

L'AZIONE CONTRO GESU' E LE SUE IMPLICAZIONI, NEL LIBRO DEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI

SOMMARIO: 1. LA COLPA: 1.1. I responsabili; 1.2. Il genere della colpa; 1.3. L'enigma dell'ignoranza. 2. IL DISEGNO DI DIO: 2.1. Dio all'opera nella storia; 2.2. L'appello alla conversione; 2.3. La via della salvezza; 2.4. Il Cristo e i Cristiani: l'unitario disegno di Dio. 3. CO CLUSIONE.

Questo studio, che si prefigge di analizzare come venga presentata nel libro degli Atti degli Apostoli l'azione compiuta contro Gesù, è nato dall'intenzione di preparare il campo per una ricerca sul racconto della Passione secondo Luca. L'opera lucana, che consta di due libri, il terzo Vangelo e gli Atti degli Apostoli appunto, offre la possibilità, inedita, di rileggere tematiche ed eventi presentati nel primo alla luce del secondo.

Nel caso della Passione di Gesù, ciò appare particolarmente interessante e fruttuoso. A più riprese, nel libro degli Atti degli Apostoli, si fa riferimento alle vicende che ebbero luogo a Gerusalemme e videro protagonista Gesù di Nazareth, i suoi discepoli, i suoi avversari. Naturalmente l'ottica in cui gli avvenimenti vengono presentati obbedisce a criteri espositivi particolari, derivanti dal carattere stesso degli scritti neotestamentari. Ciò significa che la narrazione dei fatti reca in sé l'interpretazione dei medesimi e nel contempo, in particolare nel caso di Luca, traccia le linee portanti di un disegno unitario. E' a questo che intendiamo rifarci quando parliamo di «implicanze» dell'azione contro Gesù.

Il contesto nel quale vengono evocati con più frequenza gli eventi riguardanti la Passione di Cristo è, nel libro degli Atti degli Apostoli, quello kerigmatico. I brani da sottoporre al vaglio dell'analisi sono infatti quelli dei cosiddetti «discorsi apostolici», che compaiono entro i primi tredici capitoli dell'opera. Essi dunque costituiranno il campo principale, seppur non esclusivo, del nostro studio.

Il metodo di lavoro obbedisce alle regole dell'analisi redazionale. Ci si muove entro l'opera lucana: essa sola e tutta intera. Con ciò vengono definiti esplicitamente i confini della ricerca e lo studio manifesta la propria fisionomia. Ci è parso che il principio ispiratore del presente

lavoro, vale a dire l'intento di rileggere la Passione di Luca alla luce degli Atti, imponesse una simile scelta prioritaria. Di conseguenza, sia l'analisi letteraria che quella tematica verranno sviluppate muovendosi entro il perimetro circoscritto dell'opera lucana.

Anche i riferimenti bibliografici non saranno numerosi⁽¹⁾; si è preferito concentrare lo sforzo sullo studio del testo conferendo il maggior credito possibile al primo interprete dell'opera lucana: l'autore stesso. All'articolazione interna dell'interpretazione, con i suoi richiami terminologici, letterari, tematici e più ampiamente teologici, si è voluto dedicare il massimo dell'attenzione.

(1) Segnaliamo, in apertura, gli studi che sviluppano alcuni dei principali argomenti toccati nel corso del nostro lavoro.

Per quanto riguarda la morte di Cristo nell'opera lucana: R. ZEHLE, *The salvific Character of Jesus' Death in Lucan Soteriology*, "Theological Studies" 30 (1969) 420-444; C.K. BARRET, *Theologia Crucis in Acts?*, in *Theologia Crucis — Signum Crucis. Festschrift: E. Dinkler*, 1979, 73-84; S.A. PANIMOLLE, *Il valore salvifico della morte di Gesù negli scritti di Luca*, in *Sangue e antropologia biblica*, 2Voll., 1981, 661-673; V. FUSCO, *Il valore salvifico della croce nell'opera lucana*, in *Testimonium Christi. Festschrift: J. Dupont*, 1985, 205-236; J.B. TYSON, *The Death of Jesus in Luke-Acts*, Columbia, University of South Carolina Press, 1986.

Sull'intera vicenda storica di Cristo, letta nella prospettiva teologica di Luca: J.E. MERNARD, *Παῖς Θεοῦ as Messianic Title in the Book of Acts*, "Catholic Biblical Quarterly", 1957, 83-92; A. HASTINGS, *Prophet and Witness in Jerusalem. A study of the teaching of Saint Luke*, London-New York-Toronto, Longmans-Green, 1958; E. KRANKL, *Jesus der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte*, Regensburg, Pustet, 1972; G. DELLING, *Die Jesusgeschichte in der Verkündigung nach Acta*, "New Testament Studies", 19 (1972-73) 373-389; D.L. JONES, *The Title Παῖς in Luke-Acts*, "Society of Biblical Literature" — Seminar Paper Series, 21 (1982) 217-226; R.J. DILLON, *The Prophecy of Christ and his Witnesses according to the Discours of Acts*, "New Testament Studies", 32 (1986) 544-556.

Sul rapporto Israele-Cristo e la responsabilità dei Giudei nelle vicende della Passione: G. DELLI G., *Israels Geschichte und Jesusgeschehen nach Acta*, in *Neues Testament und Geschichte. Festschrift: O. Culmann zum 70. Geburtstag*, 1972, 187-197; D.P. MOESSNER, *Jesus and the "Wilderness Generation": the Death of the Prophet like Moses according to Luke*, "Society of Biblical Literature" — Seminar Papers Series, 21 (1982) 319-340; J.T. SANDERS, *The Salvation of the Jews in Luke-Acts*, "Society of Biblical Literature — Seminar Papers Series, 21 (1982) 467-483; J.B. TYSON, *The Jewish Public in Luke-Acts*, "New Testament Studies", 30 (1984) 574-583; J.R. WILCH, *Jüdische Schuld am Tode Jesu. Antijudaismus in der Apostelgeschichte?*, in *Wort in der Zeit. Festschrift: K.H. Rengstorf*, 1980, 250-267; D.L. TIEDE, *The Exaltation of Jesus and the Restoration of Israel in Acts 1*, "Harvard Theological Review", 79 (1986) 278-286; J.T. SANDERS, *The Jews in Luke-Acts*, Philadelphia, Fortress, 1987.

Più in generale sulla Cristologia degli Atti: J.C. O'NEILL, *The Use of κυριος in the Book of Acts*, "Scottish Journal of Theology", 8 (1955) 155-174; J.A.T. ROBINSON, *The most Primitive Christology of All?*, "Journal of Theological Studies", 1956, 177-189; S.S. SMALLEY, *The Christology of Acts*, "The Expository Times", 73 (1961-62) 358-362; O. BETZ, *The Kerygma of Luke*, "Interpretation", 22 (1968) 131-146; C.M. MARTINI, *Riflessioni sulla Cristologia degli Atti*, "Sacra Doctrina" 16 (1971), 525-534; E. FRANKLIN, *Christ the Lord. A study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*, London, SPCK, 1975; R.F. O'TOOLE, *Activity of the Risen Jesus in Luke-Acts*, "Biblica", 62 (1981) 471-498; M. RESE, *Die Aussagen über Jesu Tod und Auferstehung in der Apostelgeschichte. Älteste Kerygma oder lukanische Theologumena?*, "New Testament Studies", 30 (1984) 335-353; J. DUPONT, *Le point de départ de l'affirmation christologique dans les discours des Actes des Apôtres*, in *Bible et Christologie (Commission Biblique Pontificale)*, 1984, 219-235.

I discorsi apostolici sono approfonditamente studiati: F.F. BRUCE, *The Speeches in the Acts of the Apostles*, London, The Tyndale Press, 1942; M. DIBELIUS, *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung*, Heidelberg, Carl Winter, 1949; A. RETIF, *Témoignage et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres*, "Nouvelle Revue Théologi-

L'analisi si compone di due parti distinte ma non separate. Nella prima viene posta a tema l'azione contro Gesù in sé e per sé. Questa è presentata nel libro degli Atti degli Apostoli a più riprese, in modo sintetico ma sufficientemente ampio. Oltre che descritta, essa viene anche qualificata mediante espressioni che andranno attentamente considerate. Nella seconda parte, invece, si esaminerà l'azione contro Gesù entro il contesto in cui Luca la colloca, vale a dire, il disegno salvifico di Dio. Verranno così alla luce alcune linee essenziali della teologia lucana e risulterà chiaro come alcune di esse scaturiscano «ab intrinseco» dall'azione compiuta contro Gesù, in modo da poter essere considerate implicazioni della stessa.

Sarà compito della ricerca, infine, tentare di stabilire quale specifico ruolo rivestano, entro l'intero disegno storico-salvifico descritto da Luca, gli eventi della passione e morte di Cristo compiutisi in Gerusalemme.

que", 1951, 152-165; E. SCHWEIZER, *Zu den Reden der Apostelgeschichte*, "Theologische Zeitschrift", 1957, 1-11; J. DUPONT, *Les discours missionnaires des Actes des Apôtres d'après un ouvrage récent*, "Revue Biblique", 69 (1962) 37-60; V. WILKENS, *Die Missionarreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, Neukirch-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1963; J.W. BOKKER, *Speeches in Acts: a Study in Proem and Yelammedenu Form*, "New Testament Studies", 14 (1967-68) 96-111; E.E. ELLIS, *Midrashic Features in the Speeches of Acts*, in *Mélanges Bibliques: B. Rigaux*, 1970, 303-312; J. DUPONT, *Les discours de Pierre dans les Actes et le chapitre XXIV de l'Evangile de Luc*, in *L'évangile de Luc. Memorial: L. Cerfaux, Bibl. Eph. Theol. Lov.*, 32 (1973) 329-374; F.F. BRUCE, *The Speeches in Acts, Thirty Years after*, in *Reconciliation and Hope. NT Essays presented to L.L. Morris*, 1974, 53-68; K. KLIESCH, *Das heilsgeschichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte*, Köln-Bonn, Peter Hanstein, 1975; J. KURICHIANIL, *The Speeches in the Acts and the Old Testament*, "Indian Theological Studies", 17 (1980) 181-186; F.G. DOWNING, *Ethical Pagan Theism and the Speeches in Acts*, "New Testament Studies", 27 (1981) 544-563; J. DUPONT, *La structure oratoire du discours d'Etienne*, "Biblica", 66 (1985); G.H.R. HORSLEY, *Speeches and Dialogue in Acts*, "New Testament Studies", 32 (1986) 609-614.

Sull'utilizzazione dell'Antico Testamento in Atti: J. DUPONT, *L'utilisation apologetique de l'Ancient Testament dans les discours des Actes*, "Ephemerides Theologicae Lovanienses", 1953, 289-327; E. HAENCHEN, *Schriftzitate und Textüberlieferung in der Apostelgeschichte*, "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 1954, 153-167; J. DUPONT, *L'interprétation des Psaumes dans les Actes des Apôtres*, in *Le Psautier. Orientalia et Biblica Lovaniensis 4*, Louvain, Publ. Univ., 1962, 357-388; M. RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, Gütersloher Verlag, 1969; M. RESE, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Auspielungen in den Reden der Apostelgeschichte*, in *Les Actes des Apôtres, Bibl. Eph. Th. Lov.*, 48 (1979) 61-79; G. BETORI, *L'Antico Testamento negli Atti. Stato della ricerca e spunti di riflessione*, "Rivista Biblica", 32 (1984) 211-236.

Sulla concezione della salvezza nell'opera lucana: J. GEWISS, *Die urapostolische Heilverkündigung nach der Apostelgeschichte*, Breslau, Müller & Seiffert, 1939; H. FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, München, Kaiser Verlag, 1968; B.H. THROCKMORTON, ΣΩΖΕΙΝ, σωτηρία in Luke-Acts, "Studia Evangelica", 112 (1973) 515-526; F. BOVON, *La salut dans les écrits de Luc*, "Revue de Théologie et Philosophie", 1973, 296-307; G. FRIZZI, *La soteriologia nell'opera lucana*, "Rivista Biblica", 23 (1975) 113-145; J. DUPONT, *L'apôtre comme intermédiaire du salut dans les Actes des Apôtres*, "Revue de Théologie et Philosophie", 112 (1980) 342-358.

Sull'uso del termine ὁδός negli scritti lucani: S.V. MCCASLAND, "The Way", "Journal of Biblical Literature", 1958, 22-230; J. PATHRAPANKAL, *Christianity ad a "Way" according to the Acts of the Apostles*, in *Les Actes des Apôtres, Bibl. Eph. Th. Lov.*, 48, 1979, 533-539; S. LYONNET, "La voie" dans les Actes des Apôtres, "Recherches de Science Religieuse" 69 (1981) 149-164.

1. PARTE PRIMA: LA COLPA

La gravità dell'operato contro Gesù è un dato che si impone alla prima lettura del testo degli Atti degli Apostoli. Essa non ha bisogno di conferme. Qualora, però, si volesse entrare nel merito dell'azione stessa, per capire le ragioni e la misura di tale gravità, nonchè i soggetti coinvolti e le circostanze evocate, diviene necessaria una analisi paziente dei testi. Tre interrogativi, in particolare, ci sembra debbano guidare la ricerca: un primo riguardante i responsabili dell'azione, un secondo concernente il genere della colpa, un terzo, infine, attinente all'incoscienza nel corso degli avvenimenti.

1.1. I RESPONSABILI

1.1.1. A chi va attribuita, secondo il libro degli Atti, la responsabilità di quanto operato contro Gesù? Per rispondere a questa domanda, occorrerà rifarsi ai passi in cui quegli avvenimenti vengono ricordati, in particolare ad alcuni passaggi dei discorsi di Pietro, di Paolo e di Stefano. Si dovrà sfuggire, a questo riguardo, la differenza di contesto e di destinatari. I discorsi si rivolgono infatti in alcuni casi ai Giudei di Gerusalemme, in altri ai Giudei non di Gerusalemme e neppure della Giudea, in altri ancora ai pagani residenti in Giudea, in altri infine a pagani in territorio non palestinese. Proprio tenendo conto di ciò, appare utile compiere questa analisi procedendo a ritroso entro il libro degli Atti: dalla dichiarazione di Paolo ai Giudei di Roma, ai discorsi di Pietro a Gerusalemme. Questo permetterà di focalizzare meglio l'argomento ed insieme consentirà di scoprire il posto che esso occupa entro il quadro teologico lucano.

1.1.2. Nella misurata allocuzione ai Giudei di Roma, Paolo ricorda l'azione dei suoi connazionali contro lui stesso (At 28,17-18), ma non fa alcun cenno a quella contro Gesù. Il suo parlare ha qui il tono dell'autodifesa, più che dell'annuncio kerigmatico. Anche i discorsi pronunciati davanti al re Agrippa (At 26,1-23) e al procuratore Felice (At 24,10-21), hanno chiaro sapore apologetico. Essi mirano a confutare le accuse mosse tendenziosamente dai Giudei e si concentrano sul nucleo essenziale dell'opera apostolica, vale a dire, l'annuncio della resurrezione in Cristo (At 26,7-8; 24,21). Nessuna menzione della crocifissione di Gesù.

Sulla resurrezione dai morti verte anche l'intervento di Paolo di fronte al Sinedrio (At 23,6), che suscita una disputa accesa tra le due fazioni dei Sadducei e dei Farisei. Anche qui, nessun richiamo alla croce.

L'arringa ai Giudei di Gerusalemme (At 22,11-21) si mantiene nel medesimo solco: Paolo presenta se stesso e la sua missione, ricordando,

come già in At 26,12-18, l'apparizione lungo la via di Damasco (22,6-11). Di nuovo nessuna menzione dell'uccisione cruenta di Cristo e neppure, questa volta, della sua resurrezione. L'assenza del termine ἀνάστασις non deve però fuorviare. L'apostolo insiste anche qui sulla verità che Gesù Nazareno è vivo ed è κύριος (22,8.9.19) come prova il fatto che egli appare (due volte: 22,6-10.16) e ordina (22,9.18.21).

Di genere diverso è invece il discorso che troviamo in At 20,17,35: di tono confidenziale ed accorato, esso è rivolto agli anziani della Chiesa di Efeso che Paolo riunisce a Mileto. Il contenuto, di carattere ecclesiale, è esposto nella forma della parenesi. Una sola allusione, fuggevole e implicita, alla Passione di Gesù in 20,28, dove ricorre l'espressione διὰ τοῦ ἁμαρτος τοῦ ἰδίου; quest'ultimo viene invece designato frequentemente come κύριος (20,19.21. 24.32.35).

Ad Atene (At 17,22-31), Paolo si rivolge ad un pubblico assolutamente originale. L'accento cade nuovamente sulla resurrezione di Gesù, con l'aggiunta, questa volta, della prospettiva del giudizio, la quale racchiude in sé a pieno titolo anche l'esistenza dei pagani. Non si accenna agli eventi tragici di Gerusalemme.

Per quanto ciò possa sorprendere, in tutti i discorsi paolini considerati, salvo un'eccezione, non si fa dunque menzione esplicita della crocifissione di Gesù, né tantomeno se ne presentano i responsabili. I toni dell'esposizione sono per lo più apologetici. Quel che interessa però maggiormente notare è l'insistenza sulla resurrezione di Cristo e sul fatto che egli sia vivo ed intervenga nella storia con potenza sovrana. Proprio questo, più che non l'uccisione di lui ad opera degli abitanti di Gerusalemme, costituisce il nucleo essenziale delle dichiarazioni di Paolo.

1.1.3. Diverso invece è il caso del discorso che Paolo pronuncia nella sinagoga di Antiochia di Pisidia (At 13,16-41). Il genere è qui inequivocabilmente kerigmatico, coerentemente con il contesto, che mostra Paolo e Barnaba nell'atto di compiere la loro prima missione apostolica in territorio non palestinese (cfr. At 13,2). Destinatari sono Giudei non palestinesi; ad essi l'apostolo si rivolge, ricordando gli avvenimenti che ebbero luogo nella città santa e chiamando in causa «gli abitanti di Gerusalemme (οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλήμ) e i loro capi (ἀρχοντες)» (At 13,27). Costoro sono responsabili del non riconoscimento e della condanna di Gesù, la cui morte hanno richiesto ed ottenuto da Pilato, nonostante l'assenza di qualsiasi ragione che la giustificasse (13,28). L'affermazione è esplicita nell'attribuire ai Giudei la responsabilità di quanto avvenne, sebbene non venga dimenticato il coinvolgimento dei Romani. Viene inoltre alla luce la distinzione tra gli abitanti di Gerusalemme e i loro capi: non troviamo qui ulteriori precisazioni, ma ciò sembra suggerire una differenza di responsabilità.

1.1.4. Il cap. 10 contiene il discorso che Pietro pronuncia nella casa del centurione Cornelio (vv. 24-43). I destinatari sono pagani ed inoltre

romani. L'apostolo richiama espressamente l'uccisione di Gesù; il soggetto dell'azione è però indefinito (cfr. 10,39b: ὃν καὶ ἀνεῖλαν κρεμῶσαντες ἐπὶ ξύλου). Il contesto immediato vede però la presenza dell'espressione ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ (v.39a) e induce perciò a ritenere che siano i Giudei i responsabili dell'azione. D'altra parte, l'accento alla crocifissione chiama in causa i Romani. Questo è compreso immediatamente dal centurione e Pietro non ha bisogno di precisarlo, anzi, probabilmente per questa ragione Luca lascia il soggetto indefinito. Anche i Romani sono perciò implicitamente coinvolti, tuttavia la responsabilità grava prevalentemente sui Giudei, i quali non hanno riconosciuto il Messia durante la sua vita pubblica (cfr. 10,37-38) e lo hanno ucciso. Non c'è qui traccia della distinzione tra abitanti di Gerusalemme e capi. Si deve inoltre rilevare come, nell'economia dell'intero discorso, questo particolare, ossia la responsabilità nell'uccisione di Gesù, appare in secondo piano; ciò che importa è ora l'annuncio apostolico della resurrezione di Gesù e della sua signoria (cfr. 10,36.40-43).

1.1.5. La lunga e aspra requisitoria di Stefano culmina in At 7,52 con una accusa tanto chiara quanto dura: «Essi (vale a dire "i vostri padri") uccisero coloro che preannunciavano la venuta del Giusto, del quale voi ora siete divenuti traditori e assassini». L'uso del pronome non rende immediatamente perspicua l'identità di coloro sui quali ricade una tale gravissima responsabilità. Analizzando il contesto si scopre trattarsi dei componenti il Sinedrio, davanti ai quali Stefano viene condotto (At 6,12), che fissano gli occhi su di lui (6,15) e che egli chiama «fratelli e padri» (7,2)⁽²⁾. Viene così confermata la responsabilità dei capi, cui Paolo accennava in At 13,27.

1.1.6. Restano da considerare i discorsi di Pietro a Gerusalemme. Va rilevato anzitutto come i primi due (At 2,14-36 e 3,12-26), più ampi e ricchi di contenuto teologico, sono indirizzati alla folla di Gerusalemme, mentre gli altri due (4,8-12 e 5,29-32) hanno come destinatari i capi del popolo, riuniti nel Sinedrio. Già questa duplice destinazione è significativa.

Nel primo di questi discorsi, pronunciato nel giorno di Pentecoste (2,14-36), Pietro ricorda ai suoi ascoltatori la persona e l'opera di Gesù di Nazareth, e dichiara apertamente: «(voi), inchiodatolo a una croce per mano di empì l'avete ucciso» (2,23). E più avanti ribadisce: «Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Messia questo Gesù che voi avete crocifisso» (2,36). I respon-

(2) A causare questa riunione del Sinedrio sono alcuni della sinagoga detta dei liberti, ebrei ellenisti come Stefano. Essi, incapaci di tener testa alla sua sapienza ispirata, fomentano voci tendenziose e diffondono accuse pretestuose, causando la sollevazione del popolo, degli anziani e degli scribi. Da qui la convocazione dei membri del Sinedrio, chiamati a pronunciarsi sulle accuse (6,8-15). E' a questi ultimi quindi, e non agli ellenisti della sinagoga detta dei liberti, che Stefano si rivolge.

sabili di quell'uccisione sono perciò proprio gli uditori. Si dovrà dunque cercare di identificarli. In At 2,14 Pietro esordisce denominando così i suoi ascoltatori: ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες, mentre più avanti (2,22) li chiamerà Ἰσραηλῖται. La prima di queste due formule può dare adito a qualche confusione. L'espressione: οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ appare a prima vista molto simile a quella di At 2,5: ἦσαν δὲ εἰς⁽³⁾ Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ πάντος ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ricorrente nel medesimo contesto. Ciò può far pensare che, come in quest'ultimo passo, anche nel precedente si voglia alludere a quanti soggiornavano temporaneamente a Gerusalemme in occasione della festa. L'analisi delle ricorrenze in Luca permette di accertare, al contrario, che la formula di 2,14 designa i residenti in un luogo e perciò, nel nostro caso, gli abitanti di Gerusalemme⁽⁴⁾. La questione non è oziosa: da essa infatti dipende la corretta identificazione dei destinatari del discorso. Se non vediamo male, con l'espressione ἄνδρες Ἰουδαῖοι di 2,14 si designano «tutti gli uomini Giudei», e quindi anche quei Giudei (cfr. Ἰουδαῖοι in 2,5) che, provenienti da ogni dove (2,9-11), si trovavano in quel momento a Gerusalemme; per contro, con οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες, sempre in 2,14, si vuole indicare coloro che risiedono stabilmente nella città santa. Costoro sono i principali interlocutori di Pietro⁽⁵⁾. Essi infatti conoscono i miracoli, i prodigi e i segni con cui Dio accreditò tra loro Gesù di Nazareth (2,22) e fu a loro che egli venne consegnato, subendo poi l'immeritata condanna (2,23). Sono dunque gli abitanti di Gerusalemme, (così li chiama anche Paolo in At 13,27: οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ), insieme con i loro capi, i responsabili primi della uccisione di Cristo. Gli altri che, provenienti da diverse regioni, si trovano momentaneamente in città stanno in questo momento in secondo piano, mentre rivestivano un ruolo importante nella narrazione immediatamente precedente (2,5-13), a cui per altro fa riferimento Pietro nella prima parte del suo discorso (2,14-21). Quanto poi alla formula ἄνδρες Ἰσραηλῖται, presente in 2,22, essa ha un valore sovraterritoriale. Il suo significato è storico-salvifico, poiché qualifica coloro che appartengono al popolo d'Israele, scelto e guidato da Dio attraverso i tempi⁽⁶⁾. E' certo che sotto questa denominazione

(3) ἐν è ben testimoniato, ma è "lectio facilior".

(4) In At 2,14, il participio del verbo κατοικεῖν ricorre con l'articolo. L'espressione è stereotipa in Atti (cfr. 1,19; 2,9.14; 4,16; 9,22.32.35; 11,29; 13,27; 19,10.17; 22,12); l'unico caso in cui il participio non è preceduto dall'articolo è proprio quello di At 2,5. In tutti i passi segnalati il significato è inequivocabilmente quello di "abitare stabilmente (in) un luogo". E' dunque ben difficile che in 2,14 l'espressione abbia un senso diverso. Ancor meno probabile, poi, è che il senso di 2,14 dipenda da 2,5 poiché, come detto, questo passo costituisce una eccezione. In 2,5 il participio non ha l'articolo perché fa parte della forma verbale: ἦσαν κατοικοῦντες. Unito con εἰς Ἱερουσαλὴμ, designa la situazione di quei Giudei che, abitanti in altre regioni, erano venuti a risiedere temporaneamente a Gerusalemme per la festa di Pentecoste.

(5) Come dimostra anche il discorso successivo rivolto al popolo (cfr. At 3,11).

(6) Nell'ambito del T, la formula è presente solamente in Atti. Paolo conosce il termine

si trovano accomunati gli abitanti di Gerusalemme e tutti gli altri Giudei; ma con ciò non si intende distribuire la responsabilità dell'azione contro Gesù, facendola ricadere in parti uguali sull'intero popolo d'Israele. Proprio perché la formula è anzitutto teologica, essa vuole, da un lato, richiamare che la storia di salvezza raggiunge ora il suo apice, dall'altro, evidenziare con schiettezza come i responsabili dell'uccisione di Gesù appartengano all'Israele storico.

In At 2,23 ricompare l'accento al ruolo dei Romani nell'uccisione di Gesù. Si afferma, infatti, che l'azione è stata compiuta dagli abitanti di Gerusalemme διὰ χειρὸς ἀνθρώπων. L'espressione fa chiaramente intendere che i Giudei si sono serviti dell'opera di Romani, coinvolgendoli nella vicenda come esecutori materiali. La responsabilità di questi ultimi non è perciò in alcun modo paragonabile alla loro.

Da ultimo, colpisce l'esortazione di 2,40, che invita pressantemente a «salvarsi da questa generazione perversa». Con tali parole Pietro stabilisce una distinzione tra i suoi ascoltatori, che pure sono colpevoli, e «questa generazione», dalla quale ci si deve, e dunque ci si può, salvare. Se ne evince che il fatto di aver responsabilità nell'uccisione di Gesù non è perciò stesso foriero di condanna. E' innegabile che la «generazione» di cui parla Pietro sia proprio quella che ha deciso l'esecuzione di Cristo, ma Dio concede la possibilità di avallare l'appartenenza ad essa o di prenderne le distanze. Viene così alla luce un pensiero che conferisce all'azione compiuta contro il Messia di Dio valore insieme storico e metastorico. La formula «questa generazione perversa», se da un lato designa i responsabili dell'azione storica, dall'altro conferisce a tale responsabilità confini che non possono venire circoscritti all'era dei contemporanei di Gesù di Nazareth. Da tale generazione, infatti, possono distaccarsi coloro che cronologicamente ne fecero parte mentre, per contro, ad essa possono aderire quanti cronologicamente le succedono. Procedendo cautamente sulla strada dell'interpretazione del pensiero, alla luce del contesto, si può forse affermare che proprio l'evento di Pentecoste, conferisce valore universale alla esortazione formulata da Pietro in 2,40. Ad ogni uomo che vive è affidata con l'esistenza stessa la responsabilità di decidere se aderire alla generazione che crocifisse Cristo o salvarsi da essa. Gli altri elementi del quadro

¹Ἰσραηλῆτης, che adopera al singolare in Rom 11,1 ed al plurale in 2Cor 11,22 e Rom 9,4. Quest'ultimo passo è particolarmente interessante perché fornisce una sorta di definizione del termine, mettendone in luce chiaramente il significato storico-salvifico, attestato per altro da tutti i passi. Vi si legge infatti: "Essi sono Israeliti e possiedono l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi; da essi proviene Cristo secondo la carne...". La formula lucana ha il medesimo significato. Si riferisce a Israele in quanto popolo dell'elezione divina. Così si comprende la presenza di tale parola sulla bocca di Gamaliele (5,35) e dei Giudei dell'Asia che chiamano a raccolta il popolo di Gerusalemme contro Paolo (21,28). Ma risulta pure chiara la ragione della sua ricorrenza all'interno dei tre discorsi più importanti dal punto di vista kerigmatico (2,22; 3,12; 13,16), nei quali Pietro prima e Paolo poi tracciano il quadro del piano salvifico del "Dio dei nostri padri". E' dunque la formula dell'elezione, che richiama l'azione storica del Dio d'Israele, culminante, secondo Luca, nella vicenda del Messia.

teologico lucano contribuiranno a verificare e chiarire un simile pensiero.

1.1.7. Il secondo discorso di Pietro (At 13,12-26) viene pronunciato presso il portico di Salomone ed è rivolto al popolo di Gerusalemme⁽⁷⁾. L'accenno agli avvenimenti della Passione è presente in 3,13-15.17. Con la seconda persona plurale, come già nel discorso precedente, Pietro si rivolge agli uditori, denominandoli prima ἄνδρες Ἰερουσαλὴται (3,12), poi ἀδελφοί (3,17): qualifiche che richiamano entrambe l'appartenenza al popolo eletto. L'apostolo ricorda nuovamente l'azione contro Gesù e pone gli interlocutori di fronte alle loro responsabilità. Egli rimprovera loro, in particolare, di avere chiesto la condanna di Gesù, mentre lo stesso procuratore romano aveva deciso di liberarlo (3,13). Ciò aggrava la colpa e nel contempo chiarisce il ruolo dell'autorità romana. Il procuratore, con un comportamento per altro non totalmente incolpevole, ritiene l'accusato innocente e tuttavia cede alla pressione dei Giudei, «abbandonando Gesù alla loro volontà» (Lc 23,25). Il particolare più importante è però la distinzione che si stabilisce in 2,17 tra «voi» e «i vostri capi», simile a quella di At 13,27⁽⁸⁾ e anche qui solo accennata. Nel contesto della narrazione di Atti, essa prelude ai due interrogatori davanti al Sinedrio, nei quali l'accusa rivolta ai capi da parte degli apostoli si farà esplicita.

1.1.8. Il primo di questi interventi viene riportato in At 4,8-12. At 4,5 fornisce l'elenco dettagliato delle autorità convocate. At 4,10-12 ne specifica le responsabilità in rapporto alla morte di Gesù. Dalla lettura del testo risulta chiaro inoltre come Luca insista nello stabilire una differenza tra essi ed il popolo: in 4,5 si afferma che si radunarono «i loro capi»; il genitivo αὐτῶν rimanda ai versetti precedenti (3,1-4), dove si descrive Pietro nell'atto di parlare al popolo (termine λαός), mentre sopraggiungono i Sacerdoti, il capitano del tempio e i Sadducei. La distinzione ricompare nella formula ἄρχοντες τοῦ λαοῦ (4,8), con la quale l'apostolo esordisce di fronte al Sinedrio, come pure in 4,10, là dove lo stesso afferma: «sia noto a tutti voi e a tutto il popolo (di nuovo λαός) d'Israele...».

Nel secondo intervento davanti al Sinedrio (At 5,29-32), la grave responsabilità dei capi viene nuovamente ricordata, dapprima in modo esplicito da Pietro (5,30), poi, implicitamente, dal sommo sacerdote, quando dichiara: «Voi avete invece riempito Gerusalemme del vostro insegnamento, e volete far ricadere su di noi il sangue di quell'uomo» (5,28).

1.1.9. In conclusione, appare evidente che nel libro degli Atti degli Apostoli la responsabilità dell'azione contro Gesù sia da attribuire ai

(7) Cfr. At 3,11: πᾶς ὁ λαός; 3,12: πρὸς τὸν λαόν.

(8) I sacerdoti e i capi vengono menzionati esplicitamente anche in Lc 24,20. Ad essi viene attribuita la consegna di Gesù e la sua crocifissione.

Giudei abitanti di Gerusalemme. Si distingue, tuttavia, tra il popolo e i capi, senza specificare ulteriormente, ma facendo intendere che questi ultimi ebbero ruolo determinante e quindi maggiore colpa. Il coinvolgimento dei Romani, seppure non totalmente incolpevole, fu strumentale e perciò in nessun caso confrontabile con quello dei Giudei. L'aspetto più suggestivo e enigmatico è rappresentato dal carattere insieme storico e metastorico della responsabilità connessa all'uccisione di Cristo. Un'idea questa che andrà chiarita alla luce di altri particolari del quadro teologico lucano. Da rilevare, infine, che, con il variare del contesto e dei destinatari della predicazione apostolica nel libro degli Atti, ed in particolare a partire dal capitolo XIV, la nostra tematica praticamente scompare. Acquista invece ruolo decisivo, in alcuni casi esclusivo, l'annuncio della resurrezione di Cristo dai morti; articolato e sviluppato in formule diverse, esso mira a proclamare che colui che fu ucciso a Gerusalemme è vivo ed opera come Signore.

1.2. IL GENERE DELLA COLPA

All'interrogativo riguardante le responsabilità, fa seguito l'interrogativo concernente il genere di colpa, con il quale si è introdotti nel cuore della tematica. La formulazione della risposta prenderà corpo attraverso una indagine che conterà di due momenti: dapprima si esamineranno i verbi che descrivono l'azione e in seguito ci si soffermerà sulle espressioni che la qualificano o definiscono.

1.2.1. I verbi che descrivono l'azione

Per quanto riguarda il primo momento, lo studio di Atti mette in luce la ricchezza del vocabolario lucano. L'autore fa uso di molteplici verbi, che vengono scelti con accurata precisione e che rivelano quale punto gli stia particolarmente a cuore.

1.2.1.1. Il verbo più ricorrente nei passi che ricordano l'azione contro Cristo è ἀναίεω⁽⁹⁾. Esso significa «tolgo di mezzo, faccio perire». E' un verbo che Luca usa molto spesso, in particolare negli Atti, a differenza di tutti gli altri autori del T⁽¹⁰⁾. Ma quel che più importa è che l'analisi delle ricorrenze dimostra trattarsi di un verbo che indica l'assassinio, voluto e perseguito con determinazione. Oltre che per descrivere l'azione contro Gesù è infatti usato per designare l'omicidio di Stefano (22,20), quello di Giacomo (12,2), come pure per descrivere l'intenzione di eliminare Paolo (9,23.24.29; 23,15.21.27; 25,3), gli apostoli (5,33), i cristiani (26,10)⁽¹¹⁾.

(9) Presente tre volte; rispettivamente in 3,23; 10,39; 13,28.

(10) Il quadro delle ricorrenze è il seguente: Mt 1x; Mc -; Lc 2x; Gv -; At 19x; Pl 1x; Eb 1x.

(11) Passi meno importanti, dove il verbo compare sempre con questo significato sono:

1.2.1.2. L'analisi della correlazione dei verbi che descrivono l'azione contro Gesù in tre passi particolarmente significativi, consente alcuni interessanti rilievi:

2,23	τοῦτον... διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες	(B)
	ἀνείλατε	(A)
5,30	... Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς διεχειρίσασθε	(A)
	κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου	(B)
10,39	ὃν καὶ ἀνείλαν	(A)
	κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου	(B)

Nei tre versetti l'azione è descritta mediante due forme verbali: la prima (A), la presenta come un'uccisione, la seconda (B), ne specifica la modalità, cioè l'innalzamento sul patibolo. Inoltre, nella forma verbale (A) è sempre presente l'indicativo, mentre in (B), il participio. Ciò significa che l'accento cade non tanto sulla modalità dell'uccisione di Gesù, quanto sull'uccisione stessa. In questi tre passi, che appartengono a tre discorsi di Pietro, pronunciati in tre contesti diversi (il primo discorso è rivolto al popolo, il secondo al Sinedrio, il terzo al centurione Cornelio), si insiste decisamente e concordemente sul fatto che Gesù «è stato ucciso».

1.2.1.3. Il verbo *σταυρώω* viene adoperato da Luca secondo un senso che racchiude in sé entrambi gli aspetti evidenziati nei passi precedenti: crocifiggere significa, infatti, uccidere / mediante crocifissione. Che Luca attribuisca al verbo questo senso bivalente, lo dimostra il fatto che egli non ne fa mai uso in correlazione con un altro verbo indicante l'uccisione di Gesù⁽¹²⁾, come pure la considerazione che le sue due ricorrenze si danno in due passi aventi nel contesto chiaro valore riassuntivo⁽¹³⁾.

1.2.1.4. A chiarificare il pensiero di Luca contribuisce anche il passo di At 13,28. Qui si usa solo il verbo *ἀναιρέω* e non si fa alcuna menzione diretta della crocifissione. E' dunque di nuovo in primo piano l'uccisione di Gesù. Che essa avvenga mediante affissione al patibolo è solo implicito nel fatto che tale richiesta viene rivolta dai Giudei al procuratore romano. Si parla, è vero, della deposizione dalla croce

At 5,36; 7,28; 16,28. L'unica vera eccezione è costituita da 7,21: qui il senso è quello di "racogliere, prendere con sé". Nel terzo Vangelo il verbo è presente due volte, entrambe nel racconto della Passione e col significato attestato in Atti (cfr. Lc 22,2; 23,32).

(12) Nei tre passi analizzati precedentemente il verbo non è infatti presente. Luca fa invece uso di due verbi alquanto rari, a conferma della ricchezza del suo vocabolario e dell'accuratezza nello scegliere i termini in funzione dell'idea da esprimere. Il verbo *προσπήγνυμι* (2,23) è "apax" nel NT, mentre il verbo *κρεμάννυμι* (5,30; 10,39) compare tre volte in At, una in Lc, tre in Mt e una in Pl.

(13) At 2,36 costituisce il sigillo conclusivo dell'intero primo discorso petrino. At 4,10 è una frase lapidaria che intende chiaramente ridurre al suo nucleo essenziale la testimonianza apostolica.

(13,29), ma lo si fa solo di passaggio, come si può ben constatare dalla lettura del testo.

1.2.1.5. Suscita inoltre una certa meraviglia rilevare come anche nel secondo discorso di Pietro a Gerusalemme (At 3,12-26) non ricorra alcun termine che richiami esplicitamente la crocifissione di Gesù, tanto che, se disponessimo soltanto di questo brano e non conoscessimo la pratica romana, non potremmo sapere trattarsi di una simile pena. Non che manchino gli accenni all'azione contro Gesù. Al contrario, vi si insiste alquanto, facendo uso di diversi verbi che descrivono e qualificano l'azione stessa (cfr. 3,13b-14). Tra essi, però, non se ne segnalano di quelli che richiamano la crocifissione. I verbi con valore descrittivo sono: παραδίδωμι e ἀποκτείνω. Il secondo designa di nuovo l'uccisione⁽¹⁴⁾ e conferma il punto su cui cade principalmente l'accento; il primo vi aggiunge la caratteristica di consegna, secondo un significato che andrà precisato.

L'idea espressa da questi due verbi trova eco in At 7,52: Stefano accusa i capi del Sinedrio di essersi fatti traditori (πρόδοται) ed assassini (φονεῖς) di Cristo. Da rilevare che, anche in un testo di così grande intensità drammatica, è assente ogni allusione alla croce. La definizione del procedimento contro Gesù si concentra su queste due parole: fu un tradimento e fu un assassinio.

1.2.1.6. I dati raccolti conducono alla conclusione che nel libro degli Atti degli Apostoli l'accento non cade tanto sull'ignominia della morte in croce di Cristo, pensiero questo caro a Paolo, quanto piuttosto sulla morte di lui in quanto voluta e attuata dagli uomini. Luca rimarca meno il fatto che Gesù morì in croce, del fatto che egli fu ucciso a Gerusalemme. Con profondo rammarico ma pure con ferma schiettezza, egli definisce l'azione perpetrata contro Gesù come un assassinio. L'identità singolare di colui contro il quale si è dispiegata una simile azione omicida, come pure il fatto che a compierla siano stati gli abitanti di Gerusalemme ed i loro capi, qualifica l'azione stessa e le conferisce un significato assolutamente unico. E' quanto di dovrà ora illustrare.

1.2.2. Le espressioni che qualificano l'azione

ei discorsi apostolici del libro degli Atti non troviamo soltanto la descrizione degli avvenimenti riguardanti la Passione di Gesù a Gerusalemme. In alcuni passaggi di grande rilevanza teologica, si fornisce una vera e propria interpretazione degli eventi. Il fatto che una simile interpretazione sia possibile agli apostoli e da essi lucidamente enun-

(14) E' il terzo verbo che serve a Luca per questo scopo. Si affianca ad ἀναιδέω, che Luca privilegia in Atti, e a διαχειρίζω (At 5,30). Ricorre frequentemente nei quattro Vangeli (Mt:13x; Mc:11x; Lc:12x; Gv:12x), relativamente meno negli Atti (6x). Anche questa è una prova del dosato uso linguistico lucano.

ciata, andrà posto in relazione con quella nuova sapienza che è derivata loro dall'incontro con il Risorto in Gerusalemme⁽¹⁵⁾ e dall'effusione dello Spirito Santo⁽¹⁶⁾. Tre sono i testi che, entro il libro di Atti, ci paiono qualificare l'azione contro Gesù e che quindi possono guidare al rinvenimento del suo più recondito senso. Due di essi appartengono ai discorsi pronunciati da Pietro a Gerusalemme, il terzo al discorso di Stefano.

1.2.2.1. Il rinnegamento del Messia (At 3,13-15)

Nel suo secondo discorso al popolo di Gerusalemme, Pietro ricorda con dovizia di termini l'azione criminosa contro Gesù. In At 3,13-15 troviamo ben cinque verbi ricorrenti secondo questa sequenza: παραδίδωμι / ἀρνέομαι / ἀρνέομαι⁽¹⁷⁾ / αἰτέομαι⁽¹⁸⁾ / ἀποκτείνω. Il significato del primo di essi, come pure degli ultimi due, è facilmente determinabile⁽¹⁹⁾, avendo essi, come già rilevato, valore descrittivo. Diverso invece è il caso di ἀρνέομαι. Il fatto che ricorra due volte e in rapida successione attesta la sua importanza nel passo; inoltre, l'espressione ἡμεῖς δὲ τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἡγορήσασθε (3,14) induce a ritenere che siamo di fronte a qualcosa di più della mera descrizione degli eventi. E' dunque utile approfondire il senso del verbo. Analizzeremo perciò dapprima le sue ricorrenze nell'opera lucana, per poi concentrarci sul contesto del passo stesso.

1.2.2.1.1. Il significato primo e più immediato del verbo ἀρνέομαι è quello di «negare, dire di no». Quando esso si riferisce a fatti, circostanze, affermazioni ha appunto un tale valore. Così è, venendo all'opera lucana, in Lc 8,45 e At 4,16. Più complesso è invece il caso in cui il verbo riguarda una persona: allora, può assumere il senso di «non riconoscere», ma anche di «ricusare, rifiutare, escludere, respinge-

(15) Il capitolo 24 del Vangelo di Luca insiste alquanto sull'azione di ammaestramento che il Risorto compie nei confronti dei discepoli (cfr. Lc 24,27.32.44-47).

(16) L'avvenimento descritto in At 2 ha carattere non solo introduttivo ma anche e soprattutto fondativo per l'intero libro degli Atti. Si veda a questo riguardo il ruolo dello Spirito nel passo programmatico di At 1,8.

(17) La variante ἐβαρύνετε (= addossare, opprimere con un peso, incolpare) è attestata solo da D e da Ireneo.

(18) Consideriamo il verbo χαρίζομαι (cfr. At 3,14) tutt'uno con questo verbo, dal momento che esso specifica in cosa consista la richiesta avanzata.

(19) Il verbo παραδίδωμι compare in due dei tre annunci della passione (Lc 9,44; 18,32). Il primo è seguito dalle espressioni generiche, εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, meno descrittiva e più teologica. Troviamo una formula simile in Lc 24,7, dove al nostro verbo fa seguito εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν. Soggetto del verbo al passivo è sempre il Figlio dell'Uomo. In Lc 18,32 invece si afferma che la consegna avviene ai pagani (τοῖς ἔθνεσιν) ed è facile capire che si allude qui alla consegna di Gesù nelle mani dell'autorità romana. Lo stesso si deve dire per i passi di Lc 20,20 e 24,20. Il contesto di At 3,13-15 non pare lasciare dubbi che anche qui si tratta della consegna di Gesù a Pilato. Ciò, sebbene il verbo παραδίδωμι venga adoperato anche per indicare l'atto di Giuda, che mette Gesù nelle mani dei capi giudaici (cfr. Lc 22,4.6.21.22.48) e quello di Pilato, che lo abbandona alla loro volontà (Lc 23,25).

re». In Lc 12,8-9 il verbo compare in antitesi con ὁμολογέω⁽²⁰⁾. Il rinnegamento di cui qui si parla consiste nel prendere pubblicamente le distanze da Cristo. Non tanto dunque nel non riconoscerlo per quel che egli è, ma piuttosto nel rifiutarlo per le conseguenze che la conoscenza di lui comporta, tagliando i legami che uniscono a lui. Un bruciante esempio di un simile comportamento è quello di Pietro durante la Passione. In Lc 24,61, l'evangelista annota come «Pietro si ricordò delle parole che il Signore gli aveva detto: 'Prima che il gallo canti, oggi mi rinnegherai tre volte'...». Il verbo che qualifica l'azione è qui ἀπαρνέομαι, che ha, sostanzialmente il medesimo significato di ἀρνέομαι⁽²¹⁾. Al momento della predizione (Lc 22,34), si fa uso di una espressione più precisa: «Non canterà oggi il gallo prima che tu per tre volte abbia negato di conoscermi (μὲ ἀπαρνῆσθαι εἰδέναι)». Tale formulazione viene ripresa e confermata in Lc 22,57, dove si afferma che Pietro «negò» (verbo ἀρνέομαι), sentenziando di fronte alla serva: «Non lo conosco (οὐκ οἶδα αὐτόν)». Anche in questo caso, il rinnegamento appare come il ripudio di una persona e non tanto il non riconoscimento della sua identità. Colui che parla è infatti unito all'altro da vincoli che ora deliberatamente e colpevolmente spezza. Non si potrà dire: egli non sa riconoscere; si dovrà dire: non vuole riconoscere. Ciò conferisce all'azione il carattere più del tradimento, che dell'incomprensione.

Il verbo ricorre inoltre in At 7,35, un passaggio del discorso di Stefano che si rivela di grande interesse. Il contesto tratta della figura di Mosè e della missione che egli riceve da Dio a favore del popolo schiavo in Egitto. Vi si legge: «Questo Mosè che avevano rinnegato (ὃν ἠρνήσαντο) dicendo: 'Chi ti ha nominato capo e giudice?', proprio costui Dio aveva mandato per essere capo e liberatore, parlando per mezzo dell'angelo che gli era apparso nel rovelto». Per capire meglio il senso del passo si dovrà risalire a 7,27, dove si trova appunto la domanda che in 7,35 dà corpo al rinnegamento: «Chi ti ha nominato capo e giudice?» e poi ancora a 7,25 dove, a commento dell'azione di Mosè che colpisce l'Egiziano, si annota: «Egli (= Mosè) pensava che i suoi fratelli avrebbero compreso che Dio per mezzo suo dava loro salvezza; ma quelli non capirono (οἱ δὲ οὐ συνήκαν)». Senza dubbio, il verbo ἀρνέομαι in 7,35 contiene l'idea della incomprensione. Essa è però tutt'uno con quella del rifiuto o ripudio della persona di Mosè da parte dei suoi fratelli, al punto che egli è costretto a fuggire (7,39). Più in particolare, il rinnegamento espresso qui dal nostro verbo, chiama in causa la missione che Mosè riceve da Dio, essendo egli stato costituito per il suo popolo come guida verso la salvezza⁽²²⁾. Un simile rinnega-

(20) Si desume, per altro, da questo testo come per Luca i due verbi ἀρνέομαι e ἀπαρνέομαι siano sostanzialmente interscambiabili.

(21) Cfr. nota precedente.

(22) L'espressione in 7,25 è oltremodo chiara. Si consideri inoltre il verbo ἀποστέλλω in 7,35, nonché le espressioni: ἀρχων καὶ δικαστής (7,27.35) e ἀρχων καὶ λυτρωτής (7,35).

mento ha dunque una valenza religiosa o, per meglio dire, storico-salvifica. Fa infatti riferimento all'opera di Dio stesso⁽²³⁾ che si attua attraverso Mosè e che legittima quest'ultimo davanti ai suoi fratelli come liberatore. In altri termini, attraverso Mosè, Dio stesso si fa incontro al suo popolo. Che la figura e la vicenda di Mosè, poi, preludano a quella del Cristo è dimostrato dall'analisi del discorso di Stefano nel suo insieme. Il rinnegamento di quest'ultimo trae così luce dalla vicenda di rinnegamento di Mosè. L'elemento nuovo emergente qui consiste nel fatto che tale rinnegamento comporta in entrambi i casi il non riconoscimento della visita di Dio al suo popolo⁽²⁴⁾.

1.2.2.1.2. Quanto sinora osservato riceve conferma ed ulteriore approfondimento dall'analisi del contesto di At 3,14-15. Il discorso di Pietro, che prende avvio con la formula ἄνδρες Ἰσραηλῖται (3,12), descrive l'opera del «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio dei nostri padri» (3,13) nei riguardi di Gesù. Queste espressioni indicano chiaramente in quale cornice ci si muove: si tratta della storia di Israele. Il nucleo tematico è tuttavia costituito dalla posizione che riveste Gesù all'interno di essa. In 3,20 Pietro dichiara espressamente agli uditori che Gesù è colui che Dio aveva loro destinato⁽²⁵⁾ come Messia (χριστόν). Lo sguardo è retrospettivo e non può non fare allusione a quanto fu compiuto contro di lui. Ciò è per altro confermato dalla presenza in 3,20 di ὑμῖν, che richiama l'ὑμεῖς ricorrente in 3,13.14 e che è soggetto dei tre verbi che descrivono l'azione contro Gesù, come pure del verbo ἀρνέομαι che la qualifica. Il senso appare chiaro: Dio l'aveva destinato a voi come Messia ma voi l'avete rinnegato come tale. Il titolo χριστός compare anche in 3,18, dove si accenna alla sofferenza dell'Unto del Signore⁽²⁶⁾, annunciata da tutti i profeti. Il ruolo che Gesù viene a rivestire all'interno della storia d'Israele si delinea in modo limpido: egli è il Messia di Dio, culmine di una vicenda di salvezza che prese le mosse da Abramo e che vide nei profeti gli interpreti privilegiati. La messianicità viene perciò a costituire un autentico e obiettivo legame che unisce Gesù agli Israeliti (cfr. At 3,12) di Gerusalemme ed inoltre specifica la modalità della nuova visita di Dio al suo popolo. Da tutto ciò riceve luce il rinnegamento di cui stiamo trattando: l'azione degli abitanti di Gerusalemme e dei loro capi contro Gesù si configura come rinnegamento, nel senso che essi non vollero riconoscere lui co-

(23) In 7,25 il soggetto è ὁ θεός.

(24) E' questa, in realtà, una tematica molto cara a Luca, il quale ama presentare la persona e l'opera di Cristo come la definitiva e attesa visita di Dio al suo popolo Israele e, attraverso di esso, all'umanità intera (cfr. Lc 1.68.78; 19,44).

(25) Il verbo προορίζομαι allude al disegno eterno di Dio, cui altrove Luca farà riferimento.

(26) Ricorre qui il verbo πάσχω, presente 6 volte nel terzo Vangelo e 5 volte in Atti. Compare il più delle volte in forma assoluta e all'infinito, e designa nell'opera lucana l'intera vicenda della passione, interpretata come la via attraverso cui il Messia è giunto alla gloria. I passi in cui ricorre sono tutti di notevole valore (cfr. Lc 9,22; 17,25; 22,15; 24,26.46; At 1,3; 3,18; 17,3).

me loro Messia; così facendo, essi recisero il legame di fatto esistente con lui in forza della storia d'Israele e si chiusero alla visita salvifica di Dio nella persona del suo Unto.

E' possibile procedere ulteriormente in questa direzione e precisare ancor meglio la valenza di tale rinnegamento, raccogliendo le osservazioni che il nostro brano consente di fare a riguardo dell'azione concreta contro il Messia e, correlativamente, della sua identità. Si dovranno analizzare a questo scopo le due ricorrenze di ἀρνέομαι in At 3,13-14. Ci si richiama in questi versetti al processo di Gesù di fronte a Pilato. E' davanti al procuratore romano che avviene in concreto il rinnegamento. In 3,13 troviamo la prima ricorrenza:

... Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς μὲν παρεδώκατε καὶ ἠρνήσασθε κατὰ πρόσωπον Πιλάτου, κρίναντος ἐκείνου ἀπολύειν.

Il nostro verbo segue quello indicante la consegna di Gesù al procuratore e di conseguenza concerne il comportamento che i Giudei tennero di fronte all'autorità romana. L'espressione allude velatamente alla decisione già presa di far perire Gesù, concordata verosimilmente nel corso della precedente riunione del Sinedrio. Che essa derivi dal non riconoscimento dell'identità di Gesù è implicito; ma Luca, questo appare essere il punto di rilievo, si sofferma particolarmente sulla ingiustizia che la contrassegnò, nonché sulla paradossalità della situazione che si venne a creare. L'accusato era infatti manifestamente innocente, tanto che il procuratore stesso intendeva rilasciarlo. L'insistenza dei Giudei diede così vita a un paradosso: fu avanzata da parte dei Giudei una richiesta di condanna ai Romani nei confronti di un Giudeo riconosciuto incolpevole dagli stessi Romani⁽²⁷⁾. Tutto ciò contribuisce a rafforzare drammaticamente l'idea della assoluta innocenza di Cristo.

In 3,14 troviamo la seconda ricorrenza: ὑμεῖς δὲ τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἠρνήσασθε. Questa espressione non è immediatamente chiara, tuttavia trae luce dalla frase seguente, che si presenta costruita in modo accurato:

- A Avete chiesto (ἠτήσασθε)
- B che un assassino vi fosse graziato (ἄνδρα φονέα)
- B₁ l'autore della vita invece (τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς)
- A₁ (l') avete ucciso (ἀπεκτείνετε).

Si allude qui alla richiesta di grazia per Barabba, descritta con ampiezza in Lc 23,13-25⁽²⁸⁾. La chiave di volta della struttura è rappre-

(27) Ci si deve naturalmente riferire in particolare a Lc 23,1-7.13-25. Il terzo evangelista insiste alquanto sulla innocenza di Gesù, riconosciuta a più riprese dalle autorità romane (Lc 23,4.14-15.22).

(28) Nel racconto lucano della Passione, l'episodio di Gesù di fronte a Pilato consta di due scene, separate dall'interrogatorio di Gesù da parte di Erode. E' nella seconda di queste scene che viene menzionato Barabba. L'evangelista ribadisce due volte che si tratta di un omicida (Lc 23,19.25), particolare questo che considera di grande importanza.

sentata dal contrasto tra l'assassino e l'autore della vita, colui che toglie la vita e colui che invece ne è il principio fontale. Quanto al senso degli avvenimenti, la richiesta di libertà per l'omicida rende ancor più manifesta la stridente assurdità di una azione, quella appunto dei Giudei di Gerusalemme, che ha condotto a morte l'autore della vita. Quest'ultima espressione, dal canto suo, qualifica la persona di Gesù ed entra perciò nel merito della sua identità. Si affianca così ai due aggettivi ἄγιος e δίκαιος presenti in 3,14 e offre spunti chiarificatori. I due aggettivi menzionati costituiscono in realtà due titoli cristologici fusi in uno per la presenza di un solo articolo. Il secondo di essi richiama immediatamente l'innocenza di Gesù, dimostrata dallo sviluppo stesso del processo romano; il primo invece allude di sua stessa natura alla sua stretta relazione con Dio, cui solo appartiene la santità. Dal punto di vista teologico, quest'ultimo titolo si rivela perciò di maggiore portata. Entrambi i titoli, in ogni caso, ben si addicono alla persona di Gesù presentata in questo contesto, di fronte a Pilato e in contrasto con Barabba. Il comportamento del procuratore romano dimostra la totale innocenza di Gesù e il termine δίκαιος la sancisce espressamente. Quanto a Barabba, Luca insiste non tanto sulla sua colpevolezza, per altro implicita, quanto sul tipo di atto compiuto, che lo qualifica come assassino. La contrapposizione con Gesù intende perciò porre in risalto principalmente non l'innocenza di quest'ultimo, già richiamata precedentemente, quanto il suo essere datore di vita. Ciò, a sua volta, appare dal contesto in relazione con la professata santità di Gesù: in altri termini, il titolo ἀρχηγός τῆς ζωῆς si chiarisce alla luce del titolo ἄγιος e viceversa. Più precisamente, Luca sembra suggerire in questo passo che Cristo è principio fontale della vita per gli uomini in quanto reca in sé la santità di Dio, del quale costituisce la presenza escatologica. L'analisi delle ricorrenze di ἄγιος nell'opera lucana ci sembra confermare questa interpretazione⁽²⁹⁾.

La definizione di Cristo come il giusto e santo, offre dunque indirettamente due elementi nuovi per capire in quale senso l'azione contro Gesù fu un rinnegamento. Si trattò infatti di un procedimento ingiusto contro un innocente e della paradossale consegna alla morte del santo di Dio, principio della vita.

(29) Santo è il nome dell'Onnipotente (Lc 1,49), ma santo sarà chiamato anche colui la cui nascita è annunciata a Maria (Lc 1,35) e che sarà riconosciuto come "il Santo di Dio" dai demoni (Lc 4,34). La santità di Gesù deriva a lui dalla speciale relazione con lo Spirito "santo", che ne ispira l'esistenza, dopo averla resa possibile. E' questo uno dei punti chiave di tutta l'opera lucana. Il concepimento di Gesù avviene nello Spirito santo (Lc 1,35) e lo Spirito santo discende su Gesù dopo il battesimo nel Giordano (Lc 3,22). Quest'ultimo avvenimento è interpretato da Luca come l'unzione messianica nello Spirito: lo fa ben intendere l'episodio alla sinagoga di Nazareth (Lc 4,16-31) e lo afferma chiaramente At 10,38. L'intera vita pubblica di Gesù è condotta nella potenza santificante dello Spirito (cfr. Lc 4,1.14): a lui si deve il miracolo di una singola umanità nella quale abita in pienezza la santità del Dio Altissimo, vale a dire, il mistero personale di Gesù Cristo. Da ciò si comprende come il Cristo glorificato possa divenire e di fatto è divenuto ἀρχηγός τῆς ζωῆς: egli ha effuso lo Spirito santo (cfr. Lc 24,49; At 2,33), quello stesso che ha reso possibile la sua santa esistenza. Tale Spirito ora schiude agli uomini una vita che attinge ad essa e tende alla sua misura.

1.2.2.1.3. Raccogliendo in sintesi i dati emersi è possibile tracciare un quadro conclusivo. L'opera compiuta contro Gesù dagli abitanti di Gerusalemme viene qualificata in Atti come rinnegamento nel senso non solo e non tanto dell'incomprensione, quanto del ripudio o tradimento. Si trattò infatti del rifiuto di riconoscere Gesù come il Messia inviato dal Dio dei padri al suo popolo Israele. In questo modo venne colpevolmente spezzato il legame di fatto esistente tra Gesù e gli Israeliti abitanti di Gerusalemme, quello appunto costituito dalla messianicità di lui, ed inoltre non venne riconosciuta ed accolta la nuova e definitiva visita di Dio, che si compiva nella persona del suo Unto. Si ebbe così il tradimento di quella storia di salvezza che ora raggiungeva il suo apice. Un tale ripudio fu consumato concretamente nella forma dell'assino mediante crocifissione. Le vicende stesse della passione confermarono e approfondirono la valenza di rinnegamento. Si richiese infatti la condanna di Cristo a Pilato che lo giudicava incolpevole e si domandò grazia per Barabba assassino. Quanto avvenne fu perciò ingiusto, paradossale e sacrilego. Non si volle infatti riconoscere l'innocenza trasparente e si procedette contro «il giusto»; si chiese libertà per l'omicida e si consegnò alla morte «l'autore della vita», attentando così a colui che si rivelò essere «il santo di Dio».

1.2.2.2. La pietra scartata dai costruttori

Un secondo passo nel quale l'azione contro Gesù viene qualificata è quello di At 4,11. Il contesto è costituito dal secondo intervento di Pietro davanti ai capi del popolo e agli anziani (At 4,8), riuniti nel Sinedrio. A loro l'apostolo contesta di aver crocifisso Gesù Cristo il nazareno, poi risuscitato da Dio e operante ora attraverso i suoi discepoli (4,10). «Questo Gesù — si afferma in 4,11 — è la pietra che, scartata da voi costruttori, è divenuta testata d'angolo»; si prosegue poi in 4,12 dichiarando che solo grazie al suo nome si riceve salvezza. L'immagine della pietra scartata dai costruttori è tratta da Sl 118,22, che viene qui citato secondo la traduzione dei LXX, con qualche lieve modifica, come si vedrà.

1.2.2.2.1. La citazione di Sl 118,22, oltre che in questo testo di Atti, è presente in un testo del terzo vangelo (Lc 20,17) che merita di essere analizzato, insieme con il suo contesto, prima di quello di Atti. Si tratta di un passo che è in stretto rapporto con la parabola dei vignaioli omicidi. Colpisce anzitutto il fatto che i destinatari delle parole di Pietro in At 4,8-12 e di Gesù in Lc 20,17 siano i medesimi: le autorità giudaiche. In Lc 20,19 l'evangelista annota infatti: «Gli scribi e i sommi sacerdoti cercarono allora di mettergli addosso le mani, ma ebbero paura del popolo. Avevano infatti capito che quella parabola l'aveva detta per loro». Se una simile parabola è stata raccontata per gli scribi e i sommi sacerdoti, significa che essa è oltremodo importante

per determinare la colpevolezza del loro agire nei confronti di Cristo e dunque per comprendere cosa significhi che essi hanno scartato la pietra divenuta angolare. Ciò è confermato dal fatto che la citazione di Sl 118,22 compare immediatamente dopo il racconto della parabola, quando cioè se ne è descritto l'epilogo.

La parabola, dal canto suo, mette a tema l'intenzione omicida dei capi contro Gesù stesso e le conseguenze derivanti da un simile disegno. Essa è raccontata in modo che tutto converga verso un apice, rappresentato dall'invio del figlio amato da parte del padrone della vigna e dalla sua empia uccisione ad opera dei vignaioli (Lc 20,13). Poiché in Lc 19,47 si era chiaramente affermato che «i sommi sacerdoti e gli scribi cercavano di farlo perire» e, come già rilevato, in Lc 20,19 questi stessi scribi e sommi sacerdoti capiscono che la parabola era stata raccontata per loro, è facile concludere che si allude qui al destino di Passione di Gesù e al ruolo che in esso avranno i capi del popolo. La parabola tuttavia non intende mostrare soltanto, né principalmente, come Gesù abbia piena coscienza di quanto lo attende, ma vuole piuttosto illustrare il senso degli eventi futuri, mettendo in guardia di fronte alle conseguenze che ne deriveranno. Così, alla fine della parabola viene posta la domanda: «Cosa farà dunque a costoro il padrone della vigna!» (Lc 20,15). La risposta è tanto chiara quanto prevedibile: «Verrà e farà perire quei coltivatori, e darà la vigna ad altri» (20,16a). Queste parole suscitano grande apprensione negli ascoltatori, i quali esclamano, e questo è un particolare redazionale lucano: «Non sia mai!» (20,16b). A seguito di tale esclamazione viene citato da Gesù il passo di Sl 118,22, introdotto dalla frase: τί οὖν ἐστὶν τὸ γεγραμμένον τοῦτο ... Questa espressione, in particolare la presenza di οὖν, fa capire che il passo della scrittura intende confermare quanto appena dichiarato sulla sorte dei coltivatori e della vigna. Per questa ragione Lc 20,17 andrà letto in parallelo con 20,16. Abbiamo qui due metafore, quella della vigna e quella della pietra, in sé differenti, ma convergenti quanto a significato. Anticipando i risultati dell'analisi si può dire che le idee qui emergenti sono due: la prima, in evidenza, è che l'azione dei capi contro Gesù si risolvette in un autogiudizio; la seconda è che essa non fermò l'opera di Dio, la quale proseguì senza di loro, seppure non escludendoli inesorabilmente.

Si è detto della tensione drammatica presente nella parabola e culminante nell'uccisione del figlio amato. L'invio di quest'ultimo è descritto entro la parabola come l'estrema "chance" rimasta al padrone della vigna; in quanto tale, esso dà origine ad una situazione limite, di carattere definitivo e insuperabile. Il comportamento verso di lui diviene dunque decisivo per i vignaioli. Quanto affermato in Lc 20,16 dimostra precisamente come l'azione omicida dei vignaioli si ripercuote su loro stessi e sancisce il loro destino di perdizione. Lo stesso viene detto attraverso la metafora della pietra in Lc 20,17-18. Nel primo di questi versetti ricorre la citazione di Sl 118,22, ripresa alla lettera dalla

versione dei LXX. Nel secondo troviamo invece una frase che non appartiene al salmo ed in più è redazionale, poiché senza parallelo negli altri sinottici: essa funge da chiave di lettura del passo scritturistico e suona così: «Chiunque cadrà su questa pietra si sfracellerà; a chi cadrà addosso, lo stritolerà». Proprio questa aggiunta conferisce al passo del Salterio un senso diverso da quello originario. Nel suo contesto primitivo il passo di Sl 118,22 canta con stupore e gratitudine l'opera di Dio, la quale si attua proprio attraverso la pietra che i costruttori ripudiano. Qui invece è in primo piano la scelta compiuta. I costruttori che hanno rifiutato la pietra vi si sono sfracellati. La loro decisione ha coinciso con il loro giudizio, un autogiudizio dunque, anzi, un'autocondanna.

Se questa è l'idea in primo piano, ciò non toglie tuttavia che ve ne sia presente anche una seconda, ancora illustrata da entrambe le metafore. La vigna non cessa di esistere col venir meno dei coltivatori; essa verrà donata ad altri, affinché continui a produrre frutti. Parallelamente, la pietra che è stata scartata, costituirà il punto d'appoggio basilare per un edificio nuovo, con il quale nulla hanno più a che vedere gli antichi costruttori. E' questa prospettiva che suscita l'allarmata esclamazione di 20,16b, perché essa allude, fuor di metafora, al fatto che la storia della salvezza, tracciata dal Dio d'Israele, imboccherà una via nuova, e ciò in conseguenza della deliberata e colpevole uccisione del figlio diletto inviato da Dio. L'opera di Dio dunque non viene resa vana dalla insensata e tragica azione delle autorità giudaiche, sebbene, pure, ne debba tenere conto.

1.2.2.2.2. La convinzione lucana del procedere dell'opera di Dio nonostante l'opposizione degli uomini prendendo tuttavia atto di essa, è presente con grande rilievo nel passo di At 4,10-12, da cui ci siamo solo momentaneamente discostati. In At 4,10 troviamo una antitesi chiarissima tra l'azione dei capi che crocifiggono Gesù e l'azione di Dio che lo fa risorgere. Nel versetto successivo (4,11), dove si cita Sl 118,22, permane il genere antitetico: questa volta il contrasto si dà tra la decisione dei costruttori a riguardo della pietra e ciò che a partire da essa si è realizzato. La conferma e la spiegazione di una simile antitesi derivano, in primo luogo, dall'analisi dalla formulazione di Sl 118,22 qui ricorrente, in secondo luogo dal rapporto di tale passo con At 4,12.

Il testo di Sl 118,22 nella versione dei LXX è il seguente:

λίθον ὃν ἀπεδοχίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας

In Lc 20,17, come detto, la formulazione è identica. In At 4,11, invece, varia leggermente:

(οὗτος [= Ἰησοῦς χριστὸς ὁ Ναζωραῖος] ἐστίν) ὁ λίθος ὁ ἐξο-
υθηνηθεὶς ὑφ' ἡμῶν τῶν οἰκδόμων ὁ γεγόμενος εἰς κεφαλὴν
γωνίας

I cambiamenti operati sono importanti per capire il pensiero soggiacente. Il passo è costruito in modo da offrire una sorta di definizione: Gesù Cristo il Nazareno, lui stesso, è la pietra scartata dai costruttori e divenuta pietra angolare. Lo dimostrano i due articoli correlati con ὁ λίθος, a sua volta legato a οὗτος, e i due participi. In entrambi i casi si tratta di novità rispetto alla versione dei LXX. Per ottenere questo effetto di definizione, poi, il primo verbo è stato volto in forma passiva⁽³⁰⁾. Si è aggiunto inoltre il pronome ὑμεῖς, che identifica i costruttori con gli uditori di Pietro, vale a dire le autorità del Sinedrio. Ciò che era in Lc 20,17 solo implicito diviene esplicito ora che gli eventi si sono ormai compiuti. L'insistenza dunque è tutta sulla persona di Gesù. Egli racchiude in sé due aspetti antitetici ma ormai inscindibilmente legati: entro metafora, egli è la pietra scartata eppur divenuta angolare. Il legame tra 4,11 e 4,12 permette di interpretare la metafora: Gesù Cristo il nazareno è il Messia colpevolmente ucciso, eppur salvatore, non potendo l'azione empia degli uomini rendere vano il piano salvifico di Dio. In 4,12, che nel nostro contesto funge da commento al passo di Sl 118,22, si dichiara infatti: «In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che si sia salvati». L'opera di salvezza di Dio dunque permane e si dispiega proprio attraverso colui che è stato ucciso sulla croce. Si dovrà anzi aggiungere che essa si rivolge anche a coloro che sono i responsabili primi della sua uccisione, come prova il fatto stesso che Pietro indirizzi al Sinedrio queste parole che, mentre stigmatizzano la colpa, annunciano salvezza.

1.2.2.2.3. In sintesi, con il linguaggio simbolico della pietra scartata dai costruttori viene qualificata nell'opera lucana l'azione dei capi del popolo giudaico contro Gesù. Interpretato alla luce dei contesti, tale linguaggio mette in luce due aspetti significativi degli avvenimenti di passione. Anzitutto, la decisione omicida dei capi si risolvette alla fine in un tragico autogiudizio, a causa della singolare identità di Gesù e del carattere di definitività conferito a quel momento storico dalla sua presenza. In secondo luogo, l'opera divina non venne annullata dalla insensata decisione umana. Pur tenendone conto, tuttavia procedette. Il Messia ripudiato dai capi del suo popolo condusse ugualmente a compimento, attraverso la sua morte, la propria missione di salvezza. Ciò diede avvio ad una fase nuova del disegno di Dio, alla quale i capi d'Israele, autoesclusi, poterono nonostante ciò partecipare, sebbene, ormai, a titolo nuovo.

(30) Il verbo stesso è differente, rispetto al testo originale. Nel passo di Atti troviamo il verbo ἔξουθενέω, che significa: tengo a vile, considero senza valore, disprezzo; in LXX e in Lc 20,17 si ha invece il verbo ἀποδοχμαίζω, il cui significato è sostanzialmente identico: dichiarato indegno, incapace, insufficiente; rigetto, respingo.

1.2.2.3. La resistenza opposta allo Spirito santo

Nei versetti che costituiscono il vertice della lunga e ferma requisitoria di Stefano davanti al Sinedrio troviamo l'ultima esplicita definizione dell'azione compiuta contro Gesù. Dobbiamo citare l'intero passo di At 7,51-53:

- 51 Σκληροτράχηλοι καὶ ἀπερίτμητοι καρδίαις καὶ τοῖς ὠσιν, ὑμεῖς ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντίπιπτετε, ὥς οἱ πατέρες ὑμῶν καὶ ὑμεῖς.
 52 τίνα τῶν προφητῶν οὐκ ἐδίωξαν οἱ πατέρες ὑμῶν; καὶ ἀπέκτειναν τοὺς προκαταγγέιλαντες περὶ τῆς ἐλευσεως τοῦ δικαίου οὗ νῦν ὑμεῖς προδότες καὶ φονεῖς ἐγένεσθε
 53 οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων καὶ οὐκ ἔφυλάξατε.

1.2.2.3.1. La chiave interpretativa del passo è costituita dalla correlazione tra ὑμεῖς e οἱ πατέρες ὑμῶν. Stefano si rivolge dapprima agli interlocutori attuali, i capi del Sinedrio che lo stanno interrogando. Lo fa in modo diretto, mediante la seconda persona plurale, formulando in 7,51 un'accusa che, così come suona, appare non immediatamente comprensibile e neppure opportunamente fondata, non essendo stato sinora detto nulla che riguardi i contemporanei. L'accusa consta di due espressioni qualificative, σκληροτράχηλοι / ἀπερίτμητοι καρδίαις καὶ τοῖς ὠσιν⁽³¹⁾ e di una verbale (ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντίπιπτετε). Soltanto le parole ὥς οἱ πατέρες ὑμῶν καὶ ὑμεῖς consentono di capire perché mai gli ascoltatori di Stefano siano «ostinati e incirconcisi di cuore e di orecchi» e cosa significhi che essi «oppongono resistenza allo Spirito santo». Con queste parole infatti il comportamento degli interlocutori attuali viene posto a confronto con quello dei loro padri e riconosciuto identico. Del comportamento di padri Stefano ha in effetti ampiamente trattato nel corso del suo lungo discorso⁽³²⁾, mettendo in luce la loro durezza di cuore e l'opposizione all'opera di Dio. Solo alla luce della descrizione fornita in precedenza e riguardante l'azione dei padri, risulterà perciò chiara la colpevolezza della generazione a cui Stefano si rivolge.

In At 7,52 la correlazione tra ὑμεῖς e οἱ πατέρες ὑμῶν si fa circostanziata. In primo piano è posta l'azione compiuta dai contemporanei contro Gesù, qui definito «il Giusto», del quale si sono fatti «traditori ed assassini». Ciò, d'altro lato, colma la misura di un comportamento che fu già dei loro padri, i quali perseguitarono e misero a morte senza eccezione tutti i profeti⁽³³⁾. Si stabilisce così un legame tra i profeti e

(31) Entrambe queste espressioni sono "apax" nel NT.

(32) La formula οἱ πατέρες ὑμῶν vi ricorre di frequente: cfr. 7,11.12.16.19.38.39.44.45.

(33) Si noti che i due verbi διώκω e ἀποκτείνω sono presenti anche in Lc 11,47-51, nel contesto di un passo molto simile al nostro e che conferma il pensiero qui espresso.

«il Giusto» che essi preannunciano e, di conseguenza, tra l'azione empia commessa contro i profeti e quella contro quest'ultimo. Con ciò viene sancita la continuità tra il tempo dei profeti e il tempo del Giusto, viene specificata inoltre la solidarietà nella sofferenza tra quelli e costui, ma viene pure posta in evidenza la singolarità di quest'ultimo: egli è preannunciato dai profeti e rappresenta perciò il vertice di una tensione storico-salvifica. L'opera dei contemporanei di Stefano è dunque, per un verso, simile a quella dei padri, ma, per un altro, assolutamente unica e immensamente più rilevante. Il *vũv* che troviamo in 7,52 è fortemente indicativo: esso esprime il carattere irripetibile del momento che si viene a creare con la «venuta» (cfr. 7,52: ἔλευσις) del Giusto⁽³⁴⁾.

1.2.2.3.2. Il legame esistente tra 7,51 e 7,52 spinge poi a collocare l'azione dei padri contro i profeti e quella dei contemporanei contro Gesù entro l'unica prospettiva dell'opposizione allo Spirito santo. In che senso ciò venga affermato andrà chiarito ripercorrendo il discorso di Stefano alla ricerca delle espressioni che illustrano la condotta dei padri, facendo per altro attenzione alle scelte peculiari operate nel presentare il suggestivo affresco della storia d'Israele.

La lunga requisitoria di Stefano è imperniata su tre personaggi della storia di Israele: Abramo (7,2-8), Giuseppe (7,9-19), Mosè (7,20-44). Colpisce e reclama spiegazione il posto di primo piano assegnato a Giuseppe, a scapito di altre meritevoli figure di Israele⁽³⁵⁾, come pure l'ampio indugio sulla figura di Mosè.

A partire da 7,11 fa la sua comparsa l'espressione «i nostri padri»; essa designa coloro che in 7,9 sono chiamati «i patriarchi», vale a dire i figli di Giacobbe, fratelli di Giuseppe. Stefano dunque attira l'attenzione sul comportamento dei patriarchi nei confronti di Giuseppe. E' proprio il trattamento da lui subito e la sorte che ne seguì a farne un soggetto privilegiato in questo discorso. Precisando ciò alla luce del testo, si dovrà rilevare quanto segue. Anzitutto l'azione compiuta contro Giuseppe si presenta assolutamente immotivata, dunque colpevole e ingiusta. «Essi — si afferma in 7,9 — gelosi di Giuseppe, lo vendettero come schiavo da condurre in Egitto». Il termine *ξηλώσαντες* e, con esso, l'ingiustizia perpetrata trovano naturalmente congrua spiegazione a partire dal testo genesiaco a cui si fa implicitamente riferimento (cfr. Gen 37). In secondo luogo, Giuseppe diviene salvatore proprio dei fratelli che lo avevano ripudiato, i quali, in seguito, scesero in Egitto per

(34) I due termini di At 7,52: *vũv* / ἔλευσις illustrano un'idea simile a quella che in Lc 19,44 viene presentata mediante l'uso di due termini altrettanto significativi: *καιρός* / ἐπισημοσύνη. Si tratta del momento storico che dà compimento al momento escatologico della visita di Dio ad opera del suo santo Messia.

(35) Per esempio i re d'Israele: Davide è menzionato solo di sfuggita insieme con Salomone (7,45.46), non però come re, bensì come colui che coltivò il desiderio di costruire il tempio, che poi il successore eresse. Anche Giosuè ha solamente l'onore della menzione nominale, egli pure in relazione con il santuario di Dio.

trovare scampo alla carestia imperversante (7,11-14). In terzo luogo, l'esito positivo della vicenda di Giuseppe è ricondotto all'azione di Dio in suo favore (7,9b-10): si tratta di un'opera di esaltazione e glorificazione che si contrappone implicitamente all'azione colpevole dei fratelli ed inoltre determina la condizione per cui Giuseppe può arrecare salvezza a quegli stessi che l'avevano consegnato⁽³⁶⁾. Tutto questo allude in modo tanto suggestivo quanto innegabile alla vicenda del Messia, la quale costituisce in verità il reale punto d'approdo del discorso di Stefano⁽³⁷⁾.

1.2.2.3.3. I tre rilievi fatti a partire dalla vicenda di Giuseppe valgono nella sostanza anche per la quella di Mosè. Ma la figura di quest'ultimo è molto più ricca, come molto più articolata è l'azione dei padri nei suoi confronti. In ogni caso quelle tre linee conduttrici determinano tra i due una interessante «parentela teologica», che li proietta verso il Messia e legittima il ruolo privilegiato loro conferito.

La persona di Mosè si erge maestosa nel discorso di Stefano. Volendone determinare sinteticamente i tratti peculiari, si dovrà tenere conto della svolta che il discorso assume in 7,37. Da 7,19 sino a 7,36 il racconto mira a presentare Mosè come ἀρχὼν καὶ λυτρωτής (7,35) ed ha come sfondo l'Egitto; in 7,37-43 si pone in evidenza il suo essere προφήτης e lo sfondo diviene il deserto. Secondo queste due prospettive viene di conseguenza illustrata anche l'azione dei padri verso di lui. La prima parte, più ampia, consta a sua volta di due momenti: il primo (7,19-29) comprende le vicende dell'infanzia e della giovinezza, sino alla prima visita ai fratelli oppressi, con l'uccisione dell'egiziano e la conseguente fuga. Il secondo momento (7,30-36), introdotto dall'espressione «passati quarant'anni» (7,30), racchiude in sé la chiamata al Sinai e il conferimento della missione, nonché l'attuazione della stessa, come attesta 7,36.

Proprio la distinzione di questi due momenti permette di mettere in evidenza il punto cruciale. Al suo primo apparire sulla scena, Mosè prese le difese dei propri fratelli schiavi (7,23-24) e lo fece, pensando che «essi avrebbero capito che Dio dava loro salvezza per mezzo suo». Essi invece «non compresero» (7,25). Egli fu respinto (verbo ἀπωθέομαι) dall'ebreo che, redarguito, gli ribatté: «Chi ti ha costituito capo e giudice sopra di noi?» (7,27b) e, rinfacciandogli l'uccisione dell'egiziano, lo costrinse a fuggire. Nel secondo momento, dopo aver descritto la vocazione dal roveto, con grande enfasi si riprende alla lettera la frase di 7,27b e si dichiara: «Questo Mosè che avevano rinnegato dicendo:

(36) Quanto qui affermato è perfettamente coerente con l'interpretazione degli eventi proposta in Gen 50,19: «Se voi avete pensato del male contro di me, Dio ha pensato di farlo servire a un bene, per compiere quello che oggi si avvera: far vivere un popolo numeroso».

(37) Oltre che l'epilogo in 7,51-52, muove in questa direzione anche la constatazione che la frase ἦν ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ, presente in At 7,9 e riferita a Giuseppe, compare identica in At 10,38, questa volta riferita a Gesù e al suo ministero.

Chi ti ha costituito capo e giudice su di noi?, proprio lui Dio inviò come capo e liberatore, per mano dell'angelo apparso a lui nel roveto». Come già per Giuseppe, abbiamo qui in primo piano l'opera di Dio, caratterizzata dal fatto che viene affidata una missione⁽³⁸⁾ di liberazione proprio a colui che fu colpevolmente respinto da coloro che, in seguito, saranno da lui salvati. Da ciò emerge oltremodo evidente, particolare anche questo già riscontrato nella vicenda di Giuseppe, il contrasto tra l'opera di Dio e l'azione degli uomini⁽³⁹⁾, come pure il carattere misericordioso, poiché assolutamente immeritato, dell'agire divino.

La qualifica di Mosè come profeta avviene in 7,37 dapprima mediante la citazione di Dt 18,15. Nell'interpretazione lucana essa rimanda palesemente al Messia, come dimostra anche At 3,22-23, ma indirettamente designa Mosè stesso come profeta, dal momento che quest'ultimo afferma: «Dio vi farà sorgere un profeta come me di mezzo ai vostri fratelli». Tale qualifica viene tuttavia precisata meglio in 7,38, con l'allusione all'opera di mediazione compiuta al Sinai, quando Mosè ascoltava le parole di Dio e le trasmetteva al popolo. Anche nella veste di profeta, Mosè fa l'esperienza del rifiuto, come attesta 7,39. Qui troviamo di nuovo il verbo ἀπωθέομαι (già incontrato in 7,27), preceduto dall'espressione οὐκ ἠθέλησαν ὑπήκοοι γενέσθαι, che definisce il comportamento dei padri come disobbedienza. Essa consiste più precisamente nel «volgere il cuore verso l'Egitto» (7,39), forgiandosi con le proprie mani l'idolo e offrendogli sacrifici (7,40). L'allusione è naturalmente all'episodio raccontato in Es 32. Quel che giova qui mostrare è lo stretto legame tra il ripudio di Mosè⁽⁴⁰⁾ e il peccato di idolatria; il rifiuto dell'inviato da Dio viene a sovrapporsi con il rifiuto di Dio stesso.

Anche il brano di 7,44-50 continua, indirettamente a trattare di Mosè, sebbene abbia come tema principale il santuario di Dio. Vi si nota una velata contrapposizione tra la «tenda della testimonianza», la cui costruzione fu ordinata da Dio a Mosè (7,44) e che i padri «ricevettero e portarono con sé nella conquista dei popoli» (7,45), ed il tempio di Gerusalemme il cui progetto e la cui edificazione presero le mosse, secondo questa interpretazione, dagli uomini, rispettivamente da Davide e da Salomone. La contrapposizione mira a porre in risalto lo sconcertante destino che è toccato al tempio, vanto di Israele. Sorto per dare continuità a quanto in precedenza rappresentato dalla «tenda della testimonianza» (7,44), vale a dire la presenza salvifica di Dio in mezzo al suo popolo (7,45), il tempio recava però in sé una temibile ambigui-

(38) Il verbo ἀποστέλλω con soggetto Dio stesso ricorre in 7,34.35.

(39) Nel greco il contrasto è espresso molto bene dalla costruzione parallela e antitetica: τοῦτον τὸν Μωϋσῆν ὃν ἠρνήσαντο... τοῦτον ὁ θεὸς... ἀπέσταλκεν; come pure dalla correlazione vigente tra le due formule ἀρχοντα καὶ δικαστὴν e ἀρχοντα καὶ λυτρωτὴν di 7,35. La prima fa riferimento al ripudio da parte degli uomini, la seconda alla designazione da parte di Dio.

(40) L'espressione ὁ γὰρ Μωϋσῆς οὗτος di 7,40 è indice eloquente della estraneità che si è venuta a creare tra Mosè e il popolo.

tà, messa in luce in 7,46-48. Il pericolo cui tale ambiguità esponeva era quello, paradossale, che il tempio stesso si trasformasse in idolo. Il vocabolario qui adoperato induce a ritenere che tale pericolo, secondo il pensiero di Stefano, fu ben lungi dall'essere evitato. L'espressione ἐν χειροποιήτοις, che in 7,48 si riferisce al tempio di Gerusalemme, rivela una sorprendente somiglianza con quanto affermato in 7,41 a proposito del vitello forgiato nel deserto; si legge qui: καὶ εὐφραίνοντο ἐν τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν αὐτῶν⁽⁴¹⁾. Il comune riferimento all'opera delle mani dell'uomo avvicina sino a farle coincidere due realtà solo apparentemente antitetiche: l'idolo e il santuario. Va da sé che una simile affermazione suonasse scandalosa, come attesta il fatto che Stefano venga accusato di proferire parole offensive contro il luogo santo e di preannunciarne la rovina ad opera di Gesù il Nazareno (6,13-14). A questo punto, considerato l'intrinseco raccordo tra il ripudio di Mosè profeta e la costruzione dell'idolo e stante il legame tra Mosè ed il profeta Messia che sorgerà (7,37), si fa strada nelle parole di Stefano l'idea di un collegamento tra il ripudio del Messia Gesù e la concezione del tempio propria dei suoi contemporanei. Più precisamente, questa concezione fece sì che in nome del tempio venisse ripudiato il Messia di Dio: il santuario, considerato come possente opera delle mani dell'uomo si trasformò in un formidabile mezzo di perdizione, perché irrigidì nel perverso allontanamento da Dio il popolo eletto, accecato dall'orgoglio per una simile sfarzosa costruzione e dall'illusione di una salvezza sempre garantita dalla sola presenza del santuario. Una simile altezzosa presunzione innalzò paradossalmente il santuario ad antagonista del Messia salvatore.

1.2.2.3.4. Si sono accumulati dati utili in ordine all'interpretazione di At 7,51-52. La ostinazione e l'incirconcisione di cuore e orecchi di cui qui si tratta sono da mettere in relazione con la condotta dei padri nei riguardi, in particolare, di Giuseppe e di Mosè. Essa dimostra l'insensibilità di costoro di fronte alle ripetute attestazioni del favore di Dio e allude all'ingiustizia della loro condotta. Il verbo ἀντιπύπτω in At 7,51 richiama invece il contrasto tra l'opera divina e quella dei padri, sempre emergente dalle vicende di Giuseppe e di Mosè. Tale contrasto si precisa, in primo luogo nel senso che Dio manifestò il proprio favore verso coloro che i padri ripudiarono, vegliando sulla loro incolumità e donando loro prosperità e prestigio; in secondo luogo nel senso che Dio inviò costoro a quegli stessi che li avevano respinti al fine di offrire loro salvezza. Tutto ciò prelude alla persona del Messia ed alla sua sorte; nella prospettiva così delineata la sua vicenda si presenta come il vertice della condiscendenza di Dio ma anche il culmine dell'insensata opposizione umana.

(41) Il vocabolario è simile a quello usato anche in At 17,24, dove Paolo polemizza contro l'idolatria di fronte agli Ateniesi.

1.2.2.3.5. Rimane tuttavia ancora da chiarire il senso del richiamo allo Spirito santo presente in At 7,51-52. Nel discorso di Stefano non si fa alcuna menzione esplicita dello Spirito. In realtà, però, un rimando esiste, poiché è implicito nella presentazione di Mosè come profeta e nella menzione dei profeti perseguitati ed uccisi (7,52). La tradizione biblica ritiene concordemente che il profeta è tale in forza dello Spirito di Dio che riposa su di lui⁽⁴²⁾, e per questa ragione l'opposizione a Mosè profeta ed ai profeti successivi è opposizione allo Spirito di Dio. Ciò vale a maggior ragione per il Messia, qui presentato come la figura profetica per eccellenza e dunque in rapporto singolarissimo con lo Spirito santo. Da questo legame tra Gesù e lo Spirito santo dipende precisamente il senso di quell'espressione che in At 7,51 qualifica il tradimento e l'assassinio compiuto dai capi giudaici contro Gesù (7,52) come opposizione allo Spirito santo. Si è già avuto modo di accennare a questo argomento illustrando il senso del ὁ ἄγιος attribuito da Luca a Gesù⁽⁴³⁾, ora si dovrà confermare ciò a partire dalla prospettiva messianica che Luca privilegia, quella appunto profetica⁽⁴⁴⁾. L'unzione mediante lo Spirito santo costituisce Gesù Messia (At 10,38 cfr. Lc 3,22) conferendogli nel contempo la missione di proclamare l'annuncio lieto del favore di Dio (Lc 4,18-19)⁽⁴⁵⁾. La tipologia profetica lucana contiene inoltre l'implicito rimando alla sorte del Messia, che non si differenzia da quelle paradigmatiche di Mosè e dei profeti. Il ripudio e la persecuzione ingiusta sono connesse alla figura di profeta cui il Messia da pieno compimento.

1.2.2.3.6. L'opposizione allo Spirito santo dei capi di Gerusalemme si configura così in modo sufficientemente chiaro: essa si chiarisce a partire dall'esperienza paradigmatica dei padri nei confronti di Giuseppe, di Mosè e dei profeti e consiste nella resistenza all'opera di Dio in Gesù, colui che è generato dallo Spirito e in esso costituito Messia. Un comportamento colpevole questo, dovuto alla ostinazione ed alla durezza di cuore di fronte alle molteplici testimonianze del favore divino. Una condotta che pone i colpevoli in diretto contrasto con Dio e con il suo disegno salvifico, senza per altro impedire che si realizzi a beneficio degli stessi che lo avevano osteggiato. Quanto al ripudio del Messia, in particolare, ed al suo tradimento ed assassinio (At 7,52), ciò rappresenta il culmine del beneplacito divino e dell'opposizione umana, es-

(42) Per rimanere nell'ambito redazionale lucano, basterà ricordare a questo proposito la figura di Giovanni Battista, che secondo il terzo evangelista rappresenta l'ultimo dei profeti (Lc 16,16). In Lc 1,15 si afferma che egli "sarà pieno di Spirito santo sin dal seno materno". Ciò viene indirettamente confermato da Lc 1,41. Il carattere profetico della sua personalità emerge infine da Lc 3,2 ed è riconosciuto pubblicamente da Cristo stesso in Lc 7,26.

(43) Cfr. nota 29.

(44) La qualifica di προφήτης attribuita a Gesù non è rara nel terzo vangelo (cfr. Lc 4,24; 7,16; 13,33; 24,19).

(45) Troviamo qui il verbo ἀποστέλλω, già incontrato per Mosè, liberatore e profeta (cfr. At 7,34.35). Inoltre sono presenti i due verbi dell'annuncio profetico prima ed apostolico poi: εὐαγγελίζομαι / κηρύσσω.

sendo costui «il Santo di Dio» nel quale lo Spirito è presente in modo singolarissimo. A tale ripudio pare, infine, concorrere l'errata concezione del tempio da parte della autorità giudaiche contemporanee: esso ha assunto il ruolo paradossale di idolo, garanzia di una salvezza che non è più autenticamente attesa da Dio e quindi non riconosciuta nella persona e nell'opera del suo Messia.

1.3. L'ENIGMA DELL'IGNORANZA

Sebbene non vi sia dubbio sul colpevolezza dell'azione degli abitanti di Gerusalemme e dei loro capi contro Gesù, nondimeno, si deve notare, non senza un certo stupore, che nell'opera lucana si parla di «ignoranza» o «non piena consapevolezza» da parte dei responsabili della sua morte. I testi più importanti a questo riguardo sono tre: At 3,17; At 13,27; Lc 23,34.

1.3.1. In At 3,17, Pietro si rivolge al popolo di Gerusalemme con queste parole: καὶ νῦν, ἀδελφοί, οἶδα ὅτι κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε ὥστε καὶ οἱ ἄρχοντες ὑμῶν. La formula καὶ νῦν indica una ripresa del discorso e mette in relazione quanto si viene ad affermare con quanto è già stato esposto. In effetti, Pietro ha fatto in precedenza esplicito riferimento all'azione compiuta contro Gesù; su di essa egli ora ritorna. Il verbo ἐπράξατε riassume quanto descritto e qualificato in 3,13-15 dai verbi παραδίδωμι, ἀρνέομαι, αἰτέομαι, ἀποκτείνω. Tutto il peso dell'affermazione è però convogliato sulla formula κατὰ ἄγνοιαν, come dimostra il fatto che essa si trovi in posizione enfatica, prima del verbo. Con essa si vuole affermare che l'agire degli abitanti di Gerusalemme e dei loro capi si è svolto senza una piena consapevolezza⁽⁴⁶⁾. Ciò non significa che non vi sia colpa, come ben dimostra tutto il contesto. Da qui sorge appunto l'enigma: questo modo d'agire fu non pienamente conscio e tuttavia non innocente. In che cosa consiste dunque questa ignoranza che non toglie la responsabilità della colpa?

1.3.2. In At 13,27 troviamo non il sostantivo ἄγνοια ma il verbo ἄγνοέω. Paolo, nella sinagoga di Antiochia, illustra ai suoi ascoltatori quanto avvenuto a Gerusalemme, menziona gli abitanti della città e i loro capi e ne ricorda l'azione nei confronti di Gesù. In questo contesto compare l'espressione τοῦτον ἄγνοήσαντες. Il verbo è al participio e per questo all'interno della frase l'espressione non ha ruolo prioritario. Ha tuttavia valore sintetico, perché abbraccia e qualifica tutt'intera l'opera nei confronti di Gesù. Ciò resta vero, sebbene il punto privilegiato qui sia il compimento delle scritture profetiche, raggiunto proprio in forza dell'azione dei Gerosolimitani⁽⁴⁷⁾. Che cosa significhi il verbo

(46) Per una illustrazione del significato dei termini ἄγνοια / ἄγνοέω, se ne veda la presentazione in TWNT, a cura di R. BULTMAN. Qui ci limitiamo all'analisi redazionale.

(47) Il verbo principale in 13,27 è πληρώω.

ἀγνοέω in At 13,27 non è però immediatamente chiaro. Il contesto tuttavia è illuminante poiché rende esplicito quanto è implicito nell'espressione alquanto sintetica: in 13,27 si ricorda la sentenza di condanna pronunciata contro Gesù⁽⁴⁸⁾; in 13,28 si rievoca la richiesta di morte, che fu avanzata sebbene non si fosse trovato alcun motivo capace di sostenerla⁽⁴⁹⁾; in 13,29 si allude alla crocifissione ed alla sepoltura. Tutto questo rientra dunque implicitamente nell'espressione τοῦτον ἀγνοήσαντες la quale pone sotto il segno dell'inconsapevolezza l'intero agire dei Gerosolimitani contro Gesù. Essa dunque non sembra indicare soltanto che costoro non compresero con chi avevano a che fare, ma che anche procedettero contro di lui in modo illogico, irrazionale, ingiusto.

1.3.3. Il terzo testo che si deve ricordare è Lc 23,34. Il contesto è quello del racconto della Passione ed in particolare della crocifissione. Gesù invoca il perdono del Padre per i suoi crocifissori e fa seguire, quasi a volerlo motivare, l'incoscienza di quanti stanno compiendo una siffatta azione. Il testo greco recita: πάτερ, ἄφεες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασιν τὸ ποιοῦσιν. L'insistenza è di nuovo sull'azione, come dimostra l'uso del verbo ποιέω. Il contesto immediato (23,33) dimostra che si tratta dell'atto della crocifissione, la quale però va intesa nel senso ampio lucano, vale a dire come uccisione mediante affissione alla croce; è dunque legittimo considerare queste parole di Gesù come riferite a tutt'intera l'azione dei Gerosolimitani descritta nella passione. Quanto all'ignoranza che contraddistingue un simile comportamento, essa viene qui espressa con οὐ γὰρ οἴδασιν. Questo verbo si incontra spesso nell'opera lucana in passi che trattano di una conoscenza connessa con l'agire divino⁽⁵⁰⁾. Ciò induce a ritenere che anche nel nostro caso, la conoscenza o l'incoscienza si riferisce ad eventi che hanno attinenza con il mistero di Dio rivelato nella persona di Gesù. Essa però, questo è il particolare nuovo in Lc 23,34, si concretizza in un agire violento e ingiusto.

1.3.4. Le opinioni degli autori circa l'argomento che andiamo analizzando appaiono sostanzialmente concordi, pur con differenti sfumature. Si sottolinea che l'ignoranza di cui qui si parla non è una condanna senza appello e, d'altro lato, solo in parte va considerata una scusante. Quando ci si addentra nel cuore della questione e si tenta di definire l'ignoranza stessa, la si presenta come il misconoscimento della dignità messianica di Gesù e del piano salvifico di Dio⁽⁵¹⁾. Comporta-

(48) Si usa il participio ἔχοντες.

(49) L'espressione contenente il verbo αἰτέωμαι è simile a quella incontrata in At 3,14.

(50) In Lc 2,49 il fanciullo Gesù si rivolge alla madre affermando "on sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio!"; in Lc 4,34.41 si fa cenno alla conoscenza dei demoni, che sono consapevoli della santità e della messianicità di Gesù; in Lc 5,24 si riportano le parole pronunciate da Gesù prima della guarigione miracolosa del paralitico: "Affinché sappiate che il Figlio dell'Uomo ha sulla terra il potere di rimettere i peccati".

(51) Così G. STAHLIN nel suo commentario agli Atti (Göttingen 1936, trad. it. Brescia, 1973), "ad locum" (At 3,17).

mento questo che va riconosciuto colpevole a causa della posizione in cui vengono a trovarsi i responsabili dell'azione: essi hanno alle spalle la storia di salvezza, hanno ricevuto i doni divini della legge e del culto, attendono il Messia di Dio e nonostante questo non riconoscono la sua visita. Si osserva inoltre che, a giudicare dal contesto di At 3,17, l'ignoranza da scusare può solo essere quella che riguarda la dignità messianica dell'ucciso e non l'uccisione stessa, che resta un atto di ingiustizia. Con l'illuminazione della predicazione una siffatta ignoranza sarà eliminata, e di conseguenza verrà meno ogni dilazione di conversione⁽⁵²⁾. Su quest'ultimo punto si sofferma particolarmente H. Conzelmann⁽⁵³⁾, il quale afferma che, grazie alla resurrezione, la verità ormai è emersa senza scampo e perciò ogni ignoranza è vinta. Chi ascolta la parola del kerigma e non la segue, non ha più alcuna scusante: per lui c'è solo il giudizio. In merito all'ignoranza stessa, la riflessione di Conzelmann chiama in causa le Scritture. Egli nota come, in At 13,27 in particolare, venga attribuita ai Giudei la colpa di non conoscere le Scritture. D'altra parte, Lc 24 dimostra che queste non possono essere comprese se non a partire dalla resurrezione di Gesù, poiché è il Risorto in persona ad aprire la mente alla loro interpretazione. Del resto, l'intero terzo vangelo è percorso dal motivo dell'incomprensione degli stessi discepoli. «Così — conclude Conzelmann — Luca accenna qui (At 13,17) ad una «compensazione» e concede ai Giudei la loro ignoranza come una scusante relativa». Questa ultima osservazione viene ripresa ed approfondita da A. George⁽⁵⁴⁾ in un modo che merita attenzione. «L'ignoranza che gli apostoli riconoscono agli abitanti di Gerusalemme ed ai loro capi — afferma George — prende tutto il suo senso nella concezione lucana del mistero della sofferenza di Cristo: fino alla Pasqua questo mistero non ha potuto essere percepito dai discepoli ed ancor meno da Israele⁽⁵⁵⁾: esso non è rivelato che dal Risorto». E' infatti il Risorto che insegna ai suoi discepoli che il Cristo doveva soffrire (Lc 24,26.46) e lo fa aprendo loro la mente sulle Scritture (Lc 24,27.32.45). Così pure Filippo guida l'eunuco etiope nell'intelligenza dell'oracolo di Is 53,7-8 (At 8,31-35) e Paolo apre la via delle Scritture ai Giudei di Tessalonica dimostrando che il Cristo doveva soffrire e risuscitare (At 17,2-3). «E' dunque l'evento della Pasqua — conclude George — e la sua predicazione nell'Evangelo che rivelano il mistero

(52) E' quanto afferma G. SCHNEIDER nel suo commentario agli Atti (Freiburg, 1980; trad. it. Brescia 1985), "ad locum".

(53) *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1977, 151.

(54) *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, "Revue Biblique", 80 (1973), 204.

(55) Due testi sono particolarmente importanti a questo proposito:

- Lc 9,45. Il passo fa seguito al primo annuncio della passione del Figlio dell'Uomo. Luca, come Marco, annota che i discepoli non compresero, ma poi aggiunge che ciò era per loro "come coperto da un velo" (παράχεκαλυμμένον) tanto che non ne capivano il senso.

- Lc 18,34. Di nuovo, a seguito del terzo annuncio della passione, Luca nota, ed è l'unico a farlo, l'incomprensione dei discepoli con una formula analoga a quella di 9,45 (καὶ ἦν τὸ ῥήμα τοῦτο κρυπτόμενον ἀπὸ αὐτῶν).

della croce, inintelligibile fino ad allora. Luca trova qui il principio della scusa degli assassini di Gesù»⁽⁵⁶⁾.

1.3.5. Queste interpretazioni sono illuminanti, ma, ci sembra non esaustive. Esse non rendono sufficientemente ragione di un punto emerso dall'analisi dei testi. L'ignoranza di cui si tratta ha infatti a che vedere anche con l'azione stessa degli abitanti di Gerusalemme e dei loro capi. Essa si riferisce certo alla persona di Gesù, ma non solo nel senso dell'incomprensione della sua identità messianica. Già a proposito del rinnegamento notammo che non si trattò del mero non riconoscimento di Gesù, ma dell'intervento empio contro di lui, sino al colmo dell'assassinio. Così è anche per l'ignoranza: essa riguarda non solo la mancata consapevolezza o piena lucidità circa l'identità di Gesù, resasi manifesta dopo la sua risurrezione, ma anche l'azione assassina perpetrata contro di lui. In altre parole, i testi lucani sembrano suggerire che tutto quanto si compì, fu attuato in un modo che non fu completamente consapevole, secondo una modalità che lascia adito a ritenere che qualcosa di oscuro vi operò, inducendo i responsabili a decisioni illogiche e incomprensibili. Su ciò Luca si sofferma alquanto, secondo un interesse che gli è peculiare. Il vocabolario lucano è esplicito nel ricordare l'ignoranza all'agire dei Gerosolimitani contro Gesù: in At 3,17 si usa il verbo *πράσσω*, in Lc 23,34 il verbo *ποιέω*. Inoltre, con un senso di sorpresa che rasenta lo sconcerto, in At 13,28 e At 3,13 si ricorda come la richiesta di condanna e l'uccisione avvennero nonostante la palese innocenza di Gesù, riconosciuta dallo stesso procuratore romano. Si è notato come ciò creò una situazione assolutamente paradossale e illogica. Altrettanto illogica fu la richiesta di grazia avanzata a beneficio dell'omicida Barabba, cui si fa cenno in At 3,14. Luca indulge a constatare come tutto si consumò in modo irragionevole, senza lucidità, ma come sotto la pressione di una forza irriducibile all'umano che guidò gli eventi, coinvolgendo in modo subdolo la libertà dei diversi protagonisti umani: da Giuda, ai capi, al popolo. Si trattò dunque di una manovra sinistra e ingannatrice, su cui ora la predicazione apostolica fa piena luce, invitando al ravvedimento, affinché si prendano le distanze dalla generazione «perversa» che colpì a morte il Messia di Dio (At 2,40).

1.3.6. Non ci sembra priva di plausibilità l'ipotesi che l'ignoranza qui presentata abbia un rapporto con l'opera di Satana all'interno della Passione di Cristo. Il nostro evangelista è l'unico, insieme a Giovanni⁽⁵⁷⁾, a parlare di questa oscura e inquietante figura. Egli, inoltre, stabilisce un chiaro legame tra la Passione di Gesù e la tentazione subita nel deserto, configurando la presenza di Satana nella passione come un «ritorno» (Lc 4,13). Ma soprattutto, si intravede la sua funesta azio-

(56) *Op. cit.*, 207.

(57) Cfr. Gv 13,27. Di grande importanza il passo di 14,30, dove si usa l'espressione "il principe del mondo" (cfr. 12,31).

ne dietro il tradimento di Giuda (Lc 22,3; cfr. Gv 13,2.27), dietro il comportamento dei discepoli ed in particolare il rinnegamento di Pietro (Lc 22,31-32), come pure dietro l'intervento dei sacerdoti, dei capi delle guardie del tempio e degli anziani (Lc 22,52-53). Nell'ultima parte di questo passo (22,53b) troviamo una correlazione significativa tra l'intervento di questi gruppi e «il potere delle tenebre»⁽⁵⁸⁾. Che con la metafora della tenebra, a cui, va notato, si attribuisce ἐξουσία, si possa alludere all'azione diabolica lo dimostra anche il passo di At 26,17-18⁽⁵⁹⁾; ma soprattutto, con questa metafora si accenna implicitamente al modo in cui tale ἐξουσία si dispiega. Si tratta di un'opera di ottenebramento, di un accecamento nella linea dell'inganno⁽⁶⁰⁾. E' questo che in realtà avviene e che conduce l'agire dei responsabili sino all'omicidio⁽⁶¹⁾. In tale prospettiva acquista particolare valore la presentazione nell'opera lucana del Servo-Messia come colui che porta luce alle nazioni: egli stesso è la luce che, con incomparabile ἐξουσία trionfa sull'ottenebrante azione di satana (cfr. Lc 2,32; At 13,47; 26,23). Ma soprattutto emerge qui, secondo quanto giustamente rileva A. George⁽⁶²⁾, «come, nell'azione dei Giudei che hanno ucciso Gesù, Luca riconosce l'opera di Satana. La passione è dunque per lui lo sforzo supremo del Male contro il disegno di Dio».

1.3.7. L'ignoranza di cui si parla nell'opera lucana a riguardo dell'azione contro Gesù sembra perciò presentarsi come l'inconsapevole ma non incolpevole coinvolgimento di singoli e gruppi entro un disegno funesto, mirante a rendere vana l'opera redentrice del Santo di Dio⁽⁶³⁾. Inoltre, in conseguenza di questa libera decisione umana, che la condiscendenza divina aveva mantenuto possibile, si consentì che il «mysterium iniquitatis» giungesse a toccare il «mysterium sanctitatis». La colpa degli abitanti di Gerusalemme fu certo quella di aver ripudia-

(58) La frase in greco attesta bene una simile correlazione:

ἀλλ' αὐτῇ ἔστιν ὑμῶν ἡ ὥρα
καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους

(59) Paolo ricorda le parole con le quali gli fu affidata la missione: "Per questo ti libererò dal popolo e dai pagani, ai quali ti mando ad aprir loro gli occhi, perché passino dalle tenebre alla luce, dal potere di Satana (τῆς ἐξουσίας τοῦ Σατανᾶ) a Dio".

(60) In questa linea si muove, ci sembra, anche J.M. LAGRANGE, quando afferma a commento di Lc 23,34: "Il perdono è rivolto non tanto all'opera dei soldati, quanto all'opera del popolo giudaico, trascinato dai suoi capi. Essi tuttavia non comprendevano l'enormità del loro crimine. I loro preconcetti traviavano uno zelo la cui fonte poteva sembrare pura". Un simile traviamiento, che riveste con i panni della giustizia il delitto, costituisce il culmine dell'inganno. Così anche l'uccisione del Messia può essere ispirata paradossalmente dallo zelo per Dio.

(61) Riscontriamo così una suggestiva corrispondenza di contenuto con quanto si afferma in Gv 8,43-44. Qui il diavolo viene qualificato come "omicida sin da principio" (ἀνθρῶποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς) e inoltre come "ingannatore e padre dell'inganno" (πτευστήρ καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ [= τοῦ πσευδοῦ]). Inoltre, si afferma che l'incomprensione delle parole di Gesù da parte dei suoi uditori deriva dalla misteriosa "paternità" del diavolo stesso (cfr. 8,43).

(62) Cfr. *Op. cit.*, 203.

(63) Quest'opera redentrice viene infatti descritta nell'opera lucana anche come liberazione dal potere di Satana. Si è già citato At 26,18, si vedano anche At 10,38; Lc 4,34; 10,18; 11,20-22.

to il Messia di Dio, ma, all'apice del mistero di salvezza e per quanto l'umana conoscenza permette di esprimere ciò, essa consistette nell'aver permesso a Satana di colpire il Santo di Dio, procurandogli un «dolore» che per l'uomo resterà sempre inimmaginabile.

2. PARTE SECONDA: IL DISEGNO DI DIO

2.1. DIO ALL'OPERA NELLA STORIA

L'analisi condotta sinora ha focalizzato l'attenzione sull'opera compiuta contro Gesù dagli abitanti di Gerusalemme e dai loro capi. Vista e considerata in sé stessa, questa ha rivelato molteplici caratteristiche. Lo studio del particolare non deve però fuorviare. Punto qualificante del pensiero lucano è infatti che l'azione contro Gesù entra a far parte di un disegno mirabile che ha Dio come autore. Dopo aver puntato l'obiettivo su di essa, occorrerà ora allargare il raggio di osservazione per esaminare ciò che la precede e ciò che le fa seguito e scoprire in qual modo essa si colloca entro un progetto salvifico che vede Dio stesso impegnato nella storia umana.

2.1.1. L'opposizione tra l'azione umana e l'azione divina

Un primo dato che balza subito all'occhio nello studio del testo degli Atti è l'antitesi chiara e rimarcata tra l'azione contro Gesù dei Gerolimitani e l'azione di Dio a suo favore. Essa si precisa nel seguente modo: Gesù il nazareno, che gli abitanti di Gerusalemme uccisero colpevolmente appendendolo al patibolo, è stato da Dio risuscitato. Secondo Luca, la resurrezione di Gesù è dunque la risposta di Dio all'agire empio degli uomini della città santa e pone costoro nella posizione temibile di avversari suoi, fornendo nel contempo l'attestato definitivo alla identità di colui che essi hanno ripudiato. L'importanza che una simile antitesi riveste agli occhi di Luca è dimostrata dal fatto che essa è presente senza eccezione in tutti i più importanti discorsi apostolici, siano essi rivolti ai Giudei di Gerusalemme o ai Giudei extra-palestinesi o ai pagani. I testi che presentiamo in successione permettono di rilevare come la costruzione greca delle frasi, pur nel variare del vocabolario, metta bene in risalto l'antitesi di cui si è detto:

Primo discorso di Pietro al popolo (At 2,14-41):

- v. 22 ... Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον...
- v. 23 τοῦτον ... προσπήξαντες ἀνεῖλατε,
- v. 24 ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν...⁽⁶⁴⁾

(64) Si veda anche al v.36:... κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ο» θεὸς, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.

Secondo discorso di Pietro al popolo (At 3, 11-26):

- v. 14 ὑμεῖς δὲ τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἠρνήσασθε ...
 v. 15a τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνετε,
 v. 15b ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν...

Primo intervento davanti al Sinedrio (At 4, 8-12):

- v. 10 ... ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.
 v. 10 ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν...⁽⁶⁵⁾

Secondo intervento davanti al Sinedrio (At 5, 29-32):

- v. 30 ὁ θεὸς ... ἤγειρεν Ἰησοῦν,
 ὃν ὑμεῖς διεχειρίσασθε κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου
 τοῦτον ὃς θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτέρα ὑψώσεν⁽⁶⁶⁾.

Discorso nella casa di Cornelio (At 10, 34-43):

- v. 39b ... ὃν καὶ ἀνείλαν κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου.
 v. 40 τοῦτον ὁ θεὸς ἤγειρεν ...

Discorso di Paolo ad Antiochia (At 13, 16-41):

- v. 27 ...τοῦτον ἀγνοήσαντες... καὶ κρίναντες...
 v. 28 ...ἠτήσαντο Πιλάτον ἀναιρεθῆναι αὐτὸν...
 v. 30 ὁ δὲ θεὸς ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν⁽⁶⁷⁾.

L'opposizione così strenuamente ribadita non intende suonare condanna inesorabile per i responsabili dell'azione contro Gesù, ma piuttosto annunciare l'opera di grazia del Dio di Israele, la quale giunge a compimento nel destino del Messia, pur segnato dalla decisione umana a suo sfavore. Quanto si verrà ora dicendo, intende sviluppare il contenuto di quest'opera divina, in primo piano nei testi lucani.

2.1.2. Il Dio dei nostri padri e il compimento delle Scritture

Che l'interesse di Luca si concentri prevalentemente sull'opera salvifica di Dio è attestato dal fatto che l'accenno all'azione dei Giudei contro Gesù, laddove si dà, è sempre preceduto e seguito dalla presenta-

(65) Si aggiunga anche il contrasto espresso a partire dalla metafora della pietra, su cui ci si è soffermati a suo tempo (At 4, 11):

ὁ λίθος ὃς ἐξουθενήθη ἐφ' ὑμῶν οἰκοδόμων, ὁ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας

(66) Nei due interventi davanti al Sinedrio l'antitesi espressa trova un'eco nelle due frasi di At 4, 19 e 5, 29.

(67) Non troviamo questa esplicita antitesi riferita a Gesù nel discorso di Stefano. Essa è tuttavia implicita nella vicenda di Giuseppe (At 7, 9-10) ed esplicita in quella di Mosè, a proposito del quale si legge in At 7, 35:

τοῦτον τὸν Μωϋσῆν ὃν ἠρνήσαντο... τοῦτον θεὸς... ἀπέσταλκεν.

zione di eventi che vedono in azione Dio stesso. Così, se l'uccisione di Gesù viene menzionata in At 2,23b, ciò avviene mentre ci si riferisce a Dio e alla sua azione in 2,22a.22b.23a.24.30.32.33a.36⁽⁶⁸⁾ e in 2,33b⁽⁶⁹⁾. Ugualmente, Dio resta il soggetto primo di quanto annunciato nel secondo discorso di Pietro al popolo⁽⁷⁰⁾, mentre dell'azione degli Israeliti si parla limitatamente ai versetti 13b-15a. Nel primo intervento di fronte al Sinedrio l'opera di Dio è illustrata sinteticamente nella forma dell'antitesi, di cui si è parlato (cfr. At 4,8-12). Nel secondo, la presentazione è già più ampia: si evoca in At 5,30b l'assassinio di Gesù, mentre si annuncia l'azione di Dio in 5,30a.31.32⁽⁷¹⁾. Nell'allocuzione che Pietro pronuncia nella casa di Cornelio, il posto riservato all'azione degli abitanti di Gerusalemme è limitatissimo: solo un fugace cenno in At 10,39b, per soffermarsi invece ampiamente ad annunciare quanto Dio ha compiuto⁽⁷²⁾. Lo stesso si deve dire per il discorso di Paolo nella sinagoga di Antiochia: il passo di At 13,28-29, in cui si fa cenno agli avvenimenti tragici di Gerusalemme, si inquadra in un affresco ampio e suggestivo che presenta Dio all'opera in ogni sua parte⁽⁷³⁾.

Constatato ciò, si deve ora illustrare in qual modo venga presentata nel libro degli Atti l'opera di Dio o, in altre parole, in che cosa essa consista. Lo studio di quegli stessi testi ricordati poco sopra ci dimostra che in alcuni casi l'attenzione è tutta concentrata sull'opera di Dio nei confronti di Gesù, mentre in altri l'opera di Dio è presentata nel suo dispiegarsi attraverso i tempi, prendendo le mosse dai patriarchi di Israele. Sia nell'un caso che e nell'altro ci si rifà, in modo più o meno massiccio a secondo delle circostanze, alle Scritture.

2.1.2.1. Il discorso di Pentecoste, di chiaro stampo kerigmatico, verte tutto sulla persona di Gesù e sull'azione di Dio a suo favore. E' solo a partire da At 2,22, tuttavia, che si parla di lui. Pietro esordisce infatti prendendo spunto dall'evento constatato con stupore dagli astanti: «... Li udiamo annunziare nelle nostre lingue le grandi opere di Dio» (At 2,11). Per fornire l'autentica interpretazione di quanto sta avvenendo, l'apostolo chiama in causa le Scritture. Il passo citato è quello di Gl 3,1-5, nel quale si preconizza l'effusione universale dello Spirito. La parte finale del discorso dimostrerà che questa straordinaria e benefica effusione è resa possibile dalla glorificazione di Gesù di Nazareth, innalzato da Dio alla propria destra (2,33). In tal modo, anche la prima parte del discorso di Pietro è polarizzata verso il nucleo centrale: l'opera di Dio in Gesù Cristo. Quest'opera, dal canto suo, viene presentata con cura. Dapprima l'attenzione è attratta sul ministero pubblico di

(68) Ricorre il termine θεός.

(69) Ricorre il termine πατήρ.

(70) Il termine θεός ricorre in At 3,13.15.18.21.22.25.26.

(71) Anche qui ricorre per tre volte il termine θεός.

(72) Θεός è soggetto in 10,34.36[implicito].38[due volte].40.42 [forma passiva].

(73) Θεός è presente in 13,17.21.23.30.33.36.37.

Gesù (2,23), poi viene concentrata sulla sua glorificazione da parte di Dio mediante la resurrezione dai morti. A ciò è dedicata la parte più ampia dell'allocuzione di Pietro (2,24-36): in essa, con espressione differenti e reciprocamente illuminantesi, si descrive il destino di gloria del Messia crocifisso. L'opera di Dio nell'evento designato con il verbo *ανίστημι* (2,24.32) e con il sostantivo *ἀνάστασις* (2,31) viene precisata in questi stessi versetti nella sua duplice valenza di vittoria sul potere angosciante della morte (2,24-32) e di conferimento della piena signoria al Figlio, ora definitivamente Signore e Messia (2,33-36). Va aggiunto poi che anche quest'azione divina nella resurrezione del Messia è descritta alla luce delle Scritture, le quali trovano così adempimento: si ha infatti la citazione esplicita di Sl 16,8-11 in At 2,25-28⁽⁷⁴⁾, di 2Sam 7,12 in At 2,30 e di Sl 110,1 in At 2,34-35. La figura di Davide rappresenta il fattore unificante e con ciò risulta chiaro che ci si muove lungo il filone veterotestamentario del messianismo regale davidico. Si tratta di un filone che Luca ben conosce, insieme con quello, che privilegia in altri contesti, del messianismo profetico.

Anche il discorso pronunciato nella casa del centurione Cornelio è tutto imperniato sull'opera di Dio a favore di Gesù di Nazareth. È logico attendersi che i riferimenti alle Scritture non avranno qui grande peso, essendo l'interlocutore pagano. Ed infatti non compare alcun cenno alla storia di Israele, mentre ci si sofferma sul carattere universale dell'opera di Dio in Gesù (10,34-37). Anche qui, come già in At 3,22 si ricorda il ministero di Gesù, che, iniziato col battesimo al Giordano, è posto tutt'intero sotto l'unzione dello Spirito santo, operata da Dio (10,38). Preso atto della decisione di uccidere il Cristo, l'opera di Dio assume la forma della glorificazione di lui. Il linguaggio si fa lievemente differente rispetto ai discorsi precedenti, a causa del diverso contesto. Si proclama come Dio lo risuscitò (verbo *ἐγείρω*) e concesse che egli si manifestasse a testimoni prescelti (10,40-41): e ciò in relazione al fatto che Pietro sta in quel preciso momento attuando a favore di Cornelio la sua missione di testimone. Ed ancora, si annuncia come Dio, mediante la resurrezione, abbia designato e costituito Gesù giudice dei vivi e dei morti (10,42): e ciò in coerenza con la prospettiva universale dell'evento salvifico, in grado di abbracciare anche i pagani, come conferma l'espressione di 10,36 nella quale si definisce il risuscitato «di tutti il Signore». Infine, si dichiara che, in forza della resurrezione di Gesù, Dio attua la remissione dei peccati promessa dai profeti: ciò allude anzitutto al bisogno di redenzione delle genti pagane, in particolare al riscatto dall'idolatria, ma, implicitamente, anche alla necessità di redenzione di Israele, le cui colpe furono spesso stigmatizzate dai profeti.

2.1.2.2. Se l'opera di Dio culmina nella persona del Messia e, in particolare, nel suo destino di sofferenza e di gloria, essa, d'altro lato, ab-

(74) Il versetto di Sl 16,10 è ripreso e ribadito in At 2,31.

braccia l'ampio arco della storia d'Israele. È su questa verità che si soffermano gli altri discorsi apostolici con più ampiezza e maggiori particolari. In At 3,13, Pietro entra nel vivo del suo secondo discorso al popolo descrivendo l'opera di glorificazione compiuta nei confronti di Gesù da colui che chiama «il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio dei nostri padri». Con ciò si evoca chiaramente tutta quanta la storia d'Israele, che ha preso le mosse dalla vocazione di Abramo. La glorificazione di Gesù segna dunque l'apogeo di siffatta storia. Anche in At 5,30 compare il titolo «il Dio dei nostri padri»: di fronte al Sinedrio Pietro ribadisce implicitamente che l'azione di Dio nei confronti di Gesù colpevolmente crocifisso dai capi d'Israele, segna la meta dell'itinerario storico salvifico tracciato dal Dio d'Israele (5,31). Dell'opera di Dio fa parte anche il dono dello Spirito santo fatto a coloro che si sottomettono a lui (5,32), qui solo implicitamente rapportato alla glorificazione di Cristo, a differenza di At 2,33. Non troviamo in questo passo alcun cenno alle Scritture, sebbene il rimando ad esse sia velatamente racchiuso nella formula «il Dio dei nostri Padri».

Maggior peso hanno i riferimenti scritturistici nel discorso del terzo capitolo degli Atti, a cui abbiamo solo brevemente accennato. A partire da 3,17, le parole di Pietro illustrano un disegno divino, al cui centro si erge la figura del Messia, col suo destino di sofferenza e di glorificazione. Nella sua imperscrutabile sapienza, Dio aveva destinato Gesù come Messia a Israele (3,20b): egli stesso, sorprendentemente e misteriosamente, lo manda di nuovo (3,20a.26), dopo che gli abitanti di Gerusalemme lo hanno ripudiato uccidendolo sulla croce. Questa azione empia e non pienamente consapevole (3,17) non ha infatti impedito al disegno divino di realizzarsi, ma lo ha portato a compimento per quella via che non era stata esclusa dalla sapienza misericordiosa di Dio, la quale anzi l'aveva annunciata per bocca di tutti i suoi profeti (3,18). Tale via è quella del patire⁽⁷⁵⁾ del Messia, il cui destino viene presentato secondo la tipologia profetica del servo del Signore, umiliato e glorificato (3,13). A confermare la tipologia profetica contribuisce il riferimento al passo di Dt 18,15.19⁽⁷⁶⁾ che rinveniamo in At 3,22-23 e che è chiaramente riletto in chiave messianica. Il secondo riferimento scritturistico, che troviamo in 3,25, evoca invece la benedizione promessa ad Abramo. Questa viene attuata in piena fedeltà da Dio che, resuscitato Gesù lo invia prima di tutto a Israele, l'Israele che lo ha ucciso, perché porti la benedizione. Si toccano così, uniti da un arco che abbraccia i secoli, il punto di partenza e il punto di arrivo del disegno divino, vale a dire Abramo ed il Messia Gesù, a riprova che la persona e il destino di Gesù coronano l'opera di Dio inaugurata dalla chiamata del patriarca che credette. Lo confermano anche le parole che troviamo in 3,25a, le quali qualificano come «figli dei profeti e dell'alleanza che Dio sancì

(75) Verbo *πάσχω* con valore assoluto.

(76) Dt 18,15 è un passo caro a Luca, che lo cita anche in At 7,37.

con i loro padri» quanti non hanno riconosciuto il Messia e lo possono ancora accogliere, pur avendolo stoltamente e tragicamente ucciso. Questa possibilità attesta quanto sia prodigiosa e misericordiosa l'opera di Dio.

Il discorso di Paolo nella sinagoga di Antiochia di Pisidia è, tra tutti i discorsi apostolici, quello che più si sofferma sulla storia d'Israele⁽⁷⁷⁾. Se ne comprende la ragione, essendo rivolto a Giudei che non sono però stati coinvolti personalmente nei tragici fatti di Gerusalemme. È facile prevedere che Paolo, il quale non deve porre nessuno di fronte alle personali responsabilità nell'uccisione del Messia Gesù, concentrerà il suo sforzo nel dimostrare che proprio questo Gesù è il Messia atteso, colui che porta a compimento il provvidenziale disegno del Dio d'Israele. L'apostolo esordisce infatti con l'espressione «Il Dio di questo popolo Israele» (At 13,17a) e narra quanto egli compie nelle successive fasi della storia che la Scrittura conosce. Si fa cenno all'uscita dall'Egitto (13,17), ai quarant'anni trascorsi nel deserto (13,18), all'occupazione del paese di Canaan (13,19-20a), all'istituzione dei Giudici (13,20b), all'unzione regale di Saul prima (13,21) e di Davide poi (13,22). Tutto questo viene descritto avendo l'avvertenza che Dio permanga sempre ed in modo esplicito il soggetto, anche nella costruzione sintattica, di ogni evento presentato. Il legame tra questa storia e la persona di Gesù si opera in 13,23, prendendo le mosse da Davide e facendo implicito riferimento alla promessa formulata in 2Sam 7,12-13. Si afferma infatti nel testo di Atti 13,23: «Dalla sua discendenza, secondo la promessa, Dio trasse per Israele un salvatore, Gesù», la cui venuta fu preparata da Giovanni il Battista (13,24-25). Che Gesù costituisca il culmine e insieme il compimento del disegno di Dio lo attesta 13,32-33, dove si parla della promessa fatta da Dio ai padri e da lui adempiuta e si precisa che l'adempimento ha coinciso con la resurrezione. Sulla resurrezione di Gesù ci si sofferma con grande enfasi. Già in 13,30 si era affermato, dopo aver fatto cenno velocemente in 13,27-29 alla condanna a morte di Gesù (e solo implicitamente alla sua crocifissione), che Dio lo risuscitò dai morti e che egli apparve ai suoi discepoli. In 13,33, si proclama che Dio adempie la promessa fatta ai padri e lo fa in un modo ben preciso: «risuscitando (verbo ἀνίστημι) Gesù». Si richiama nuovamente la resurrezione come opera di Dio in 13,34 (ver-

(77) Anche la lunga requisitoria di Stefano indugia su eventi della tradizione storica di Israele, ma lo fa con una particolare griglia interpretativa. A differenza di tutti gli altri discorsi che incontriamo negli Atti, questo di Stefano intende mettere in luce il comportamento colpevole di Israele in alcuni momenti capitali della sua storia. Il privilegio accordato alle figure di Giuseppe e di Mosè, come visto, è già indicativo dell'angolo di visuale scelto. Non che l'opera di Dio passi in secondo piano (θεός compare in 7,2.6.7.9.17.20.25.32.35.37.42.45.46), essa, al contrario domina gli eventi e guida i mediatori della salvezza, in particolare Giuseppe e Mosè, nonché lo stesso Messia Gesù. Ma le parole di Stefano mettono in luce anche la continua resistenza che a tale opera oppongono gli eletti da Dio, i padri come i contemporanei, i quali ripudiano colpevolmente i giusti a loro inviati (cfr. Giuseppe: 7,9; Mosè: 7,27.35.39; i profeti: 7,52a; il Messia: 7,52b). E' questo un particolare inedito, che fa di un simile discorso un testo a sè stante.

bo ἀνίστημι) e 13,37 (verbo ἐγείρω). Questa viene presentata come la completa vittoria sulla corruzione (13,34.36.37) secondo un'interpretazione il cui senso richiama quello espresso in At 2,24-32, dove si annunciava avvenuto nella risurrezione di Gesù il trionfo sul potere della morte. In entrambi i testi ricorre significativamente la citazione di Sl 16,10 (cfr. At 2,27.31 e 13,35). Un secondo passo veterotestamentario è qui ricordato con funzione interpretativa dell'evento di resurrezione: si tratta di Sl 2,7. Testo che appartiene al filone del messianismo regale, il passo, naturalmente riletto dalla teologia lucana, unisce nella figura del Messia la duplice caratteristica della regalità e della figliolanza divina. Anche a questo proposito si intravede una forte somiglianza con quanto affermato nel primo discorso di Pietro, in particolare in 2,33-36.

Si è così documentato anche qui il ricorso lucano alle Scritture. I passi ricordati in questo contesto attestano che l'opera di Dio in Gesù, ossia la sua risurrezione dai morti, segna l'epilogo definitivo della storia di salvezza del Dio d'Israele. Alla testimonianza dei profeti si fa cenno tuttavia anche in 13,27.29, richiamandosi alla sorte drammatica del Messia Gesù, come pure in 13,41, dove si cita il passo di Ab 1,5 che mette in guardia contro l'incredulità nei confronti della prodigiosa opera di Dio.

2.1.2.3. La resurrezione del Messia divino crocifisso rappresenta dunque, secondo il pensiero di Luca, il culmine definitivo dell'opera del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Con essa il Dio d'Israele risponde all'azione omicida degli uomini contro il suo santo Messia. Di tale azione egli prende atto non senza doloroso rammarico, ma nel rispetto dell'umana libertà. L'uccisione del Messia d'Israele non annulla dunque l'opera salvifica di Dio. La resurrezione di Gesù si configura infatti come trionfo sul potere angosciante della morte e come conferimento della piena signoria sulla storia a Gesù, il crocifisso costituito Signore e Messia. Tale signoria si dispiega mediante l'effusione dello Spirito, che quindi costituisce il principio vitale e santificante nel quale Gesù agisce come Signore.

2.2. L'APPELLO ALLA CONVERSIONE

Il significato che ha per Luca l'azione compiuta contro Gesù dagli abitanti di Gerusalemme emerge anche dalla considerazione che il tono fermo dei discorsi apostolici, come pure le accuse chiare e insistenti rivolte ai responsabili, hanno lo scopo primario di preparare l'invito finale alla conversione. «Si avrebbe torto — nota J. Dupont — a cercarvi una vana polemica anti giudaica; i discorsi apostolici non accusano i Giudei per il piacere di condannarli, ma per condurli al pentimento ed al perdono. Il tono è quello dei profeti della Bibbia e non quello del-

l'antisemitismo pagano» (78). Di più, in questi passi degli Atti si dimostra come «Dio rifiuta di consumare con la croce la rottura tra il suo popolo e lui stesso. Le promesse di alleanza sono ancora valide per gli stessi Giudei di Gerusalemme anche dopo il loro crimine (At 3,25), se essi si convertono e si salvano da questa generazione perversa che ha rigettato il Cristo (At 2,40)... Così i rimproveri di Luca non sono rivolti generalmente a tutti i Giudei, ma soprattutto agli abitanti di Gerusalemme. Questi rimproveri non esprimono ostilità sistematica a loro riguardo; hanno piuttosto la funzione di motivare l'appello alla conversione che è rivolto agli uccisori di Gesù» (79).

2.2.1. Quest'ultima osservazione di A. George, per quanto pienamente condivisibile, ci pare vada ulteriormente precisata. L'invito alla conversione compare esplicitamente nella maggior parte dei discorsi apostolici che troviamo nel libro degli Atti sino al capitolo 13⁽⁸⁰⁾. Si rinvencono inoltre accenni a questo argomento in alcuni dei successivi discorsi paolini. Gli uditori tuttavia sono nei vari casi differenti. Ci si rivolge ai Giudei di Gerusalemme, ma anche ai pagani, come pure ai Giudei non di Gerusalemme. L'appello alla conversione raggiunge tutti costoro, seppur in modo eterogeneo. Va da sé che il tono usato a questo proposito da Paolo ad Antiochia non sarà identico a quello di Pietro a Gerusalemme. Il secondo scongiura che si prenda coscienza del crimine compiuto e si cambi vita; il primo si rivolge ai suoi ascoltatori senza parlare esplicitamente di conversione, sebbene faccia cenno al perdono dei peccati. Come lascia implicitamente intendere proprio questo ultimo accenno, le parole di Paolo non vogliono dar adito a ritenere che i Giudei fuori di Gerusalemme non necessitino di conversione. Lo stesso dicasi, stabilite le debite distinzioni, nei riguardi delle genti pagane.

2.2.2. La necessità della conversione è tematica cara già al terzo Vangelo. Essa è proclamata da Gesù stesso, come dimostra l'analisi delle ricorrenze del verbo μετανοέω e del sostantivo μετάνοια. Il battesimo di Giovanni era un battesimo di conversione (Lc 3,3.8: sostantivo μετάνοια) e la predicazione di Gesù fa della conversione un'istanza irrinunciabile (Lc 10,13; 11,32; 13,3.5; 15,7.10; 16,30: verbo μετανοέω). In tutti questi passi, il significato sia del verbo che del sostantivo è quello di cambiamento di condotta e implica il riconoscimento dell'insostenibilità del tipo di vita praticata. V'è però un altro senso del verbo, attestato in un passo del terzo Vangelo e ripreso poi negli Atti: il senso è quello di pentimento per una specifica azione compiuta. Per il terzo Vangelo, ci si deve rifare al passo di Lc 17,3-4, il cui contesto è

(78) *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967; tr. it., EP, Roma 1975, 743.

(79) A. GEORGE, *Op. cit.*, 204.

(80) Se consideriamo a parte il discorso di Stefano, fanno eccezione il primo intervento di Pietro davanti al Sinedrio, e l'allocuzione di Paolo nella sinagoga di Antiochia.

chiaramente parenetico; per gli Atti, invece, alle ricorrenze del verbo entro i discorsi di Pietro.

L'appello alla conversione in At 2,38; 3,19, fa seguito immediatamente al ricordo dell'azione omicida ai danni del Messia santo di Dio. Il riferimento è puntuale, dunque il verbo μετανοέω non può non contenere un pressante invito al pentimento per quanto operato. Il contesto stesso, del resto, lo dimostra. All'esortazione di At 2,38 si affianca quella altrettanto pressante di 2,40: σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολίας ταύτης. L'espressione lascia intravedere che il misfatto compiuto non causa, come ci si attenderebbe, la condanna inappellabile: Dio concede la possibilità del ravvedimento e del pentimento, mediante i quali uscire dalla cerchia di coloro che hanno agito iniquamente.

In At 3,19 il verbo μετανοέω è affiancato dal verbo ἐπιστρέφω. Quest'ultimo, caro a Luca⁽⁸¹⁾, contiene l'idea del ritornare sulla via retta, dopo aver imboccato altre strade. Qui compare in forma assoluta, ma più frequentemente si incontra negli scritti lucani seguito da ἐπί + genitivo. Luca riserva tale costruzione ai casi in cui si parla del rapporto tra uomo e Dio⁽⁸²⁾. Si hanno così le espressioni: volgersi a Dio (At 15,19), al Dio vivente (At 14,» al Signore (Lc 1,16.17; At 9,35; 11,21). Un posto di rilievo va riservato al passo di At 26,18, nel quale il nostro verbo allude ad un vero e proprio passaggio, con il quale ci si sottrae ad una signoria che influisce sull'esistenza personale. La missione di Paolo è stata condotta, per sua esplicita ammissione, al fine di aprire gli occhi degli uomini «affinché si volgessero (verbo ἐπιστρέφω) dalle tenebre alla luce, dal potere di Satana a Dio»⁽⁸³⁾. Le parole di Paolo riguardano in questo caso le genti pagane, a cui egli si considera mandato. Il parallelismo presente nella frase mostra come la situazione di tenebra nella quale costoro si trovano consista in realtà nella sottomissione al potere di Satana, che si dispiega entro la storia. La predicazione ha lo scopo di condurre alla luce, ossia di strappare da una tale oppressione per far volgere invece a Dio⁽⁸⁴⁾. Essa infatti «apre gli occhi» a quanti ne sono destinatari. L'espressione è coerente con l'immagine adottata. Il potere maligno ottenebra ed acceca, la parola divina dell'annuncio apostolico illumina e consente di vedere. Nel caso dei pagani essa consente di prendere coscienza della situazione di allontanamento dal vero Dio a causa, in particolare dell'idolatria, come

(81) 11x in At; 7x in Lc; contro le 4x in Mc; 4x in Mt; 1x in Gv; 3x in Pl.

(82) In due casi si incontra ἐπιστρέφω πρὸς + accusativo (Lc 17,4; At 9,40). Il contesto è interpersonale a livello umano.

(83) Il testo greco mette bene in luce il parallelismo tra le due parti della frase, parallelismo che fa emergere bene il pensiero.

τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους

εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ Σατανᾶ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ

(84) C'è qui una interessante somiglianza con la situazione in cui vengono a trovarsi i Guidei di Gerusalemme, durante il tempo della Passione di Gesù. A partire da Lc 22,53 si deve infatti constatare che anche costoro sono, secondo Luca, sotto un potere (ἐξουσία) che viene definito mediante la metafora della tenebre e quindi non può non richiamare Satana.

Paolo specificherà altrove (At 17,22-31. Ma la predicazione ha funzione illuminante anche per i Giudei, in particolare per gli abitanti di Gerusalemme⁽⁸⁵⁾).

2.2.3. Il fatto che il verbo ἐπιστρέφω si affianchi in alcuni casi al verbo μετανοέω⁽⁸⁶⁾, non vuol dire che quest'ultimo abbia un significato nettamente distinto dal primo. Nella più parte dei casi, sia il verbo μετανοέω che il sostantivo μετάνοια possiedono un senso che ingloba quello espresso da ἐπιστρέφω. In simili testi, quei due termini mostrano di avere un ampio valore qualificativo, in grado di riunificare aspetti molteplici. Convertirsi e conversione vengono a designare qualcosa di tanto ampio quanto articolato. Anzitutto la conversione è richiesta in modo assoluto ad ognuno cui è rivolto l'annuncio cristiano, sia egli giudeo e pagano. In At 5,31 si afferma esplicitamente che Dio ha innalzato Gesù principe e salvatore per dare a Israele la grazia della conversione (μετάνοια) e il perdono dei peccati. L'Israele qui menzionato appare essere l'intero popolo eletto; non soltanto i capi di Gerusalemme, cui Pietro si rivolge, e gli abitanti della città, che in At 2,38 e 3,19 lo stesso apostolo già aveva invitato alla conversione. Per questi ultimi, certamente, la conversione assume un carattere assolutamente particolare poiché doveva tener conto delle responsabilità nell'azione storica contro il Messia divino e perciò assumere l'aspetto del pentimento per quanto operato. Ma la conversione si impone anche alla parte restante del popolo d'Israele, come confermano anche i passi di At 20,21⁽⁸⁷⁾ e di At 26,20⁽⁸⁸⁾.

Non meraviglia che la richiesta si faccia esplicita per i pagani. Le parole di Paolo all'areopago di Atene fanno bene intendere in che cosa consiste una tale conversione. In At 17,30 l'apostolo afferma: «Dopo esser passato sopra ai tempi dell'ignoranza, ora Dio ordina a tutti gli uomini di tutti i luoghi di convertirsi»⁽⁸⁹⁾. L'annotazione di Luca in At 17,16, la polemica contro gli idoli presente velatamente in 17,24-25 e più esplicita in 17,29 dimostra che l'atto primo della conversione è per

(85) Per i Giudei di Gerusalemme, la parola apostolica apre gli occhi sull'enormità della ingiustizia perpetrata contro Gesù e sull'avvenuta, non pienamente consapevole, connivenza con la misteriosa potenza nemica di Dio che colpì il suo Santo. Dobbiamo qui rimandare a quanto detto circa l'enigmatica ignoranza dei Giudei durante la Passione di Cristo.

(86) Oltre ad At 3,19, cfr. At 26,20.

(87) "... invitando pressantemente *Giudei e Greci* alla conversione verso Dio e alla fede verso il Signore nostro Gesù".

(88) "... *Prima a quelli di Damasco, poi a quelli di Gerusalemme e in tutta le regione della Giudea e infine ai pagani* predicavo di convertirsi e di rivolgersi a Dio, compiendo opere degne della conversione.

(89) L'appello alla conversione viene qui motivato dal fatto che Dio ha stabilito Gesù giudice di tutti gli uomini, dando garanzia di ciò facendolo risorgere dai morti (At 17,31). Lo stesso motivo è presente in At 10,42, nel discorso che Pietro rivolge al pagano Cornelio. Questa del giudizio è la tematica che costituisce il secondo versante dell'unica realtà salvifica che in Gesù si compie. Come già la salvezza, anche il giudizio si dà nella mediazione personale del Messia. Ma una simile tematica permette di raggiungere l'interlocutore pagano che non conosce la storia di salvezza intessuta da Dio con Israele.

il pagano l'abbandono dell'idolatria: con simile atto si inaugura un' esistenza «in Dio, di cui gli uomini sono stirpe» (27,28). Il centurione romano Cornelio diviene la figura emblematica del pagano cui Dio concede la conversione. Attraverso gli eventi che coinvolgono lui e l'apostolo Pietro, si perviene alla conclusione che «anche ai pagani Dio ha concesso la conversione che porta alla vita (τὴν μετένοιν εἰς ζωὴν)» (At 11,18). La correlazione tra «vita» e «conversione» è alquanto interessante: essa si precisa nel senso che la conversione è la condizione necessaria per ottenere (εἰς) la vita. Quanto alla definizione della conversione stessa, il nostro testo pare metterne in luce l'ampiezza e la ricchezza di contenuto. Nel caso del pagano, come si è detto, il primo requisito della conversione è l'abbandono dell'idolatria. Ma ciò è qui implicito. La descrizione dell'avvenimento insiste invece sul versante positivo. Cornelio ha obbedito alla visione divina (At 10,7), ha aperto il cuore alla parola apostolica (10,33), ha ricevuto lo Spirito santo (10,44- 46), è stato battezzato nel nome di Gesù Cristo (10,48). Tutto ciò viene riassunto in At 11,18 dall'espressione: «Dio ha concesso anche ai pagani la conversione che porta alla vita». Il termine μετένοιν pare qui abbracciare tutto quanto sopra descritto e designare quella svolta decisiva che coincide con l'ingresso entro la comunità cristiana. Si tratta, come ben esprime anche il verbo ἐπιστρέφω, di abbandonare le altre strade per imboccare la «via» che conduce realmente a Dio e che il Messia risorto ha inaugurato nella storia a seguito della sua morte e resurrezione. Questa via è l'esistenza cristiana che, nella potenza dello Spirito santo, prende avvio con l'accoglienza della parola e assume forma comunitaria con il battesimo nel nome di Gesù.

2.2.4. Si comprende così come la conversione abbia per Luca un ruolo assolutamente primario. Essa s'impone come necessità imprescindibile nel momento in cui ci si incontra con l'annuncio della parola divina ed assume una particolare fisionomia a seconda della posizione in cui l'uomo interpellato si trova. Al Giudeo di Gerusalemme, contemporaneo di Gesù e direttamente responsabile della sua uccisione, essa impone il pentimento, oltre che la fede nella ulteriore possibilità di salvezza offerta dalla testimonianza apostolica; al Giudeo non gerosolimitano essa domanda il riconoscimento dei propri peccati, perduranti nonostante la legge di Mosè, e la fede che il Messia crocifisso e risorto ottiene quanto è stato impossibile ottenere alla legge mosaica (At 13,39); dal pagano essa esige l'abbandono dell'idolatria ed il riconoscimento del vero Dio, Signore del cosmo e principio di vita per gli uomini. In tutti questi casi, comunque, la conversione si presenta come autentico ingresso nella via di Dio, inaugurata dal Messia glorificato e in grado di schiudere la vita divina agli uomini. Essa si configura come la reale possibilità di una «esistenza cristiana», che si diversifica a tal punto da quella sinora condotta, da richiedere appunto una svolta radicale. Una simile esistenza prende corso dall'ascolto della parola apostolica, viene consacrata nel battesimo e si struttura entro una comunità dalle carat-

teristiche inedite. Non sorprende dunque che la *μετένοια*, così concepita, venga presentata in Lc 24,47 come il nucleo costitutivo dell'azione apostolica che i testimoni del Cristo glorificato dovranno compiere «nel suo nome» ⁽⁹⁰⁾.

2.3. LA VIA DELLA SALVEZZA

Questi ultimi rilievi hanno di fatto già introdotto l'argomento che si verrà ora a trattare. Esso concerne la forma che storicamente ha assunto la salvezza dischiusa dalla crocifissione e resurrezione del Messia divino. Gli scritti lucani hanno mostrato con chiarezza come l'azione degli abitanti di Gerusalemme e dei loro capi non ha reso vana la volontà salvifica del Dio dei padri. L'opera di Dio ha conseguito il suo scopo salvifico attraverso il destino di morte e di resurrezione del Messia. Questa particolare modalità di attuazione della salvezza ha tuttavia delle conseguenze precise sulla storia dell'umanità. È in questo senso che intendiamo parlare di implicazioni connesse con decisione contro Gesù: la crocifissione di Cristo, ha determinato realmente e concretamente la direzione dell'agire salvifico di Dio, conferendo forma specifica alla mediazione di Cristo. Questi infatti esercita tuttora la sua opera salvifica nella storia, ma operando come il Risorto, ossia come colui che ha dovuto sperimentare la morte e che ha trionfato su di essa nella resurrezione. In che cosa consista tale azione salvifica del Risorto e come essa viene di fatto esperita dall'uomo storico, è precisamente il punto che ci interessa e che intendiamo sviluppare.

2.3.1. La salvezza è una «via»

Il termine *ὁδός* riveste un ruolo del tutto particolare all'interno dell'opera lucana ⁽⁹¹⁾. Nella sua accezione più generale esso significa «strada, via», ma anche «viaggio, cammino» ⁽⁹²⁾.

(90) "Conversione è, secondo Luca, adesione a una persona: al Dio che ha risuscitato Gesù • a Gesù divenuto Signore con la sua resurrezione. Questo è vero, ma non è ancora sufficiente. Si deformerebbe l'idea che i primi cristiani si facevano della conversione, se la si vedesse esclusivamente da un punto di vista individualistico. Con la conversione ci si mette in movimento per ritornare a Dio e non si può tornare a lui che seguendo la via che egli stesso ha tracciato. Questa via si identifica concretamente col modo di vivere che distingue la comunità cristiana; meglio ancora, si identifica con questa stessa comunità, nella quale bisogna incorporarsi, non soltanto con un atto iniziale di adesione — il battesimo — ma con tutta una vita conforme a ciò che questa comunità concepisce come "servizio a Dio". E' in essa che il "convertito" compie il suo "ritorno a Dio": essa gli fornisce la norma vivente che sarà per lui la "via di Dio". (J. DUPONT, *Op. cit.*, 812-813).

(91) In Lc/At il termine ricorre 40 volte. Non è tuttavia raro neppure negli altri autori neotestamentari: 22x in Mt; 16x in Mc; 20x in Lc; 4x in Gv; 20x in At; 6x in Pl.

(92) Il primo senso è attestato per esempio in Lc 8,5,12; 10,31; 14,23; 18,35; 19,36; At 8,26,36; il secondo in Lc 2,44; 9,3; 10,4; 11,6; 12,58; At 1,12; 8,39; 9,17,27; 25,3; 26,13.

Nel libro degli Atti il termine ha tuttavia, in alcuni casi, un significato schiettamente teologico. Luca lo adopera per designare la nuova realtà che ha preso inizio con la resurrezione di Gesù e che si va diffondendo irresistibilmente nel mondo. Si tratta di quel fenomeno, a fatica riconducibile entro i termini del linguaggio umano, che è l'esistenza cristiana personale e comunitaria. È possibile affermare che questa via è il Cristianesimo, intendendo però con questa parola una vitale, vigorosa e trasformante potenza benefica che si irradia nella storia, raggiunge gli uomini attraverso la forma privilegiata della predicazione e li stringe con un vincolo inedito, riunendoli in molteplici comunità locali e costituendoli nel contemporaneo membri di un'unica comunità universale. Questa è, secondo Luca, la via che Dio ha schiuso agli uomini attraverso la resurrezione del Messia Gesù, crocifisso. Essa offre realmente la possibilità di ricevere già entro la storia i benefici divini e di gustare il frutto delle sue promesse ora adempiute.

In tale luce si comprendono le sei ricorrenze del termine ὁδός con valore assoluto nel libro degli Atti. Non v'è infatti altro modo per decifrarne il senso a prima vista piuttosto oscuro e a fatica esprimibile nella traduzione⁽⁹³⁾. La prima ricorrenza si ha in At 9,2, dove Paolo denomina quanti egli all'inizio perseguitava con l'espressione *τίνας τῆς ὁδοῦ ὄντες*. Il ricordo della persecuzione compare anche in At 22,4, dove ancora Paolo ammette: «lo perseguitai a morte questa via (*ταύτην τὴν ὁδόν*)». In entrambi i casi, come dimostra il contesto, l'apostolo sta pensando alla propria azione contro le comunità dei cristiani. Il passo di At 24,14 contrappone il termine ὁδός a αἵρεσις. Paolo si dichiara appartenente a quella «via» che i Giudei erroneamente definiscono «setta»; egli inoltre specifica che cosa è connesso con una simile appartenenza: l'adorazione del Dio dei padri, la fedeltà alle giuste richieste della legge e alle parole di profeti, la speranza nella resurrezione dei giusti e degli ingiusti, oltre che l'impegno a conservare una coscienza irreprensibile davanti a Dio ed agli uomini (24,14-16). Alla fine del discorso di Paolo, Luca annota che Felice, il procuratore, era assai bene informato circa la «via» (At 24,22). In At 19,9 aveva già affermato che ad Efeso, a fronte della predicazione di Paolo, «alcuni si ostinavano e rifiutavano di credere, continuando a dir male pubblicamente della «via» e poco più avanti, in 19,23, aveva rievocato come, sempre ad Efeso, fosse scoppiato un gran tumulto riguardo alla «via».

Come si può constatare, in tutte e sei questi passi il termine ricorre in senso assoluto e con l'articolo; designa quindi una realtà che Luca ha ben presente e che lo stesso lettore degli Atti ha imparato a riconoscere, essendo stato in essa introdotto dalla narrazione stessa. Illumi-

(93) La traduzione del nostro termine con "nuova dottrina", proposta dall'edizione italiana della Bibbia curata dalla CEI, non appare soddisfacente. Essa non esprime la ricchezza di significato racchiuso nella parola greca. D'altro lato, è obiettivamente arduo elaborare una formula adeguata di traduzione.

nante è poi il passo di At 18,25-26. In esso compaiono in stretta successione le formule:

- ἡ ὁδὸς τοῦ κυρίου
- ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ.

Appartenenti come sono al medesimo contesto, esse qualificano la realtà in cui fu introdotto il colto giudeo Apollo grazie all'insegnamento ricevuto prima di giungere ad Efeso e qui perfezionato da Aquila e Priscilla. La correlazione delle due formule è importante, poiché rivela il pensiero lucano, secondo il quale la «via di Dio» altro non è se non la «via del Signore», intendendo per κύριος il Messia Gesù glorificato. Si tratta della «via» schiusa dalla sua resurrezione, attraverso la quale soltanto si giunge a Dio.

Si dovrà richiamare a questo punto quanto emerso a proposito della conversione nell'opera lucana. La formula ἐπιστρέφειν ἐπὶ τοῦ θεοῦ, così frequente in Luca, non può non venire evocata da quella qui incontrata: ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ. Il modo per volgersi a Dio è quello di intraprendere la sua via, quella da lui stesso aperta con la resurrezione di Gesù. Essa costituisce ormai l'unica via attraverso la quale giungere a lui. Se infatti Dio «nelle generazioni passate ha lasciato che tutte le genti percorressero le loro vie (At 14,16), ora egli ha stabilito la via, per trovarlo e vivere in lui. Ed in realtà, la via del Signore Gesù è la via di salvezza (ὁδὸς σωτηρίας: At 16,17), non essendo stato dato agli uomini sotto il cielo altro nome nel quale è stabilito che ci si possa salvare (At 4,12). Il rapporto tra la via di Dio e la persona del Signore Gesù era già allusivamente presente in Lc 3,4-6, laddove Luca citava Is 40,3-5. All'espressione ἔτοιμάσατε τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου, in Lc 3,4, fa poi seguito l'espressione καὶ ὤψεται πάντα σάβξ τὸ σωτήριον τοῦ κυρίου. Così, la via del Signore schiude la salvezza di Dio. Le ultime parole del Cantico di Zaccaria, che si rivelano di notevole peso per la teologia lucana, evocano la visita in luminoso splendore di colui che Dio manderà «per indirizzare i nostri passi su una via di pace» (εἰς ὁδὸν εἰρήνης⁽⁹⁴⁾) (Lc 1,79). Costui, poco prima, era stato definito κέρας σωτηρίας (1,69), in grado di ottenere salvezza dai nemici e dalle mani di quanti minacciano odio (2,70).

In conclusione, sembra legittimo ritenere che con il termine ὁδός Luca designi la reale condizione di vita schiusa da Dio all'umanità attraverso il suo Messia e Figlio Gesù, costituito Signore in forza della resurrezione. Tale condizione si configura storicamente come «esistenza cristiana», vale a dire esistenza secondo Cristo, derivante da lui stesso glorificato nello Spirito santo. Grazie ad essa si giunge a Dio e si attinge ai suoi doni. Che essa prenda avvio dalla predicazione e che si attui concretamente in una struttura comunitaria, è quanto ora si dovrà documentare.

(94) Per comprendere il senso che Luca attribuisce al termine εἰρήνη si dovranno tenere presenti soprattutto i passi di Lc 2,14; 19,38; At 10,36.

2.3.2. *La parola di salvezza*

E' sufficiente una prima lettura del libro degli Atti perché si avverta il peso che ha in esso l'annuncio della parola. Un segnale eloquente è costituito dalla frequenza dei verbi che designano l'attività della predicazione⁽⁹⁵⁾. Il compito dell'annuncio viene esplicitamente considerato prioritario per gli apostoli (At 6,2.4). Ciò andrà posto in relazione con il comando ricevuto dal Messia Risorto (At 10,41-42; 13,30-31 cfr. Lc 24,36-49). A nulla possono perciò valere le intimidazioni e i divieti imposti dagli uomini, volti a impedire che si parli o si insegni nel nome di Gesù (At 4,2.18; 5,28.40); la testimonianza apostolica impone l'obbedienza a Dio ed esige che si proclamino quanto visto e ascoltato, senza tacere (At 4,19-20; 5,29.32; 18,9.11).

2.3.2.1. L'annuncio è dato con tono fermo e con schietta determinazione, cose entrambe che attestano la somma considerazione in cui è tenuto il messaggio rivelato. Quattro volte ci imbattiamo nella formula γνωστὸν ἔστω, due volte sulla bocca di Pietro (At 2,14; 4,10) e due su quella di Paolo (13,36; 28,30), mentre in At 2,36 è presente quella ancora più solenne ἀσφαλῶς οὖν γνωσκέτω. Il comportamento risoluto e coraggioso dei testimoni viene designato in Atti più volte con il termine παρηρσία (At 2,29; 4,13.29.31; 28,31), mai adoperato da Luca nel suo Vangelo.

Un simile comportamento trova giustificazione solo alla luce del capitolo secondo del libro degli Atti. Il parlare in lingue dei discepoli è posto qui in relazione con l'evento dell'effusione dello Spirito divino; ma lo stesso discorso di Pietro, secondo il contesto, andrà inteso alla luce dell'evento di Pentecoste. E' infatti lo Spirito santo il principio del parlare umano in nome di Dio, sia nella forma carismatica che kerigmatica. Solo a partire da qui troveranno soluzione alcuni interrogativi che la lettura del testo degli Atti inevitabilmente pone. Primo fra tutti quello della sorprendente chiarezza di pensiero che traluce dai discorsi apostolici. Coloro che parlano, Pietro, Stefano, Filippo, Paolo, dimostrano una conoscenza sbalorditiva del disegno salvifico di Dio. Tutti proclamano concordemente che esso si riassume nell'annuncio che Gesù è il Messia di Dio e il Signore (At 5,42; 8,5-6.35; 11,20; 17,1-2; 18,4-5), che il Regno di Dio si attua grazie a lui ed in lui (At 8,12; 19,8-10; 28,23) e che di ciò trattano le Scritture. Queste ultime sono ora comprese ed interpretate autenticamente, secondo una sapienza nuova, non derivante dall'umana capacità (cfr. At 6,10). E' una sapienza che il Vangelo di Luca presenta come derivante dall'incontro con Gesù Ri-

(95) λαλέω: 60 volte in At; (26xMt; 21xMc; 31xLc; 60xGv; 60xPl);
κηρύσσω: 8 volte in At; (9xMt; 14xMc; 9xLc; -Gv; 19xPl);
εὐαγγελίζομαι: 15 volte in At; (1xMt; -Mc; 10xLc; -Gv; 21xPl);
διδάσκω: 16 volte in At; (14xMt; 17xMc; 17xLc; 9xGv; »xPl);
ἀπαγγέλλω: 16 volte in At; (8xMt; 5xMc; 11xLc; 1xGv; 2xPl).

sorto (Lc 24,27.44-46), ma che il libro degli Atti mostra ottenersi in forza dell'effusione dello Spirito; solo dopo Pentecoste, infatti, anzi proprio in quel giorno, prende avvio l'opera della predicazione apostolica.

Si aggiunga a questo un altro dato. La parola della predicazione appare in Atti accompagnata da segni prodigiosi. Se ne descrivono espressamente alcuni avvenuti ad opera di Pietro (At 3,1-10; 9,23-25.36-41) e di Paolo (At 14,8-12; 16,16-18; 20,7-12)⁽⁹⁶⁾. Ma anche di Stefano si dice che «faceva grandi prodigi e miracoli in mezzo al popolo» (At 6,8), prima accennare alla sapienza della sua parola (6,10); così pure di Filippo si riferisce che, sceso in Samaria e messosi a predicare, ottenne l'assenso unanime delle folle che lo sentivano parlare e vedevano i miracoli che compiva (8,5-6). Principio di tutto ciò appare essere di nuovo lo Spirito santo, che è stato effuso sui discepoli dal Messia glorificato e che presiede all'opera missionaria. Luca lo fa ben capire, ribadendo a più riprese e in modo esplicito che si tratta di persone nelle quali e attraverso le quali opera lo Spirito di Dio: ciò è detto sia di Pietro (At 4,8), sia di Stefano (6,5; 7,55), sia di Filippo (At 8,29.39), sia di Paolo (At 9,17; 13,9)). L'annuncio della parola coinvolge dunque tutt'intera la persona di colui che lo compie: il suo parlare ed il suo operare, la sua intelligenza e la sua volontà; esso si presenta come il compito fondamentale di chi è stato costituito testimone di Cristo⁽⁹⁷⁾. Inoltre, la predicazione apostolica non può essere ricondotta ad un'operazione umana, al contrario, essa è a pieno titolo opera di Dio. Per questo Luca annota in At 15,4 che Paolo e Barnaba riferirono alla Chiesa di Gerusalemme «tutto ciò che Dio aveva operato per mezzo loro» (cfr. At 13,2). Si tratta, infatti, dell'azione dello Spirito santo, che accompagna e sostiene la testimonianza apostolica (At 5,32) ed è principio della sapienza nuova e della potenza prodigiosa che promanano dalla persona stessa dei testimoni di Gesù⁽⁹⁸⁾.

2.3.2.2. Costatato il carattere singolare dell'annuncio apostolico, si deve ora considerare che esso rappresenta, secondo Luca, la porta d'in-

(96) Una considerazione a parte meritano le due liberazioni miracolose dal carcere, che riguardano prima Pietro (At 12,1-19) e poi Paolo e Sila (16,25-27). Esse vedono gli apostoli destinatari dell'azione e non mediatori di essa. Lo stesso dicasi, fatte le debite distinzioni, per l'episodio capitato a Paolo sull'isola di Malta (At 28,1-6).

(97) Il termine *μαρτυρῶς* è riassuntivo dell'intera azione apostolica affidata dal Risorto ai discepoli (Lc 24,48). E' presente 13 volte in Atti, mentre nel terzo Vangelo era comparso solo due volte (cfr. 2xMt; 1xMc; -Gv). A parte At 6,13 e 7,58, tutti gli altri passi (At 1,8.22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39.41; 13,31; 22,15.20; 26,16) trattano dell'opera dei discepoli di Cristo e danno perciò conferma a quanto affermato in Lc 24,48.

(98) Questo è il senso che ci sembra vada attribuito alla formula *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, che ricorre frequentemente in Atti (4,31; 6,2.7; 8,14; 11,1; 13,5.7.44.46.48; 16,32; 17,13; 18,11). Essa dunque racchiude in sé l'idea di una sapienza divina, concernente il piano divino, offerta all'umana intelligenza e di una potenza anch'essa divina che investe tutta quanta la persona del testimone e lo rende strumento salvifico. Si tratta di rivelazione ma anche di attuazione concreta del disegno divino in Cristo Signore. Così la Parola di Dio è sapienza di Dio e potenza di Dio (cfr. 1Cor 1,18-25).

gresso all'esistenza cristiana. Attraverso la predicazione si schiude infatti la via di Dio ed è offerta la possibilità di accedere ai doni promessi. E' con la predicazione che si inaugura entro la storia la salvezza personale. Lo dimostrano l'azione di Pietro a Gerusalemme e a Cesarea marittima, di Filippo in Samaria e soprattutto di Paolo nelle molteplici località ove lo condusse lo zelo apostolico. Tutti costoro anzitutto annunciano, evangelizzano, predicano, insegnano. Particolarmente significativa è a questo proposito la presentazione che gli Atti fanno dell'opera di Paolo. Il racconto permette infatti di individuare una vera e propria metodologia missionaria. Laddove giunge, l'apostolo comincia a predicare, scegliendo come luogo privilegiato le sinagoghe dei Giudei⁽⁹⁹⁾. La consuetudine di Paolo (cfr. At 17,2) dimostra che la parola dei testimoni costituisce il veicolo di penetrazione e di irradiazione della salvezza in Cristo. E' quanto confermano anche i discorsi di Pietro agli abitanti di Gerusalemme prima e al centurione Cornelio poi, come pure l'opera di Filippo in Samaria (At 8,5-8); quest'ultima trova nell'episodio del funzionario etiope un esempio oltre che illustre, paradigmatico (8,26ss). In senso più generale, si afferma in At 8,4 che « quanti erano stati dispersi (a causa della persecuzione scoppiata in Gerusalemme) andavano per il paese e diffondevano con la parola il lieto annuncio (εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον). La parola dei testimoni è punta di diamante dell'opera salvifica di Dio nella storia. Che si tratti, per Luca, di una parola « di salvezza », andrà ora documentato, precisando subito che essa è nel contempo una parola « di giudizio ».

2.3.2.2. Di fronte ai Giudei di Antiochia, Paolo proclama esplicitamente: « Fratelli e figli della stirpe di Abramo, e quanti tra di voi siete timorati di Dio, a noi è stata mandata la parola di questa salvezza (ἡμῖν ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης ἐξαπεστάλη) » (At 13,26). Si tratta qui della parola dei testimoni del Risorto (13,30-31), che annuncia il compimento delle promesse fatte da Dio ai padri (13,32). Essa è parola di salvezza, più precisamente di quella specifica salvezza (τῆς σωτηρίας ταύτης) che Dio ha schiuso grazie a Cristo Gesù, « il Salvatore » (13,23). La parola della predicazione apostolica non ha perciò valore esclusivamente dottrinale; al contrario, essa consente l'incontro vitale con colui che divinamente salva e realizza le promesse di bene fatte da Dio.

Uguualmente, in At 11,13-14, nel contesto della relazione di Pietro ai credenti circoncisi a legittimazione del proprio comportamento in casa di Cornelio, si legge: « Egli (Cornelio) ci raccontò che aveva visto un angelo presentarsi in casa sua e dirgli: Manda a Giaffa e fa venire Simone detto anche Pietro; egli ti dirà cose nelle quali sarai salvato tu e tutta la tua casa (ὅς λαλήσει ῥήματα πρὸς σὲ ἐν οἷς σωθήσῃ σὺ καὶ

(99) Ciò avviene: a Salamina (At 13,5), Antiochia di Pisidia (13,14ss), Iconio (14,1), Lìstra e Derbe (14,6), Filippi (16,13), Tessalonica (17,2), Berea (17,10), Atene (17,22-34), Corinto (18,4), Efeso (19,8), Roma (28,17ss).

παῖς ὁ οἰκός σου). Ogni particolare di questa frase ha valore notevole. Il verbo λαλέω indica in Luca la rivelazione kerigmatica⁽¹⁰⁰⁾; il sostantivo ῥήματα, senza articolo, evoca, secondo la concezione semitica, parole che attengono ad eventi e che sono tutt'uno con essi. Πρὸς σέ esprime il carattere personale della relazione che si viene a creare tra l'annunciatore, gli eventi annunciati e il destinatario dell'annuncio. La formula ἐν οἷς (non troviamo per esempio δι' ὧν) fa capire che la salvezza si ottiene entrando nella potenza attiva degli eventi che la parola annuncia e che costituiscono il disegno di Dio in atto. Il verbo σώζω in forma passiva, da intendere come passivo teologico, suggerisce che è Dio stesso a salvare per la via inaugurata dall'annuncio apostolico. Risulta così chiara la ragione per cui Luca si sofferma sulla disponibilità di Cornelio all'ascolto della parola di Pietro, riconosciuta come autentica parola di Dio (10,33), e si comprende altresì come il discorso dell'apostolo, introdotto per altro solennemente (cfr. 10,34), ha un ruolo di primo piano nell'economia della narrazione.

Un altro testo che merita attenzione è quello di At 16,30-32. Collocato entro il suo contesto, l'annuncio della parola si configura come la reale attuazione della salvezza richiesta⁽¹⁰¹⁾.

Da ultimo, le parole di Paolo in At 28,28. Sono rivolte ai Giudei di Roma che, ascoltato il suo annuncio, non vollero credere. Si afferma:

γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τοῦτο τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ, αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται.

L'accostamento delle due espressioni sottolineate, per sé non passibili di reciproca correlazione, fa intendere chiaramente che si riceve la salvezza nella misura in cui si accoglie l'annuncio apostolico. L'affermazione implicita ma decisiva è che tale salvezza è «mandata», ossia concessa benevolmente da Dio, attraverso la parola dei testimoni.

Altrove negli Atti, questa stessa parola è presentata come capace di ottenere agli uomini «la vita» schiusa dal Cristo risorto (At 5,19-20), la «vita eterna» di cui si dimostrano indegni coloro che rifiutano la predicazione (13,46.48). E' ancora questa parola che «apre gli occhi» e consente di «passare dalle tenebre alla luce, dal potere di Satana a Dio» (26,17-18); è questa medesima parola, infine, che «ha potere di edificare e di concedere l'eredità con tutti i santificati» (20,32).

La salvezza di Dio in Cristo raggiunge dunque gli uomini attraverso la predicazione apostolica, dando compimento alle promesse del Dio

(100) Diverso è il significato del verbo negli scritti giovannei. Qui non si privilegia tanto il kerigma, quanto l'azione interiore che la parola di Verità produce ad opera dello Spirito di Verità.

(101) La domanda del custode del carcere rivolta a Paolo e a Sila: "Signori, che cosa devo fare per essere salvato (ἵνα σώθω)?" (16,30), come pure la risposta di Paolo: "Credi nel Signore Gesù e sarai salvato (σωθήσῃ) tu e la tua casa" (16,31), si riferiscono alla salvezza personale. Questa, d'altro lato, comincia ad attuarsi nel momento in cui Paolo e Sila, come Luca annota, "presero ad annunciare la parola del Signore a lui (ἐλάλησαν αὐτῷ τὸν λόγον τοῦ κυρίου), insieme con tutti quelli della sua famiglia" (16,32).

dei padri. Essa, tuttavia continua ad essere offerta all'uomo libero: per questa ragione reca sempre con sé il giudizio. Come già la persona storica di Gesù costituì per i contemporanei un segno di contraddizione (Lc 2,32-35), così la persona e l'opera del Messia glorificato e Signore della storia, discrimina necessariamente gli uomini. Ciò avviene ora in forza dell'adesione o del rifiuto della testimonianza apostolica, nella quale il Risorto è all'opera per mezzo del suo Spirito.

Si deve aggiungere, d'altra parte, che il ritorno del Cristo glorificato nella mediazione della parola-testimonianza è l'ultimo appello per gli uomini, l'occasione decisiva. Il rifiuto di essa apre la via al giudizio senza appello, perché sancisce l'estrema resistenza allo Spirito santo, l'ostinazione insanabile, la consegna definitiva alle tenebre. Luca insiste alquanto su questo punto. In At 3,23 viene citato il passo di Dt 18,19 che prospetta l'espulsione dalla comunità santa per chi non ascolterà la parola del profeta di Dio. La persecuzione degli apostoli a Gerusalemme, descritta nei primi capitoli del libro degli Atti viene interpretata in At 4,29-31 come opposizione alla parola divina, mentre la preghiera della Chiesa si innalza a Dio al fine di ottenere la fermezza necessaria per continuare ad annunciare questa stessa parola (4,29.31). Anche l'azione apostolica di Paolo è contrappuntata da un rifiuto opposto alla sua predicazione che spesso si trasforma in persecuzione⁽¹⁰²⁾. Tre passi in particolare appaiono significativi a questo proposito. Anzitutto At 13,46-47: Paolo prende atto dell'indurimento dei Giudei di Antiochia, che si manifesta nella opposizione blasfema alle sue parole (13,45) e con fermezza trae le dolorose ma inevitabili conseguenze. Si afferma: «Era necessario che fosse annunciata a voi la parola di Dio, ma poiché la respingete e vi dimostrate indegni della vita eterna, ecco, noi ci rivolgiamo ai pagani». Va notato, in primo luogo, come, il rifiuto della parola di Dio coincida qui con l'esclusione dalla vita eterna. In secondo luogo, è ben chiaro che tale esclusione avviene non per volere divino ma per autonoma e colpevole decisione degli uomini stessi. La formula οὐκ ἄξιους κρίναιτε ἑαυτοὺς è oltremodo eloquente: essa qualifica questo comportamento come autogiudizio. In terzo luogo, infine, non sfuggirà che le persone cui Paolo si rivolge sono Giudei. Essi, nonostante la privilegiata condizione in forza del loro passato, sono esclusi dalla vita. Ciò significa ormai la salvezza si decide a partire dall'accoglienza o dal rifiuto della parola del Messia crocifisso e risorto.

Dello stesso tenore è il passo di At 18,6: «Ma poiché essi gli si opponevano e bestemmiavano, scuotendosi le vesti disse: Il vostro sangue ricada sul vostro capo, io sono innocente. D'ora in avanti io andrò dai

(102) Luca documenta con cura tutto questo. Un simile atteggiamento è proprio in particolare dei Giudei, ma non è assente neppure tra i pagani. Per i pagani, si pensi per esempio alla derisione degli Ateniesi (At 17,32) e al fraintendimento degli abitanti di Listra (14,8-18). Quanto ai Giudei, l'opposizione è pressoché generale e spesso violenta: la si incontra ad Antiochia (13,46-47), Iconio (14,2.5), Listra (14,19), Tessalonica (17,5), Berea (17,13), Corinto (18,12), Efeso (19,9).

pagani». Paolo si rivolge ai Giudei di Corinto e ne stigmatizza la posizione. Opponendosi alla predicazione apostolica, costoro divengono responsabili della loro stessa perdizione, nonostante la storia di salvezza che li ha preceduti.

Infine, quasi a sigillo doloroso e drammatico del comportamento dei Giudei, il passo che conclude il libro degli Atti (28,24-28). Alcuni dei Giudei di Roma, invitati da Paolo, vennero per ascoltarlo e aderirono alle sue parole; altri invece non credettero. Di fronte a ciò Paolo si rifà al passo di Is 6,9-10, che parla di colpevole accecamento e indurimento del cuore e degli orecchi, tale da rendere impossibile il ritorno sulla giusta via (ἐπιστρέφω: 28,27) e il risanamento da parte di Dio.

2.3.2.4. L'annuncio della parola da parte dei testimoni della resurrezione di Cristo ha dunque un ruolo di primo piano nella teologia lucana. Esso possiede anzitutto caratteristiche singolari: viene attuato con fermezza e coraggio da quanti precedentemente erano timorosi, manifesta una conoscenza sorprendente del disegno divino presente nelle Scritture, è accompagnato da segni prodigiosi. Proprio tali caratteristiche dimostrano trattarsi di un'opera che coinvolge ma insieme supera i soggetti umani. Ed in realtà la predicazione apostolica è primariamente l'opera del Cristo glorificato che nello Spirito dispiega la sua signoria sulla storia (cfr. Lc 24,47-48; At 26,23). L'annuncio della parola, inoltre, rappresenta, per Luca, la porta di accesso a quell'esistenza cristiana che altro non è se non la forma personale e storica della salvezza. Il libro degli Atti presenta a più riprese i testimoni di Cristo impegnati nell'opera di predicazione. Infine, la parola della predicazione, rivolta a uomini liberi, reca con sé il giudizio. Come già nella sua vicenda terrena, il Cristo ora glorificato è segno di contraddizione. Non è infatti esclusa la possibilità del rifiuto della parola. Un simile ripudio tuttavia, a differenza del primo, è senza rimedio, poiché il Cristo risorto operante nello Spirito è ormai la definitiva sorgente della salvezza. Chi rifiuta l'annuncio apostolico, che di questa signoria è strumento e frutto, si consegna inesorabilmente al giudizio di Dio.

2.3.3. *La comunità dei salvati*

In più d'un passo Luca fa cenno nella sua seconda opera alla diffusione e all'incremento della parola di Dio. Le frasi assumono il carattere di un vero e proprio ritornello e vedono la presenza stereotipa del verbo αὐξάνω. Procedendo a ritroso nel testo incontriamo dapprima quella di At 19,20: οὕτως κατὰ κράτος τοῦ κυρίου ὁ λόγος ἤξανε καὶ ἰσχυεν; poi quella di At 12,24: ὁ δὲ λόγος τοῦ θεοῦ ἤξανε καὶ πληθύνετο; infine quella, più estesa, di At 6,7:

καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἤξανε καὶ ἐπληθύνετο ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ σφόδρα, πολὺς τε ὄχλος τῶν ἱερέων υπήκουον τῇ πίστει.

Quest'ultimo passo ci consente di introdurre l'argomento nuovo che deve essere sviluppato, vale a dire il rapporto tra la parola annunciata e la comunità dei credenti. Alla prima affermazione riguardante il crescere della parola di Dio, fa seguito una seconda, concernente l'aumento considerevole del numero dei discepoli. Quest'ultima, dal canto suo, lascia implicitamente intendere che il divenire discepoli è reso possibile dall'adesione di fede, la quale è obbedienza alla parola annunciata. Sono dunque due le tematiche qui presenti: la prima è quella della fede, nel suo rapporto con la parola apostolica; la seconda è quella del carattere comunitario dell'esistenza cristiana. Su quest'ultima vorremmo soffermarci analiticamente.

2.3.3.1. E' fuori dubbio che nell'opera lucana ed in particolare nel libro degli Atti la fede nella predicazione apostolica assume una imprescindibile dimensione ecclesiale. La parola di Cristo crea la comunità dei *Cristiani*.

In At 2,41-48 e 4,32-35 Luca delinea un quadro suggestivo della comunità dei credenti costituitasi a Gerusalemme intorno agli apostoli, in forza della predicazione di Pietro e degli altri. In questo contesto appare utile considerare in particolare, i passi di At 2,41 e 47b. Il primo recita:

οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν καὶ προσετέθησαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλιοι

Si parla qui dell'accoglienza della parola, ma nel contempo, si fa cenno ad una comunità che da questa stessa parola prende vita. Più precisamente, un numero considerevole di persone si va ad aggiungere ad un gruppo che in forza di tale parola si è già costituito e la cui vita interna è descritta nei versetti di At 2,42-47. Il verbo προστίθημι ricompare in 2,47b e funge da filo conduttore tra l'inizio e la fine di questo «sommario» che descrive la comunità di Gerusalemme. In 2,47b si afferma infatti:

ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό.

Se in 2,41 l'aggregazione alla comunità è posta in relazione con l'accoglienza della parola apostolica (cfr. 2,37), qui in 2,48 essa è ricondotta all'azione stessa del κύριος, il quale, si deve dedurre, è personalmente all'opera nell'annuncio dei suoi testimoni. Inoltre, particolare questo nuovo e rilevante, coloro che entrano a far parte di tale comunità sono qualificati dal participio come τοὺς σωζομένους. L'esperienza della salvezza viene dunque a coincidere con la vita di questa comunità, descritta nei versetti precedenti. Sinora si era visto come la σωτηρία dell'uomo derivasse dalla relazione personale con il Signore glorificato e fosse offerta attraverso la parola apostolica; ora, in perfetta coerenza con tutto questo, si precisa che il Signore, attraverso la pa-

rola apostolica, dà vita alla comunità dei credenti. L'appartenenza ad essa rappresenta il culmine della salvezza divina nella sua forma storica.

2.3.3.2. L'intero libro degli Atti documenta come dall'annuncio apostolico prenda vita la comunità dei credenti in Cristo. Se il primo compito dei testimoni del Risorto è quello dell'annuncio, nondimeno, esso è tutt'uno con la costituzione di comunità entro le quali palpita e si struttura l'esistenza nuova schiusa dal Messia glorificato. Lo dimostrano i passi che descrivono il formarsi della comunità cristiana di Gerusalemme e soprattutto delle comunità fondate da Paolo nei suoi viaggi apostolici. L'una e le altre vengono designate nel libro degli Atti col termine ἐκκλησία. Si parla infatti della chiesa di Gerusalemme (At 5,11; 8,1; 11,22; 15,14.22; 18,22), ma anche della chiesa di Antiochia (11,26; 13,1; 14,27; 15,3), della chiesa di Efeso (20,17). Il termine indica qui la comunità locale, costituita in un luogo determinato e territorialmente circoscritto. Non meraviglia perciò di incontrarlo anche al plurale, in passi di carattere sinteticamente descrittivo⁽¹⁰³⁾.

Vi sono tuttavia dei testi in cui il termine ἐκκλησία ha valore universale ed onnicomprensivo. In questo senso la Chiesa si presenta come unica, pur nelle sue molteplici e storiche realizzazioni. E' la Chiesa che «Dio si è acquistata con il suo sangue» (At 20,28), che prega incessantemente mentre Pietro è in carcere (12,5), che alterna momenti di pace (9,31) a momenti di persecuzione (8,3; 12,1). Fa così capolino la dialettica presente in Atti tra molteplicità delle chiese ed unità della Chiesa.

2.3.3.3. Come già la Parola di Dio, anche la Comunità dei cristiani affonda le sue radici entro il mistero salvifico di Dio e deve essere ricondotta essenzialmente all'opera del Signore Gesù nello Spirito santo. Di nuovo siamo di fronte ad una realtà che sfugge alla categorie interpretative umane, sebbene incarnata totalmente nella storia. Ne è prova anche il fatto che l'ingresso in essa avviene attraverso il battesimo «nel nome del Signore Gesù» (At 2,38.41; 8,12.16; 10,48; 19,3-5) e che a tale battesimo è connesso il dono divino dello Spirito santo (At 2,38; 8,16; 10,45-47; 11,15.16; 19,1-7)⁽¹⁰⁴⁾. In forza di esso si instaura tra gli appartenenti a tale comunità una relazione nuova e assolutamente singolare, che viene espressa in particolare dai termini ἀδελφοί e μαθηταί. Per quanto riguarda il primo, esso già qualificava il legame tra i componenti il popolo d'Israele (cfr. At 2,29.37; 3,17.22; 7,2; 13,15.26.38; 22,1.5; 23,1.5.6; 28,17.21); ora invece designa quanti fanno parte del nuovo popolo, erede delle antiche promesse divine. Si tratta di una comunità nuova e senza discriminazione di alcun genere. Sono definiti fratelli infatti i componenti la chiesa di Gerusalemme (At

(103) At 15,41; 16,5. Cfr. 14,23.

(104) Luca pone in evidenza anche il legame tra l'annuncio della parola e il battesimo: cfr. At 2,38.41; 8,12.36.38; 16,15.33; 18,8; 19,5).

1,15.16; 6,3; 15,7.13), della Giudea (11,1.12.29), di Ioppe (10,23), ma anche della Fenicia e della Samaria (15,3), di Listra e Iconio (16,2), di Filippi (16,40), di Tessalonica (17,6.10), di Berea (17,14), di Corinto (18,18), di Efeso (18,27), di Tolemaide (21,7), di Pozzuoli (28,14), di Roma (28,15). Lo stesso persecutore Saulo è salutato e accolto come fratello da Anania a Damasco (9,17).

Il legame fraterno instaurato all'interno della Chiesa di Dio trae origine dal comune personale legame con il Cristo vivente e con la sua parola. Per questo i fratelli sono anche discepoli. Il termine μαθητής è usato in Atti spesso in senso assoluto, come già il termine ἀδελφός; in alcuni casi poi le due qualifiche si affiancano quasi fossero interscambiabili (At 11,29; 18,27). Anche questo termine oltrepassa le distinzioni territoriali ed etniche. I discepoli sono a Gerusalemme (6,1.2.7; 9,26), a Damasco (9,10.19), a Ioppe (9,36.38), ad Antiochia di Siria (11,29), ad Antiochia di Pisidia (13,52), a Listra (14,20.22), nelle regioni della Galazia e della Frigia (18,23), nell'Acaia (18,27), ad Efeso (19,1.30), a Tiro (21,4), a Cesarea (21,16). Il passo di 19,9, poi, fa implicitamente intendere che i discepoli sono coloro che hanno intrapreso la «via» aperta dalla parola apostolica. Non senza una certa solennità, infine, Luca annota in At 11,26 che ad Antiochia «per la prima volta i discepoli (τοὺς μαθητάς) vennero chiamati Cristiani (χριστιανούς).

Assumono così una luce tutta particolare le narrazioni che in Atti illustrano la vita delle comunità e in particolare della comunità di Gerusalemme. Il loro comportamento esemplare (At 2,41-47; 4,32-35), non esente per altro da debolezza e incoerenze (5,1-11), i problemi di conduzione e di struttura interna della comunità stessa (6,1-4; 14,23), l'impegno al discernimento per compiere, a partire dagli interrogativi che la situazione storica pone, scelte che siano adeguate ma anzitutto secondo lo Spirito (15,1-29), le difficoltà di rapporto con il mondo circostante e la possibilità sempre contemplata della persecuzione ad opera sia dei pagani che dei Giudei (4,23-31; 8,1; 9,1; 12,1-3), tutto ciò è ormai storia di salvezza. Attraverso le vicende dell'unica eppur articolata comunità cristiana, molteplici e complesse, fauste e dolorose, esemplari e, a volte, meschine, assume forma storica la salvezza di Dio per gli uomini. La Chiesa di Cristo, che affonda le sue radici nel mistero trinitario di Dio ed è nel contempo totalmente immersa nel flusso concreto della storia, con le sue istituzioni ma ancor di più con le persone liberamente credenti che la compongono, è per l'umanità e nell'umanità la via che Cristo ha aperto per giungere a Dio.

2.4. IL CRISTO E I CRISTIANI: L'UNITARIO DISEGNO DI DIO

L'analisi sin qui condotta ha messo in luce più volte e indirettamente il rapporto esistente tra la persona di Cristo e l'opera dei suoi testimoni. E' ora possibile focalizzare questo argomento, che sembra con-

durre realmente all'epilogo l'indagine sulla concezione lucana del disegno storico salvifico di Dio e che permette inoltre di determinare con sufficiente chiarezza il ruolo in esso rivestito dalla passione e croce del Messia Gesù. Ci si soffermerà dapprima sul passo di At 5,34-39, quindi sugli accenni alla persecuzione degli apostoli e delle comunità cristiane, che in diversi casi viene identificata con la persecuzione di Gesù stesso.

2.4.1. Il testo di At 5,34-39 si dimostra di grande importanza nel quadro generale del pensiero teologico del libro degli Atti. Il valore che Luca conferisce all'intervento di Gamaliele al Sinedrio dipende certo dalla statura della persona che lo pronuncia, ma soprattutto deriva dalla lucidità e profondità delle sue parole. Il passo ha una struttura limpida:

- presentazione del personaggio: (5,34)
- avvertimento preliminare: (5,35)
- primo esempio (Teuda e compagni): (5,36)
- secondo esempio (Giuda e compagni): (5,37)
- proposta conclusiva: (5,38-39)

La considerazione del contesto rivela che l'intervento di Gamaliele avviene nel momento in cui l'interrogatorio degli apostoli raggiunge un punto di alta tensione. In 5,33 si afferma che all'udire le parole pronunciate da Pietro i membri del Sinedrio si irritarono e volevano metterli a morte. Quanto al testo stesso, l'avvertimento preliminare dell'illustre fariseo indurrebbe a pensare che sia in discussione solo il comportamento da tenere nei riguardi degli apostoli. Si ammonisce infatti:

ἄνδρες Ἰσραηλίται, προσέχετε ἑαυτοῖς ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις τούτοις τὸ μέλλετε πράσσειν.

Lo stesso sembrerebbe suggerire la proposta conclusiva in 5,38a, dove si dichiara:

καὶ τὰ νῦν λέγω ὑμῖν, ἀποστήτε ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων τούτων καὶ ἄφετε αὐτούς.

Ma l'analisi attenta dei due esempi che l'autorevole maestro sottopone all'esame degli interlocutori dimostra che non si tratta soltanto di questo. At 5,36 presenta il caso di Teuda, mentre 5,37 quello di Giuda il Galileo: entrambi vengono ricordati perché simili. Risulta importante evidenziare gli elementi che determinano tale somiglianza, poiché essi concorrono ad illustrare il caso presente. Presentiamo in serrata successione i due casi:

At 5,36

1. "Prima infatti di questi giorni
2. sorse (ἀνέστη) TEUDA, [che diceva di essere qualcuno],
3. al quale si aggregò un numero di 400 uomini;
4. costui fu ucciso
5. e tutti quelli che si lasciarono persuadere da lui (καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ) furono dispersi e finirono nel nulla".

At 5,37

1. "Dopo di lui, al tempo del censimento
2. sorse (ἀνέστη) GIUDA IL GALILEO
3. e persuase molta gente a seguirlo;
4. anche questi perì
5. e tutti quelli che si lasciarono persuadere da lui (καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ) furono scompigliati".

I cinque punti in sequenza sono identici e rispondono ad uno schema che può essere così fissato:

- | | | |
|-------------------|------------------------------|---------|
| 1. | determinazione del tempo | |
| 2. A. | comparsa di un personaggio | [UNO] |
| 3. B. | aggregazione di un gruppo | [MOLTI] |
| 4. A ¹ | eliminazione del personaggio | [UNO] |
| 5. B ¹ | disgregazione del gruppo | [MOLTI] |

L'elemento che si impone come determinante è, nello schema, il rapporto tra l'«uno» e «i molti», vale a dire tra il personaggio capo ed il gruppo di coloro che «si lasciarono persuadere da lui» (due volte l'espressione ritorna identica in 7,36 e 37)). Più precisamente: la comparsa dell'uno dà origine al gruppo dei molti, la scomparsa dell'uno sancisce la fine del gruppo dei molti. Dal momento che, come detto, questi due esempi sono scelti in vista della conclusione sul caso presente, anche in esso l'accento cadrà sul legame che unisce il gruppo dei discepoli a Cristo. Il pensiero di Gamaliele è dunque quanto mai limpido: poiché Gesù, come già Teuda e Giuda il Galileo, è perito, anche costoro che il Sinedrio sta giudicando saranno dispersi. La regola che la storia e l'esperienza acquisita insegnano è infatti quella che alla morte dell'uno sopraggiunge la disgregazione dei molti che lo seguirono. Naturalmente ciò vale per tutto ciò che che «viene dagli uomini» (At 5,38). Guardando le cose dal punto di vista di chi scrive, ossia di Luca, l'idea che emerge qui e che viene ritenuta di grande valore è che la consistenza del gruppo degli apostoli non si dà se non nel permanere vivo di colui che li ha costituiti come tali, ossia Gesù. Il fatto che quest'ultimo abbia fatto realmente l'esperienza della morte e che la comunità costituitasi intorno a lui non viene disgregata è appunto il se-

gno che non si tratta di qualcosa di umano, ma di divino. Tuttavia, la «regola di Gamaliele», per così dire, permane giusta: solo perché il crocifisso Gesù è vivo, la comunità apostolica non si scompiglia. Questo è un pensiero schiettamente lucano. A più riprese infatti l'opera del terzo evangelista insiste sulla resurrezione del crocifisso, la quale ne fa il Vivente ed il Signore.

Il passo di At 5,38-39, che illustra la proposta di Gamaliele, offre lo spunto pur ulteriori osservazioni. L'invito a non occuparsi di questi uomini ma, al contrario, a lasciarli andare, è motivato, in 5,38b-39, con le seguenti parole:

ὅτι ἐὰν ᾗ ἐξ ἀνθρώπων ἡ βουλὴ αὕτη ἢ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται, εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστίν, οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς, μήποτε καὶ θεομάχοι εὐρεθῇτε.

La frase ha la chiara veste dell'antitesi (ἐξ ἀνθρώπων / ἐκ θεοῦ). La sua prima parte è già stata illustrata attraverso gli esempi apportati. La seconda parte invece è inesplorata. L'espressione ἡ βουλὴ ἢ τὸ ἔργον τοῦτο va unita a ἐκ θεοῦ e allude ad una realtà che sovrasta e insieme coinvolge gli apostoli. Si tratta, in coerenza con quanto accennato precedentemente, del piano divino che si attua in Cristo ed abbraccia la comunità dei discepoli.

Viene così alla luce un disegno unitario, che stabilisce un nesso indissolubile tra Gesù e i suoi ed in particolare tra la sua morte e la testimonianza apostolica. Il rifiuto del Messia Gesù e la sua colpevole uccisione richiese che la salvezza imboccasse la via della testimonianza apostolica ed ecclesiale, la quale, d'altro lato, è resa possibile solo perché il Messia è vivente, avendo trionfato sulla morte nella risurrezione. Ad un piano già si alludeva negli esempi di Teuda e di Giuda il Galileo, quando si parlava di coloro che «si erano lasciati persuadere» (5,36.37). L'opera di persuasione non può non richiamare implicitamente un progetto che ispira l'azione. Nel caso di Teuda e Giuda esso non sortisce l'esito sperato. Nel caso degli apostoli invece il piano di cui si parla giunge a compimento. Esso vede riuniti la persona del Messia e la comunità dei suoi testimoni. Più precisamente, esso contempla, nel caso del rifiuto del Messia divino, la comunità cristiana come ulteriore, non alternativa ma prosecutiva, via salvifica. In entrambi i casi, è il Messia divino ad operare: sia nella vicenda storica della sua nascita, del suo ministero e della sua morte, come in quella non ancora conclusa della sua presenza e azione nello Spirito santo attraverso la testimonianza ecclesiale, è lui stesso che sempre agisce per condurre l'umanità a Dio.

2.4.2. Da qui si diparte la seconda ed ultima direttrice dell'analisi. Stante l'unità indissociabile tra il Cristo e i Cristiani, la persecuzione di questi ultimi coincide con la persecuzione di Cristo stesso. L'avverti-

mento presente in At 5,39b: μήποτε θεομάχοι, dimostra che l'azione contro gli apostoli, pone i capi giudaici nella posizione di chi muove guerra a Dio. La persecuzione degli apostoli prima e della comunità cristiana poi, lungo il corso della storia, viene a rappresentare secondo Luca la forma nuova e definitiva di opposizione a Dio, nonché l'accettazione di fronte alla sua volontà di salvezza.

Tutto ciò trova conferma e ulteriore chiarimento nelle tre relazioni dell'episodio lungo la via di Damasco, che rinveniamo in Atti. In esse, per tre volte Paolo riferisce le parole rivolte a lui in quella circostanza: Σαῦλ, Σαῦλ, τι με διώκεις; (At 9,4; 22,7; 26,14). Il fatto che siano identiche in tutte e tre le narrazioni, conferisce loro grande valore. Colui che le pronuncia si presenta sempre in questo modo: ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦν ὃν σὺ διώκεις (9,5; 22,8; 26,14). La persecuzione di Saulo era dunque diretta personalmente contro Gesù, sebbene, esercitata nei confronti dei Cristiani, come mostra bene la narrazione (cfr. 9,1.2; 22,4.19-20; 26,9-11).

Da un lato, questo significa che la condizione di gloria in cui Cristo è stato introdotto non lo sottrae alla sofferenza che gli perviene dalla storia, dove la comunità dei suoi discepoli attua la missione e si fa mediatrice della salvezza divina. In questo senso, la croce non è cancellata dalla gloria del Risorto, che, al contrario, continua a salvare nella storia sempre e solo attraverso di essa⁽¹⁰⁵⁾. Dall'altro lato, in prospettiva ecclesiale, ciò significa che «è necessario attraversare molte tribolazioni per entrare nel Regno di Dio» (At 14,22). L'opposizione violenta ed il ripudio omicida nei confronti del Messia storico non si estinguono, ma proseguono anche nei confronti del Messia glorificato, assumendo la forma della opposizione e del rifiuto, sino alla persecuzione, della comunità dei Cristiani.

2.4.3. La via della salvezza è dunque quella del Messia divino crocifisso e risorto. Essa si precisa come la via della parola apostolica, come la via della esistenza cristiana entro la comunità dei credenti nel Signore Gesù, ma è pur sempre e prima di tutto la via della croce. Sia nell'annuncio kerigmatico, che nell'articolarsi dell'esistenza cristiana entro la Chiesa, il Risorto infatti salva essendo stato rifiutato ed ucciso, accomunando gli uomini al suo drammatico destino per introdurli con lui nella gloria divina. In questa prospettiva può trovare risposta un'interrogativo sinora rimasto insoluto. L'appello della predicazione e della esistenza cristiana può essere interpretato come invito a salvarsi dalla «generazione perversa» che crocifisse il Santo di Dio, dal momento che

(105) E' quanto ci pare Luca voglia suggerire quando, descrivendo in Lc 24,36-43 l'apparizione del Risorto, accenna al corpo glorificato che presenta i segni della passione. Si tratta di segni permanenti che l'ingresso nella gloria trascendente non ha distrutto. Essi stanno a ricordare la modalità attraverso cui il Messia glorificato schiude entro la storia la salvezza divina e dunque la condizione imprescindibile senza la quale non è possibile agli uomini giungere a Dio.

in esso lo stesso crocifisso glorificato si rivolge nuovamente agli uomini. Il rifiuto dell'invito proveniente dai discepoli di Cristo, viene a coincidere con l'adesione a quell'opera storica e metastorica insieme che fu la crocifissione di Cristo. La comunità di coloro che credono costituisce infatti la forma visibile della salvezza e del giudizio divini che si sono dischiusi nella storia attraverso l'uccisione a Gerusalemme del Messia e la sua resurrezione. In questa comunità si perpetua il martirio di Gesù, si fa cioè incontro ad ogni uomo libero il Cristo risorto che conduce a Dio per la via della sua croce.

3. CONCLUSIONE

I dati via via emersi consentono di abbozzare un quadro sintetico conclusivo.

Gli avvenimenti della Passione e morte di Gesù, descritti ampiamente nel terzo Vangelo, vengono a più riprese ricordati nel libro degli Atti degli Apostoli. I richiami, che ricorrono per lo più in contesto kerygmatico, sono stringati ma molto calibrati. Luca descrive i fatti che costituirono l'epilogo della vicenda terrena di Gesù, insistendo alquanto sulla libera iniziativa e sulla conseguente responsabilità di coloro che ne provocarono la morte. Egli presenta la croce di Cristo meno come il patibolo ignominioso e più come l'effetto tragico di una volontà omicida, i cui principali responsabili furono le autorità giudaiche di Gerusalemme, insieme con gli abitanti della città. Costoro raggiunsero il loro obiettivo, coinvolgendo come esecutori materiali, per altro non totalmente incolpevoli, l'autorità romana con i suoi subalterni, che detenevano il potere politico.

Le circostanze in cui un tale crimine si consumò suscitano sconcerto: si richiese infatti per Gesù la condanna capitale, nonostante la sua manifesta innocenza; non si esitò a domandare grazia per un assassino, al fine di ottenere il proprio scopo; si accusò Gesù di attentare al tempio, giungendo a condannare l'Eletto di Dio anche a motivo del santuario di Dio. Si aggiunga a ciò la consegna avvenuta per mano del discepolo Giuda e il rinnegamento di Pietro. Emerge da tutto questo una sorta di accecamento che, se non vediamo male, è da ascrivere, secondo Luca, all'opera di Satana nella Passione, più volte richiamata dall'evangelista e descritta come effetto di una potenza tenebrosa. A partire da qui, può forse trovare congrua spiegazione l'enigmatico accenno all'ignoranza non incolpevole che caratterizzò, secondo Luca, l'azione umana contro Gesù.

L'identità dell'ucciso e degli uccisori conferisce ad una tale azione un significato assolutamente unico. Il Libro degli Atti la qualifica in primo luogo come il rinnegamento del Messia da parte del suo popolo e della sua città. Si intende con ciò il ripudio effettivo, e non solo il riconoscimento, di colui che il Dio dei padri aveva inviato a corona-

mento della storia di elezione di Israele. Questa medesima azione viene interpretata, in secondo luogo, come il culmine dell'opposizione allo Spirito santo: il procedimento violento e sacrilego contro il Santo di Dio, generato dallo Spirito santo e da esso unto in vista del proprio ministero, rappresenta l'apice di una condotta colpevole che fu già dei padri, i quali perseguitarono profeti, ispirati e guidati dal medesimo Spirito. Mediante la metafora della pietra scartata dai costruttori, infine, l'azione umana nella Passione viene qualificata come l'autogiudizio dei capi di Gerusalemme: essi, tuttavia, non furono inesorabilmente esclusi dall'opera salvifica di Dio, che procedette nonostante la loro empia decisione.

Proprio il contrasto tra l'azione libera degli uomini e l'azione di Dio, entrambe convergenti sulla persona di Cristo sembra rappresentare una delle chiavi di volta della teologia degli Atti. Gli scritti lucani dimostrano che l'attenzione è concentrata sul disegno di salvezza di Dio, giunto a compimento nella persona del suo santo Messia. La libera azione dei capi di Gerusalemme e degli abitanti della città, infelici eredi delle promesse di Israele, non annullò l'opera divina, ma gli imprese una precisa, per altro contemplata, direzione. La decisione omicida nei confronti del Messia venne infatti assunta entro il disegno divino e determinò la modalità dell'attuarsi storico della salvezza. In questo senso ci sembra legittimo parlare di implicazioni connesse all'azione perpetrata contro Gesù.

Il libro degli Atti descrive ampiamente proprio tale opera divina, che prosegue il suo corso e adempie le promesse fatte ai padri, tenendo tuttavia conto della crocifissione a Gerusalemme del Messia. Essenzialmente, essa consiste nella glorificazione del crocifisso. Ciò significa, alla luce dei testi lucani, trionfo sulla morte subita per mano degli uomini, cioè resurrezione dai morti, e conferimento della piena signoria sulla storia attraverso l'effusione dello Spirito santo. Vengono così inaugurate una presenza ed una potenza nuova del Messia Gesù entro la storia umana, entrambe di carattere spirituale, nel senso specifico di "attuantesi mediante lo Spirito santo".

Sul versante della storia concreta, la presenza e l'azione del Messia crocifisso e glorificato si dispiegano attraverso la mediazione visibile dei testimoni, essendo stata compromessa, con la crocifissione, la mediazione visibile del Cristo stesso. Attraverso la predicazione apostolica e la vita delle comunità cristiane, riunite nell'unica Chiesa di Cristo, il Risorto costituito Signore compie le promesse di Dio. La forma personale della salvezza si specifica per ogni singolo uomo come la reale possibilità offerta di una «esistenza cristiana», schiusa dall'annuncio kerigmatico, inaugurata dal Battesimo nel nome di Gesù e sviluppata entro l'ambito della comunità ecclesiale.

In questo quadro si colloca il reiterato appello alla conversione nel libro degli Atti. Esso è rivolto senza eccezione a tutti i destinatari della predicazione apostolica, anche a coloro che furono i diretti responsabi-

li dell'uccisione del Messia. Le intrinseche richieste della conversione si precisano a partire della situazione personale. In tutti i casi, comunque, la conversione costituisce, secondo Luca, l'ingresso e la prosecuzione nella via di Dio, vale a dire l'avvio e lo sviluppo dell'esistenza resa possibile dal Cristo glorificato.

Resta da considerare che, nella visione teologica lucana, la glorificazione del Messia non ha annientato la crocifissione. In quanto frutto di libera decisione umana, l'uccisione del Cristo non potè essere cancellata: al contrario, essa fu assunta. Per questa ragione, il Risorto è, secondo Luca, colui che continua a salvare in quanto Figlio dell'Uomo crocifisso e profeta ripudiato dal suo popolo. La via della croce resta così per sempre la via della salvezza. Ne consegue che l'esistenza cristiana, annunciata nella predicazione e perfezionata all'interno della comunità ecclesiale, porta il sigillo della passione; ma ne consegue pure che il giudizio per chi non crede assume ormai la forma della connivenza nella crocifissione del Santo di Dio. Il consenso alla proposta dell'esistenza cristiana significa l'assunzione del destino della croce di Cristo in unione con il crocifisso; il dissenso significa l'avvallo di quel medesimo destino in unione con i crocifissori. Nel primo caso si schiude la salvezza e la glorificazione, nel secondo, temibilmente, il giudizio.

PIERANTONIO TREMOLADA
Seminario Arcivescovile Saronno

27 novembre 1988