Scritture ebraiche, si comincia a fissarne il testo consonantico e viene intrapresa una nuova versione greca della Bibbia in sostituzione di quella dei Settanta (LXX), resa ormai sospetta per l'uso che ne facevano i cristiani. Inoltre i dottori dell'accademia danno inizio alla raccolta degli insegnamenti dei loro predecessori, che sfocerà nella Mishna. Al tempo stesso cominciano la compilazione del Targum e dei Midrashîm. È proprio in seno all'accademia che si verifica verso la fine del secolo la rottura con il cristianesimo, assimilato a una setta eretica. I dottori della prima generazione (sec. I-II) sono detti «tannaiti», mentre quelli della seconda generazione (sec. III-V), che si limitano a commentarne le opere, ricevono l'appellativo di «amorei».

Regno di Dio. Nel primo Testamento JHWH è considerato come il re di Israele non tanto per la potenza che ha manifestato nella creazione e nella storia, ma piuttosto perché lo ha scelto, lo ha plasmato e lo guida costantemente unificando le volontà dei suoi membri e difendendolo dai suoi nemici. Egli però estende la sua regalità in tutto il mondo, anche se in modo ancora limitato e nascosto. Nel momento della pienezza finale, quando Israele sarà restaurato, allora JHWH regnerà su tutta l'umanità, associandola alla salvezza del suo popolo.

Regola della comunità [1QS]. Documento fondamentale del gruppo di Qumran, ritrovato quasi completo (11 colonne) nella grotta 1; frammenti di altri dodici manoscritti sono stati trovati nelle grotte 4 e 5. Il libro delinea la vita della comunità e indica le norme da seguire per unirsi ad essa e per partecipare alle sue assemblee. Nella grotta 1 sono stati trovati due manoscritti supplementari: la «Regola dell'assemblea» [1QSa], in due colonne, che prescrive il comportamento da tenersi negli ultimi giorni, soprattutto nell'assemblea e nei banchetti che vi avranno luogo; la «Raccolta di benedizioni» per i capi della comunità [1QSb].

Sadducei. Movimento di carattere sacerdotale, presentato da Giuseppe Flavio come il secondo «partito» giudaico. Il nome attribuito ai suoi adepti deriva probabilmente da Saddoq, capostipite della linea sacerdotale legittima di cui si dicevano (forse a torto) gli eredi e i continuatori. Le loro posizioni in campo religioso sono poco note: si sa che negavano non solo la legge orale sostenuta dai farisei, ma anche

l'ispirazione dei Profeti e degli altri Scritti, l'immortalità dell'anima, la retribuzione personale, la risurrezione. Essi formavano un'aristocrazia legata al tempio, molto staccata dalla gente e conciliante nei confronti dei romani.

Salmi di Salomone [PsSal]. Il libro è una raccolta apocrifa di diciotto inni composti sulla falsariga dei salmi canonici conservati nella Bibbia greca. Essi sono attribuiti a Salomone, ma in realtà risalgono alla seconda metà del I secolo a.C. L'opera è stata composta in ebraico, ma è conservata in otto manoscritti greci dei sec. XI-XV e in tre manoscritti siriaci incompleti. È probabile che sia opera di un unico autore vicino al gruppo farisaico. Nel libro si affrontano gli stessi temi teologici dei salmi canonici.

Samaritani. Popolazione residente nella regione al Nord della Giudea, così chiamata da Samaria, capitale del regno di Israele. Questa città, fondata da Omri (885-874 a.C.), fu conquistata e distrutta nel 722 a.C. dagli assiri i quali ne deportano la classe dirigente. Considerati come pagani dai giudei (cfr. 2Re 17,24-41), i samaritani erano trattati da costoro con sufficienza e disprezzo.

Settanta (LXX). Traduzione greca della Bibbia. Il nome, prima applicato al Pentateuco e poi a tutta la Bibbia, deriva dai 70 studiosi che, secondo la lettera di Aristeo, hanno portato a termine l'opera. In realtà essa rivela mani diverse, che hanno lavorato in un lungo arco di tempo e con metodi diversi, riversando nel testo biblico sensibilità, interpretazioni, problemi propri dell'ambiente giudeo-ellenistico. Il Pentateuco è stato tradotto nel sec. II a.C., mentre le altre parti hanno visto la luce successivamente.

Sifra. Commento tannaita (midrash) al libro del Levitico: esso ha carattere prevalentemente halakico, cioè legale (II sec. d.C.).

Sifre. Commento tannaita (midrash) ai libri dei Numeri e del Deuteronomio; anch'esso ha carattere prevalentemente halakico, cioè legale (II sec. d.C.).

Sinagoga. Luogo di preghiera e di studio delle Scritture, sotto la guida di studiosi laici chiamati "dottori della legge". Dopo la distruzione del tempio di Gerusalemme, la sinagoga diventa l'unico luogo di culto del giudaismo.

Sinedrio. Consiglio composto dai rappresentanti delle grandi famiglie sacerdotali e dell'aristocrazia e dai più influenti dottori della legge (sommi sacerdoti, anziani e scribi) e presieduto dal sommo sacerdote, la cui nomina era di competenza del procuratore romano. Ad es-

so era demandata l'amministrazione ordinaria della popolazione giudaica. Nelle mani del sinedrio era concentrato anche il potere economico, mentre la popolazione viveva in grande povertà a causa delle tasse eccessive, dell'usura e delle carestie.

Talmud. Opera giudaica nella quale sono confluite tre raccolte di scritti: la Mishna, la Ghemara (commento della Mishna elaborato dai dottori amarei del III sec. d.C.) e la Tosefta (raccolta di testi mishnici, chiamati baraitoth, rimasti fuori della Mishna). Il Talmud è stato elaborato in due versioni, quella di Gerusalemme (terminato a Tiberiade verso la fine del IV sec.) e quella di Babilonia (portato a termine dai dottori dell'accademia di Sura nel V sec.).

Tanakh. Acronimo con cui si designano i testi sacri dell'Ebraismo, che corrispondono, in parte, all'Antico Testamento della Bibbia dei cristiani. Esso è formato dalle tre lettere T N Kh che sono le iniziali dei termini Torah (legge), Nevi'im (profeti), Ketuvim (scritti). Altro termine ebraico per indicare la Bibbia è Miqra' (lettura, derivato dal fatto che era letta pubblicamente), di origine medievale e oggi diffuso soprattutto in Medio Oriente.

Tannaiti. Prima generazione di dottori rabbini (così detti da una radice aramaica che significa «ripetere, insegnare»), che va da Johanan ben Zakkai fino alla morte di Giuda il Patriarca, avvenuta verso il 217 d.C. La sua morte segnò la fine del periodo veramente creativo del giudaismo rabbinico.

Targum [Tg]. Traduzione aramaica della Bibbia ebraica. Il Targum più antico è quello del Pentateuco, di cui esistono due tipi, uno palestinese e l'altro babilonese. Il primo, molto ricco di parafrasi e aggiunte, è conservato in tre esemplari: Targum Pseudo-Jonathan [TgPs]), detto anche Jerushalmi I, che risale alla fine del V sec. d.C.; Targum frammentario [Tgfrg] o Jerushalmi II; Targum Neofiti I [TgN], ritrovato nella Biblioteca Vaticana nel 1956, il cui contenuto risale con ogni probabilità al II secolo d.C. Il Targum babilonese, detto anche Targum di Onqelos [TgO], rappresenta la versione ufficiale del Pentateuco in aramaico: esso è stato redatto in Babilonia ed è il risultato della revisione di un vecchio Targum palestinese. Da esso sono state eliminate tutte le aggiunte, in modo da ottenere una traduzione piuttosto letterale. Il Targum dei profeti prende il nome da Jonathan ben Uzziel ed è stato redatto in Babilonia nei sec. III-V d.C. a partire da un materiale di origine palestinese. Il Targum degli Scritti è complessivamente di origine palestinese e tardiva (nessuna sezio-

ne risale a prima dell'epoca talmudica). Il Targum dei profeti e degli scritti è citato con la sigla Tg, seguita dal nome del libro biblico.

Tempio di Gerusalemme. Costruito da Salomone a Gerusalemme su un colle chiamato oggi Haram-esh-Sharif, accanto al palazzo reale. Il re Giosia (622 a.C.) stabilisce che solo nel tempio possono aver luogo i sacrifici prescritti dalla legge. Il tempio viene distrutto da Nabucodonosor nel 587 a.C. Al termine dell'esilio i primi rimpatriati riedificano l'altare e gettano le fondamenta del tempio. I lavori sono portati a termine nel 515 a.C., sotto il regno di Dario, da Zorobabele, nipote del re Ioiachin, e dal sommo sacerdote Giosuè (cfr. Esd 5-6). Questo tempio sarà completamente rifatto da Erode il Grande (19-11 a.C.). Nel tempio si svolgevano le grandi feste di Pasqua, Pentecoste e Capanne, che vedono un grande afflusso di pellegrini.

Testo Masoretico [TM]. Versione ebraica della Bibbia ufficialmente in uso fra gli ebrei e utilizzata anche dai cristiani come base per le traduzioni dell'Antico Testamento. Essa venne composta, edita e diffusa da un gruppo di studiosi noto come Masoreti (da *masar*, trasmettere) fra il primo e il X secolo d.C. Contiene varianti, alcune significative, rispetto alla più antica versione greca detta dei Settanta. Nell'ambito del «testo masoretico», la parola ebraica *mesorah* indica le succinte note marginali nei manoscritti (e più tardi a stampa) della Bibbia ebraica, nelle quali sono annotate particolarità del testo. Nella prima metà del X secolo Aaron ben Moses ben Asher di Tiberiade e Ben Naphtali, capi di due scuole masoretiche rivali, scrissero entrambi un codice standard della Bibbia che incarnavano le tradizioni delle rispettive scuole. Fra i due ha avuto il sopravvento il codice di Ben Asher, che venne riconosciuto come testo standard della Bibbia.

Testamenti dei Dodici Patriarchi. Opera che contiene i testamenti pronunciati da ciascuno dei dodici figli di Giacobbe; composta forse in aramaico nel sec. I d.C. e conservata nella versione greca. Ogni patriarca mette in guardia i suoi discendenti da qualche vizio in cui possono cadere e di cui egli stesso si è reso colpevole, manifestando loro gli avvenimenti futuri che li riguardano. È discusso se si tratta di un'opera giudaica con interpolazioni cristiane o di un'opera cristiana che usa fonti giudaiche, ma la prima ipotesi è ritenuta oggi più probabile. A Qumran sono stati scoperti frammenti di un Testamento di Levi in aramaico e di un Testamento di Neftali in ebraico.

Zeloti. Gruppo di giudei combattenti contro i romani, di cui Giuseppe Flavio segnala la comparsa a Gerusalemme durante la guerra giudaica. Impropriamente il nome di «zeloti» viene attribuito anche ad altri rivoluzionari ricordati in diverse occasioni da Giuseppe, o in genere a quei giudei, solitamente chiamati «briganti», che si opponevano ai romani.

Vangelo. Termine che significa «buona notizia». Esso è stato usato soprattutto da Paolo per indicare l'annuncio della salvezza portata da Gesù. Con esso sono stati indicati i quattro scritti che contengono il racconto della predicazione di Gesù.

CRONOLOGIA DEL NUOVO TESTAMENTO

- 63 a.C. Pompeo occupa Gerusalemme e nomina Ircano sommo sacerdote. L'idumeo Antipatro, ministro di Ircano, governa di fatto la Giudea.
- 41 a.C. Antonio nomina tetrarca Erode, figlio di Antipatro, e suo fratello Fasaele.
- 37-4 a.C. Regno di Erode il grande
- 31 a.C. Ottaviano, poi soprannominato Augusto, sconfigge Antonio, assumendo il potere di imperatore (29 a.C.–14 d.C.)
- 6 a.C. Nascita di Gesù
- 4 a.C. Morte di Erode. Il suo regno viene diviso fra i suoi figli: ad Archelao vanno Giudea e Samaria (4 a.C.–6 d.C.), a Erode Antipa Galilea e Perea (4 a.C.–39 d.C.), a Erode Filippo Gaulanitide, Batanea, Traconitide e Auranitide (4 a.C.–34 d.C.).
- 6 d.C. Archelao è deposto dall'imperatore Augusto a causa della sua crudeltà. Il governo della Giudea è affidato a un procuratore romano con sede a Cesarea Marittima. Quirinio legato di Siria.
- 1-5 d.C. In questi anni Saulo-Paolo nasce a Tarso, in Cilicia (attuale Turchia meridionale al confine con la Siria) da una famiglia ebrea della diaspora.
- 14 d.C. Morte di Ottaviano Augusto. Gli succede come imperatore Tiberio (14-37 d.C.).
- 18 d.C. Caifa diventa sommo sacerdote (18-36 d.C.).
- 25-30 d.C. All'incirca in questi anni Paolo è a Gerusalemme, dove frequenta la scuola di Gamaliele il Vecchio (successore di Hillel).
- 26 d.C. Ponzio Pilato inizia il suo decennio (26-36 d.C.) come procuratore della Giudea e della Samaria.
- 30 d.C. Data probabile della morte di Gesù
- 33-36 d.C. Primo e secondo arresto di Pietro e Giovanni (At 4,1; 5,18). Martirio di Stefano.

- Paolo sulla via di Damasco incontra il Signore. Si reca poi in Arabia e infine ritorna a Damasco, ma è costretto a fuggire avventurosamente per l'opposizione dei giudei.
- 37 d.C. Alla morte di Tiberio sale al trono Caio Caligola (37-41 d.C.). Erode Agrippa I, il cui padre era Aristobulo, figlio di Erode il Grande e di Mariamne I, succede a Erode Filippo nei territori dell'Iturea e della Traconitide (37-44 d.C.).
- 39 d.C. Erode Antipa è deposto da Caligola e viene esiliato in Gallia. I suoi territori sono assegnati a Erode Agrippa I.
- 36 d.C. In questo periodo, Paolo visita per la prima volta Gerusalemme dopo tre anni dalla conversione (At 9,26; Gal 1,18) e poi, a causa nuovamente dell'opposizione dei giudei, parte per Tarso.
- 41 d.C. Caio Caligola è assassinato da Cassio Cherea, capo dei pretoriani. Al suo posto i pretoriani acclamano come imperatore Claudio (41-54 d.C.).
Erode Agrippa I ottiene anche la Giudea, la Samaria e l'Idumea, restaurando così il regno di Erode il Grande.
- 41 d.C. Prima data possibile del decreto di Claudio contro i giudei di Roma.
- 43 d.C. Barnaba conduce Paolo ad Antiochia: qui per la prima volta è coniato il termine «cristiani» riferito ai discepoli di Cristo (At 11,26).
(Paolo e Barnaba si recano a Gerusalemme per portare alla comunità cristiana di quella città gli aiuti dei cristiani di Antiochia).
- 44 d.C. Erode Agrippa I fa arrestare e decapitare l'apostolo Giacomo il Maggiore, fratello di Giovanni. Terzo arresto e liberazione di Pietro che si trasferisce in casa di Maria, madre del giovane Giovanni Marco, e poi si allontana da Gerusalemme (At 12,12). Poco dopo Erode Agrippa I muore di una malattia misteriosa. Dopo la sua morte la Giudea torna a essere amministrata dai procuratori romani.
- 45-49 d.C. **Primo viaggio missionario** di Paolo con Barnaba e Giovanni Marco a Cipro e nel Sud dell'Anatolia (At

- 13,1-14,28). A Perge il giovane Marco si separa da loro e fa ritorno a Gerusalemme.
- 48 d.C. Agrippa II, figlio di Agrippa I, diventa re di Calcide (48-53 d.C.). Nel 49 d.C. riceve il titolo di ispettore del tempio, con l'incarico di nominare il sommo sacerdote.
- 49 d.C. Assemblea di Gerusalemme. Seconda data possibile del decreto di Claudio contro i giudei di Roma (cfr. At 18,2).
- 49-52 d.C. **Secondo viaggio missionario** di Paolo con Sila e Timoteo (At 15,36-18,28). Evangelizzazione della Galazia e della Grecia. Da Corinto Paolo scrive la 1Tessalonicesi.
- 51-52 d.C. Gallione, fratello di Seneca, Proconsole di Acaia. Nel 52 d.C. Paolo compare davanti al suo tribunale
- 52 d.C. Antonio Felice diventa procuratore della Palestina (52-60 d.C.). Egli sposa Drusilla, sorella di Agrippa II.
- 53 d.C. Claudio assegna a Erode Agrippa II, al posto della Calcide, le tetrarchie di Filippo e di Lisania (Abilene) e l'eparchia di Varo.
- 53-57 d.C. **Terzo viaggio missionario** di Paolo (At 19,1-21,14). Soggiorno di circa tre anni a Efeso. Nel periodo efesino Paolo scrive la 1-2Corinzi, Filippesi, Galati e Filemone. Dopo aver visitato Filippi e Tessalonica, Paolo raggiunge Corinto da dove scrive la Lettera ai Romani. Da Corinto si reca a Gerusalemme.
- 54 d.C. Morte dell'imperatore Claudio. Al suo posto sale al trono Nerone (54-68 d.C.), appena diciottenne. Egli aggiunge al regno di Agrippa II una parte della Galilea e della Perea.
- 57 d.C. A fine anno, Paolo giunge a Gerusalemme dove è arrestato e compare davanti al procuratore romano Felice.
- 60 d.C. Al procuratore Felice succede Porcio Festo (60-62 d.C.) Dopo due anni di prigionia a Cesarea, Paolo è giudicato dal procuratore Festo e, essendosi appellato a Cesare, è inviato a Roma.
- Quarto viaggio di Paolo** che raggiunge sotto scorta Roma (At 27,1-28,16).
- 62-63 d.C. A Roma, Paolo è tenuto per due anni agli arresti domiciliari, ma può incontrare le persone che vuole. È probabile che al termine dei due anni sia stato condannato e giustiziato.

- 62 d.C. Giacomo il Minore è lapidato su ordine del sommo sacerdote Anania. Questi è deposto e sostituito da Ismaele.
- 64 d.C. Nerone accusa i cristiani dell'incendio di Roma e fa crocifiggere molti di loro.
- 68 d.C. Inizia la prima grande rivolta dei giudei contro Roma.
- 69 d.C. Il generale Tito Flavio Vespasiano, impegnato nell'assedio di Gerusalemme, è acclamato imperatore (69-79 d.C.). Egli parte per Roma e lascia il comando delle operazioni al figlio Tito.
- 70 d.C. Caduta di Gerusalemme; il tempio è distrutto.
- 73 d.C. Conquista di Masada da parte dei romani. Suicidio di massa degli ultimi ribelli asserragliati nella fortezza.
- 79-81 d.C. Regno di Tito, definito da Svetonio «la delizia del genere umano».
- 81-96 d.C. Regno di Domiziano, fratello di Tito, che scatena la prima persecuzione ufficiale contro i cristiani (95 d.C.).
- 93 a.C. Deposizione di Erode Agrippa II e fine della dinastia erodiana.
- 96 d.C. Assassinio di Domiziano e ascesa al trono di Nerva (96-98 d.C.), decano dei senatori, cui nel 98 d.C. succederà Traiano (98-117 d.C.). A Traiano succede Adriano (117-138 d.C.).
- 115-117 d.C. Sollevazione dei giudei in tutto l'Oriente, sedata con fatica dall'esercito romano guidato da Marcio Turbone.
- 131-135 d.C. Seconda rivolta giudaica capeggiata da Bar Kochba. Gerusalemme è riconquistata dai romani e completamente distrutta. Al suo posto viene edificata una nuova città chiamata Aelia Capitolina. Ai giudei non è permesso entrare nella città.

BIBLIOGRAFIA

Strumenti e ambiente

- Aland K., Black M., Metzger Bruce, Wikgren A., Martini Carlo Maria, Aland B., *The Greek New Testament* (GNT), United Bible Societies, 1993.
- Elliger K.–Rudolph W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ³1990.
- García Martínez F. (ed.) *Testi di Qumran* (ISB. Suppl. 10), Paideia, Brescia 1996.
- Kittel G. – Friedrich G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (traduzione a cura di F. Montanini – G. Scarpato – O. Soffritti), Paideia, Brescia 1965-1988.
- Lohse E., *L'ambiente del Nuovo Testamento* (NT Suppl. 1) Paideia, Brescia 1980
- Merk A.–Barbaglio G., *Nuovo Testamento Greco e Italiano*, EDB, Bologna 1993.
- Moraldi L., *I manoscritti di Qumran* (Classici delle religioni) UTET, Torino ²1986.
- Nestle E.–Aland K., *Novum Testamentum graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ²⁷1993.
- Penna R., *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane* (Bibbia nella storia 7), Dehoniane, Bologna ³1991.
- Rahlfs A., *Septuaginta*, 2 voll. (2a ed.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Sacchi P. (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, voll. 1-2: UTET, Torino 1981, 1989; voll 3-5: Paideia, Brescia 1999, 2000, 1997.
- Schürer E., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)* (ed. G. Vermes, F. Millar, P. Vermes, M. Black e per la trad. it. O. Soffritti e B. Chiesa), 4 voll., Paideia, Brescia 1985, 1987
- Von Arnim H., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 voll., Leipzig 1903-1905 (ed. it. a cura di R. Radice, Rusconi, Milano 1998).

Introduzioni

- Bottini G.C., *Introduzione all'opera di Luca*, Franciscan Press, Jerusalem 1992.
- Carmona A.R., *L'opera di Luca (Lc.-Atti)*, in R.A. Monasterio–A.R. Carmona, *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli* (Introduzione allo studio della Bibbia 6), Paideia, Brescia 1995, pp. 237-329.
- Fabris R., *Atti degli apostoli* (LOB 2.5), Queriniana, Brescia ³1988.
- Fusco V., *Atti degli apostoli*, in P. Rossano–G. Ravasi–A. Girlanda (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, pp. 128-137.
- Làconi M. (e collab.), *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli* (Logos 5), Elle Di Ci, Leumann (TO) 1994.

Commenti

- Barbi A., *Atti degli apostoli* 2 voll. (1. Capitoli 1-14; 2. Capitoli 15-28), Messaggero, Padova 2003; 2007.
- Barrett Ch.K., *Atti degli apostoli*, 2 voll. (1. Introduzione e capitoli 1-14; 2. Capitoli 16-28), Paideia, Brescia 2003; 2005.
- Bossuyt Ph.–Radermakers J., *Lettura pastorale degli Atti degli apostoli* (Lettura pastorale della Bibbia 25), Dehoniane, Bologna 1997.
- Charpentier E. (e altri), *Una lettura degli Atti degli apostoli* (Bibbia-oggi 5), Gribaudo, Torino 1978.
- Fabris R., *Atti degli apostoli*, Borla, Roma 1984.
- Fitzmyer J.A., *Gli Atti degli apostoli: introduzione e commento*, Queriniana, Brescia 2003.
- L'Eplattenier C., *Gli Atti degli apostoli* (Lettura pastorale della Bibbia 20), Dehoniane, Bologna 1990.
- Marshall I.H., *Gli Atti degli apostoli*, G.B.U., Roma 1990.
- Martini C.M., *Gli Atti degli apostoli* (Traduzione nuovissima della Bibbia, 37), Ed. Paoline, Roma 1972.
- Pesch R., *Atti degli apostoli* (Commenti e studi biblici), Cittadella, Assisi 1992.
- Rossé G., *Atti degli apostoli. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1998.
- Schneider G., *Gli Atti degli apostoli*, 2 voll. (CTNT VI/1.2), Paideia, Brescia 1980; 1982.

Studi su temi specifici

- Betori G., *Alla ricerca di un'articolazione per il libro degli Atti*, RivBib 37 (1989) pp. 185-205.
- Conzelmann H., *Il centro del tempo. Teologia di Luca*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996.
- Id., *Le origini del cristianesimo: i risultati della critica storica*, Claudiana, Torino 1976.
- Crimella M. (ed.), *Atti degli Apostoli*, Messaggero, Padova 2013.
- Dupont J., *Studi sugli Atti degli apostoli*, Ed. Paoline, Roma 1971.
- Id., *Nuovi studi sugli Atti degli apostoli*, Ed. Paoline, Cinisello B. (MI) 1985.
- Id., *Teologia della chiesa negli Atti degli apostoli*, Dehoniane, Bologna 1984.
- Id., *Il testamento pastorale di san Paolo. Il discorso di Mileto (At 20,18-36)*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1992.
- Elliott N., *Liberare Paolo. L'impero e il sogno dell'apostolo*, EMI, Bologna 2005.
- Fausti S., *Atti degli Apostoli - Vol. 1. Capitoli 1-9* (Lettura pastorale della Bibbia), Dehoniane, Bologna 2013.
- Fitzmyer J.A., *Luca teologo: aspetti del suo insegnamento*, Queriniana, Brescia 1991.
- Fredriksen P., *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Christ*, Yale University Press, New Haven and London 2000.
- Fusco V., *Da Paolo a Luca*, 2 voll. (Studi Biblici 124; 139), Paideia, Brescia 2000; 2003.
- Id., *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini* (La Bibbia nella storia 8), Dehoniane, Bologna 1997.
- Gatti V., *Il discorso di Paolo ad Atene* (Studi Biblici 60), Paideia, Brescia 1982.
- Hengel M., *Il Paolo precristiano* (Studi Biblici 100), Paideia, Brescia 1992.
- Lohfink G., *La conversione di San Paolo* (Studi biblici 4), Paideia, Brescia 1969.
- Lohfink G., *Gesù come voleva la sua comunità*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987.
- Marconcini B., *Apocalittica. Origine, sviluppo, caratteristiche di una teologia per tempi difficili*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1985.

- Penna R. (ed.), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2004.
- Penna R., *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci, Roma 2011.
- Penna R., *Paolo nell'agorà e all'areopago di Atene (At 17,16-34)*, in Id., *Vangelo e inculturazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, pp. 365-390.
- Pesch R., *La visione di Stefano* (Studi Biblici 8), Paideia, Brescia 1969.
- Pitta A. (ed.), *Gli Atti degli apostoli: storiografia e biografia* (VIII Convegno di Studi Neotestamentari), RSB 13 (2001/2).
- Potin A., *La fête juive de Pentecôte*, du Cerf, Paris 1971.
- Prete B.-Scaglioni A., *I miracoli degli apostoli nella chiesa delle origini*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1989.
- Theissen G., *Gesù e il suo movimento*, Claudiana, Torino 2007.

INDICE TEMATICO

- apocalittica, 18-20, 23-24, 44, 46, 49, 86, 99, 101-103, 110-112, 162, 201, 162, 201, 212, 219-220.
- apostoli (ruolo), 29, 42-44, 46-49, 51-59, 63, 69-73, 74-77, 81-86, 89-103, 105-109, 113, 119, 122, 140, 145-146, 182, 185, 213-214, 216.
- autorità romane (rapporti con le), 10, 37, 115, 169, 174, 182, 196, 212, 216.
- battesimo, 43, 57, 65, 68, 105-106, 108, 112, 121, 137, 154, 171.
- Cesare, 155, 166-167, 169, 196, 199, 201, 203, 208
- chiesa, 38, 43, 48-51, 54-59, 68-73, 82, 111, 114-115, 120-125, 133, 139, 145-148, 164, 167, 177-178, 181-182, 200, 212-217.
- circoncisione, 92, 117, 120-123, 125, 137, 139-143, 147-148, 151-152, 181, 185, 212, 215.
- comunione, 26-27, 37, 47-48, 51, 54, 58, 66, 68-74, 79-82, 87-90, 99, 113-115, 123-124, 133, 136, 139-140, 150-155, 181, 200, 216.
- conversione (appello alla), 65, 68, 78, 106-108, 162-163, 199.
- credere/fede, 171, 197, 199-200, 208.
- culto (tempio), 12-14, 16-18, 22, 27-28, 45, 70-71, 75, 84-85, 91, 95, 97, 100-101, 153, 158-159, 175, 186, 188-189, 192, 201, 207.
- cultura, inculturazione, 59, 73, 88, 99, 136, 156, 164, 215-216, 222, 224.
- didachê*, 69, 127, 157, 209, 221.
- ellenisti cristiani, 87-88, 90, 98-99, 102-103, 106, 113, 115, 122.
- Figlio di Dio, 112, 178.
- Figlio dell'uomo, 19, 46, 97, 100-101, 162, 219, 226
- filosofia, 160-161, 224.
- gentili, 38-39, 57, 66, 71, 80, 85, 87, 89, 99-100, 106, 108-109, 111, 114-115, 117-118-123, 131-137, 139-144, 147-148, 158, 163-164, 200, 207-210, 212-214, 215-216.
- glossolalia (parlare in lingue), 56-59, 120, 171.

- kerygma*, 30, 59-60, 76, 78, 86, 100, 108, 118-119, 122, 128, 130, 136, 209, 214, 226.
- legge mosaica (*Torah*), 12, 19, 22, 25, 28, 55-59, 71, 85, 91, 95-97, 100-101, 114-115, 128-130, 140-141, 144, 147, 151-152, 166, 185-187, 189, 192, 200, 207, 212, 216.
- Messia/messianismo, 18, 23-24, 36-37, 58, 63, 65, 67, 78-79, 86, 101, 112, 123, 154, 167, 169, 201, 210, 212, 219, 229.
- ministero, 52, 54, 99, 133, 146, 176, 178.
- miracoli, 29, 56, 61, 82, 116-119, 132, 172, 206.
- obbedienza, 118, 160, 214, 216.
- parusia, 27, 36, 38, 44, 61, 67, 86, 98, 212-213, 228.
- preghiera, 22, 42, 47-48, 54, 57, 62, 70-71, 75, 79-80, 89-90, 98, 105, 120, 124, 126, 133, 153, 188, 221, 229, 231
- regno di Dio, 19-20, 24-26, 37, 42-44, 46, 49, 58-59, 63, 67, 71, 73, 77, 84, 86, 101, 112-113, 115, 133, 135, 154, 156, 172, 200, 208-209, 213, 221, 230.
- risurrezione, 25, 48-49, 53, 61-63, 65, 76-78, 83-85, 114, 119, 130, 135, 157, 190, 194-197, 199, 207, 223, 231.
- salvezza, 44, 48, 59-60, 66, 72, 78-80, 116, 120-121, 129-131, 135, 139, 142, 149, 152, 162, 183, 200, 204, 208, 210, 212-216, 219, 230, 234.
- Servo di JHWH, 61, 64, 76-77, 79-80, 108, 131.
- Signore, 64-65, 67, 71-72, 77-79, 81, 83, 86, 94, 98, 110-111, 113, 120-124, 127, 133, 137, 142-143, 172, 175-176, 179-180, 187-188, 198-199, 209, 212.
- sinagoga, 22-23, 27, 58, 82, 88, 91, 110, 127, 136, 155, 163, 166-169, 172, 224, 231.
- sinedrio, 15, 23, 51, 74-75, 78-79, 83-86, 91-92, 97-98, 100-102, 110, 133, 189-190, 194-195, 231.
- spezzar del pane, 69-71, 204.
- Spirito, 42-46, 52, 55-59, 60, 64, 66, 68, 73, 80-81, 83, 89-90, 96-97, 102, 105-106-107, 111, 114, 119-122, 126, 128, 132, 135-137, 145, 152, 171, 176, 177-178, 208, 214-215.

NOMI DI PERSONA

- Abramo, 76, 78, 92, 224.
Achitofel, 52.
Agrippa I, 14, 30, 124, 142, 196, 236, 237, 238.
Agrippa II, 14, 111, 192, 196-197, 199, 237.
Alfeo, 47, 142.
Anania
 ■ e Saffira, 70, 80-82, 111-112,
 ■ di Damasco, 188-189, 192, 238.
 ■ Sommo sacerdote, 193.
Andrea, 47.
Antipatro, 13, 222, 235.
Antonio, 13, 15, 153, 235, 237.
Apollo, 154, 168, 171.
Aqiba (Rabbi), 221.
Aquila e Priscilla, 138, 166-168, 172.
Archelao, 14, 222, 228, 235.
Aristarco, 173, 174, 202.
Aristobulo, 13-14, 222, 227, 236
Aronne, 229.
Bar Kochba, 18, 221, 238.
Barnaba, 30, 35, 54, 70, 81, 104, 113, 116, 123-127, 131-132, 134, 137-140, 142, 145-146, 149-151, 185, 236.
Bartolomeo, 47.
Berenice, 192, 196.
Caifa, 235.
Caino, 219.
Caligola, 14, 22, 236.
Candace, 80, 107.
Claudio, 14, 22, 138, 166, 172, 236-237.
Cornelio, 31, 57, 61, 104, 105, 108, 116-124, 129, 136, 138-139, 141, 215.
Crispo, 166.
Davide, 12, 24, 52, 63, 65, 95, 128, 129, 143.
Domiziano, 238.
Drusilla, 195, 237.
Elia, 43, 45.
Erode Antipa, 14, 16, 25, 222, 235-236.
Erode il Grande, 14, 16, 222, 224, 228, 233, 236.
Eutico, 175.
Felice, 15, 35, 191-195, 237.
Festo, 15, 35, 192, 195-196, 237.
Filippo, 14, 34, 47, 90, 99, 104-109, 116, 136, 153, 222, 224, 235-237.
Filone, 15, 21-22, 159, 168, 220, 223-224, 228.
Gaio, 173-174.
Gallione, 35, 166, 237.
Gamaliele, 74, 84, 86-87, 103, 186, 230, 235.
Geremia, 96, 141.
Giacobbe, 12, 76, 92, 96, 233.

Giacomo

- Apostolo, 47, 124, 236.
- Fratello di Gesù, 48, 115, 124, 138, 142-147, 149, 151, 184-185, 191, 200, 215, 221, 238.

Giasone, 155.

Gioele, 60, 120.

Giona, 203.

Giovanni

- Ircano, 13, 22, 223, 227.
- Battista, 14, 42-43, 57, 68, 119, 121-122, 129, 168, 171.
- Apostolo, 19, 43, 47, 57, 74-75, 78-79, 105-107, 136, 142, 146, 213, 220, 227, 235-236.
- di Giscala, 18, 225.
- Giovanni Marco, 124, 126, 145, 150, 236.

Giuda

- Maccabeo, 13, 226.
- Galileo, 16, 20, 84.
- Iscariota 42, 51-55, 73.
- Figlio di Giacomo, 47, 61.
- Barsabba, 145-146, 149, 185
- Patriarca, 227, 232.

Giuseppe

- Figlio di Giacobbe, 77, 89, 92.
- Barsabba, 54.
- Flavio, 16, 18-22, 159-160, 194, 220, 223, 225, 227, 230, 234.

Hillel (Rabbi), 223, 235.

Ircano, 13, 14, 22, 222-223, 227, 235.

Isacco, 76, 92.

Isaia, 96, 107, 131, 208.

Israele, passim.

Levi, 233.

Lidia, 171.

Lisania, 237.

Luca, passim.

Maria, 48, 51, 55, 124, 126, 236, 240.

Mariamne, 14, 236.

Matteo, 27, 47, 53, 91, 100.

Mattia, 52, 54.

Michele, 224.

Mnasone, 185.

Mosè, 17, 43, 77, 89, 91, 93-97, 114, 128, 130, 139-140, 144, 180, 199-200, 208, 219-220, 224.

Neftali, 233.

Nerone, 14, 18, 27, 225, 237-238.

Nerva, 238.

Nicanore, 90.

Nicola, 90.

Noè, 144.

Ottaviano, 14, 153, 235.

Paolo, passim.

Parmenas, 90.

Pietro, passim.

Pompeo, 13, 223, 227, 235.

Ponzio Pilato, 14, 16-17, 79, 228, 235.

Procoro, 90.

Quirinio, 16, 20, 235.

Saulo, 88, 98, 104, 109-116, 123-127, 134, 136, 140, 145, 187-188, 198, 200, 215.

Seneca, 159, 237.

Sergio Paolo, 127.

Shammai (Rabbi), 223.

Sila, 34, 145-146, 149-150, 154-156, 166, 185, 237.

Simeone, 131, 142.

Simone, 13, 16, 18, 45, 47, 105, 117-118, 221, 225-226.

- Siracide, 221, 224.
- Sopatro, 174.
- Sostene, 166.
- Stefano, 30, 50, 86-103, 105-106,
109-110, 112-113, 115, 123,
125, 128, 130, 135, 159, 188,
192, 198, 200, 215, 235, 243.
- Svetonio, 238.
- Teofilo, 11, 29, 41-42.
- Tertullo, 193.
- Tiberio, 15, 235-236.
- Tichico, 174.
- Timone, 90.
- Timoteo, 26, 151, 156, 166, 172,
174, 237.
- Tiranno, 172.
- Tito, 18, 26-27, 225, 238.
- Tizio Giusto, 166.
- Tommaso, 47.
- Traiano, 238.
- Trofimo, 174.
- Vespasiano, 17, 225, 238.
- Zaccaria, 45.
- Zebedeo, 124.

NOMI DI LUOGHI

- Acaia, 124, 165, 172, 237.
Aelia Capitolina, 18, 221, 238.
Akeldama, 52.
Alessandria, 13, 21, 22, 91, 168, 205, 220, 224, 228.
Anatolia, 26, 35, 39, 44, 104, 116, 123-125, 127, 134, 136, 149-151, 171, 181-183, 236.
Antiochia, 23, 30, 87, 90, 104, 122-123, 124-127, 130, 132-140, 142-151, 163-164, 167-168, 209, 215, 236.
Antiochia di Pisidia, 127, 130, 132-135, 142, 163, 209
Arabia, 9, 112, 236.
Areopago, 119, 132, 149, 156, 158, 163-164, 169, 216.
Asia, 88, 91, 152, 171-175, 181, 186, 194, 195.
Atene, 132, 149-150, 156, 163-165, 169, 242-243.
Auranitide, 14, 224, 235.
Azoto, 107.
Babilonia, 12, 95, 226, 232.
Batanea, 14, 224, 235.
Berea, 150, 154, 156, 166, 174.
Bosforo, 152-153.
Buoni Porti, 203.
Calcide, 14, 237.
Cencre, 165, 167.
Cesarea, 14, 22, 104, 107-108, 113, 117, 121-124, 167, 179, 184-185, 190-196, 201-202, 207, 228, 235, 237.
Cilicia, 35, 88, 91, 123, 145, 151, 161, 186, 191, 235.
Cipro, 81, 123, 127, 134, 151, 185, 236.
Cirene, 91.
Corinto, 35, 57, 133, 138, 149, 165, 166-171, 174, 184, 209, 237.
Creta, 156, 202-203.
Damasco, 23, 88, 95, 109-116, 136, 186-188, 198-199, 221, 224, 236.
Derbe, 133, 174.
Efeso, 32, 34, 57, 105, 133, 149, 152, 167, 170-183, 186, 210, 237.
Egitto, 12-13, 17, 22, 89, 92-95, 107, 110, 128, 135, 168, 202, 220-223, 228.
Egnazia (via), 153, 155.
Etiopia, 107.
Filippi, 31, 150-154, 168, 174, 237.
Foro di Appio, 205-206.
Frigia, 152, 167.
Galazia, 134, 152, 167, 168, 237.
Galilea, 12, 14, 16-17, 25, 46, 114, 119, 129, 222, 225, 235, 237.
Gaulanitide, 14, 224, 235.
Gaza, 107.
Gerusalemme, passim.
Giaffa, 116-118, 120.
Giordano, 14, 16, 45, 224.

- Giudea (Giuda), 12, 19, 23, 30, 39, 44, 85, 87, 93, 98, 101, 104, 110, 114, 116, 119, 139, 187, 192, 199, 215, 222, 225-226, 228, 231, 235-236.
 Grecia, 26, 35, 39, 44, 116, 123-124, 134, 136, 149, 152, 165, 168, 174, 181-183, 207, 237.
 Iconio, 132, 133.
 Idumea, 14, 222, 236.
 Illiria, 153.
 Iturea, 14, 224, 236.
 Jabne, 20, 229.
 Jamnia, 229.
 Licaonia, 132.
 Lidda, 116.
 Listra, 132, 133, 151, 159, 162-163, 205.
 Macedonia, 124, 152-154, 156, 172, 174.
 Mesopotamia, 12, 92, 110, 221, 222.
 Mileto, 133, 174-175, 179-180, 182, 210, 214, 242.
 Misia, 152.
 Nazaret, 9, 18, 24, 36, 58-59.
 Panfilia, 133.
 Perea, 14, 16, 222, 235, 237.
 Perge, 127, 133, 150, 237.
 Pisidia, 132-133.
 Ponto, 166.
 Reggio, 205.
 Roma, 11, 16, 18, 23, 26, 27, 31, 32, 35, 37, 39, 43, 44, 50, 54, 57, 59, 100, 107, 109, 114-115, 125, 127, 131, 135, 138, 152-153, 163, 166, 172-173, 183-184, 190-192, 195-196, 201-202, 205-210, 212, 214-216, 236-238, 241-243.
 Samaria, 12, 14, 39, 44, 87, 93, 98, 104-108, 114, 136, 139, 215, 222, 231, 235-236.
 Sidone, 202.
 Sinai, 43, 47, 55-56, 58, 92.
 Sion, 200.
 Siracusa, 205.
 Siria, 13, 14, 17, 35, 39, 110, 123, 133, 145, 151, 167, 174, 223, 225-226, 228, 235.
 Spagna, 173, 210.
 Tarso, 26, 111, 113, 116, 123, 145, 186, 235-236.
 Tel Aviv, 229.
 Tessalonica, 150, 153-154, 156, 166, 168, 174, 202, 237.
 Tiro, 179.
 Tolemaide, 22, 179.
 Troade, 31, 152, 174, 175.
 Ulivi, 17, 47.

INDICE CARTINE

Cartina 1: Primo viaggio missionario di Paolo,	126
Cartina 2: Secondo viaggio missionario di Paolo,	150
Cartina 3: Terzo viaggio missionario di Paolo,	170
Cartina 4: Viaggio di Paolo a Roma (o della prigionia),	202

INDICE LITURGICO

1,1-11	Ascensione A	42-46
1,12-14	VII Domenica di Pasqua A	47-48
1,15-17.20-26	VII Domenica di Pasqua B	51-55
2,1-11	Pentecoste	55-59
2,14a-22-33	III Domenica di Pasqua A	59-64
2,14a.36-41	IV Domenica di Pasqua A	65-66
2,42-47	II Domenica di Pasqua A	68-73
3,1-10	Vig. Ss. Apostoli Pietro e Paolo	74-76
3,13-19	III Domenica di Pasqua B	76-77
4,8-12	IV Domenica di Pasqua B	78-79
4,32-35	II Domenica di Pasqua B	80-81
5,12-16	II Domenica di Pasqua C	82
5,27-41	III Domenica di Pasqua C	83-85
6,1-7	V Domenica di Pasqua A	87-90
7,55-60	VII Domenica di Pasqua C	97-98
8,5-8.14-17	VI Domenica di Pasqua A	105
9,26-31	V Domenica di Pasqua B	113-114
10,25-27.34-35.44-48	VI Domenica di Pasqua B	117-121
10,34-38	Battesimo di Gesù A	118-120
10,34-43	Pasqua	118-120
12,1-11	Ss. Apostoli Pietro e Paolo	124
13,14.43-52	IV Domenica di Pasqua C	127; 130-132
14,21-27	V Domenica di Pasqua C	133-134
15,1-2.22-29	VI Domenica di Pasqua C	139-140; 144-146

INDICE GENERALE

ABBREVIAZIONI E SIGLE	7
LIBRI DEL NUOVO TESTAMENTO	8
PREFAZIONE.....	9
UNA STORIA A SERVIZIO DELLA FEDE (Introduzione agli Atti)....	11
A. LA STORIA DEL POPOLO GIUDAICO	12
1. I GIUDEI SOTTO I PERSIANI E I GRECI	12
2. LA DOMINAZIONE ROMANA.....	13
3. UN POPOLO IN CERCA DI LIBERTÀ.....	15
B. AMBIENTE GIUDAICO E ORIGINI CRISTIANE	18
1. APOCALITTICA E MOVIMENTI GIUDAICI	18
2. I GIUDEI NEL MONDO GRECO-ROMANO	20
3. IL CRISTIANESIMO DELLE ORIGINI	24
C. LA COMPOSIZIONE DEL LIBRO	28
1. IL TESTO	28
2. CARATTERISTICHE LETTERARIE	29
3. L'AUTORE	31
D. UN RACCONTO TRA STORIA E TEOLOGIA.....	33
1. L'ORIGINE DELLE INFORMAZIONI.....	33
2. UNA STORIA INTERPRETATA	36
3. SCOPO DEL LIBRO	38
4. PROGETTO NARRATIVO.....	39
I. Prologo: GESÙ RISORTO E I SUOI DISCEPOLI (AT 1,1-14)	41
1. LA DEDICA (AT 1,1-2).....	41
2. LE ISTRUZIONI DEL RISORTO (AT 1,3-8)	42
3. L'ASCENSIONE (AT 1,9-11)	45
4. IL GRUPPO DEGLI «APOSTOLI» (AT 1,12-14)	47
CONCLUSIONE	48

II. LA PRIMA COMUNITÀ CRISTIANA (AT 1,15-8,4) 50**A. NASCITA DELLA CHIESA (AT 1,15-2,48) 50**

1. IL GRUPPO DEI «DODICI APOSTOLI» (AT 1,15-26)51
2. LA PENTECOSTE CRISTIANA (AT 2,1-13)55
3. L'ANNUNZIO MISSIONARIO DI PIETRO (AT 2,14-41)59
4. LA COMUNITÀ DI GERUSALEMME (AT 2,42-47)68
- CONCLUSIONE73

B. A GERUSALEMME: SUCCESSI E DIFFICOLTÀ (AT 3,1-5,42) 74

1. PERSECUZIONE E ANNUNZIO (AT 3,1-4,31)74
2. VITA DELLA COMUNITÀ (AT 4,32-5,16)80
3. DI NUOVO DAVANTI AL SINEDRIO (AT 5,17-33)83
4. L'INTERVENTO DI GAMALIELE (AT 5,34-42)84
- CONCLUSIONE85

C. STEFANO E GLI ELLENISTI (AT 6,1-8,4) 87

1. I SETTE «DIACONI» (AT 6,1-7)87
2. PREDICAZIONE E ARRESTO DI STEFANO (AT 6,8-15)90
3. IL DISCORSO DI STEFANO (AT 7,1-53)91
4. UCCISIONE DI STEFANO E SUE CONSEGUENZE (AT 7,54-8,4)97
- CONCLUSIONE99

III. GLI INIZI DELLA MISSIONE (AT 8,5-14,28) 104**A. LA PREDICAZIONE DI FILIPPO IN SAMARIA (AT 8,5-40) 105**

1. EVANGELIZZAZIONE DELLA SAMARIA (AT 8,5-25)105
2. CONVERSIONE DI UN MINISTRO ETIOPE (AT 8,26-40)107
- CONCLUSIONE108

B. VOCAZIONE DI PAOLO (AT 9, 1-31) 109

1. L'EVENTO DI DAMASCO (AT 9,1-25)110
2. PRIMA VISITA A GERUSALEMME (AT 9, 26-31)113
- CONCLUSIONE114

C. PIETRO E LA CONVERSIONE DI CORNELIO (AT 9,32-12,24) 116

1. L'INCONTRO TRA PIETRO E CORNELIO (AT 10,1-33)117
2. IL DISCORSO DI PIETRO (AT 10,34-43)118
3. CONSEGUENZE DELL'INTERVENTO DI PIETRO (AT 10,44-48)120
4. SVILUPPI SUCCESSIVI (AT 11,1-18)121
5. ALCUNE NOTIZIE COMPLEMENTARI (AT 11,19-12,25)123
- CONCLUSIONE124

D. PRIMO VIAGGIO DI PAOLO E BARNABA (AT 13,1-14,28) 125

1. GLI INIZI DEL VIAGGIO (AT 13,1-15)126

2. IL DISCORSO DI PAOLO AD ANTIOCHIA DI PISIDIA (AT 13,16-41)	127
3. ROTTURA CON I GIUDEI (AT 13,42-48)	130
4. TAPPE SUCCESSIVE (AT 14,1-28)	132
CONCLUSIONE	134
IV. L'ASSEMBLEA DI GERUSALEMME (AT 15,1-34)	138
1. I TERMINI DEL CONFLITTO (AT 15,1-6)	139
2. L'INTERVENTO DI PIETRO (AT 15,7-12)	140
3. LA POSIZIONE DI GIACOMO (AT 15,13-21)	142
4. LA LETTERA APOSTOLICA (AT 15,22-27)	144
CONCLUSIONE	146
V. LE GRANDI MISSIONI PAOLINE (AT 15,36-19,22)	149
A. SECONDO VIAGGIO: ANATOLIA E GRECIA (AT 15,36-18,28)	149
1. DA ANTIOCHIA AD ATENE (AT 15,36-17,15)	150
2. IL DISCORSO DELL'AREOPAGO (AT 17,16-34)	156
3. ARRIVO A CORINTO E FINE DEL VIAGGIO (AT 18,1-28)	165
CONCLUSIONE	168
B. TERZO VIAGGIO: PAOLO A EFESO (AT 19,1-21,14)	170
1. L'EVANGELIZZAZIONE DI EFESO (AT 19,1-22)	171
2. LA SOMMOSSA DEGLI ARGENTIERI (AT 19,23-41)	173
3. VERSO GERUSALEMME: IL DISCORSO DI MILETO (AT 20,1-21,14)	174
CONCLUSIONE	180
VI. PAOLO PRIGIONIERO E MARTIRE (AT 21,15-28,16)	184
A. PAOLO A GERUSALEMME (AT 21,15-23,35)	184
1. L'INCONTRO CON LA COMUNITÀ (AT 21,15-26)	185
2. ARRESTO E 1° DISCORSO APOLOGETICO (AT 21,27-23,35)	186
3. PAOLO CITTADINO ROMANO (AT 22,22-30)	189
4. DI FRONTE AL SINEDRIO (AT 23,1-11)	189
5. COMLOTTO: PAOLO A CESAREA (AT 23,12-35)	190
CONCLUSIONE	191
B. IN CARCERE A CESAREA (AT 24,1-26,32)	192
1. DAVANTI A FELICE: 2° DISCORSO APOLOGETICO (AT 24,1-27)	193
2. DAVANTI AD AGRIPPA: 3° DISCORSO APOLOGETICO (AT 25,1-26,23)	196
CONCLUSIONE	200
C. IN VIAGGIO VERSO ROMA (AT 27,1-28,16)	201
1. DA CESAREA ALL'ISOLA DI CRETA (AT 27,1-12)	202

2. RACCONTO DELLA TEMPESTA (AT 27,13-44)	203
3. IL SOGGIORNO A MALTA (AT 28,1-10)	204
4. DA MALTA A ROMA (AT 28,11-16)	205
CONCLUSIONE	206
VII. Epilogo: IL VANGELO A ROMA (AT 28,17-31).....	208
<u>CONCLUSIONE.....</u>	<u>212</u>
1. L'ANNUNZIO DELLA SALVEZZA	213
2. IL NUOVO ISRAELE	214
3. L'APERTURA AI GENTILI	215
4. LA CHIESA MADRE E LE CHIESE SORELLE.....	216
<u>IL MONDO GIUDAICO.....</u>	<u>219</u>
<u>CRONOLOGIA DEL NUOVO TESTAMENTO</u>	<u>235</u>
<u>BIBLIOGRAFIA.....</u>	<u>239</u>
<u>INDICE TEMATICO.....</u>	<u>243</u>
<u>NOMI DI PERSONA.....</u>	<u>245</u>
<u>NOMI DI LUOGHI.....</u>	<u>249</u>
<u>INDICE CARTINE</u>	<u>251</u>
<u>INDICE LITURGICO</u>	<u>252</u>
<u>INDICE GENERALE.....</u>	<u>253</u>