

IL DIO DI GESÙ NELL'OPERA LUCANA

SOMMARIO: Introduzione; 1. Il Dio di Gesù nel linguaggio parabolico; A. Le parabole di Lc 15; B. Il fariseo e il pubblicano (Lc 18, 9-14); 2. Il Dio di Gesù nel kerigma lucano; A. Dio guida la storia della salvezza; B. Dio attua la salvezza in Gesù; C. Il Dio di Gesù e il Dio universale della creazione.

INTRODUZIONE

La presentazione, anche soltanto sintetica, del materiale lucano che tocca il tema di Dio si presenta come impresa non facile e certamente esorbitante rispetto ai limiti di questo lavoro. La complessità, poi, con cui nei due volumi dell'opera lucana (Luca-Atti) sono delineate le caratteristiche di Dio, il suo agire salvifico e le sue esigenze è difficilmente sintetizzabile in un'unica prospettiva e si presta piuttosto ad una pluralità di approcci⁽¹⁾.

Le difficoltà appena accennate impongono delle scelte fin dall'inizio a chi intende accostarsi alla teologia di Luca. La nostra opinione, che non ha pretese di esaustività né materiale né prospettica, è quella di sondare alcune linee, nella presentazione di Dio, che sembrano più tipiche del pensiero lucano. Scegliamo due versanti di ricerca parziale. Da una parte guardiamo alla rilettura che Luca ha proposto del messaggio di Gesù su Dio. Dall'altra parte tentiamo di mettere a fuoco qualche aspetto del Dio di Gesù che emerge dal kerigma lucano.

(1) Si vedano ad es. le due diverse trattazioni del tema in F. BOVON, *Le dieu de Luc*, in: ID., *L'oeuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie*, Paris 1987, pp. 221-242, e in J.M. NUETZEL, *Jesus als Offenbarer Gottes nach den lukanischen Schriften*, Würzburg 1980. Cf. anche le sintetiche annotazioni di J. ERNST, *Luca. Un ritratto teologico*, Brescia 1988, pp. 147-154.

1. IL DIO DI GESÙ NEL LINGUAGGIO PARABOLICO

Per cogliere il Dio che Gesù annuncia e rende presente nel suo agire, crediamo che il terreno più favorevole sia quello parabolico⁽²⁾. Tra il materiale lucano più significativo e più tipico a riguardo del tema di Dio ci sembra di poter scegliere le parabole del cap. 15 e quella del fariseo pubblicano (18,9-14)⁽³⁾. Si tratta di testi ampiamente studiati dalle più diverse angolature. A noi non interessa certamente riprendere qui tutte le problematiche che essi suscitano. Ci è sufficiente, al nostro scopo, tentare di mostrare come Luca ha in essi recepito l'annuncio di Dio che Gesù ha fatto.

A. Le parabole di Lc 15

La *composizione* del cap. 15 è stata attentamente studiata⁽⁴⁾. Dopo una introduzione, di carattere narrativo, che funge da cornice (vv. 1-3), vengono presentati due paragoni di stampo «gemellare», quello del pastore (vv. 4-7) e quello della donna diligente (vv. 8-10). Distinti e congiunti da un *ἢ* (v. 8), sono ambedue introdotti da un interrogativo impersonale (v. 4: τίς ἄνθρωπος; v. 8: τίς γυνή) e chiusi da una espressione comparativa (v. 7: λέγω ὑμῖν ὅτι οὕτως; v. 10: οὕτως λέγω ὑμῖν). Legata da una debole congiunzione (v. 11: εἴπεν δέ), viene alla fine presentata una parabola più lunga (vv. 11-32), articolata in due parti dal ripetersi di un unico motivo nei vv. 24 e 32. Un modo di comporre di questo genere sembra essere tipico di Luca che si esprime in modo simile anche in 13,1-9 e parzialmente in 14,28-32; 16,16-32.

La *struttura* del capitolo presenta una forte unità letteraria⁽⁵⁾. I termini ἁμαρτωλός / ἁμαρτάνω sono ugualmente presenti nell'introduzione (vv. 1.2), nei paragoni (vv. 7.10) e nella parabola (vv. 18.21). Lo schema di fondo dei paragoni e della parabola è uguale ed è significativamente sottolineato dalla terminologia utilizzata: una realtà è andata perduta (ἀπώλλυμαι / ἀπώλλυμι: vv. 4a.b.6.8.9.24.32) ed è stata ritro-

(2) K.P. JOERNS, *Die Gleichnisverkündigung Jesu. Reden von Gott als Wort Gottes*, in: *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, Fs. J. Jeremias, Hg. von E. LOHSE, Göttingen 1970, p. 159, afferma significativamente a riguardo delle parabole: «In ihnen kommt Gott zur Sprache».

(3) J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique*, Paris 1987, p. 212, vede in queste parabole dei testi in cui «... le rapport avec la problématique théo-logique est le plus direct».

(4) Cf. ad es. E. RASCO, *Les paraboles de Luc XV. Une invitation à la joie de Dieu dans le Christ*, in: *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques*, par I. DE LA POTTERIE, Gembloux-Paris 1967, pp. 167-170; J. LAMBRECHT, *Tandis qu'il nous parlait. Introduction aux paraboles*, Paris 1980, pp. 47-58.

(5) Cf. al riguardo L. RAMAROSON, *Le coeur du Troisième Évangile: Luc 15*, Bib, 60 (1979) pp. 349-350; M. DUMAIS, *Approche historico-critique d'un texte: la parabole du père et de ses deux fils (Luc 15, 11-32)*, ScEsprit 33 (1981) pp. 194-197.

vata (εὐρίσχομαι / εὐρίσχω: vv. 4.5.6.8.9a.b.24.32); il proprietario è pieno di gioia (χαίρω / χαρά: vv. 5.6.7.9.10.32) e desidera partecipare questa gioia ad altri (συγχαίρητε μου: vv. 6.9; εὐφρουνδῶμεν: v. 23 e 24, cf. anche εὐφρουνθῆναι e χαρῆναι del v. 32 che suonano come un appello generale). Il centro di interesse nei paragoni e nella parabola è sempre il proprietario (cf. l'uso del verbo ἔχω vv. 4.8.11). Di fatto, se si prescinde dalle conclusioni, i due paragoni sono formati da una sola frase avente per soggetto l'uomo o la donna e la parabola è dominata all'inizio (v. 11), al centro (vv. 20.22.24) e nella conclusione (vv. 31-32) dall'uomo che è padre di due figli. La stretta unità letteraria suggerisce che il capitolo va letto in profonda connessione e sulle linee tematiche che l'analisi letteraria ha permesso di individuare.

Oltre che unitario, il capitolo si presenta anche con un significativo *sviluppo*. Tale sviluppo è segnalato innanzitutto per quanto riguarda la realtà perduta-ritrovata. Essa progressivamente aumenta in proporzione quantitativa (1 elemento prima su 100, poi su 10, infine su 2) e si precisa in termini qualitativi (dapprima un bene animato o inanimato, poi un bene personale e caro qual è quello d'un figlio). Per indicare il recupero del figlio non basta, come per gli altri beni, il binomio «perdere-trovare» (vv. 6.9), occorre farlo precedere da quello più significativo «morte-vita» (cf. vv. 24.32). Nella segnalazione stessa del recupero del figlio, la doppia indicazione «questo mio figlio» (v. 24) e «questo tuo fratello» (v. 32) manifesta una progressione. Uno sviluppo si nota anche per quel che concerne i chiamati a condividere la gioia del ritrovamento. Nei due paragoni sono amici/amiche e vicini (vv. 6.9), mentre nella parabola non solo sono coinvolti i servi (vv. 23-24) ma l'invito è esteso pure al fratello (vv. 28.32). Anche il ruolo del proprietario, che è al centro dell'interesse, conosce uno sviluppo significativo. Dapprima si tratta semplicemente di un pastore e di una casalinga, alla fine esso si rivela nella funzione di un padre di famiglia. La progressione che il capitolo presenta ci induce a porre l'accento sulla parabola finale e, in essa, a dare il giusto peso alla seconda parte (vv. 25-32).

Prospettate le linee portanti del cap. 15, possiamo procedere ad una breve analisi dei due paragoni e successivamente della parabola, guardando allo scarto esistente tra il Gesù storico e la rilettura redazionale.

I due paragoni hanno una struttura quasi speculare: un momento di ricerca (vv. 4 e 8); le azioni che seguono il ritrovamento (vv. 5-6 e 9) e una applicazione (vv. 7 e 10). Nel momento della ricerca il paragone del pastore ha di notevole la menzione dell'abbandono delle 99 pecore mentre quello della casalinga insiste sulla sollecitudine con cui essa accende il lume e scopa la casa. Nella descrizione delle azioni che seguono il ritrovamento, il paragone del pastore si sofferma a notare la gioia con cui il pastore stesso si carica sulle spalle la pecora perduta e ritorna a casa. L'applicazione, che insiste sulla gioia di Dio per la conversione del peccatore, ha di particolare, nel paragone del pastore, la menzione dei 99 giusti che non hanno bisogno di penitenza.

Verosimilmente l'ottica lucana, da cui rileggere i due paragoni, è fornita dalle applicazioni. In esse è certamente lucano l'accento alla conversione. Oltre al fatto che già la statistica denota l'interesse di Luca per questo tema (10 usi peculiari di μετανοέω / μετάνοια in Lc e 11 presenze in At), si può notare la presentazione lucana del ministero di Gesù in Lc 5, 32 (diff. Mc 2, 17; Mt 9, 13): «Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori a conversione». Inoltre occorre osservare che nel racconto del pastore e della casalinga non c'è di per sé spazio per una qualche azione da parte della pecora o della dramma perduta. La tensione, perciò, tra racconto e applicazione è frutto del rimaneggiamento di Luca⁽⁶⁾. Un serio confronto, a livello di critica letteraria, tra la redazione matteana (Mt 18, 12-14) e quella lucana del paragone del pastore lascia intravedere che, più ampiamente, tutta l'applicazione di Lc 15, 7 è opera del redattore che l'ha costruita a partire dalla seconda parte del racconto parabolico (Mt 18, 13) dove si accenna alla gioia per la pecora perduta più che per le altre 99⁽⁷⁾. Aggiungendo l'applicazione, Luca avrebbe iniziato un processo di allegorizzazione dell'originaria parabola, attraverso la quale la gioia del pastore⁽⁸⁾ diventa la gioia di Dio, la pecora perduta-ritrovata rimanda al peccatore pentito e le 99 ai giusti che non hanno bisogno di penitenza. Per la gemellarità dei racconti si può pensare che anche l'applicazione nel paragone della casalinga sia opera del redattore.

Dall'insieme di queste osservazioni, si può ora tentare di cogliere l'ottica lucana nei due paragoni. Certamente essa intende insistere sulla gioia di Dio e invita indirettamente — come lasciavano intendere gli elementi comuni alla struttura del capitolo — a partecipare a questa gioia. La gioia, però, non è perché Dio offre ai peccatori il perdono ma perché questi concretamente l'accolgono nell'atteggiamento della conversione. Nell'orizzonte storico della chiesa lucana, questa conversione non poteva significare altro che la prima conversione attraverso l'accoglienza della buona novella e l'entrata nel Regno⁽⁹⁾. La gioia per uno

(6) Per queste osservazioni, cf. J. DUPONT, *La parabole de la brebis perdue* (Mt 18, 12-14; Lc 15, 4-7), in: ID., *Études sur les Évangiles synoptiques*, II, Leuven 1985, pp. 631-632; E. RASCO, *Luc XV*, pp. 175-176; J. LAMBRECHT, *Tandis*, p. 65; E. FOCANT, *La parabole de la brebis perdue. Lecture historico-critique et réflexions théologiques*, Foi-Temps pp. 58-59.

(7) Cf. l'analisi di J. DUPONT, *Brebis perdue*, p. 637, e *Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue*, in: *Études sur les Évangiles*, II, pp. 651-652. Diversamente J. LAMBRECHT, *Tandis*, pp. 63-64, che ritiene l'applicazione, nella sostanza, già presente a livello della fonte Q.

(8) L'intenzione di sottolineare il tema della gioia da parte di Luca lo avrebbe portato ad accentuarlo anche nei vv. 5-6 che non hanno riscontro nella versione matteana. L'immagine di un pastore che, ritrovata la pecora, non la riporta all'ovile ma fa subito festa con amici e vicini non è molto congruente. Essa è stata introdotta per assimilazione al racconto della casalinga (Lc 15, 9) dove risulta più credibile. Cf. J. DUPONT, *Brebis perdue*, pp. 636-637, e *Implications*, p. 651.

(9) Così, giustamente a nostro avviso, argomenta E. FOCANT, *Parabole de la brebis*,

di questi peccatori convertiti è maggiore o esclusiva⁽¹⁰⁾ rispetto ai 99 giusti che non hanno bisogno di conversione. Nella menzione di questi «giusti» non è da leggere un atteggiamento ironico. Essi sono da identificare, nella prospettiva lucana, con i membri della comunità cristiana che sono già da ora nel Regno⁽¹¹⁾. Luca, dunque, sottolineando la gioia maggiore ● unica di Dio per un convertito, fa dei due paragoni un invito pressante, particolarmente al mondo pagano, perché accolga il cammino misericordioso di Dio che si è rivelato in Gesù e, al contempo, sollecita la comunità cristiana, a condividere la gioia del suo Dio per la conversione dei pagani.

Gli accenti lucani, che adattano il messaggio alla situazione della sua chiesa, spostano però l'interesse da quello che doveva essere il centro della coppia originaria di parabole. La punta dell'originaria parabola del pastore è stata bene messa in risalto dagli studi di J. Dupont⁽¹²⁾. Lo stesso sembra, parallelamente, dover dirsi della parabola della casalinga il cui significato è identico a quella del pastore⁽¹³⁾. L'attenzione, in ambedue, è attirata non sulle ricerche o sulla gioia del ritrovamento ma sul fatto che la pecora o la dramma perduta contano agli occhi del proprietario più delle altre non-perdute. È questo plus-valore attribuito dal proprietario a ciò che è perduto, rispetto al suo valore reale, che colpisce nei due racconti⁽¹⁴⁾. A livello della predicazione di Gesù, ciò che è perduto fa pensare agli infelici, poveri e sofferenti, e ai peccatori, rifiuto della società religiosa israelita, a cui Gesù riserva una sollecitudine tutta particolare. In questo senso, l'introduzione di Lc 15, 1-2, pur evidenziandosi come lucana, riflette il contesto reale del ministero di Gesù. Ora l'attitudine di Gesù verso i peccatori, così irritante per i suoi uditori, viene illustrata, attraverso le due parabole, come il comportamento nel quale prende forma la sollecitudine di Dio. Nel momento in cui il Regno di Dio si fa vicino e prima del suo irrompere definitivo, Dio, nell'agire di Gesù, manifesta la sua sollecitudine incomparabile e il suo tentativo massimo per far sì che i peccatori pos-

pp. 65-66. Cf. anche E. RASCO, *Luc XV*, p. 177. Al contrario M. DUMAIS, *Approche*, p. 210, lascia aperta la questione sull'identità di questi peccatori convertiti: pagani divenuti cristiani? cristiani rinnegati e reintegrati nella comunità? credenti poco conformi alla morale predicata?

(10) Cf. E. RASCO, *Luc XV*, pp. 175-176, che ritiene possibile sia il senso comparativo che quello esclusivo di ἢ in Lc 15, 7. L. RAMAROSON, *Coeur du Troisième Évangile*, pp. 352-353, è decisamente schierato per il senso esclusivo.

(11) Così E. RASCO, *Luc XV*, pp. 177-178.

(12) Ci riferiamo, per queste osservazioni a livello del Gesù storico, a J. DUPONT, *Brebis perdue*, pp. 638-645, e *Implications*, pp. 658-666. Cf. anche la presentazione del percorso fatto da quest'autore in P. MOURLON-BEIRNAERT, *Quatre lectures méthodiques de la "brebis perdue"* (*Luc 15, 1-7*), *Foi Temps*, 9 (1979), pp. 389-405.

(13) Così J. DUPONT, *Rallegratevi con me* (*Luca 15, 1-32*), *PAF*, n. 24, p. 112.

(14) J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Brescia 1967, pp. 161-162, ritiene, invece, che la punta della parabola sia nella gioia del pastore per aver ritrovato quel che si era smarrito. Cf. la presentazione del pensiero di questo autore sulla parabola della pecora in P. MOURLON-BEIRNAERT, pp. 393-398.

sano aver parte ai benefici di questo Regno. Nel confronto con questo senso originario delle due parabole, lo spostamento d'accento operato nei due paragoni lucani si fa evidente come sforzo di attualizzazione indotto da una particolare esperienza e situazione ecclesiale.

Ai due paragoni-gemelli Luca ha agganciato la parabola del «padre di due figli». Nel presentare la struttura e la progressione del capitolo, abbiamo già notato come la parabola costituisca il momento-culmine. Essa merita, perciò, una maggiore attenzione. Questa attenzione, però, noi vorremmo fissarla principalmente sul percorso della figura del padre, dove pensiamo di poter meglio mettere a fuoco il discorso su Dio da parte di Gesù e dell'evangelista.

Non entriamo direttamente in merito sulla questione della storia della tradizione del testo⁽¹⁵⁾. Pensiamo che ci siano argomenti sufficienti per presupporre che la parabola, nella sostanza, risalga tutta intera a Gesù ma che il testo attuale sia stato rielaborato da Luca⁽¹⁶⁾. Possiamo, perciò, rileggere, senza eccessive distinzioni, il tracciato del testo recuperando successivamente il contesto del ministero di Gesù e della chiesa lucana.

In una analisi di tipo strutturale, P. Grelot⁽¹⁷⁾ ha mostrato, con risultati interessanti, la traiettoria percorsa dal padre. Noi completeremo questa presentazione con osservazioni che illustrino alcuni dettagli portatori di significato in rapporto al tema del racconto.

La situazione iniziale (v. 11b) lascia indirettamente intravedere la condizione di un padre che vive unito ai suoi due figli nella stessa casa. Il figlio minore mette in scacco questa situazione richiedendo al padre la parte della sostanza che gli spetta (v. 12ab). Il padre accetta, in un modo che immediatamente sorprende, di dividere subito i suoi beni tra i figli (v. 12c). Si è discusso molto sull'aspetto giuridico di questa divisione⁽¹⁸⁾ ma non si è data una soluzione soddisfacente⁽¹⁹⁾, forse per-

(15) Su questo problema P. GRELOT, *Le père et ses deux fils. De l'analyse structurale à l'herméneutique*, RB, 84 (1977) p. 544, giunge a dire: «l'enquête archéologique sur ses strates narratives aboutit à une impasse».

(16) Su questa posizione, pur con sfumature diverse, si trovano J. JEREMIAS, *Zum Gleichnis vom verlorenen Sohn. Luk. 15, 11-32*, TZ, 5 (1949) pp. 228-231, e *Tradition und Redaktion in Lukas 15*, ZNW, 62 (1971) pp. 172-189; E. RASCO, *Luc XV*, p. 169; F. BOVON, *La parabole de l'enfant prodigue. Seconde lecture*, in: *Exegesis. Problèmes de méthode et exercice de lecture*, par F. BOVON et G. ROUILLER, Neuchâtel 1975, p. 299; R. PESCH, *Zur Exegese Gottes durch Jesus von Nazaret. Eine Auslegung des Gleichnisses vom Vater und den beiden Söhnen (Lk 15, 11-32)*, in *Jesus. Ort der Erfahrung Gottes*, Fs. B. Welte, Freiburg 1976, pp. 149-150.

(17) P. GRELOT, *Le père et ses deux fils: Luc XV, 11-32. Essais d'analyse structurale*, RB, 84 (1977) pp. 327-333.

(18) Cf. J. DAUVILLIER, *Le partage d'ascendant et la parabole du fils prodigue*, in: *Actes du Congrès de Droit Canonique. Cinquantenaire de la Faculté de Droit Canonique*, Paris 22-26 Avril 1947, Paris 1950, pp. 223-228; D. DAUBE, *Inheritance in Two Lukan Pericopes*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Römische Abteilung*, 72 (1955) pp. 326-334; J.D.M. DERRETT, *Law in the New Testament: The Parable of the Prodigal Son*, NTS, 14 (1967-68) pp. 56-74; J. JEREMIAS, *Parabole*, pp. 153-154.

(19) Così F. BOVON, *La parabole de l'enfant prodigue (Luc 15, 11-32). Première lec-*

ché il narratore non si lega al mondo dei rapporti giuridici ma è attento piuttosto a quello delle relazioni umane⁽²⁰⁾. La parte del patrimonio ottenuta permette al figlio una vita nell'indipendenza dal padre. Si rileva così il desiderio del padre di una relazione fondata solo sulla libertà⁽²¹⁾.

I vv. 13-16 descrivono il progressivo decadimento del figlio nella lontananza dal padre: una vita immorale; la dissipazione dei beni che, concomitante ad una carestia, lo riduce all'indigenza; il contatto deprecabile con un pagano che lo invia a guardia dei porci, animali impuri; il desiderio delle carrube e l'isolamento assoluto poiché nessuno gliene dava⁽²²⁾. Il degrado è totale e tocca tutti i livelli: morale, economico, fisico, religioso e relazionale. Nei vv. 17-20a è presentato il ritorno del figlio. Qualche autore lo interpreta come un movimento di conversione⁽²³⁾. Noi preferiamo vedervi uno stratagemma del figlio per intenerire il padre. Pur di poter mangiare a sazietà, egli accetta di sottomettersi all'autorità del padre come uno dei servitori. Anziché esempio di pentimento, il ritorno del figlio è modello dell'opportunismo che i giusti potevano leggere nell'atteggiamento dei peccatori⁽²⁴⁾.

Il padre torna in scena quasi all'improvviso. Al v. 20b il percorso del ritorno del figlio minore è interrotto bruscamente e si introduce a sorpresa il percorso del padre, i cui atteggiamenti, non preparati, giungono inattesi e creano stupore. Il suo vedere il figlio mentre è ancora lontano, lascia intendere che egli non ha cessato di essere presente a lui⁽²⁵⁾. La vista è seguita da un movimento intimo di pietà e di compassione (cf. Lc 7, 13; 10, 33). La corsa, con cui muove verso il figlio, mostra che egli ha dimenticato la propria dignità: dal modo con cui cammina, infatti, un uomo mostra chi è (cf. Sir 19, 30). L'abbraccio e il bacio ripetuto (καταφιλέω), soprattutto, sono il segno della riconciliazione e del perdono (cf. Gen 33, 4; 2 Sam 14, 33)⁽²⁶⁾. L'iniziativa dell'incontro e della riappacificazione appare, dunque, totalmente nelle mani del padre: tutto infatti, è accaduto prima ancora che il figlio possa pronunciare una sola parola di pentimento. È così che quando, al v. 21, emerge la formula di contrizione preparata dal figlio essa appare del tutto superata e quindi superflua. Più che un valore reale, infatti, la

ture, in: *Exegesis*, p. 44.

(20) Cf. R. PESCH, *Zur Exegese*, pp. 150.157.158.181.

(21) Cf. P. GRELOT, *Essais d'analyse structurale*, p. 332.

(22) Per più puntuali osservazioni su questi versetti, cf. R. PESCH, *Zur exegese*, pp. 159-160; M. DUMAIS, *Approche*, pp. 199-200; J. JEREMIAS, *Parabole*, p. 154; F. BOVON, *Première lecture*, pp. 44-45.

(23) Così J. JEREMIAS, *Parabole*, pp. 154-155; F. BOVON, *Première lecture*, pp. 45-46; R. PESCH, *Zur Exegese*, pp. 161-162; H. HENDRICKX, *The Parables of Jesus*, London-San Francisco 1986, p. 153-154.

(24) Cf. J. DUPONT, *Rallegratevi*, pp. 115-116; M. DUMAIS, *Approche*, p. 200.

(25) Così M. DUMAIS, *Approche*, p. 200.

(26) Per questi particolari, cf. H. HENDRICKX, *Parables*, p. 155; J. JEREMIAS, *Parabole*, p. 155; R. PESCH, *Zur Exegese*, p. 162.

formula sembra avere la funzione letteraria di far progredire l'iniziativa del padre mostrandola sorprendentemente inattesa e contrastante rispetto all'autocoscienza che il figlio vuole esternare. Colui che dichiara di non «essere degno di venir chiamato figlio» sarà indicato al v. 24 come οὗτος ὁ υἱός μου. L'omissione forzata del ποιήσόν με ὡς ἕνα τῶν μισθῶν σου al v. 21 è destinata a mettere in risalto gli imperativi rivolti ai servi ai vv. 22-23 dove l'autorità attribuita dal figlio al padre si manifesta come orientata in tutt'altra direzione. Gli ordini, carichi di fretta, dati dal padre indicano il suo desiderio intenso di vedere il figlio in una nuova condizione. La veste migliore è segno dell'onore con cui il padre accoglie il figlio quasi fosse il primo nella casa. L'anello al dito è il segno del potere restituito sui beni della casa (cf. Gen 41,42). I calzari sono per l'uomo libero a differenza dello schiavo. Il vitello ingrassato è per le grandi occasioni di festa e lascia intuire la reintegrazione del figlio alla mensa della famiglia⁽²⁷⁾. Al culmine risuona l'invito partecipato al «gioire». Tutti i gesti, dunque, fanno risaltare la piena restituzione del figlio alla sua dignità filiale. E questo deve provocare una gioia a cui occorre partecipare. Resta da notare come il padre non ha detto alcuna parola al figlio ma ha compiuto il tutto in gesti, posti da lui stesso o fatti porre da altri. Il v. 24 offre al contempo la motivazione dell'invito a gioire e, per immagini, la realtà del mutamento verificatosi. La reintegrazione del figlio è resa con la coppia di verbi «perdere-trovare», più adatta al recupero sul piano dell'avere com'era nei paragoni, ma più specificamente è descritta con il passaggio dalla condizione di «morte» a quello di «vita», che prospetta una restaurazione sul piano dell'essere attraverso la ripresa delle relazioni interpersonali⁽²⁸⁾. Qui si rivela in profondità il desiderio che era nascosto nel padre.

Il ritorno del figlio non esaurisce il desiderio del padre. Questi riprende l'iniziativa nei confronti del figlio maggiore che si adira per l'accoglienza riservata al minore e non vuole entrare in casa a partecipare alla festa: è il padre per primo ad uscirgli incontro e ad invitarlo (vv. 26-28). La reazione verbale del maggiore (vv. 29-30), che non usa mai l'appellativo padre, rivela la sua concezione «servile» (cf. δουλεύω) in rapporto ad un padre-padrone⁽²⁹⁾. A questi rimprovera di essere ingiusto nei suoi confronti e scandalosamente generoso nei riguardi dell'altro figlio. Una distorta concezione del padre gli impedisce di accogliere la nuova paternità che si è svelata e la nuova fraternità che gli è richiesta. L'ultimo intervento del padre (vv. 31-32) manifesta in forma piena il desiderio del padre. Egli chiama «figlio» (τέκνον) colui che non accettava più di chiamarlo «padre». Gli propone una paternità, che già il figlio minore aveva sperimentato, nella forma di un «esse-

(27) Per il valore simbolico di questi gesti, cf. J. JEREMIAS, *Parabole*, p. 155; R. PESCH, *Zur Exegese*, pp. 162-163; H. HENDRICKX, *Parables*, p. 156.

(28) Così M. DUMAIS, *Approche*, p. 201.

(29) Cf. J. DUPONT, *Rallégatevi*, p. 114; H. HENDRICKX, *Parables*, p. 158.

re con» che comporta anche un «avere con»⁽³⁰⁾. E di conseguenza, con un'espressione che ha una sfumatura interrogativa del tipo: «non avrei dovuto io... e non dovresti tu...», gli giustifica il suo far festa e lo invita a far festa per colui che non aveva voluto chiamare «fratello» (cf. v. 30)⁽³¹⁾.

Certamente il padre, di cui abbiamo rivisto il percorso, non è un'allegoria di Dio, (i vv. 18b.19a.21 distinguono il padre e Dio) ma il suo atteggiamento rimanda parabolicamente a quello di Dio⁽³²⁾. La sua è una figura-simbolo che, sottraendosi continuamente al tentativo di identificazione da parte degli uditori, allude ad un comportamento che non può essere che divino⁽³³⁾. Nella dinamica del percorso del padre, è possibile quindi cogliere le profonde sfumature dell'amore di Dio. Esso è innanzi tutto rispetto della libertà, perché solo nella libertà è possibile una vera relazione con il figlio che gli si è opposto e con quello, che dopo essergli stato servilmente sottoposto, lo rifiuta. È un amore che si fa presente al figlio lontano e lo attende. È un amore che corre incontro per primo, assumendo l'iniziativa. È un amore che perdona, delicatamente e senza rimproveri, restituendo la dignità perduta. È un amore che gioisce, fa festa e invita alla festa quando può reintegrare pienamente la vita attraverso il perdono⁽³⁴⁾. La parabola, però, non vuol essere una illustrazione dell'amore di Dio in generale. Essa va ricollocata all'interno del ministero di Gesù innanzitutto. La cornice del capitolo (Lc 15, 1-2), pur essendo nell'attuale forma costruzione dell'evangelista, conserva il clima del ministero di Gesù: egli accoglie incondizionatamente i peccatori e riceve le critiche dei benpensanti. Il suo ricorso parabolico all'atteggiamento di Dio non solo è in vista di giustificare il suo comportamento ma è anche l'affermazione che questo è un segno del Regno di Dio che si fa vicino⁽³⁵⁾. Dio agisce così per la riconciliazione dei peccatori quando in Gesù decide definitivamente di instaurare il suo Regno.

Luca, però, non ha semplicemente riportato la parabola come una memoria archeologica. Sicuramente egli vi ha visto qualcosa di significativo per la situazione della sua chiesa. Probabilmente, considerando l'ottica globale di Luca, egli ha riletto nell'affluenza dei pubblicani e dei peccatori a Gesù per ascoltarlo l'esperienza del successo dell'evangelizzazione ai pagani fatta dalla sua chiesa e nella mormorazione di scribi e farisei l'atteggiamento del giudaismo incredulo di fronte a tale successo. La parabola diventerebbe dunque, nella prospettiva di Luca,

(30) Cf. F. BOVON, *Première lecture*, pp. 50-51.

(31) Cf. M. DUMAIS, *Approche*, pp. 201-202.

(32) Così R. PESCH, *Zur Exegese*, pp. 174-175.

(33) P. GRELOT, *Herméneutique*, p. 543, mette in guardia dalla fobia della allegoria che impedisce di cogliere la ricchezza dei simboli presenti nel racconto parabolico.

(34) Per queste note, cf. M. DUMAIS, *Approche*, pp. 202-203.

(35) Cf. J. DUPONT, *Il figlio prodigo* (Lc 15, 11-32), PAF, n. 14, pp. 119-121; H. HENDRICKX, *Parables*, pp. 163-164.

un annuncio della misericordia e della gioia di Dio per i pagani, che erano considerati lontani, e un invito velato ai giudei induriti perché accolgano questa gioia di Dio e partecipino alla festa della salvezza⁽³⁶⁾. Luca, perciò, non avrebbe fatto altro che ripresentare il messaggio originario di Gesù su Dio per vederlo poi attualizzato nella sua realtà ecclesiale.

B. Il fariseo e il pubblicano (Lc 18, 9-14)

Dal punto di vista del rapporto tradizionale e redazionale, si può con una certa sicurezza stabilire che i vv. 9 e 14b sono aggiunte luca-
ne⁽³⁷⁾. Il racconto parabolico tradizionale si ritroverebbe, dunque, nei vv. 10-14a⁽³⁸⁾.

La struttura del testo appare chiara e ben segnata dal corrispondersi di elementi che segnano contrasto⁽³⁹⁾. I vv. 10 e 14a, che costituiscono inizio e conclusione, si corrispondono il movimento di ascesa (ἀνέβησαν) e quello di discesa (κατέβη). Il passaggio dal plurale al singolare è determinato dal fatto che l'iniziale situazione paritaria dei due protagonisti (ὁ εἷς... ὁ ἕτερος) si è mutata alla fine in una condizione di opposizione (οὗτος... παρ' ἑκείνου). Al centro c'è corrispondenza tra i vv. 11-12 e il v. 13 in modo, però, da segnalare ancora un contrasto. Alla breve descrizione introduttiva dell'atteggiamento del fariseo corrisponde al contrario una dettagliata presentazione dell'atteggiamento del pubblicano (cf. vv. 11a e 13a). Viceversa ad una lunga preghiera del fariseo (vv. 11b-12) corrisponde per contrasto una semplice invocazione del pubblicano (v. 13b). Si può supporre che il contrasto notato nei vv. 11-13 sia in funzione dell'opposizione che abbiamo notato crearsi tra inizio e conclusione del racconto.

Il v. 14a sembra essere la punta della parabola. Introdotto da un solenne λέγω ὑμῖν, formula tipica del carismatico e del profeta, il versetto presenta una conclusione che appare più come frutto di rivelazione

(36) Cf. J. DUPONT, *Rallegratevi*, p. 117-122.

(37) J. SCHLOSSER, *Le pharisien et le publicain* (Lc 18, 9-14), in: *Les paraboles évangéliques. Perspective nouvelles*, XII^e Congrès de l'ACFB, sous la direction de J. DELORME, Paris 1989, pp. 272-275, mostra come il v. 9, per indizi stilistici e lessicali, è da attribuire a Luca il quale ama far precedere una parabola da una introduzione che ne fornisce già la chiave interpretativa (cf. Lc 15, 1-3a; 18, 1; 19, 11). Il v. 14b ha la caratteristica di un detto vagante, e perciò secondario, oltre che creare una certa tensione con il racconto parabolico. Cf. anche F. SCHNIDER, *Ausschließen und ausgeschlossen werden. Beobachtungen zur Struktur des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner* Lk 18, 10-14a, BZ, 24 (1980) p. 44.

(38) J. SCHLOSSER, *Pharisien*, pp. 275-278 presenta i motivi per cui si deve parlare di racconto parabolico e non di racconto esemplare.

(39) Per queste note sulla struttura, cf. H. MERKLEIN, *Dieser ging als Gerechter nach Hause... Das Gottsbild Jesus und die Haltung des Menschen nach Lk 18, 9-14*, BiKi, 32 (1977) pp. 34-36; F. SCHNIDER, *Ausschließen*, pp. 44-47.

che di saggezza umana. Il giudizio che, in esso il parabolista esprime, sembra avanzare la pretesa che il parabolista stesso possa conoscere l'agire di Dio, come lascia intendere il passivo divino in *δεδιχαιώμενος*. Tutto sembra teso a colpire l'ascoltatore. Soprattutto però è destinata a colpire la diversa condizione nei confronti di Dio in cui vengono a trovarsi i due uomini che inizialmente, in situazione paritaria, erano saliti al Tempio per cercare nella preghiera una relazione con Dio: il pubblicano è giustificato⁽⁴⁰⁾ e il fariseo no⁽⁴¹⁾. Questo rovesciamento finale, per quanto shockante, deve avere una motivazione nella dinamica del racconto.

Certamente l'opposizione finale tra fariseo e pubblicano non è stata determinata dagli atteggiamenti morali dei due. Il fariseo non è presentato come un orgoglioso. Lo *σταθεῖς πρὸς ἑαυτὸν*⁽⁴²⁾, che descrive il suo comportamento, non è da pensare come un atteggiamento di sufficienza⁽⁴³⁾. La sua preghiera non doveva destare riprovazione perché sembra tolta dalla vita. La preghiera di ringraziamento di Berakoth 28b appare quasi un commento a questo *εὐχαριστῶ* del fariseo⁽⁴⁴⁾. Egli ringrazia Dio che lo ha preservato dal destino degli empi: è un atteggiamento simile a quello espresso dal Sal 26 e dagli inni di Qumram (cf. 1QH VII, 34)⁽⁴⁵⁾. Presenta poi le opere supererogative che egli compie⁽⁴⁶⁾, non in tono autogiustificativo, ma piuttosto sempre nel quadro di un ringraziamento a Dio che gliel'ha rese possibili con la sua grazia. La preghiera è, quindi, quella tipica di un pio fariseo⁽⁴⁷⁾.

Il pubblicano, dal canto suo, non è descritto come un particolare esempio di umiltà. I suoi gesti (non osare alzare gli occhi al cielo, battersi il petto) esprimono una condizione di disperazione⁽⁴⁸⁾ propria di

(40) *δικαίω* sembra qui avere, in forza anche del tempo al perfetto, un significato vicino all'uso paolino, a differenza dell'abituale uso sinottico (cf. Mt 11, 19; Lc 7, 29.35; 10, 29; 16, 15) dove prevalgono i significati di «dar ragione, riscontrare giusto, giustificarsi, presentarsi come giusto»: cf. G. SCHRENK, *δικαίω*, ThWbNT, II, pp. 218-219. Per alcune osservazioni fatte sopra, cf. J. SCHLOSSER, *Pharisien*, pp. 278-281.

(41) *παρ' ἑαυτὸν* sembra la lezione da preferire ed esso ha verosimilmente valore esclusivo. Cf. J. JEREMIAS, *Parabole*, pp. 168-169; H. HENDRICKX, *Parables*, p. 241.

(42) *πρὸς ἑαυτὸν* potrebbe essere riferito sia a *προσηύχeto* che a *σταθεῖς*. Sembra che si debba preferire questa seconda possibilità perché rispondente ad una costruzione semitica. Così J. JEREMIAS, *Parabole*, pp. 166-167.

(43) Cf. La discussione sul significato dell'espressione e la conclusione di J. SCHLOSSER, *Pharisien*, pp. 281-283.

(44) Così J. JEREMIAS, *Parabole*, pp. 169-170; H. MERKLEIN, *Dieser ging*, p. 36.

(45) Gli aggettivi *ἀπαγες*, *ἄδικοι*, *μοιχοί* (v. 11) non qualificano tutto il genere umano al di fuori del Fariseo, ma concretamente il tipo di gente da cui egli è contento di potersi distinguere. Così J. SCHLOSSER, *Pharisien*, p. 284; F. SCHNIDER, *Ausschließen*, p. 48 n. 20.

(46) Per i particolari, cf. J. JEREMIAS, *Parabole*, p. 167.

(47) Non si tratta di una caricatura come sostiene L. SCHOTTROFF, *Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner als Beispiel für die theologische Kunst des Überredens*, in: *Neues Testament und christliche Existenz*, Fs. H. Braun, Hg. von H.D. BETZ und L. SCHOTTROFF, Tübingen 1973, pp. 448-452.

(48) Cf. J. JEREMIAS, *Parabole*, p. 170; J. SCHLOSSER, *Pharisien*, pp. 285-286.

chi ha coscienza di non poter riparare il male fatto per ottenere il perdono. La sua preghiera, che è breve come un grido, lascia intendere che egli riconosce il suo stato di peccatore, che chiede aiuto e che la sua disperazione non è totale perché osa ancora rivolgersi a Dio⁽⁴⁹⁾. Ciò che viene detto a riguardo del comportamento e della preghiera del pubblicano non è niente altro che quello che gli uditori potevano attendersi da un peccatore.

Se non è il comportamento morale o il tipo di preghiera, che cos'è che determina la sorprendente conclusione del v. 14a? Un elemento di carattere letterario può metterci sulla strada di una corretta risposta. C'è un οἶτος al v. 11b che è ripreso poi al v. 14a. Il fariseo, nella sua preghiera, si confronta e getta uno sguardo sprezzante sul pubblicano e sui peccatori che questi rappresenta. Separandosi da lui, il fariseo vuole anche escluderlo dalla salvezza di Dio. Egli tende a legare Dio a questo rifiuto dai peccatori e quindi a limitare le strade della giustificazione di Dio alla propria strada⁽⁵⁰⁾. È questo il torto del fariseo che lo esclude dalla giustificazione. Perdonando il peccatore senza condizioni preliminari, Dio agisce in modo diametralmente opposto a quello che il fariseo con tanta sicurezza aveva preteso da Lui. Al fondo del racconto parabolico, dunque sta essenzialmente un intervento kerigmatico: la proclamazione della incondizionata misericordia di Dio per i peccatori⁽⁵¹⁾. È quella stessa misericordia divina che, nell'annuncio della prossimità del Regno, si fa visibile nei gesti con cui Gesù riconcilia i peccatori. In concomitanza, però, all'aspetto propriamente kerigmatico, si evidenzia anche un appello a decidersi di fronte alle due diverse immagini di Dio e ai conseguenti atteggiamenti religiosi che esse determinano. In questo senso, il racconto parabolico ha anche una valenza parenetica⁽⁵²⁾. Le aggiunte lucane (vv. 9.14b) accentuano l'aspetto parenetico in chiave morale. Nell'introduzione Luca si rivolge a credenti che egli vede esposti a quella che egli ritiene la permanente tentazione farisaica di sentirsi sicuri della propria giustizia con il conseguente atteggiamento di disprezzo per gli altri. Nel *logion* conclusivo egli li mette in guardia dal pericolo dell'autoesaltazione e li esorta a quell'umiltà che ritiene esemplarmente mostrata nella figura del pubblicano. L'invito a cambiare atteggiamento morale è rafforzato dal motivo caro a Luca (cf. Lc 1, 51-53; 6, 20-26; 16, 19-31) del capovolgimento escatologico che Dio opererà⁽⁵³⁾.

Accogliendo il racconto parabolico, l'evangelista, dunque, ha mantenuto vivo l'annuncio del Dio che è disposto a perdonare incondizio-

(49) Cf. J. SCHLOSSER, *Pharisien*, pp. 286-287.

(50) Così F. SCHNIDER, *Ausschließen*, pp. 48-49.

(51) J. SCHLOSSER, *Pharisien*, p. 288; J. JEREMIAS, *Parabole*, p. 171.

(52) Cf. H. MERKLEIN, *Dieser ging*, pp. 38-39.40-41; F. SCHNIDER, *Ausschließen*, pp. 50-52.

(53) Cf. H. HENDRICKX, *Parables*, p. 244, che sostanzialmente sostiene questa posizione, anche se attribuisce il v. 9 alla tradizione pre-lucana.

natamente i peccatori, quale si rivelava nel ministero di Gesù, ed ha mantenuto pressante l'appello ad aprirsi fiduciosamente a questo Dio. Dando, però, una nuova cornice a questo racconto, ne ha piegato l'attualizzazione per la sua comunità nella direzione di una esortazione a farsi umili di fronte a Dio e ai fratelli ritenuti moralmente più deboli, quale condizione che renderà possibile la salvezza escatologica.

2. IL DIO DI GESÙ NEL KERIGMA LUCANO

Dopo aver appena sondato qualche aspetto del Dio annunciato da Gesù nella recezione attuata da Luca, vorremmo ora ritagliare qualche prospettiva su Dio che emerge, soprattutto nel kerigma, quale elaborazione teologica dell'autore. In particolare desideriamo evidenziare come il Dio lucano è il Dio che guida la storia della salvezza, che attua questa salvezza in Gesù e per mezzo suo e come questo Dio è lo stesso Dio della creazione.

Nonostante la già dichiarata parzialità del nostro lavoro, ci sembra in questo modo di rendere giustizia ai due versanti creati dai due libri dell'opera di Luca: da una parte come egli ha riletto per la sua chiesa il messaggio di Gesù su Dio, dall'altra come ha elaborato una visione di Dio perché potesse essere annunciato Gesù nella situazione missionaria della sua chiesa.

A. Dio guida la storia della salvezza

Dagli studiosi dell'opera lucana è stato in diverse forme sottolineato, come la prospettiva storico-salvifica che domina il pensiero teologico dell'autore ha il suo punto di ancoraggio nel disegno divino. È Dio l'origine e la guida del piano di salvezza che si dispiega nella storia⁽⁵⁴⁾. Luca utilizza tutta una terminologia, che è tipicamente sua o per la quale egli mostra una chiara preferenza, per delineare questa visione. È a questo complesso di termini che vorremmo dedicare la nostra attenzione per far emergere il quadro globale dell'agire storico-salvifico di Dio e la finalità per cui Luca lo traccia.

In primo luogo, ad entrare in questione sono i composti con il prefisso *πρὸς*- nei casi in cui essi hanno come soggetto, esplicito o implicito, Dio. La presenza di tale prefisso, infatti, lascia sospettare una antecedente azione divina destinata a far risaltare lo spessore storico-salvifico dell'evento di cui si intende parlare.

In At 3, 18 viene utilizzato il verbo *προκαταγγέλλω* dentro lo schema profezia-adempimento (cf. il corrispondente uso di *πληρόω*) a riguardo della morte del Cristo. In precedenza questa morte era stata pesantemente stigmatizzata come azione dei giudei di Gerusalemme (cf. At 3, 13-15) e, dal punto di vista soggettivo, era stata interpretata come

frutto della ἄγνοια, cioè dell'ignoranza delle Scritture da parte degli stessi giudei (cf. At 3, 17). Ora il fatto che Dio avesse «preannunciato» per bocca di tutti i profeti la morte del Messia⁽⁵⁵⁾ permette di vedere nell'azione rinnegatrice e delittuosa dei giudei lo strumento attraverso il quale Dio stesso ha portato a compimento il suo disegno di salvezza⁽⁵⁶⁾. Il preannuncio profetico, dunque, ricondotto esplicitamente ad una iniziativa divina, diventa il principio ermeneutico attraverso cui è possibile rileggere l'ignominiosa morte di Gesù come evento di quella storia di salvezza che Dio guida e realizza.

Interessante, anche se problematica, si manifesta la presenza di προχειρίζομαι nei due testi in cui Luca lo utilizza con Dio quale soggetto (At 3, 20; 22, 14)⁽⁵⁷⁾. La derivazione del verbo dall'aggettivo προχειρός⁽⁵⁸⁾ sembrerebbe escludere un suo possibile valore temporale e indurrebbe, invece, a rendere la sua sfumatura spaziale. I dizionari offrono, per la forma media del verbo, significati che si avvicinano a quelli di «scegliere, designare, costituire»⁽⁵⁹⁾. Certamente il significato di «costituire» si addice bene ad At 26, 16 dove il Risorto appare a Paolo per affidargli la funzione di «testimone e ministro»⁽⁶⁰⁾. È possibile, al contrario, che Luca abbia piegato in senso temporale il significato del verbo, utilizzandolo nella sua prospettiva storico-salvifica, per quanto riguarda i due testi che ci interessano. La cosa appare sufficientemente plausibile per At 22, 14 dove Paolo, per le parole di Anania, è mostrato come «scelto» per conoscere la volontà di Dio, per vedere il giusto e ascoltare la voce dalla sua bocca (cf. l'espressione parallela σχεῖος ἐκλογῆς in At 9, 15). La menzione solenne del «Dio dei nostri padri» all'inizio dell'espressione stimola a cogliere il significato di προ-

(54) Su questo aspetto dell'opera lucana, cf. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1964, pp. 141-144; I.H. MARSHALL, *Luke: Historian and Theologian*, Exeter 1979, pp. 103-115; S. SCHULZ, *Gottes Vorsehung bei Lukas*, ZNW, 54 (1963) pp. 104-116; R.F. O'TOOLE, *The Unity of Luke's Theology. An Analysis of Luke Acts*, Wilmington-Delaware 1984, pp. 23-32.

(55) Il rimando, con diverse formulazioni, alla totalità della Scrittura come profezia a riguardo della morte del Χριστός è un procedimento frequente in Luca: cf. Lc 24, 26.46; At 17, 3; 26, 23.

(56) Per la funzionalità e il legame di At 3, 13-15 e 17-18, cf. A. BARBI, *Il Cristo celeste presente nella Chiesa*, Roma 1979, pp. 108-110.112-113. Per il significato degli stessi versetti, cf. E. KRAENKL, *Jesus der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte*, Regensburg 1972, pp. 103-108.

(57) Per il significato e l'uso di προχειρίζομαι in questi testi, cf. A. BARBI, *Cristo celeste*, pp. 125-131.

(58) Cf. M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Romae 1966, p. 260.

(59) Cf. W. MICHAELIS, προχειρίζω, ThWb T, VI, p. 863s.; H.G. LIDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon. A New Edition revised and augmented by H.S. Jones*, Oxford 1925-1940, ad vocem; F. ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1961, ad vocem.

(60) Questo è stato ben dimostrato da G. VOSS, *Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris-Brügge 1965, p. 152; E. KRAENKL, *Jesus*, p. 197, e accettato da G. LOHMEYER, *Christologie und Geschichtsbild in Apg. 3, 19-21*, BZ, 13 (1969) p. 235.

χειρίζομαι come un «pre-scegliere e pre-destinare». Più difficile è stabilire il valore che il verbo assume in At 3,20. Se questo testo viene accostato ad At 2,36, dove Pietro proclama che «Dio ha fatto Signore e Cristo questo Gesù...», allora il τὸν προεχειρισμένον ὑμῶν χριστὸν Ἰησοῦν può prendere il significato di «quel Gesù che è stato costituito con la resurrezione nella funzione di Messia per gli Israeliti»⁽⁶¹⁾. Se, invece, si dà maggior peso agli insistiti accenni storico-salvifici che caratterizzano il discorso di At 3,12-26 (cf. vv. 13.18.22-25), allora l'espressione del v. 20 potrebbe essere resa con «quel Gesù che è stato pre-destinato (da Dio) come Messia per Israele»⁽⁶²⁾. Non ci sentiamo di escludere quest'ultima possibilità⁽⁶³⁾. In tal caso, sarebbe da concludere che Luca non ha ignorato l'originario significato etimologico di προχειρίζομαι, ma nel caso in cui Dio è il soggetto ha volutamente forzato il verbo ad esprimere la prospettiva a lui congeniale di una storia della salvezza guidata dal disegno divino.

Nella stessa direzione sembra andare l'unico uso di προχειροτονέω presente in At 10,41. In questo testo, che potrebbe essere considerato in parallelo ad At 22,14, è affermato che il dono dell'incontro con il Risorto è stato da Dio concesso ai «testimoni prescelti» da Lui⁽⁶⁴⁾. Questo gruppo originario di testimoni e la loro visione del Risorto vengono a configurarsi come realtà storico-salvifiche.

In At 4,28 si incontra un altro verbo composto — προορίζω — che è, in modo significativo, congiunto con la χεῖρ (mano, potenza) e la βουλή (consiglio) divine. Il testo si situa all'interno della prima parte della preghiera della comunità in stato di persecuzione (cf. At 4,24-28). All'inizio (v. 24), Dio è invocato con l'appellativo liturgico di δεσπότης (cf. anche Lc 2,29) ed è mostrato come creatore: Egli è, quindi, il detentore delle sorti della storia universale. Successivamente (vv. 25-28), l'azione congiunta di Erode e Pilato, dei soldati romani e delle tribù israelite contro il santo Servo Gesù è interpretato come attuazione del Sal 2,1-2. Di conseguenza, questa azione può essere vista come lo strumento realizzatore di ciò che la potenza e il disegno divino avevano «pre-destinato» (προώρισεν). Tale predestinazione della βουλή divina non si presenta, però, come un decreto insondabile ma piuttosto essa è conoscibile e identificabile nella parola profetica pronunciata da Dio per mezzo di Davide⁽⁶⁵⁾. L'uso del verbo προορίζω serve, dunque, chiaramente per inquadrare in una dimensione storico-salvifica l'evento oscuro della passione di Gesù.

(61) Così argomentato VOSS e KRAENKL negli studi appena sopra citati.

(62) Questa è la posizione sostenuta da G. LOHFINK, *Christologie*, p. 236.

(63) el nostro studio citato alla nota 57, con un procedimento cauto, avevamo optato per la prima soluzione. L'osservazione critica di J. GUILLET, in fase di recensione [cf. RScR, 69 (1981) pp. 440-441], ci ha fatto ripensare alla seconda possibilità.

(64) Cf. al riguardo U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1974, p. 147; E. KRAENKL, *Jesus*, p. 145s.

(65) Per il commento a questo testo, cf. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1968, pp. 184-185; J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1981, pp. 86-87.

Ai verbi composti con προ-, occorre affiancare, a nostro avviso, qualche uso lucano del verbo ὀρίζω in contesti significativi. Etimologicamente il verbo non ha valenza temporale e, quindi, non si presta ad esprimere la prospettiva storico-salvifica⁽⁶⁶⁾. In At 2,23, però, esso è congiunto con βουλή e πρόγνωσις τοῦ θεοῦ. Il testo tratta della consegna (ἔκδοτον) di Gesù alla morte presentata come opera di Dio⁽⁶⁷⁾. Essa è mostrata in conformità al «disegno» e alla «prescienza» divina. Unito a questi termini, il participio di ὀρίζω viene ad assumere la sfumatura di «pre-destinante» e ad essere utilizzato come equivalente del suo composto con προ-. Resta da notare che in questo passo la βουλή e la πρόγνωσις divine non sono messe in relazione a nessuna profezia e, quindi, si potrebbe pensare che Luca le ha intese come realtà eterne ed in conoscibili. Se, però, consideriamo la vicinanza di questa interpretazione della morte di Gesù a quella offerta in At 4,28 e in altri testi tipicamente lucani (cf. Lc 24,26ss.44ss.; At 3,18; 13,27; 17,3; 26,23) possiamo verosimilmente concludere che, nell'ottica lucana, disegno e prescienza divina si sono dispiagate nelle promesse profetiche fatte da Dio⁽⁶⁸⁾.

A nostro avviso, simile all'uso di ὀρίζω in At 2,23 è quello riscontrabile in Lc 22,22. Qui Luca sostituisce il marciano καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ (Mc 14,21), a riguardo dell'andarsene del Figlio dell'uomo, con l'espressione κατὰ τὸ ὠρισμένον dove il passivo rimanda all'azione divina. Lo scandalo del tradimento ad opera di uno dei commensali viene teologicamente motivato con il rimando ad una «determinazione» divina della morte di Gesù che può essere vista come una «pre-determinazione» del disegno di Dio⁽⁶⁹⁾. Tale predeterminazione è, con tutta probabilità, legata alle profezie in cui Dio ha preannunciato la morte del Messia (cf. At 3,18)⁽⁷⁰⁾. Il mutamento operato da Luca rispetto al testo marciano non vuol essere, dunque, una smentita della prospettiva storico-salvifica data dal compimento delle Scritture, ma è spiegabile piuttosto con l'intenzione di accentuare l'elemento della necessità del compiersi⁽⁷¹⁾. Ancora una volta, perciò, il verbo ὀρίζω viene utilizzato, e quasi forzato, da Luca ad esprimere la sua visione della storia della salvezza guidata fedelmente ed infallibilmente da Dio⁽⁷²⁾.

(66) F. ZORELL, *Lexicon*, ad vocem, offre i significati di «porre dentro confini» e quindi «costituire, decretare, determinare».

(67) Una tale rappresentazione è tradizionale data la sua presenza nelle predizioni della passione e in formulazioni pre-paoline come 1 Cor 11,23; Rom 4,25; 8,32. Così U. WILCKENS, *Missionsreden*, p. 125; cf. anche E. HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, p. 143.

(68) Per At 2,23, cf. U. WILCKENS, *Missionsreden*, pp. 124-125; E. KRAENKL, *Jesus*, pp. 102-103.

(69) Cf. J. ERNST, *Il vangelo secondo Luca*, II, Brescia 1985, p. 834.

(70) Cf. E.E. ELLIS, *The Gospel of Luke*, London 1974, p. 256.

(71) Ci sembra interpretabile in tal senso la spiegazione del mutamento data da I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, Exeter 1978, p. 809.

(72) Gli altri usi di ὀρίζω non ci sembrano dentro questa prospettiva. At 17,26 è in chiave protologica. At 10,42; 17,31 delineano la destinazione ad una funzione esca-

Per intensificare la sua prospettiva storico-salvifica, Luca fa ricorso — come abbiamo già annotato per At 2,23 e 4,28 — al sintagma βουλή τοῦ θεοῦ⁽⁷³⁾. Per lui il «disegno di Dio» si è realizzato nella morte di Davide (At 13,36) e nel battesimo di Giovanni che farisei e scribi non hanno accolto (Lc 7,30). Questo disegno può essere all'opera — secondo le parole di Gamaliele — nell'annuncio fatto nel nome di Gesù da parte degli apostoli e, in tal caso, opporsi ad esso equivale a combattere contro Dio (cf. At 5,38s.). Nelle parole di Paolo ai presbiteri di Efeso (cf. At 20,27) il disegno divino sembra addirittura sintetizzare tutto il contenuto del messaggio apostolico. C'è da attirare l'attenzione sul fatto che in questi testi la βουλή τοῦ θεοῦ è menzionata in assoluto senza che possa esserci riferimento, anche indiretto, alle profezie.

Caratteristici dell'uso lucano sono alcuni termini in cui sembra delinearsi la realizzazione, quasi necessaria, del piano di Dio. Diffusa e significativa è la presenza di δεῖ⁽⁷⁴⁾ nei due volumi di Luca. Al di là della tradizione sinottica (cf. Lc 9,22; Mc 8,31; Mt 16,21), egli intensifica la visione della passione come conforme al δεῖ divino (cf. Lc 17,25; 24,7). Estende poi questa necessità del disegno divino ad altri importanti eventi cristologici: la permanenza al Tempio (Lc 2,49), l'annuncio portato ad altre città (Lc 4,43), il viaggio verso Gerusalemme (Lc 13,33), il fermarsi presso Zaccheo (Lc 19,5), il realizzarsi in Gesù di un testo scritturistico (Lc 22,37) come pure il compiersi nella sua morte e resurrezione e nell'annuncio universale di tutte le profezie riguardanti il Cristo (Lc 24,44ss; cf. Lc 24,26s.; At 17,3), il permanere in cielo del Cristo fino al compimento di tutte le promesse profetiche (At 3,21). Il δεῖ divino, inoltre, dà dimensione storico-salvifica ad altri eventi che vengono presentati negli Atti: il compiersi della Scrittura riguardante la morte di Giuda (At 1,16) e l'elezione del suo sostituto nella funzione di testimone (At 1,21), gli avvenimenti concernenti la chiamata e la missione di Paolo (At 9,6.16; 19,21; 23,11; 27,24), la salvezza universale nel nome di Gesù (At 4,12; cf. 16,30), le tribolazioni che i discepoli devono sopportare per entrare nel Regno (At 14,22)⁽⁷⁵⁾.

Vicino a quest'uso di δεῖ dev'essere collocato il verbo μέλλω almeno in alcuni testi in cui sembra configurarsi l'idea della necessità di un

tologica sulla base dell'evento della resurrezione, senza contenere l'idea di una pre-determinazione storico-salvifica.

(73) Per l'uso lucano, cf. G. SCHRENK, βούλομαι, βουλή, βούλημα, ThWbNT, I, p. 633.

(74) Cf. W. GRUNDMANN, δεῖ, δεῖν ἔστιν, ThWbNT, II, pp. 22-25; H. CONZELMANN, *Mitte*, pp. 142-144; E. FASCHER, *Theologische Beobachtungen zu δεῖ*, in: *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin 1954; pp. 228-254, part. pp. 245-247.253.

(75) Luca conosce anche un uso di δεῖ che ha corrispondenza con quello della LXX là dove il verbo esprime l'idea di una conformità alla volontà di Dio rivelata nella Legge (cf. Lc 11,42; 13,14; 22,7; At 15,5) o alla volontà di Dio genericamente (cf. ad es. Lc 15,32; 18,11; At 5,29; 20,35).

compimento: a riguardo dell'esodo di Gesù a Gerusalemme (Lc 9, 31), della globalità delle profezie messianiche (At 26, 22) e dell'annuncio universale quale compito del Cristo (At 26, 23). Anche la presenza di ἡν ἀναρχαίων in At 13, 46 porta con sé il significato di una necessaria attuazione in corrispondenza ad un piano divino. La priorità storico-salvifica di una destinazione della salvezza ad Israele, che qui viene affermata, è conforme al disegno che Dio aveva manifestato nelle profezie messianiche (cf. Lc 24, 48) e, perciò, è presentata come una realtà che richiedeva di essere adempiuta.

Certamente non abbiamo esaurito l'analisi di tutta la possibile terminologia impiegata da Luca per esprimere la sua prospettiva storico-salvifica. Il sondaggio, però, fatto su un certo vocabolario lucano, tendente a far risaltare la pre-determinazione divina degli eventi e la loro quasi necessaria conformità ad un disegno di Dio, è stato sufficiente ad evidenziare il particolare interesse dell'autore nel mostrare un Dio che fedelmente guida la storia della salvezza. L'utilizzo di un tale vocabolario può per certi versi sorprendere. Non lo si deve, però, spiegare pensando che Luca abbia fatto ricorso ad una ideologia del «Fato» di origine romana e alla parallela religiosità della ἀνάρχη di stampo greco-ellenistico, così che la sua visione storico-salvifica verrebbe ad essere fondata come dall'esterno in una solenne ma non più evidente volontà di Dio⁽⁷⁶⁾. L'autore può aver accettato qualche nozione ellenistica (ad es. quella di βουλή) ma fondamentalmente la sua visione di un Dio che vuole la salvezza del suo popolo si ispira alla storiografia veterotestamentaria. Il riferimento del disegno divino alle profezie — che più di una volta abbiamo riscontrato nella nostra analisi — è la prova più evidente che Luca desidera far risaltare la fedeltà di Dio dentro lo schema promessa-adempimento⁽⁷⁷⁾.

La presentazione insistita di questa fedeltà divina nella attuazione della storia della salvezza doveva apparire a Luca necessaria per sostenere la crisi e rafforzare la fede delle sue comunità. Sempre più oggi, infatti, si fa strada fra gli studiosi l'idea che la vita delle comunità lucane fosse travagliata dalla domanda sulla continuità nella discontinuità della storia della salvezza: come potevano comunità in maggioranza etnico-cristiane essere eredi delle promesse fatte da Dio ad Israele e come mai Israele, in quanto popolo, era venuto meno nell'accogliere la realizzazione di queste promesse? La questione doveva risolversi al fondo di una domanda radicale sulla fedeltà di Dio⁽⁷⁸⁾. Luca risponde

(76) Questa è la tesi di S. SCHULZ, *Gottes Vorsehung*, part. pp. 110-111.

(77) Cf. la critica fondata mossa a Schulz da F. BOVON, *Luc le Theologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Neuchâtel-Paris 1978, pp. 27-28, come pure l'analisi di I.H. MARSHALL, *Luke Historian*, pp. 111-115, con la conclusione: «The conclusion to be drawn from these considerations is that Luke's idea of God is drawn from the Old Testament, and that Hellenistic influences are peripheral» (p. 114).

(78) Cf. R. KARRIS, *Missionary Communities: A New Paradigm for the Study of Luke-Acts*, CBQ, 41 (1979) pp. 90-96.

a questa crisi illuminando continuamente gli eventi del passato come adempimento delle profezie e come realizzazione di un predeterminato piano divino. In tal modo, egli rassicura i suoi credenti sul significato del presente e li rende certi che anche per il futuro Dio sarà fedele a quanto ha promesso.

B. Dio attua la salvezza in Gesù

Nella storia della salvezza, che Dio guida fedelmente, Gesù occupa il posto centrale. È un aspetto caratteristico della cristologia lucana la posizione storico-salvifica che essa riconosce all'evento e alla persona di Gesù⁽⁷⁹⁾. Questi, infatti, è visto come lo strumento e il mediatore di quella salvezza di cui Dio è il primo agente e la causa ultima, così che si può dire che Dio attua la salvezza in Gesù e per mezzo suo. Una tale visione viene più chiaramente alla luce nella formulazione quasi esclusivamente teocentrica del kerigma che Luca propone nei discorsi missionari degli Atti⁽⁸⁰⁾. È a questa formulazione, e alle prospettive che essa sottende, che vorremmo dedicare ora la nostra attenzione.

Significativo per il modo con cui Luca presenta l'evento di Gesù come culmine della storia della salvezza è At 13,23. Nella sinagoga di Antiochia di Pisidia, Paolo, alla richiesta di un λόγος παρακλήσεως (At 13,15), cioè di una rilettura messianica pre-cristiana dell'A.T.⁽⁸¹⁾, risponde con l'esposizione di un credo storico che doveva essere familiare ai giudei del I sec. (cf. At 13,17-22)⁽⁸²⁾. In esso, l'apostolo si rifà agli eventi dell'elezione dei padri, dell'esodo, della peregrinazione nel deserto, dell'occupazione della terra, della comparsa dei giudici fino a Samuele profeta, della regalità di Saul e di quella ideale di David. Di tutto questo credo storico il soggetto è ὁ θεὸς τοῦ λαοῦ τούτου Ἰσραήλ.

Il v. 23, quasi all'improvviso, mostra che questo Dio, realizzando la promessa fatta a David in 2 Sam 7,12, ha suscitato a favore di Israele Gesù come Salvatore. Tutta la storia della salvezza era, dunque, orientata da Dio alla venuta del Messia. Questa storia Dio l'ha portata a compimento con l'invio di Gesù, il Salvatore. Il λόγος παρακλήσεως (At 13,15) si è risolto nel λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης (At 13,26) perché l'evento di Gesù è proclamato come la realizzazione da parte di Dio della salvezza messianica promessa.

Non solo Dio attua la salvezza suscitando Gesù, ma Dio stesso è

(79) Cf. E. KRAENKL, *Jesus*, pp. 210-211.

(80) Cf. G. LOHFINK, *Christologie*, p. 234.

(81) Cf. O. GLOMBITZA, *Akta XIII*, 15-41. *Analyse einer lukanischen Predigt vor Juden*, NTS, 5 (1958-59) part. pp. 307-310.

(82) Cf. M. DUMAIS, *Le Langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Actes 13, 16-41)*, Tournai-Montreal 1976, pp. 130-156 e part. pp. 152-155.

all'origine della funzione messianica di Gesù ed è all'opera salvificamente nel ministero di Gesù. Ciò appare chiaro particolarmente in At 10,36.38a, all'interno del discorso di Pietro in casa di Cornelio. In questi versetti appare evidente un'allusione o una citazione implicita del testo di Is 61,1 che Luca aveva utilizzato, con valore programmatico, a Nazaret, nella scena inaugurale del ministero di Gesù (cf. Lc 4,18-19)⁽⁸³⁾. L'affermazione che «Dio ha unto (Gesù) in Spirito Santo e potenza» (At 10,38a) riflette l'espressione isaiana «Lo Spirito del Signore è su di me, per questo mi ha unto» (Lc 4,18). Nella prospettiva lucana, dunque, è Dio che ha consacrato Gesù (cf. At 4,27) nella sua funzione messianica attraverso l'invio dello Spirito (cf. Lc 3,22) che risiede stabilmente su di Lui ed è la «potenza» nella quale Egli inizia e conduce il suo ministero (cf. Lc 4,14). Tale consacrazione in Lc 4,18 è in vista di un'attività profetica che Gesù deve esercitare e che si condensa nel verbo *εὐαγγελίζομαι*. Questo verbo è presente anche in At 10,36 ma qui il soggetto dell'«evangelizzare la pace» è Dio e Gesù Cristo è il mediatore di tale azione: la prospettiva cambia ma anche si integra con quella di Lc 4,18. Pur presentando, infatti, At 10,36 problemi di critica testuale e difficoltà di costruzione sintattica, il suo senso appare nella sostanza abbastanza chiaro⁽⁸⁴⁾: Dio ha inviato la parola ad Israele nell'atto (o al fine) di evangelizzare la pace, cioè la salvezza promessa, per mezzo di Gesù Cristo. Secondo Luca, dunque, l'azione salvifica di Dio è all'opera nel ministero profetico di Gesù. Nella parola evangelizzatrice di costui, Dio fa la sua offerta di salvezza agli uomini.

Anche l'attività taumaturgica di Gesù è da Luca posta in relazione all'agire di Dio in Lui e per mezzo di Lui. Lo lasciano chiaramente intendere, innanzi tutto, i due passi, all'interno dei discorsi missionari, dove viene accennato al ministero pubblico di Gesù. In At 2,22 Gesù viene presentato come «l'uomo accreditato da Dio presso di voi con miracoli, prodigi e segni che Dio fece attraverso di Lui in mezzo a voi». L'operare taumaturgico di Gesù lascia, dunque, trasparire che dietro la sua azione sta la potenza di Dio. Anzi, ancor più, si può dire che Dio è il vero agente di tutti gli eventi prodigiosi che si realizzano per mezzo di Gesù. At 10,38b descrive l'opera di Gesù come quella di un «benefattore» che guarisce coloro che sono sotto il potere del diavolo. Senza porre una netta distinzione tra guarigione ed esorcismo e tendendo ad attribuire tutto il male dell'uomo a Satana, Luca mostra Gesù come il vincitore di questa potenza malefica⁽⁸⁵⁾. Ciò è possibile, però, solo con

(83) Cf. J. DUPONT, *Dio l'ha consacrato in Spirito Santo (At 10, 34-38)*, in: *Id.*, *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Milano 1985, pp. 306-307.

(84) Per le difficoltà ed anche per il senso dell'espressione, cf. U. WILLCKENS, *Missionsreden*, pp. 46-48; J. DUPO T, *Dio l'ha consacrato*, pp. 303-305; A. WEISER, *Tradition und lukanische Komposition in Apg. 10, 36-43*, in: *A cause de l'Évangile*, Mélanges J. Dupont, Paris 1985, pp. 762-763.

(85) Cf. A. GEORGE, *Le miracle*, in: *Id.*, *Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978, pp. 134-135.

l'aiuto di Dio e perché «Dio è con Lui»⁽⁸⁶⁾. Luca ci tiene a sottolineare che la δύναμις con cui Gesù opera esorcismi e guarigioni (cf. Lc 4, 36; 6, 19; 8, 46) è la δύναμις κυρίου (Lc 5, 17), cioè la potenza di Dio e dello Spirito con cui Dio lo ha unto (At 10, 38a; cf. Lc 4, 14). Nell'ottica lucana, dunque, Dio opera per mezzo di Gesù i segni della salvezza escatologica e conferma con essi la sua funzione profetica. A sottolineare il fatto che i miracoli di Gesù sono opera di Dio, sta il tratto tipicamente lucano per cui i miracolati (cf. Lc 5, 25; 13, 13; 17, 15; 18, 48) o la folla che assiste al prodigio (cf. Lc 7, 16; 9, 43; 18, 43) glorificano Dio. La risurrezione del figlio della vedova di Naim è addirittura interpretata dai presenti (cf. Lc 7, 16) come «la visita di Dio» al suo popolo⁽⁸⁷⁾. Si può, dunque, concludere che in tutto il ministero pubblico di Gesù è Dio che è definitivamente all'opera per offrire la salvezza. Davvero Gesù — come lo ricordano i pellegrini di Emmaus — è «profeta potente in opera e in parola davanti a Dio» (Lc 24, 19) poiché, per mezzo suo, Dio annuncia la salvezza e ne dà i segni.

L'azione di Dio non è, invece, assolutamente presente nella morte di Gesù. Questa tutt'al più — come abbiamo avuto modo di analizzare più sopra — è vista come conforme al disegno divino e al preannuncio profetico⁽⁸⁸⁾. In quanto azione degli uomini, essa tende a spezzare l'iniziativa divina di salvezza che si era fatta presente nel ministero profetico di Gesù (cf. la sequenza significativa di At 2, 22 e 23). L'azione di Dio ha una ripresa definitiva nella resurrezione di Gesù. Il kerigma dei discorsi missionari degli Atti proclama l'evento della resurrezione, con i verbi tradizionali ἀνίστημι / ἐγείρω, sempre nella formulazione teologica in cui appare l'iniziativa di Dio in forte contrapposizione all'azione di morte operata dai giudei di Gerusalemme (cf. At 2, 24; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30)⁽⁸⁹⁾. In quanto risposta di Dio al misfatto dei giudei, la resurrezione è presentata come evento di contrasto con la morte. Se i giudei hanno tolto la vita al profeta accreditato da Dio, Dio stesso gliela ridona, evidenziando la colpa di quanti lo hanno ucciso e la giustizia di Gesù. In questa prospettiva, l'azione risuscitatrice di Dio nei confronti di Gesù appare come il prodigio di far ritornare alla vita l'ingiustamente ucciso e, in quanto tale, essa si colloca nella linea delle opere potenti compiute da Dio per mezzo di Gesù (cf. At 2, 22), quale ultima e più grande⁽⁹⁰⁾. Risuscitandolo dai morti, dunque, Dio conferma l'offerta di salvezza fatta di Gesù e lo accredita pienamente come il profeta escatologico (cf. At 3, 22).

(86) Per At 2, 22; 10, 38, cf. E. KRAENKL, *Jesus*, pp. 98-101.

(87) Al riguardo cf. A. GEORGE, *Miracle*, p. 140. Accenni anche in J.M. NUETZEL, *Jesus als Offenbarer*, pp. 196-208.

(88) L'unico accenno ad una azione divina può essere — come già visto sopra — l'ἔκδοτον di At 2, 23 che, però, è inserito nell'orizzonte del disegno e della prescienza di Dio.

(89) Cf. U. WILCKENS, *Missionsreden*, pp. 137ss.; J. DUPONT, *I discorsi di Pietro*, in: *Nuovi studi*, pp. 64-67.

(90) Cf. E. KRAENKL, *Jesus*, pp. 145-146.

L'azione di Dio è nuovamente riaffermata per quanto riguarda l'esaltazione di Gesù⁽⁹¹⁾. Essa è presentata in At 2,33 con il tradizionale verbo ὑπόω, al passivo divino, e con l'espressione τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ. La stessa formulazione, in forma attiva, si ritrova nel kerigma di At 5,31⁽⁹²⁾. Il dativo τῇ δεξιᾷ va inteso, a nostro avviso, non in senso strumentale ma in senso locativo⁽⁹³⁾, così che l'essere assiso «alla destra di Dio» viene ad implicare la prospettiva tipicamente lucana dell'ascensione «al cielo» di Gesù. Lo schema lucano dell'esaltazione sta, perciò, a significare che Gesù, una volta concluso e compiuto il suo evento terreno, con l'ascesa al «cielo», cifra del mondo divino, ha ricevuto da Dio la partecipazione alla sua Signoria. Come bene conclude At 2,36, sulla base dell'esaltazione, Dio ha costituito Gesù come Κύριος. Ora, invocando il suo nome, si può ottenere la salvezza (At 2,21), perché a Lui è stata data da Dio la funzione di σωτήρ (At 5,31). L'evidenza di questa funzione sta nel dono dello Spirito (At 2,33) e nell'offerta della penitenza e della remissione dei peccati (At 5,31). Nel suo innalzamento, infatti, alla destra di Dio, Gesù ha ricevuto quello Spirito, che era stato denominato «promessa del Padre» (Lc 24,49; At 1,4) e «forza dell'alto» (Lc 24,49; At 1,8), e ha potuto «effonderlo» dando così inizio «agli ultimi giorni» della salvezza (cf. il legame tra ἐσχέω in At 2,33 e 2,17-18). La penitenza e la remissione dei peccati, che devono formare l'oggetto della proclamazione universale dei testimoni (cf. Lc 24,47-48) sono il dono che, per mezzo di Gesù esaltato, può essere offerto agli uomini (At 5,31). Dio ha dunque costituito come unico mediatore della salvezza universale, che ora si fa presente nello Spirito e nella Parola, il Signore Gesù.

Possiamo anche brevemente aggiungere che là dove, nei discorsi missionari degli Atti, si fa accenno alla funzione escatologica di Gesù è sempre Dio il soggetto che lo costituisce in tale funzione. È Dio, infatti, che manderà colui che Egli ha prestabilito come Cristo quale portatore dei «tempi del refrigerio», cioè dei beni salvifici conservati per gli ultimi tempi (cf. At 3,20)⁽⁹⁴⁾. È Dio che lo ha prestabilito quale «giudice dei vivi e dei morti» (At 10,42) o come colui nel quale «giudicherà il mondo con giustizia» (At 17,31)⁽⁹⁵⁾. In tale funzione Gesù appare già costituito attraverso gli eventi pasquali ed essa è richiamata per intensificare un appello a conversione di fronte al quale gli uditori avvertono

(91) È tipica della teologia lucana una certa storicizzazione del kerigma con la distinzione precisa degli eventi della resurrezione, ascensione-esaltazione, invio dello Spirito.

(92) Per At 2,33 e 5,31, cf. A. BARBI, *Cristo celeste*, pp. 140-142; E. KRAENKL, *Jesus*, pp. 149-150, e più ampiamente G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, München 1971, pp. 226-232.

(93) Abbiamo già argomentato a favore di questa posizione in: *Cristo celeste*, p. 141 e n. 74.

(94) Per la prospettiva escatologica presente in questo testo e nel contesto, cf. A. BARBI, *Cristo celeste*, pp. 143-177.

(95) Per questi due testi, cf. E. KRAENKL, *Jesus*, p. 203.

di decidere la loro condizione storico-salvifica ed escatologica.

Uno sguardo seppur rapido, alla formulazione teocentrica del kerigma lucano ci permette qualche riflessione di sintesi sul Dio che opera la salvezza in Gesù e per mezzo suo. In questo operare di Dio sembra di poter distinguere i tempi lucani della storia della salvezza. Guardando retrospettivamente al tempo di Gesù, Luca vede l'azione di Dio che comincia a realizzare le promesse di salvezza attraverso il profeta potente in opera e parola. I segni che Dio compie per mezzo suo sono un accreditamento presso gli uomini di questo profeta escatologico. L'azione risuscitatrice è la definitiva conferma di fronte alla messa in questione della morte. Dio ha davvero realizzato la salvezza storicamente nel suo evento terreno. Con l'ascensione-esaltazione Dio partecipa la sua funzione di Signore e Salvatore universale a Gesù. ⁹⁶ Il tempo ultimo della Chiesa, Dio offre universalmente la salvezza nel «nome», cioè nella potenza, di Gesù glorificato che dona lo Spirito e annuncia nella Parola la remissione dei peccati. È di fronte a Lui che gli uomini decidono la loro condizione storico-salvifica ed escatologica nei confronti di Dio.

C. Il Dio di Gesù e il Dio universale della creazione

Se la prospettiva di Dio domina la visione storico-salvifica e il kerigma cristologico lucano, essa è destinata ad emergere, con sfumature nuove, quando l'annuncio si rivolge al mondo pagano. Il contesto politeistico sembra esigere una chiarificazione in senso monoteistico e l'universo religioso e culturale, profondamente diverso da quello giudaico, domanda una nuova confrontazione sul tema di Dio e della sua ricerca. Ci riferiamo essenzialmente a quel discorso di Paolo all'Areopago (At 17, 22-31), che Luca ha voluto come vertice della carriera missionaria dell'Apostolo e come modello dell'incontro del messaggio evangelico con la sapienza dei greci ⁽⁹⁶⁾. Di un testo così ricco e complesso non intendiamo certo proporre un'analisi ⁽⁹⁷⁾ coscienti delle molteplici linee interpretative a cui ha dato luogo ⁽⁹⁸⁾. È sufficiente, in-

(96) Per queste funzioni del discorso, cf. J. DUPONT, *Il discorso dell'Areopago (At 17, 22-31): luogo dell'incontro tra cristianesimo e ellenismo*, in: *Nuovi studi*, pp. 360-365.

(97) Per lo studio di questo testo rimandiamo a qualcuno dei tanti lavori: W. AUCK, *Die Tradition und Komposition der Areopagrede. Eine motivgeschichtliche Untersuchung*, ZTK, 53 (1956) pp. 11-52; H. CONZELMANN, *The Address of Paul on the Areopagus*, in: *Studies in Luke-Acts*, Ed. by L.E. KECK and J.L. MARTIN, London 1968, pp. 317-230; J. CALLOUD, *Paul devant l'Aréopage d'Athènes (Actes 17, 16-34)*, in: *La Parole de grâce. Études lucaniennes à la mémoire d'A. George*, par J. DELORME et J. DUPLACY, Paris 1981, pp. 209-248; S.G. WILSON, *The Gentiles and Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge 1973, pp. 196-218; J. DUPONT, *Discorso dell'Areopago*, pp. 359-400; V. GATTI, *Il discorso di Paolo ad Atene*, Brescia 1982.

(98) Vedi l'exkursus sulla storia dell'interpretazione di V. GATTI, *Discorso di Paolo*, pp. 17-53, o le linee sintetiche di J. DUPONT, *Discorso dell'Areopago*, pp. 376-380.

vece, per la finalità del nostro lavoro, delineare brevemente quale rapporto si stabilisce tra il Dio di Gesù e il Dio universale della creazione e con quale linguaggio quest'ultimo viene presentato.

È interessante, innanzitutto, fare qualche osservazione sulla cornice narrativa del discorso. In essa si può rilevare, infatti, che il programma di Paolo missionario ad Atene si incentra essenzialmente su ciò che costituisce il punto chiave del messaggio cristiano, e cioè Gesù e la resurrezione: τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο (At 17, 18). La stessa reazione prima al discorso di Paolo — ἀκούσαντες δὲ ἀνάστασιν νεκρῶν... (At 17, 32) — sembra mostrare che gli uditori, di tutto il discorso, hanno focalizzato e ritenuto soltanto ciò che ne rappresentava l'elemento qualificante⁽⁹⁹⁾. Un tale messaggio, però, è destinato ad una città che già all'inizio è descritta come κατείδωλον οὔσαν (At 17, 16), sottomessa, cioè, agli idoli. Per quanto, dunque, l'annunciatore moltiplichi la quantità dei suoi interventi (At 17, 17b), lo spazio religioso reclamato dal suo messaggio sembra essere già ampiamente occupato. Tra gli uditori di Paolo, poi, sono segnalati epicurei e stoici (At 17, 18a). Il quadro così si fa completo: oltre che città piena di idoli, Atene è anche centro di scuole filosofiche.

Con tutta questa realtà, il programma missionario di Paolo dovrà fare i conti. La reazione al suo annuncio (At 17, 18b) mette subito in risalto le difficoltà che questo impatto è destinato a sollevare. L'interrogativo e l'affermazione, in cui la reazione è espressa, si congiungono in un misconoscimento che sembra dichiarare fallito il tentativo di comunicare instaurato dall'azione evangelizzatrice di Paolo. È qualificato, infatti, il soggetto annunciante quale σπερμολόγος, sulla base dell'insignificanza del suo messaggio com'è recepito dai suoi uditori. È respinto il contenuto del suo annuncio come ξένων δαίμωνίων, in quanto estraneo quindi all'universo religioso degli uditori. Questa estraneità è ribadita nella richiesta di conoscenza formulata all'Areopago: ξενίζοντα γάρ τινα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν (At 17, 20)⁽¹⁰⁰⁾. A noi sembra che sia questo scarto di incomunicabilità, determinatosi in un nuovo ambiente religioso e culturale, che il discorso all'Areopago tenta di colmare. Il messaggio centrale della risurrezione rimane insignificante ed equivoco senza il presupposto del vero Dio che ha risuscitato Gesù dai morti. E il discorso sul vero Dio deve, in qualche modo, incrociare l'orizzonte religioso degli uditori. Sono questi i compiti che il discorso di Atene deve assolvere per superare il muro dell'incomunicabilità.

La struttura del discorso all'Areopago (At 17, 22b-31)⁽¹⁰¹⁾ rivela un

(99) Per la cornice del discorso, cf. H. FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, München 1965, pp. 64-65; J. DUPONT, *Discorso dell'Areopago*, pp. 384-385.

(100) Per un approfondimento di queste annotazioni, cf. J. CALLOUD, *Paul*, pp. 211-214.

(101) Per la strutturazione del discorso, cf. V. GATTI, *Discorso di Paolo*, pp. 53-64;

forte legame tra esordio (vv. 22b-23) e conclusione (vv. 30-31), attraverso la ripresa di particelle conclusive (v. 23: οὖν; v. 30: μὲν οὖν) e l'inclusione tra i temi dell'ignoranza (v. 23: ἀγνώστῳ, ἀγνωοῦντες; v. 30: ἀγνοία) e dell'annuncio (v. 23: καταγγέλλω; v. 30: παραγγέλλει). Nello stesso tempo, i due momenti manifestano una progressione poiché l'ignoranza riguarda dapprima (v. 23) un oggetto lasciato imprecisato e poi (v. 30) un tempo antecedente all'annuncio escatologico, mentre l'annuncio ha all'inizio come soggetto Paolo, come destinatari gli Ateniesi e come contenuto una realtà divina imprecisata (v. 23) e alla fine come soggetto Dio, come destinatari gli uomini tutti dappertutto e come contenuto la μετόνοια (v. 30). Il corpo centrale (vv. 24-29), invece, ha una sua compattezza in cui l'unica cesura può essere costituita dalla ripresa del verbo ποιέω al v. 26.

La struttura, brevemente accennata, sembra far risaltare lo schema a cui il discorso si ispira e che era ormai consolidato nella tradizione del kerigma rivolto ai pagani⁽¹⁰²⁾. Esempio tipico di questo kerigma è 1 Ts 1, 9-10 dove è rinvenibile un doppio fuoco: l'uno teologico, con l'accenno alla conversione dagli idoli al Dio vivente e vero e l'altro cristologico, con il rimando alla funzione escatologica di Gesù sul fondamento della sua risurrezione⁽¹⁰³⁾. Questo doppio fuoco appare anche nel discorso all'Areopago. Se, infatti, l'esordio (vv. 22b-23), dopo una ambivalente «captatio benevolentiae» e il tentativo di trovare spazio nel pantheon ateniese, culmina nell'intenzione di annunciare una realtà divina sconosciuta⁽¹⁰⁴⁾, il corpo del discorso (vv. 24-29) tocca la vanità degli idoli e l'annuncio del Dio vero e la conclusione (vv. 30-31), pur formulata in prospettiva teocentrica, contiene l'annuncio della funzione giudiziale di Gesù confermata dall'evento della risurrezione. Ambedue i punti focali del discorso stanno nell'orizzonte dell'annuncio (καταγγέλλω: v. 23; παραγγέλλω: v. 30)⁽¹⁰⁵⁾.

È interessante ora notare come avviene l'annuncio del Dio vero, a cui nel discorso è dato un risalto del tutto particolare e come esso si ag-

J. DUPONT, *Discorso dell'Areopago*, pp. 365-374; P. AUFFRET, *Essai sur la structure littéraire du discours d'Athènes (Ac XVII, 23-31)*, NT, 20 (1978) pp. 185-202.

(102) A sua volta questo kerigma utilizzava elementi della missione giudaica, come bene afferma V. GATTI, *Discorso di Paolo*, p. 211: «Situazione di ignoranza e di idolatria, appello alla conversione, annuncio del giudizio di Dio e della resurrezione finale sono quattro motivi tipici della predicazione missionaria giudaica, che il cristianesimo delle origini ha fatto propri, inserendovi il kerigma cristologico, così come aveva fatto proprio il tema protologico al momento del passaggio della missione dei pagani».

(103) Per le caratteristiche di questo kerigma (presente anche in Eb 5, 11-6, 2), cf. U. WILCKENS, *Missionsreden*, pp. 81-86.

(104) Il δεισιδαιμονιστέρος può alludere sia alla religiosità che alla superstizione degli Ateniesi. L'accenno all'altare dell'ἀγνώστῳ θεός è un tentativo di aggancio nella situazione religiosa della città. I pronomi neutri δ e τοῦτο lasciano intravedere che l'oggetto dell'annuncio di Paolo non è identificabile con il «dio ignoto».

(105) Al riguardo cf. L. LEGRAND, *The Areopagus Speech, its theological kerigma and its missionary significance*, in: *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, par J. COPPENS, Gembloux-Leuven 1976, pp. 343-345.

gancia all'annuncio dell'evento propriamente cristiano.

La prima osservazione è sul «Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che è in esso», il quale è «signore del cielo e della terra» (v. 24). L'idea fondamentale qui espressa è probabilmente fondata su Is 42,5 e richiama Gn 1,1s., ma il linguaggio usato sembra per essere inteso anche da una mentalità greca. L'uso del verbo ποιέω per esprimere l'azione della divinità nei confronti del mondo è presente anche nel pensiero greco. Il termine κόσμος, per indicare il mondo in quanto tutto organizzato e intellegibile, è di matrice greca, ma qui viene temperato con l'espressione «tutto ciò che è in esso» e riceve un equivalente più biblico nella formula «cielo e terra»⁽¹⁰⁶⁾. La mediazione tra pensiero biblico e mentalità greca, che in questo testo si manifesta, aveva trovato già ampia e documentabile espressione nella letteratura giudeo-ellenistica⁽¹⁰⁷⁾.

Anche l'affermazione che Dio «dà a tutti la vita, il respiro a tutte le cose» (v. 25b) utilizza fondamentalmente un motivo biblico (cf. Is 42,5; Gn 2,7)⁽¹⁰⁸⁾ ampliato in senso greco con un enfatico «tutto» che è riscontrabile già in testi giudeo-ellenistici⁽¹⁰⁹⁾.

Il v. 26, che presenta un'ulteriore prospettiva sull'agire di Dio, è discusso dal punto di vista sia della costruzione che del significato⁽¹¹⁰⁾. La prima affermazione che Dio «ha fatto da uno tutte le razze degli uomini» (v. 26a)⁽¹¹¹⁾ fa verosimilmente riferimento all'Adamo biblico in cui è visibile l'unità di origine e di destino del genere umano da lui discendente, ma occorre tener conto anche dell'ellenizzazione del concetto di Adamo presente nel giudeo-ellenismo a cui questo testo può ispirarsi⁽¹¹²⁾. Il «perché abitassero su tutta la faccia della terra» (v. 26b) rivela chiaramente una prospettiva biblica (Gn 1,28; cf. 9,1.7). Il v. 26c presenta i due termini καιροί e ὁροθεσίαι di difficile e discussa interpretazione⁽¹¹³⁾. A noi sembra ben documentata la tesi di V. Gatti

(106) Per questo testo, cf. J. DUPONT, *Discorso dell'Areopago*, pp. 385-386; S.G. WILSON, *Gentiles*, pp. 198-199.

(107) Cf. l'ampia documentazione riportata da V. GATTI, *Discorso di Paolo*, pp. 68-87.

(108) Al riguardo, cf. E. HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, p. 460 n. 3.

(109) Cf. la documentazione in V. GATTI, *Discorso di Paolo*, pp. 103-109.

(110) Per una sintetica discussione delle varie posizioni, cf. S.G. WILSON, *Gentiles*, pp. 200-203.

(111) ἐποίησεν, in riferimento a ποιήσας del v. 24, ha il significato di «fare» e regge i due successivi infiniti con valore finale. Contro M. POHLENZ, «Paulus und die Stoa», ZNW, (1949) p. 84s., che fa di ποιέω l'ausiliare di κατοικεῖν e traduce «fece...abitare», cf. la posizione di E. HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, p. 460; H. CONZELMANN, *Apostelgeschichte*, p. 99; J. DUPONT, *Discorso dell'Areopago*, p. 372s.; S.G. WILSON, *Gentiles*, p. 200; V. GATTI, *Discorso di Paolo*, p. 115.

(112) Cf. V. GATTI, *Discorso di Paolo*, pp. 116-121.

(113) Semplificando le posizioni, potremmo dire che esiste una linea storica che traduce i due termini con «epoche storiche - confini nazionali» (es. B. GAERTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala 1955, p. 147s.), una linea filosofica che traduce «stagioni - zone della terra» (es. M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschicht-*

il quale vede nei «*χαῖροι* stabili» i tempi assegnati agli astri per quel loro corso regolare che assicura alla natura ritmi benefici e fecondi a favore dell'uomo e nelle *ὁροθεσίαι* i confini della terra quale abitazione degli uomini, fissati di fronte alla minaccia delle acque e del caos. Ci troveremmo, perciò, di fronte ad un doppio motivo, quello del rapporto astri-fecondità e mare caotico-terra abitabile, che a partire da Gn 1 si ripresenta in varie forme nella tradizione veterotestamentaria e che, penetrato in ambiente ellenistico, si è fuso con analoghi temi della cultura greca⁽¹¹⁴⁾. Anche nel v. 26, perciò, si fa visibile lo sforzo di annunziare l'agire protologico del Dio biblico con formulazioni che possono trovare assonanza e accoglienza nel mondo ellenistico.

I vv. 27c-28 parlano della vicinanza di Dio all'uomo e della parentela di questi con Dio. Le tre proposizioni che si susseguono sono legate tra loro (cf. i due *γὰρ* del v. 28a.c). Nell'insieme esse riflettono una visione che proviene dal mondo ellenistico più che dall'A.T. e dal giudaismo⁽¹¹⁵⁾. La coscienza di un Dio che non è lontano dall'uomo è presente nello spirito greco che considera la natura come una pluriforme rivelazione del divino (v. 27c)⁽¹¹⁶⁾.

I motivi del v. 28a sono tipici della religiosità stoica, caratterizzata da una mistica del dio cosmico immanente per la quale tutto è in dio e tutto in lui ha vita e movimento⁽¹¹⁷⁾. Certamente, però, Luca non ha voluto che si attribuisse a queste espressioni la valenza panteistica originaria⁽¹¹⁸⁾. La citazione di Arato (*Phenomena* 5), infine, che afferma la parentela degli uomini con Dio (v. 28c) va riletta all'interno del tentativo, già fatto da Aristobulo (framm. 4) in ambiente giudeo-ellenista, di ricondurre tale motivo a quello biblico della creazione⁽¹¹⁹⁾. Riletti attentamente questi versetti, dunque, che nella loro formulazione appaiono più tipicamente greci, sottintendono ancora una volta la prospettiva genesiaca dell'uomo creato ad immagine di Dio (Gen 1,26-27)⁽¹²⁰⁾.

Possiamo concludere, dopo questi accenni, riprendendo il contenuto e il metodo dell'annuncio del Dio vero nel discorso dell'Areopago. Questo Dio è presentato dapprima come creatore e signore del mondo (v. 24) e come colui che dona ad ogni realtà «vita, respiro e tutto» (v. 25). In seguito Egli è mostrato come creatore di tutta l'umanità a cui ha dato di abitare la terra dopo aver fissato un corso degli astri favorevole alla sua fecondità e averne determinato i confini di fronte alla mi-

chte, Göttingen 1968, p. 35) e una linea che considera fusi insieme i due significati (es. H. CONZELMANN, *Address*, pp. 222-223).

(114) Cf. V. GATTI, *Discorso di Paolo*, pp. 126-166.

(115) Così S.G. WILSON, *Gentiles*, p. 206.

(116) Al riguardo il testo più interessante è quello di Dione Crisostomo, *Orationes* XII, 27-34.

(117) Cf. V. GATTI, *Discorso di Paolo*, pp. 193-196, part. p. 194.

(118) Così S.G. WILSON, *Gentiles*, pp. 207-208.

(119) Cf. V. GATTI, *Discorso di Paolo*, pp. 198-201; S.G. WILSON, *Gentiles*, p. 208.

(120) Cf. J. DUPONT, *Discorso dell'Areopago*, p. 386.

naccia delle acque (v. 26). Infine la sua azione sovrana sul cosmo si fa più coinvolgente (cf. vv. 27c-28 il passaggio al «noi») dal momento che Egli non è lontano da ciascuno di noi perché in Lui viviamo, ci muoviamo e siamo, essendo stati creati a sua immagine. Questo Dio è caratterizzato dalla sua universalità: è il Dio di tutte le cose e di tutti gli uomini (cf. l'uso insistente di $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ nei vv. 24.25.26 e di $\acute{\epsilon}\chi\acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\varsigma$ nel v. 27, oltre al «noi» generalizzante dei vv. 27c-28). Fondamentalmente la sua immagine è quella che scaturisce dal racconto genesiaco della creazione, ripreso dalla tradizione veterotestamentaria e soprattutto filtrato dalla riflessione della propaganda giudeo-ellenista. In questo modo, la parte del discorso analizzata diventa un vero $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (cf. At 17, 17), un tentativo di dialogo e di incontro tra fede biblica della creazione e pietà cosmica del pensiero greco, soprattutto stoico⁽¹²¹⁾.

L'annuncio del «divino ignorato», che prende spunto dalla metafora dell'altare al «dio ignoto», fa coscienza che una certa ricerca di Dio che ne aveva avvertito la prossimità e la parentela, senza essere pervenuta alla scoperta del vero Dio, aveva nondimeno presentito qualcosa di Lui⁽¹²²⁾. Questa ricerca presaga può essere ora messa davanti al suo oggetto definitivo che si è rivelato nell'evento di Gesù Cristo.

Ad operare questo passaggio sono i vv. 30-31 del discorso. Guardata ora dal versante della fede escatologica e giudicata da essa, la situazione extra-cristiana della ricerca di Dio appare come «tempi di ignoranza» che vanno riconosciuti ed ammessi come tali⁽¹²³⁾. Dio stesso, però, prendendo in considerazione questi tempi, viene incontro ad essi e li supera inaspettatamente con l'annuncio escatologico⁽¹²⁴⁾. L'annuncio che Egli fa è quello della $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$. È possibile che, nel contesto e particolarmente in riferimento alla $\acute{\alpha}\gamma\upsilon\omicron\iota\alpha$, l'invito, sulla linea greco-ellenistica, sia a «cambiare mentalità» per disporsi ad accogliere la possibilità di una nuova conoscenza, piuttosto che sulla linea biblica a «convertirsi radicalmente»⁽¹²⁵⁾. L'universalità insistita — $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma\ \pi\alpha\nu\tau\alpha\chi\omicron\upsilon$ (v. 30) — di tale invito è conseguenza diretta dell'universalità che caratterizza il Dio annunziato. L'evocazione del giudizio di Dio legato all'annuncio della risurrezione di Gesù (v. 31), in vista di rendere pressante l'appello a conversione, è un motivo ricorrente nel kerigma degli Atti (cf. ad es. 10, 42-43; 3, 23-26) e già presente nell'annuncio tradizionale ai pagani (1 Ts 1, 9-10)⁽¹²⁶⁾. Ciò che è in qualche modo

(121) Al riguardo cf. L. LEGRAND, *Areopagus Speech*, pp. 348-350.

(122) Cf. le interessanti riflessioni di J. DUPONT, *Discorso dell'Areopago*, pp. 388-399, nelle quali scartando la via della ragione naturale e della religiosità pagana, vede nella ricerca religiosa stoica la strada per un presentimento di Dio.

(123) Cf. V. GATTI, *Discorso di Paolo*, pp. 208-209.

(124) Così V. GATTI, *Discorso di Paolo*, pp. 225-226, rende il senso di At 17, 30 e, a nostro avviso, con buoni motivi, tenuto presente il contesto.

(125) Così J.W. TAEGER, *Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas*, Gütersloh 1982, pp. 142-144; V. GATTI, *Discorso di Paolo*, pp. 226-230.

(126) Così J. DUPONT, *Discorso dell'Areopago*, p. 383.

singolare al v. 31 è che la resurrezione venga prospettata come πίστις, prova del ruolo di giudice escatologico di Gesù. Sembra esserci qui una qualche insistenza sulla garanzia che rappresenta per l'intelligenza il fatto della risurrezione di Gesù. Essa, infatti, per quanto riguarda gli uomini tutti (v. 31: πᾶσιν) è la prova del fatto che c'è una risurrezione ed un giudizio universale⁽¹²⁷⁾.

Il culmine del discorso (v. 31) sembra così raggiungere in qualche modo l'annuncio che era attribuito a Paolo al v. 18 (τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο) ma che agli uditori era rimasto equivoco. Per renderlo comprensibile e capace di provocare gli uditori alla μετάνοια, Luca ha dovuto dare all'annuncio un andamento teocentrico. Presentando il Dio biblico della creazione, attraverso la mediazione (già presente nella propaganda della diaspora giudaica) del linguaggio e della cultura ellenistica, e criticando o valorizzando la ricerca di Dio attuata dai suoi uditori, egli ha potuto, in modo significativo, far risuonare l'appello, senza confini, di questo Dio a disporsi ad accogliere l'evento escatologico di salvezza che Egli ha realizzato in Gesù. Luca ci ha così offerto un caso esemplare di «teologia del dialogo», mostrando come l'incontro con il mondo ellenistico abbia aiutato la comunità cristiana a prendere coscienza delle implicazioni cosmologiche e teologiche del kerigma⁽¹²⁸⁾.

10 giugno 1989

AUGUSTO BARBI
Seminario di Verona

(127) Cf. H. CONZELMANN, *Mitte*, p. 191; V. GATTI, *Discorso di Paolo*, pp. 221-233.

(128) Cf. ancora L. LEGRAND, *Areopagus Speech*, pp. 348-350.