

EDITORIALE

Nella sezione di At 13–15 il tema degli incontri (e degli scontri) è centrale, oltre a due aspetti già affiorati nei capitoli precedenti, ossia la crescente evangelizzazione delle nazioni (sin da quando l'azione si è spostata da Gerusalemme ad Antiòchia) e l'emergere di Paolo, che sembra raccogliere il testimone da Pietro e diventa il simbolo dell'apertura ai gentili nel cosiddetto "primo viaggio missionario", raccontato negli episodi oggetto del presente fascicolo.

Nel contributo iniziale *Paolo Mascilongo* ci offre una panoramica della sezione e dei suoi personaggi: Bàrnaba e Saulo ricevono, tramite la voce dello Spirito e l'imposizione delle mani da parte della comunità di Antiòchia, l'incarico di partire. Il resoconto del viaggio è verosimile, anche se solo di rado Luca fornisce delle indicazioni temporali. Apparentemente si tratta di un viaggio di successo, benché non manchino le difficoltà: alla gioia di chi accoglie l'annuncio si contrappone l'ostilità di chi vorrebbe limitare ai soli Giudei l'appartenenza alla comunità.

Il primo grande discorso di Paolo è riportato in At 13: ad Antiòchia di Pisidia, come un abile comunicatore, egli combina l'oratoria ellenistico-romana con l'esegesi giudaica, coinvolgendo ascoltatori giudei e pagani: il Crocifisso-Risorto è il compimento delle promesse fatte ai padri e l'annuncio ai gentili è iscritto nel

GLI ATTI DEGLI APOSTOLI INCONTRI E SCONTRI

SOMMARIO

Esegesi

- Paolo Mascilongo*
AT 13,1–15,35: PAOLO, L'APERTURA
AI PAGANI E L'ASSEMBLEA DI GERUSALEMME 3
- Lorenzo Rossi*
IL VANGELO DI PAOLO, RESPINTO DAI GIUDEI,
CONQUISTA I PAGANI (AT 13,13–52) 8
- Francesco Filannino*
LA CORSA DELLA PAROLA IN ASIA MINORE
CONFERMATI DA SEGNI E PRODIGI 13
- Fabrizio Marcello*
PER FARE SPAZIO ALLE GENTI:
IL CONCILIO DI GERUSALEMME (AT 15) 18

Approfondimenti

- Marco Vitelli*
LE CITTÀ DEL CRISTIANESIMO ANTICO.
ÈFESO 24
- Carlo Broccardo*
I PERSONAGGI DI ATTI.
PROSELITI E TIMORATI DI DIO.
UN MONDO DI PERSONE IN RICERCA 29
- Matteo Crimella*
ATTI E MONDO CLASSICO. I RACCONTI
DI MIRACOLO E GLI ESORCISMI NELLA
LETTERATURA CLASSICA (POPOLARE) GRECA 34
- Rafael Luciani*
QUESTIONI TEOLOGICHE. SINODALITÀ
E MISSIONE: SPUNTI E PROSPETTIVE 39

Rubriche

- BIBBIA E SCUOLA di *Gian Paolo Bortone*
Dising e Atti degli apostoli 44
- LAVORO ED ECONOMIA di *Alberto Tampieri*
«Siamo servi inutili» (Lc 17,10). Vecchie e nuove schiavitù 48
- PELLEGRINAGGI di *Mirko Montaguti*
Il viaggio santo verso Roma 51
- APOSTOLATO BIBLICO di *Carmelo Pellegrino*
La teologia del giubileo nell'Antico Testamento 54
- VETRINA BIBLICA 55
- ARTE di *Marcello Panzanini*
La pace dopo la tempesta.
I santi Pietro e Paolo di El Greco 59

Insero staccabile

RENDERÒ LA MIA TESTIMONIANZA
Laura Bernardi
La cecità che illumina

disegno di Dio (*Lorenzo Rossi*). Anche se i Giudei estromettono Paolo e Bàrnaba dalla città, la corsa della Parola non si arresta e, accompagnata da «segni e prodigi», si diffonde in Asia minore, dapprima nelle sinagoghe raggiungendo Giudei e non, forse prosèliti e «timorati di Dio» (*Francesco Filanino*). Con questi due termini si fa riferimento a quanti, pur non appartenendo al popolo di Israele, in qualche modo si sentivano attratti dalla religiosità giudaica, con livelli diversi di affiliazione. È anche tra di loro che alcuni accolgono il vangelo e ricevono il battesimo, diventando poi a loro volta soggetti attivi nelle prime comunità (*Carlo Broccardo*). L'endiadi «segni e prodigi» è un *leitmotiv* ricorrente in *Atti*: l'annuncio del vangelo è confermato da gesti che esprimono la potenza del Risorto. Anche nella letteratura classica non mancano racconti di fenomeni stupefacenti, attribuiti a potenze soprannaturali. Oltre alle analogie tra i racconti dei miracoli del Nuovo Testamento (e di *Atti* in particolare) e i testi ellenistici, *Matteo Crimella* sottolinea una differenza fondamentale: la fede in Cristo.

Al termine del primo viaggio, nel cap. 15, Luca racconta la fatica manifestata dal-

la comunità gerosolimitana ad accogliere i fedeli pagani, che rende necessario il primo "concilio", uno dei vertici teologici del libro. Quale valore per la salvezza assume l'osservanza della legge di Mosè? Alla fine del confronto la decisione condivisa: poiché la salvezza passa per la grazia di Cristo, essa è disponibile a tutte le genti e l'ossequio della legge di Mosè non deve essere imposto, ma nemmeno scoraggiato (*Fabrizio Marcello*).

L'itinerario nelle città del cristianesimo antico ci porta a Èfeso, all'epoca in cui vi giunse Paolo quarta metropoli dell'impero romano e importante emporio commerciale. *Marco Vitelli* ci offre una panoramica storica (dalle origini all'età classica, fino al I secolo) della città custode del culto di Artemide.

Il tema della missione e del confronto nella comunità del I secolo è attualizzato da *Rafael Luciani* nella cifra della sinodalità, il miglior contributo che la chiesa è chiamata a offrire a un mondo sempre più frammentato, scuola di vita per una cultura dell'incontro e segno del Regno in mezzo a tanti popoli e culture.

Elena Maria Lalue

ABBONAMENTI

- **Abbonamento cartaceo:** Italia € 39,00
Europa e Mediterraneo € 70,00
Paesi extraeuropei € 87,00
 - **Abbonamento digitale** € 30,00
 - **Abbonamento cartaceo + digitale** € 52,00
- Fascicolo in formato cartaceo € 9,00
Fascicolo in formato digitale € 6,50

Per acquistare i singoli numeri in formato digitale:
www.libreriadelsanto.it (sezione "ebook">"riviste")



Associato all'USPI
Unione Stampa Periodica Italiana
ISSN 0031-2398

Per abbonarsi:

- Carta di credito (Visa, MasterCard, Maestro) o PayPal: collegandosi al sito www.queriniana.it/abbonamenti
- CCP 346254 intestato a Editrice Queriniana - Brescia
- Bonifico bancario intestato a Congregazione Sacra Famiglia di Nazareth - Editrice Queriniana
Via E. Ferri, 75 - 25123 Brescia - BPER Banca
IBAN: IT4220538711210000042678879
BIC/SWIFT: BPMOIT22XXX
- Carta del Docente:
www.infoclip.it/rivista/parole-di-vita



Autorizzazione: Tribunale di Brescia N. 28 del 22/12/2015.
Poste Italiane S.p.A. - Spedizione in a.p. - D.L. 353/2003
(conv. in L. 27/2/2004, n. 46), art. 1, comma 1 - LO/BS

Tutti i diritti sono riservati. È pertanto vietata la riproduzione, l'archiviazione o la trasmissione, in qualsiasi forma e con qualsiasi mezzo, comprese la fotocopia e la digitalizzazione, senza l'autorizzazione scritta dell'Editrice Queriniana.

AT 13,1–15,35: PAOLO, L'APERTURA AI PAGANI E L'ASSEMBLEA DI GERUSALEMME

Nei capitoli 13–15 di *Atti* emerge con forza la figura di Paolo, apostolo delle genti, che apre al mondo pagano l'annuncio del vangelo. Dopo il primo viaggio in Asia Minore e le conversioni di tanti non Giudei, l'assemblea di Gerusalemme stabilirà la possibilità di accogliere tutti nella neonata comunità cristiana.

In questa sezione di *Atti* (13,1–15,35) si comincia a mostrare Saulo/Paolo come protagonista assoluto, tramite i suoi viaggi, con i quali porta l'annuncio di Gesù a Giudei e pagani dislocati in tutta l'Asia Minore. In particolare, si narra il racconto del primo “viaggio missionario”, che ha come protagonista anche Bàrnaba e prende le mosse da Antiòchia (13,4–14,26), seguito dal resoconto del cosiddetto “concilio di Gerusalemme”, che occupa quasi per intero il cap. 15 (15,1–29). Pochi versetti conclusivi (15,30–35) narrano l'accoglienza ad Antiòchia delle disposizioni decise a Gerusalemme. Come nei precedenti fascicoli, questo contributo iniziale – che vuole offrire una panoramica dell'intera sezione – tralascerà gli episodi trattati in dettaglio nei successivi articoli: il discorso di Paolo ad Antiòchia di Pisidia (13,13–52), la guarigione miracolosa a Listra (14,1–28) e la grande controversia a Gerusalemme (15,1–29).

di Paolo Mascilongo

Antiòchia, Bàrnaba e Saulo

Nei primi versetti del cap. 13 Luca si sofferma sulla comunità di Antiòchia (città già nota da 11,19–30 e 12,25), che annovera tra le sue fila alcuni «profeti e maestri» – termini che indicano carismi specifici delle prime comunità, cfr. *1 Cor* 12,28–29; *Ef* 4,11 –, tra cui i due più rappresentativi: Bàrnaba e Saulo. Mentre i discepoli sono riuniti in preghiera, nell'assemblea risuona la voce dello Spirito santo che dice: «Riservate per me Bàrnaba e Saulo per l'opera alla quale li ho chiamati» (13,2). Luca non specifica di quale opera si tratti, lasciando per ora in attesa il lettore; ma presto descrive i due che – dopo ulteriore preghiera e digiuno, e il gesto di *imposizione delle mani* (si veda la finestra) – si imbarcano a Selèucia verso la città cipriota di Salamina. Inizia così il primo “viaggio missionario”.

L'evangelista è attento a evidenziare l'importanza del momento; i due protagonisti, Bàrnaba e Saulo, già molto noti, ricevono un incarico “ufficiale” assegnato dalla chiesa di Antiòchia e voluto direttamente da Dio, tramite la voce dello Spirito santo. Perché questa missione è così importante? Perché, possiamo sinteticamente osservare, grazie a questo viaggio nasce per la prima volta una nuova chiesa, la chiesa dei pagani. Dopo le prime conversioni ad Antiòchia, in questi capitoli l'annuncio procede verso nuovi terri-



Nicolaes Berchem, *Paolo e Barnaba a Listra* (1650). Saint-Étienne, Musée d'Art et d'Industrie.

Mentre i discepoli sono in preghiera, Bàrnaba e Saulo ricevono l'incarico tramite lo Spirito santo.

tori pagani e l'apertura ai non Giudei riscuote un ampio successo. Si tratta di una grossa novità, che non fu accolta con eguale favore a Gerusalemme, dove la comunità, almeno in parte, era profondamente radicata nel giudaismo. Come giustificare l'esistenza di discepoli pagani? In che modo questi devono, se devono, osservare le norme e le leggi giudaiche? La questione è decisiva e non a caso Luca vi dedica, oltre al resoconto di viaggio, la descrizione della grande assemblea di Gerusalemme nel cap. 15.

Al di là dei reali contorni della disputa, su cui discutono gli storici, la posizione dell'evangelista è favorevole a questa apertura. Nel viaggio, Luca segnala sistematicamente l'ostilità da parte dei Giudei, cui del resto Paolo e Bàrnaba si rivolsero sempre per primi, nelle sinagoghe (cfr. 13,5-14; 14,1): ad Antiòchia di Pisidia i due sono espulsi e lasciano la città con il tipico gesto di rottura (13,50-52); a Icònio, i Giudei fomentano la lapidazione degli inviati (14,5); a Listra, l'opposizione dei Giudei provoca la lapidazione di Paolo, creduto morto (14,19-20). Di conseguenza, Luca giustifica sempre la decisione dei due missionari di rivolgersi ai pagani, teorizzandone la necessità secondo il progetto divino (cfr. 13,46-47; 14,27). Infine, riporta con favore le conclusioni dell'assemblea di Gerusalemme (cfr. 15,22-33).

Un viaggio interessante e contrastato

Torniamo alla descrizione del viaggio offerta dall'evangelista. Il racconto è in terza persona e occupa quasi due capitoli. A episodi molto brevi, quasi sommari narrativi, si susseguono scene più distese, in cui il ritmo rallenta e il narratore si concentra sul contenuto che gli interessa. In particolare, Luca dedica spazio a quanto avviene a Salamina, con la conversione del proconsole romano (13,5-12); poi riporta il soggiorno ad Antiòchia di Pisidia, con il lungo discorso e le sue conseguenze, fino alla cacciata dei due missionari (13,14-50); più breve il resoconto dei fatti a Icònio (13,51-14,6), seguito dagli avvenimenti di Listra (14,8-20). Per tutte le altre località dove i due missionari passano, c'è solo un rapido cenno; nell'ordine si tratta di Pafo, Perge, Derbe, Attàlia.

Il resoconto di viaggio è comunque verosimile; si alternano tratti in mare e percorsi terrestri; Luca indica solo di rado il tempo di percorrenza o di permanenza nei vari luoghi, ma presumibilmente l'itinerario richiese molti mesi, se non anni, di viaggio (secondo gli storici, ci si colloca negli anni immediatamente precedenti il 50 d.C.). Non c'è alcun interesse di carattere paesaggistico o sociale: tutta l'attenzione è sui due protagonisti e le loro azioni di annuncio del vangelo (in 14,7 compare il verbo specifico *euangelizo*) e sull'accoglienza ricevuta. Luca non spiega la scelta dell'itinerario, ma Cipro, la patria di Bàrnaba, già raggiunta dai discepoli (11,19), è molto vicina ad Antiòchia, così come le regioni dell'Asia Minore sono vicine a Cipro, e quindi luogo ideale per proseguire l'opera di annuncio.

Il viaggio è narrato in modo serrato, seguendo uno schema ripetitivo ma anche presentando una progressione evidente, che riguarda sia l'intensità dell'azione di annuncio, accompagnata da segni sempre più clamorosi (fino alla guarigione di un paralitico), sia l'ostilità contro i due viaggiatori.

tori, con azioni sempre più violente. Cresce, soprattutto, l'importanza di Paolo, che inizia come "secondo" di Bàrnaba e via via diventa il protagonista quasi esclusivo del racconto: è lui ad affrontare il mago a Salamina, a parlare nella sinagoga di Antiòchia di Pisidia, a guarire il paralitico di Litra e infine è lui a essere lapidato. Il "povero" Bàrnaba scompare pian piano dalla scena...

Nel complesso, l'impressione è di un viaggio di successo, ma in realtà non mancano le difficoltà, anche serie; il narratore Luca, però, nei suoi interventi, sottolinea soprattutto il positivo. Così, parla della conversione del proconsole a Salamina (13,12), dei molti Giudei e proseliti che ascoltavano Paolo (13,42), della gioia piena dei discepoli in 13,52, del gran numero di convertiti e dei segni e prodigi a Icònio (14,1.3), del numero considerevole di discepoli a Derbe (14,21); come detto, per Luca è importante trasmettere il messaggio che questo primo viaggio e l'apertura ai pagani sono avvenuti sotto la spinta inarrestabile dello Spirito santo. Così, anche le difficoltà diventano occasione di nuovo annuncio. Per limiti di spazio, non è possibile dettagliare qui i singoli episodi del viaggio; ci limitiamo a segnalare quelli più significativi.

Anzitutto, la presenza di Giovanni come compagno iniziale di viaggio, che tuttavia subito lascia la spedizione (13,13): sarebbe il «Giovanni, detto Marco» di 12,12.25 («Marco» in *Col* 4,10), cugino di Bàrnaba; tornerà in 15,38-39 causando un dissidio grave tra quest'ultimo e Paolo.

Va segnalato anche che proprio durante il viaggio Luca utilizza per la prima volta – senza indicare alcun motivo specifico –, al posto di Saulo, il nome Paolo (13,9), che da qui in poi userà in modo costante (con le uniche giustificate eccezioni di 22,7.13; 26,14).

Infine, si può rimarcare che Paolo e Bàrnaba, a fine viaggio, «designarono [...] in ogni Chiesa alcuni anziani e, dopo avere pregato e digiunato, li affidarono al Signore» (14,23); il termine usato, «anziani», è in greco *presbyteros*, già conosciuto sia per i capi del popolo giudaico sia per i discepoli di Gesù (cfr. 4,5.8.23; 6,12; 11,30); il sostantivo, insieme ad «apostoli», sarà usato ampiamente anche in seguito (cfr. 15,2.4.6.22-23; 16,4; 21,18) e indica un ruolo di responsabilità all'interno delle nascenti comunità, senza probabilmente avere ancora un senso ministeriale specifico.

Il viaggio missionario segna la definitiva apertura ai pagani.

L'IMPOSIZIONE DELLE MANI

In *At* 13,3 l'invio di Bàrnaba e Saulo è descritto mediante una triplice azione: digiuno, preghiera e imposizione delle mani. Quest'ultimo gesto è molto simile a quello descritto in occasione della nomina dei Sette (6,6), ma si ritrova, in *Atti*, anche come gesto di guarigione (9,12; 28,8) e come accompagnamento al battesimo nello Spirito santo (8,17-18; 19,5-6). Del resto, si trattava di un gesto noto nel giudaismo, sia biblico che rabbinico, dove aveva ugualmente significati molteplici. In 13,3 l'imposizione delle mani unisce, probabilmente, il significato di una specifica benedizione invocata sui due inviati (accompagnata da preghiera e digiuno) al conferimento di un incarico speciale, come annunciato dalla voce dello Spirito in 13,2. Davanti alla novità della missione ai pagani, non stupisce che Luca ricordi un gesto così solenne, sottolineando l'ufficialità di quel primo viaggio come volontà di tutta la chiesa, oltre che di Dio stesso. Probabilmente, invece, qui non si può ancora vedere l'idea che l'imposizione delle mani conferisca un ministero o carisma specifico, come in *2 Tim* 1,6 o *1 Tim* 4,14, dove essa è direttamente legata al «dono di Dio» (*chàrisma*) ricevuto dal discepolo di Paolo.

LA CECITÀ

Nell'episodio dello scontro con Elimas il mago, Paolo sancisce la sua vittoria contro il «falso profeta» con queste parole: «Sarai cieco e per un certo tempo non vedrai il sole» (At 13,11). Il linguaggio usato da Luca rimanda all'Antico Testamento: «falso profeta» (13,6) è termine biblico, così come l'espressione «la mano del Signore» (13,11). Tutto il racconto, poi, richiama celebri scene bibliche di sfide tra i profeti di $\Upsilon\eta\omega\eta$ e i loro avversari: Mosè contro i maghi egiziani (Es 7,11-8,15), Elia contro i profeti di Baal (1 Re 18), Geremia contro Anania (Ger 28).

Così, anche la cecità momentanea che viene inflitta a Elimas stabilisce la supremazia del Dio di Gesù rispetto alla menzogna del «diavolo» (At 13,10). Punizione simbolica – il mago, “veggente”, diventa cieco! – e temporanea, probabilmente a indicare un suo possibile pentimento, come era avvenuto a Simone (cfr. 8,24). Per Elimas la cecità indica una sconfitta, ma non sempre è così: in 9,8-9 Saulo stesso era rimasto cieco per tre giorni in seguito alla visione del Risorto; in quel caso, però, era piuttosto il segno della grande rivelazione ricevuta.

Un “viaggio missionario”?

I viaggi di Paolo vanno compresi nel loro contesto e tenendo conto della testimonianza delle lettere.

Concludiamo con alcune considerazioni sui viaggi di Paolo. A livello storico, il resoconto che fornisce Luca deve essere messo a confronto con quanto si ricava dalle lettere dell'apostolo, dove le informazioni sono, per dir così, di prima mano. A proposito di questo primo viaggio, le lettere sono stranamente silenziose; non vi sono cenni, neppure nella *Lettera ai Gàlati*, dove Paolo inserisce un breve racconto autobiografico (cfr. Gal 1,13-21). Tuttavia, la maggioranza degli studiosi ritiene che non vi siano motivi sufficienti per mettere in dubbio l'autenticità della missione di Saulo e Bàrnaba, anche se naturalmente il resoconto che ne fa Luca risente dell'intenzionalità teologica dell'evangelista, come visto.

Più interessante è prendere in considerazione l'idea stessa di “viaggio missionario”, di solito associata all'attività di Paolo. Sarà capitato a tutti di incontrare nelle edizioni della Bibbia le mappe dei viaggi dell'apostolo, quasi sempre quattro. L'utilità di queste carte geografiche è innegabile, per consentire a noi lettori moderni di visualizzare luoghi e percorsi. Tuttavia, al tempo di Paolo i viaggiatori non disponevano di mappe o carte geografiche come quelle cui noi moderni siamo abituati; naturalmente esistevano resoconti di viaggio nella letteratura, ma erano sempre verbali, un po' come visto qui a opera di Luca. Paolo, quindi, solo sommariamente può aver programmato in modo preciso i suoi spostamenti, come farebbe oggi un viaggiatore esperto; del resto, l'apostolo è presentato sempre come condotto dallo Spirito, nei vari luoghi dove era necessario in quel momento (cfr. At 16,6-10).

Ancora, è possibile domandarsi se l'idea stessa di “viaggio missionario” sia coerente con il messaggio di *Atti*. Se è ormai chiaro che l'ultimo viaggio, verso Roma, non si può inquadrare nello schema dei precedenti, dato che Paolo è condotto nella capitale dell'impero in catene, davvero si possono identificare altri tre viaggi, con base Antiòchia?

Anche in questo caso, non mancano dubbi, almeno per due motivi. Il primo è che la testimonianza di Paolo nelle sue lettere non è mai quella di itinerari organizzati attorno alla città situata sull'Oronte, ma piuttosto l'apostolo parla di un andare e tornare in tanti luoghi, senza che prevalga l'idea di un viaggio circolare incentrato su Antiòchia. Il secondo motivo emerge studiando il testo stesso di *Atti*: è vero che il viaggio di At 13–14 risponde in pieno al modello, con la scena di invio e l'accoglienza al ritorno, come visto. Poco più avanti, la scena si ripete in modo più o meno analogo per l'inizio del secondo viaggio: in 15,36 c'è la decisione "ufficiale" di rimettersi in cammino da parte di Paolo. Tuttavia, non si ha alcuna scena di invio, perché si descrive piuttosto una decisione personale dell'apostolo (tra l'altro, in disaccordo con Bàrnaba) e non c'è alcuna descrizione dell'accoglienza al ritorno, che di fatto non è narrato. Così, manca anche ogni inizio formale del cosiddetto terzo viaggio, di solito collocato in 18,23. Luca, infatti, descrive solo un momento di passaggio all'interno del precedente viaggio, che sembra piuttosto proseguire ininterrotto con un movimento di andata-ritorno da Èfeso, dove si trova Paolo in 18,21 e poi ancora in 18,24. Guardando con attenzione, ad Antiòchia stavolta non avviene nessun evento che possa far pensare alla fine di un viaggio (come in 14,27) né tantomeno a una nuova partenza (come in 13,2-3 e 15,36-37).

Così, sembra più rispondente ai dati di *Atti* suddividere l'attività di Paolo in due grandi periodi: il primo viaggio, descritto in questa sezione, e un'unica seconda grande missione, che da Antiòchia porta Paolo a evangelizzare, a più riprese, l'Asia Minore e la Grecia, terminando poi il suo percorso a Gerusalemme e infine a Roma, secondo un'immagine molto vicina a quella del potente annunciatore del vangelo, quasi indipendente, che emerge dalle lettere. Così, non pochi studiosi ritengono l'idea dei "viaggi missionari" più una costruzione modellata a partire dalle grandi missioni cristiane dell'epoca moderna che non l'effettiva realtà descritta da Luca.

In ogni caso, nei capitoli considerati in questo fascicolo inizia la seconda metà di *Atti*, in cui la figura dell'apostolo delle genti domina incontrastata la scena, portando, dopo l'assemblea di Gerusalemme, il vangelo a tutti i popoli, fino a Roma.

Paolo Mascilongo

Studio teologico "Collegio Alberoni" – Piacenza
mascipaolo@icloud.com

EPANGHELÌA

La parola greca *epanghelia*, che può assumere vari significati (in *At* 23,21 significa «sentenza»), nel Nuovo Testamento si traduce quasi sempre con «promessa» e si riferisce anzitutto alle promesse di Dio attestate nell'antica alleanza. In *Atti* è usata più volte in tal senso e si riferisce al loro compimento in Cristo, secondo quanto promesso «ai padri» (13,23; 26,6) o ad Abramo (7,17). Essa indica anche la promessa dello Spirito santo, fatta dal Padre, tramite Gesù, agli apostoli (1,4) e già compiuta nello stesso Gesù (2,33). Il suo utilizzo, frequente anche in Paolo, mostra il legame tra antica e nuova alleanza e l'innestarsi della vicenda di Gesù nella storia del popolo eletto.

PAROLE
di VITA

Per info e
abbonamenti
scansiona
il codice QR!



www.queriniana.it/parole-di-vita

IL VANGELO DI PAOLO, RESPINTO DAI GIUDEI, CONQUISTA I PAGANI (AT 13,13-52)

Ad Antiòchia di Pisidia Paolo pronuncia il suo primo grande discorso negli *Atti*: Luca ritrae l'apostolo come un abile comunicatore che coinvolge l'uditorio – formato da Giudei e pagani – combinando l'oratoria ellenistico-romana con l'esegesi giudaica.

di Lorenzo Rossi

Dopo aver lasciato Cipro, Paolo e i suoi compagni arrivano in Panfilia e raggiungono Antiòchia di Pisidia, una città commerciale situata all'incrocio delle principali vie di comunicazione dell'Anatolia. Nel crocevia di questa città, Paolo, come Gesù (*Lc* 4,16-30), inaugura il suo ministero, predicando di sabato in sinagoga. Il suo lungo discorso è paradigmatico del messaggio che la missione cristiana delle origini rivolge al giudaismo sinagogale ed è, al tempo stesso, programmatico rispetto alla missione di annuncio ai gentili, che si attua in concomitanza con il rifiuto del *kèrygma* da parte del mondo giudaico. L'apostolo appare più come un oratore che come un rabbi: dopo la proclamazione delle Scritture, inizia a parlare, alzandosi in piedi e richiamando l'attenzione con la mano (*At* 12,17; 19,33; 21,40). In sinagoga si predicava da seduti (*Lc* 4,10); tuttavia, in alcuni contesti, il predicatore poteva alzarsi per dare enfasi al discorso. L'uditorio è composto da Giudei e da «timorati di Dio», dunque anche da pagani che si sono avvicinati al giudaismo.

Gesù, discendente di Davide, salvatore per Israele

La prima parte del discorso (*At* 13,16-25) è un sommario selettivo della storia di Israele. Dal punto di vista retorico funge da *narratio*, esponendo i fatti storici rilevanti per l'argomentazione successiva, con cui Paolo vuol condurre l'uditorio a una deliberazione: l'adesione di fede a Cristo, come compimento delle promesse fatte ai padri (13,38-41). Paolo ricorda ai suoi interlocutori, soprattutto Giudei in diaspora, che Dio ha scelto i padri – cioè i patriarchi, Abramo, Isacco e Giacobbe – e si è dimostrato fedele all'elezione, nella misura in cui ha garantito al popolo una terra e una guida in grado di esprimere la sua sovranità su Israele. Dio – dopo aver condotto il popolo fuori dall'Egitto e avergli fatto attraversare il deserto – lo ha reso erede della terra di Canaan, dopo aver scacciato sette popoli (*Dt* 7,1). Paolo parla di un periodo di «circa quattrocentocinquanta anni», verosimilmente, il tempo che è servito a Dio per rendere il popolo padrone della sua terra. Esso comprenderebbe i quattrocento anni trascorsi in Egitto (*Gen* 15,13; cfr. *Es* 12,40), più i quaranta nel deserto (*Dt* 29,5) e gli anni della conquista, approssimativamente dieci (*Gs* 14,7-10).



Eustache Le Sueur, *San Paolo predica a Efeso* (1649). Londra, National Gallery.

L'elezione trova il suo compimento nella regalità di Davide; i giudici sino a Samuele (*1 Sam* 7,15-17) e il re Saul sono menzionati quasi di sfuggita, come figure transitorie che hanno preparato il regno davidico. Ripetendo, per due volte, un periodo di quarant'anni – quello dell'esodo e del regno di Saul¹ (*At* 13,18.21) – Luca introduce, come altrove (cfr. 1,3; 4,22; 7,30.36.42), un *tòpos* biblico che, a partire dal tempo trascorso da Israele nel deserto, spesso descrive una fase di preparazione per accogliere il dono di Dio: in questo caso, ciò che è accaduto in Israele prima di Davide è visto come gestazione del suo regno. Tutta l'attenzione si concentra su di lui: nella sua elezione ha trovato compimento la promessa fatta ai padri (13,17). Questa elezione – che attraverso Davide si proietta sul messia – trova il suo fondamento in Dio e nella sua parola e, più precisamente, in una formula che è la composizione di più versetti biblici: «Ho trovato Davide [*Sal* 89,21], figlio di Iesse, uomo secondo il mio cuore [*1 Sam* 13,14]; egli adempirà tutti i miei voleri [*Is* 44,28]». Tutto ciò che il testo dice di Davide, ultimamente, allude a Cristo, poiché soltanto a lui si possono applicare in modo compiuto le parole che Paolo immagina pronunciate da Dio a favore del figlio di Iesse: dicendo che Dio lo ha innalzato (*ègeiren*; *At* 13,22) come re, Paolo già allude alla risurrezione di Cristo, di cui parlerà ai vv. 30.37. La concentrazione sulla figura del Battista nell'ultima fase del sommario (13,24-25) serve per annunciare che il messia davidico, atteso da Israele, è già venuto: se il precursore è giunto (*Lc* 1,17) e, predicando il suo battesimo di conversione (*Lc* 3,31-20), ha adempiuto la propria funzione in vista della venuta del messia, allora si sono adempite le promesse fatte ai padri, quelle di cui Giovanni preannunciò il compimento.

Nelle sinagoghe della diaspora del I secolo i timorati di Dio erano pagani che, pur non avendo compiuto il passo della circoncisione, simpatizzavano per il giudaismo e frequentavano la sinagoga.

Il Crocifisso-Risorto, compimento della promessa fatta ai padri

Enunciata la sua "tesi" (*At* 13,26), Paolo la argomenta: è la seconda parte del discorso (13,26-37), composta anzitutto da un sommario cristologico (13,26-30) che funge da prova fattuale (*pràxis*). Luca, come ama fare, proclama il *kèrygma* attraverso uno schema oppositivo (cfr. *At* 2,23-24; 3,13-15; 4,10; 5,30-31; 7,52-56; 10,39-40), in cui l'agire degli uomini che hanno crocifisso Gesù è contrastato da quello di Dio che lo ha risuscitato. Questo per dimostrare che «la parola di questa salvezza» è effettivamente giunta nelle vicende cristologiche, a vantaggio di quel «noi» (13,26.33) che include sia Giudei sia pagani, timorati di Dio. La passione, morte e risurrezione di Gesù sono presentate come pieno adempimento delle voci dei profeti che – dice Paolo – «si leggono ogni sabato».

La responsabilità degli abitanti di Gerusalemme e dei loro capi nella condanna a morte di Gesù si colloca all'interno di una visione provvidenziale, volta a mostrare che persino il rifiuto del Messia è integrato nel piano salvifico di Dio (cfr. *Lc* 24,26-27.44-47; *At* 2,23; 3,17-18). Luca enfatizza la responsabilità giudaica non per condannare, ma per evidenziare la portata universale del perdono: non si tratta di un'accusa etnica o politica,

¹ Cfr. FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche* VI, 378 (cfr. *1 Sam* 13,1).

I canoni dell'oratoria antica prevedevano un esordio, l'esposizione ordinata dei fatti in oggetto (*narratio*), una tesi (*propositio*) – supportata da prove (*probatio*) – e una conclusione persuasiva (*peroratio*).

ma di una strategia teologica per rafforzare l'urgenza del pentimento, in vista della remissione dei peccati (*At* 13,38-39). Il sommario di Paolo culmina con l'annuncio della risurrezione, richiamando il ministero post-pasquale del Risorto, attraverso cui egli ha abilitato la propria comunità di sequela alla testimonianza (13,30-31), coerentemente con quanto narrato nella prima pagina degli *Atti* (1,1-8).

In *At* 13,32 si capisce finalmente qual è l'obiettivo della retrospettiva di Paolo: egli annuncia a tutti coloro che sono radunati in sinagoga la lieta notizia che Dio, risuscitando Gesù, ha dato definitivo compimento (*ekpeplèroken*; 13,33) alla promessa fatta ai padri. A questo punto, Paolo offre un'argomentazione scritturistica a sostegno della sua tesi (13,32-37): combina – come si faceva al tempo per massimizzare la persuasione² – prove d'autorità (*martyriai*) e di principio (*lógoi*), citando una fonte autorevole, le Scritture, per trarne le logiche deduzioni.

L'argomentazione di Paolo si basa su tre testi: il *Sal* 2,7 al v. 33, *Is* 55,3 al v. 34 e il *Sal* 16,10 al v. 35. Leggendo cristologicamente questi passi, Paolo vuole dimostrare che la risurrezione di Gesù è la chiave ermeneutica e il compimento della storia di Israele. Con la sua glorificazione, Dio ha pienamente realizzato le parole del *Sal* 2. Questo salmo regale fa udire la voce del re che, prendendo la parola al v. 7, legge il decreto irrevocabile con cui il Signore lo ha consacrato, riconoscendolo come figlio nel giorno della sua intronizzazione, secondo il tipico immaginario regale del Vicino Oriente Antico. Paolo dichiara che le parole del salmo si sono realizzate quando Dio ha risuscitato Gesù: come il re di Israele “nasceva” come figlio di Dio al momento della sua salita al trono, così anche Gesù è “generato” da Dio come re-messia e Figlio di Dio al momento della sua risurrezione. Il salmo trova, dunque, pieno compimento in bocca al Cristo risorto: l'«oggi» di cui parla l'orante è quello dell'eternità di Dio, in cui Gesù è entrato nel giorno della sua risurrezione. Essa dimostra il compimento di quella promessa che Dio ha rivolto a Davide per bocca del profeta Natan (2 *Sam* 7,11-16), un testo centrale per la cristologia lucana fin dall'annunciazione (*Lc* 1,30-33). Letto cristologicamente, il *Sal* 2,7 dimostra, pertanto, che Gesù è colui di cui Dio ha detto: «Io sarò per lui padre ed egli sarà per me figlio».

Paolo cita, poi, il passo di *Is* 55,3 (*At* 13,34) per confermare che, nel Cristo risorto, Dio ha effettivamente concesso il salvatore promesso come discendente di Davide: in lui sono giunte le «cose sante» (*tà hòsia*) – cioè provenienti da Dio – e «degne di fede» – cioè fondate sulla sua promessa irrevocabile – di cui ha profetato Isaia. Nell'argomentazione paolina, la citazione isaiana suona, dunque, come prova d'autorità, formulata al modo di un'apostrofe – «Darò [*dòso*] a voi» – in cui il «voi» (13,26.32.34.38.40-41) ha la massima comprensione possibile. Per bocca di Isaia, Paolo fa risuonare

CHI FURONO I GIUDICI?

Nell'Antico Testamento i giudici erano leader carismatici, scelti da Dio per guidare e liberare Israele in tempi di crisi, quando il popolo affrontava invasioni straniere o conflitti interni. Tra i più noti Gedeone, Debora e Sansone. Amministravano la giustizia e proteggevano il popolo, restaurando l'ordine. Il periodo dei giudici precedette la monarchia ed è descritto nel libro dei *Giudici*.

² Cfr. ARISTOTELE, *Retorica* I, 15 (1375b).

la voce di Dio come un'interpellanza rivolta ai suoi uditori, perché si percepiscano tutti – Giudei e timorati – destinatari di quel compimento della promessa che chiede accoglienza in Cristo, mediante la fede (13,39). Al v. 35 Luca accosta *Is* 55,3 al *Sal* 16,10 per mezzo di una *ghezerà shawà*, un metodo esegetico di matrice rabbinica mediante cui si interpreta un versetto alla luce di un altro stabilendo un parallelismo sulla base di parole comuni, in questo caso il verbo «dare» (*didomi*) e l'aggettivo «santo» (*hòsios*): «Non consentirai (*dòseis*) che il tuo santo (*tòn hòsion*) subisca la corruzione». L'autore fa di Paolo non solo un efficace oratore, ma anche un abile rabbi che, parlando in sinagoga, pratica le tecniche esegetiche in uso presso le scuole farisaiche del tempo. Il *Sal* 16,10 completa, dunque, l'argomentazione scritturistica: Gesù è colui che Dio ha riconosciuto come re-messia e Figlio, risuscitandolo dai morti (*Sal* 2,7), per donarlo a Israele come stabile compimento della promessa di un regno eterno, fatta a Davide per bocca di Natan (*Is* 55,3; cfr. *At* 13,23), poiché in lui si sono adempiute le parole che il figlio di Isesse ha pronunciato nel *Sal* 16,10: Dio non ha permesso che il suo santo servo Gesù vedesse la corruzione della morte. Le parole del salmo, che la tradizione ebraica riferiva a Davide, non si sono compiute nella sua persona, ma in quella del suo discendente Gesù, membro «della casa e della famiglia di Davide» (*Lc* 1,4).

Paolo conclude il suo discorso con un'esortazione (*peroratio*), invitando il suo uditorio a credere in Gesù per ricevere la remissione dei peccati (*At* 13,38-39). In questi versetti Luca ripropone un condensato della soteriologia paolina, che si ritrova in molti passi delle lettere in cui l'apostolo affronta il tema della giustificazione per fede (cfr. *Rm* 1,16; 3,22.28; 10,4.11; *Gal* 2,16). Paolo ammonisce i suoi ascoltatori (*At* 13,40-41) citando *Ab* 1,5: non devono disprezzare la parola salvifica annunciata loro per mezzo di Gesù risorto, ripetendo lo stesso errore dei padri e ignorando l'«opera» con cui Dio sta portando il vangelo ai pagani, un'opera che, agli occhi del mondo giudaico, ha dell'incredibile, come quella preconizzata da Abacuc. Essa è stupefacente a tal punto che – ironia della sorte – si ripeterà, al presente, ciò che avvenne ai giorni del profeta: l'epilogo delle vicende antiochene ratificherà la predizione di Abacuc, poiché i Giudei di Antiòchia confermeranno l'incredulità dei loro padri. Paolo, come Gesù a Nàzaret (*Lc* 4,23-27), in qualche modo, preannuncia il rifiuto dei suoi interlocutori.

FOBÒUMENOS

Nella diaspora giudaica del I secolo, i «timorati di Dio» erano pagani simpatizzanti dell'ebraismo. Non circoncisi né vincolati alla Legge, frequentavano la sinagoga ma, a differenza dei proseliti (i pagani circoncisi), non erano a pieno titolo membri d'Israele. Luca è l'unico autore neotestamentario che conosce questa categoria: li chiama sia «timorati di Dio», *fobòumenoì tòn theòn* (*At* 13,16.26), sia «devoti di Dio», *sebòumenoì tòn theòn* (13,43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7). Il termine *fobòumenos* deriva da *fòbos* («timore, riverenza») e descrive quella capacità di sottomettersi a Dio, che Luca esalta, per bocca di Maria, nel *Magnificat* (*Lc* 1,50).

Dall'accoglienza al rifiuto: l'apertura ai pagani

La prima reazione dell'uditorio al discorso programmatico di Paolo è positiva, come quella dei nazaretani nei confronti di Gesù: mentre i missionari stanno uscendo, l'assemblea esprime il desiderio di poterli riascoltare. Il sabato seguente «quasi tutta la città» si raduna per ascoltare la Parola, dunque anche la compagine pagana di Antiòchia, probabilmente coinvolta dai timorati di Dio. Questa prospettiva universalistica provoca l'ostracismo dei Giudei: vedendo le folle, presi da gelosia (*zèlos*), confutano con aggressività la predicazione di Paolo. Come è avvenuto per Gesù a Nàzaret (*Lc* 4,23-30) e come avverrà a Roma (*At* 28,23-28), anche ad Antiòchia, nel secondo tempo della missione, si passa dalla recettività all'ostilità. Parlando

con la franchezza propria degli annunciatori del vangelo (*At* 13,46), Paolo e Bàrnaba dichiarano di aver agito in ottemperanza al disegno di Dio: era necessario che la parola di Dio fosse proclamata anzitutto (*pròton*) a Israele (*At* 3,26), in qualità di popolo eletto; tuttavia, a fronte del fatto che Israele rifiuta il compimento cristologico (13,46), la missione deve proseguire con la sua seconda fase, secondo quanto preannunciato dal Risorto: «da Gerusalemme [...] fino all'estremità della terra» (*At* 1,8; cfr. *Lc* 24,47), cioè verso i pagani. Questa decisione – ribadita altre tre volte nel prosieguo della trama (18,6; 19,9-10; 28,28) – non va intesa, tuttavia, come conseguenza dell'opposizione giudaica al vangelo, ma è inscritta nel disegno di Dio, espresso per mezzo delle Scritture. I missionari dichiarano, infatti, di aver obbedito a un comando divino, formulato con le parole che *Is* 49,6 riferisce al servo di YHWH: «Ti ho stabilito luce delle genti, perché tu sia salvezza fino all'estremità della terra». Se dunque, ad Antiòchia, c'è stato un divorzio tra i discepoli di Gesù e la sinagoga, tale divaricazione non è dipesa dalla volontà di Paolo e Bàrnaba: i pagani non sono la “seconda scelta”, a motivo del rifiuto dei primi chiamati, e Paolo non smetterà di predicare ai Giudei. Tornerà a farlo già nella tappa successiva del suo itinerario, a Icónio, e anche in seguito (*At* 14,1; 17,1-2.10.17; 18,4).

Paolo e Bàrnaba offrono un'ermeneutica inedita di *Is* 49,6, un testo che ha già ricevuto un'applicazione cristologica nel cantico di Simeone (*Lc* 2,32).

L'appellativo isaiano «luce delle genti» (*Is* 42,6; 49,6), già riferito a Gesù per bocca del vegliardo, è ora associato anche agli apostoli. Mediante la citazione, Paolo dichiara ai Giudei antiocheni che l'apertura ai gentili non dipende da lui, ma da Dio stesso: è il Signore – luce delle nazioni – che ha conferito anche a lui e a Bàrnaba la qualifica di «luce delle genti», affinché chi li ascolta – compreso il lettore – interpreti la loro missione in continuità sia con la vocazione di Israele, evocata nella figura del servo, sia con quella di Gesù.

Alla fine, i Giudei, con l'appoggio di conoscenze influenti, riescono a estromettere Paolo e Bàrnaba dalla città. Prima di partire per Icónio, i missionari si scuotono la polvere dai piedi (*At* 13,51), compiendo il gesto simbolico che Gesù prescrive ai suoi discepoli, per mostrare il distacco da chi rifiuta il loro annuncio (*Lc* 9,10; 10,11). L'episodio si chiude, tuttavia, in positivo, ricordando che la predicazione cristiana ha avuto successo, poiché ad Antiòchia è rimasta una comunità che vive nella gioia del vangelo, animata dallo Spirito santo.

Lorenzo Rossi

ISSR San Francesco – Mantova
lorerossi81@gmail.com

«LE VOCI DEI PROFETI» (13,27) NELLA SINAGOGA

Dopo la recita dello *shemà* (*Dt* 6,4-9) e le preghiere di benedizione (*amidà*), il capo della sinagoga designava un lettore per la *Torà* e uno per i profeti (*haftarà*). Con l'espressione «le voci dei profeti» Luca si riferisce pertanto o, genericamente, a tutta la Scrittura o, più precisamente, alla porzione di testo profetico o agiografico che seguiva la proclamazione della *Torà*. Seguiva la predicazione da parte di un membro dell'assemblea, che poteva essere un visitatore invitato o un rabbi itinerante. Non sappiamo con precisione quali fossero i testi di riferimento per il commento omiletico: il ciclo triennale palestinese fissato tra III e IV secolo sembra avere origini maccabaiche. Da *Lc* 4,17-19 sappiamo che certamente si leggeva il profeta Isaia. Nella sua omelia, Paolo propone un'argomentazione scritturistica in chiave cristologica che ruota attorno a testi estranei alla *Torà* (*Sal* 2,7; *Is* 55,3; *Sal* 16,10).

LA CORSA DELLA PAROLA IN ASIA MINORE CONFERMATA DA SEGNI E PRODIGI

Nella seconda parte del primo viaggio missionario (At 14,1-28) la diffusione della parola di Dio si compie nonostante l'avversione sperimentata dai missionari e viene confermata da segni che, tuttavia, rischiano fraintendimenti e vanno rettammente interpretati, come la guarigione del paralitico a Listra.

Il testo di At 14,1-28 narra la seconda parte del primo dei viaggi missionari di Paolo riferiti negli *Atti degli apostoli* (At 13,4-14,28). Partito da Antiòchia di Siria, questo viaggio si snoda fra diverse regioni dell'Asia Minore (soprattutto la Pisidia e la Licaonia), dal 25 a.C. politicamente unite sotto la provincia romana della Galazia. Dopo il lungo discorso nella sinagoga di Antiòchia di Pisidia (At 13,13-48), a causa della persecuzione ivi scatenata dai Giudei, Paolo è costretto a riparare a Icònio. Come richiamava anche il breve sommario posto dopo il discorso di Antiòchia, secondo cui la parola del Signore continuava a diffondersi (At 13,49), anche nel cap. 14 il tema centrale resta quello che attraversa l'intero secondo volume dell'opera lucana: la corsa della parola di Dio, nonostante le opposizioni da essa incontrate.

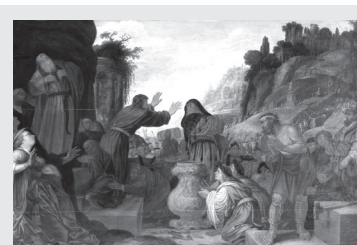
di Francesco
Filannino

Paolo a Icònio (At 14,1-7)

Posta lungo una delle strade più importanti della regione (la Via Sebaste, costruita da Augusto a partire dal 6 a.C.), Icònio era pienamente rispondente ai canoni della strategia missionaria paolina, poiché costituiva un crocevia tra le regioni della Frigia, della Licaonia e della Pisidia: da qui, il vangelo avrebbe potuto irradiarsi nei dintorni. Che questo racconto sia un sommario è confermato dalla sua struttura, che ricalca la sequenza degli eventi avvenuti ad Antiòchia di Pisidia:

- 1) predicazione nella sinagoga locale (13,14; 14,1);
- 2) accoglienza favorevole di Giudei e gentili (13,43.48; 14,1);
- 3) ostilità da parte di alcuni Giudei (13,45; 14,2);
- 4) continuazione dell'annuncio del vangelo nella *parresia* da parte di Paolo e Bàrnaba (13,46; 14,3);
- 5) espulsione dei missionari della città, indotta dai Giudei (13,50; 14,5);
- 6) diffusione della Parola (13,49; 14,7).

Nonostante il precedente proposito di rivolgersi ai gentili (At 13,46), anche a Icònio Paolo e Bàrnaba iniziano la loro attività missionaria in sinagoga, dove suscitano la fede in numerosi Giudei e gentili, la cui presenza in sinagoga fa pensare a proseliti e/o timorati di Dio (v. 1). Ma, come spesso capita a Paolo in *Atti* (14,19; 18,12-13; 19,9), alcuni Giudei rifiutano l'an-



Jacob Symonsz Pynas,
*Paolo e Barnaba venerati
come dei a Listra* (1628).
Amsterdam, *Rijksmu-
seum*.

Secondo un paradosso ricorrente in *Atti*, le avversità e le persecuzioni dei missionari non fermano la Parola, ma ne favoriscono la diffusione.

nuncio della Parola e sobillano i gentili contro di lui (v. 2). Quest'opposizione, lungi dal frenare la predicazione, ottiene paradossalmente l'esito opposto: Paolo e Bàrnaba si fermano per un certo tempo a Icònio, annunciando la Parola con libertà e audacia, come implica il verbo *parresiàzomai*. Pertanto, il v. 3 non rappresenta una difficoltà nella logica narrativa del racconto (poiché, avversati, i missionari avrebbero dovuto lasciare Icònio, piuttosto che trattenervisi), come suppone la variante testuale occidentale, che alla fine del v. 2 aggiunge il riferimento a un tempo di pace che il Signore avrebbe concesso dopo l'ostilità sperimentata. Piuttosto, l'informazione contenuta al v. 3 esprime la logica, costante negli *Atti*, secondo cui la persecuzione non soltanto non ostacola, ma addirittura favorisce la corsa della Parola (cfr. 8,1-4; 11,19-21; 17,1-14; 18,5-11; 28,16-31).

La predicazione è accompagnata da «segni e prodigi». Quest'endiadi, anch'essa ricorrente negli *Atti* (2,22.43; 5,12; 6,8; 15,12), denota i miracoli che certificano il messaggio predicato. L'annuncio del vangelo avviene sempre in parole e opere che ne esprimono la verità e la potenza (cfr. 4,16.22.30; 8,6.13). Questo legame tra annuncio della buona notizia del Regno e guarigioni ed esorcismi è più volte richiamato nel primo volume dell'opera lucana (cfr. *Lc* 9,2; 10,9; 11,20). Tuttavia, se a chi interpreta questi segni con fede sono dati i misteri del regno di Dio, per gli altri, che si fermano soltanto all'aspetto fenomenico di tali prodigi, essi restano parabole, cioè segni di una realtà ulteriore (il Regno) che non può essere riconosciuta senza credere (*Lc* 8,10). Per questo l'attività esorcistica di Gesù può essere ricondotta alla potenza di Beelzebùl (11,15) o all'azione dello Spirito santo (11,20-23).

Pertanto, non sorprende che questi prodigi, che accompagnano la predicazione di Paolo e Bàrnaba, sortiscano una risposta ambivalente da parte della popolazione di Icònio (v. 4): se alcuni si schierano dalla parte degli apostoli, altri, Giudei e gentili, si oppongono a Paolo e Bàrnaba, cercando addirittura di lapidarli (v. 5). Anche in questo caso l'opposizione non arresta la corsa della Parola: gli apostoli fuggono nelle città della Licaònia, dove proseguono la loro attività evangelizzatrice (vv. 6-7).

Paolo a Listra (*At* 14,8-20a)

L'episodio della guarigione del paralitico a Listra (*At* 14,8-20a), da Richard I. Pervo definito «una delle scene più memorabili di *Atti*»¹, va letto nella prospettiva sopra delineata. La guarigione di quest'uomo, la cui condizione è descritta come irrimediabilmente compromessa in quanto paralitico fin dalla nascita (v. 8), avviene nel contesto della predicazione missionaria: l'uomo sta ascoltando Paolo e mostra fede di «essere salvato» (14,9). Nella sua opera in due volumi, Luca sottolinea spesso il legame tra fede, annuncio della Parola e salvezza, intesa non semplicemente come guarigione fisica, ma come redenzione integrale della persona (cfr. *Lc* 7,50; 8,12.36.48.50; 17,19; 18,42; *At* 2,40.47; 4,9.12; 11,14; 13,39; 16,30-31). La presentazione di questa guarigione è da leggere in parallelo con quella operata da Pie-

¹ R.I. PERVO, *Acts. A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2008, 348.

tro, nel nome di Gesù, in favore di un paralitico (*At* 3,1-10), secondo il tipico procedimento lucano della *synkrisis* («confronto»).

Tuttavia, se non interpretato alla luce della fede in Gesù, anche un prodigio come quello operato da Paolo rischia di essere frainteso. La popolazione della Licaònia che, a differenza degli uditori con cui si era interfacciato finora Paolo, è composta esclusivamente da gentili, interpreta il segno operato da Paolo utilizzando categorie attinte dal proprio *background* culturale. Nel mondo greco-romano era diffusa la credenza che attribuiva a dèi o uomini divini la capacità di operare azioni taumaturgiche: si pensi al dio Asclepio/ Esculapio, particolarmente venerato in Grecia presso l'*asclepèion* di Epidaurò, in antichità mèta di pellegrinaggi, dove erano portati gli ammalati nella speranza di poter essere guariti; oppure, fra i *theiòi àndres*, si pensi ad Apollonio di Tiana, le cui guarigioni, narrate nella *Vita di Apollonio* di Filostrato, sono state spesso accostate alle azioni taumaturgiche compiute da Gesù. Inoltre, che gli dèi potessero manifestarsi sotto aspetto umano era credenza diffusa, come confermato da numerosi testi letterari fin dai poemi omerici.

In Frigia (non distante dalla Licaònia) era ambientato il mito di Filemone e Bauci, riportato da Ovidio nelle *Metamorfosi* (VIII, 611-724). A differenza dei loro coregionali, questa coppia anziana e povera aveva accolto, nella propria capanna, gli dèi Zeus ed Ermes, giunti in Frigia sotto sembianze umane. Come ricompensa per l'ospitalità ricevuta, gli dèi resero Filemone e Bauci sacerdoti del tempio di Zeus, in cui essi trasformarono la capanna dei due coniugi, mentre punirono con un diluvio gli altri abitanti della regione. L'identificazione di Bàrnaba con Zeus e di Paolo con Ermes (quest'ultima attribuita alla sua capacità oratoria, poiché era Paolo che stava predicando: v. 9) suggeriscono questo mito come *background* per la com-

Operati con la potenza proveniente di Gesù, i segni che accompagnano la predicazione del vangelo possono essere fraintesi.

IL RUOLO DEL PRESBYTEROS

In *At* 14,23 si dice che Paolo designa per ciascuna delle comunità di discepoli alcuni «anziani». Con il plurale ebraico *zeqenim* e il corrispondente greco *presbyteroi*, nell'Antico Testamento si denotano i rappresentanti delle famiglie più in vista di un villaggio, di una città, di una tribù o dell'intero popolo d'Israele. Essi svolsero importanti funzioni come consiglieri di giudici e sovrani d'Israele su questioni politiche (cfr. *2 Sam* 5,3; *1 Re* 12,1-19), militari (cfr. *Gs* 8,10) e nell'amministrazione della giustizia (cfr. *1 Re* 21,8-14; *Dn* 13,1-64). In epoca post-esilica, il gruppo degli anziani di Giuda ebbe un ruolo decisivo nella ricostruzione di Gerusalemme e del tempio (cfr. *Esd* 6,1-18); il frequente accostamento con i sacerdoti fa pensare a questo gruppo come un'aristocrazia laica (*1 Mac* 7,33;11,23;14,20; *Ger* 29,1; *Lam* 1,19; *Ez* 7,26). In questo senso è da interpretare il loro frequente accostamento, nel Nuovo Testamento, ai capi dei sacerdoti e agli scribi, con i quali costituivano il sinedrio di Gerusalemme. Gruppi di anziani erano a capo delle sinagoghe locali (cfr. *Lc* 7,3-5). Sullo sfondo di questa tradizione giudaica è da intendere la scelta delle comunità cristiane di costituire alcuni anziani (cfr. Gerusalemme: *At* 15,1-29; Èfeso: *At* 20,17-38). Questa prassi è maggiormente attestata alla fine del I secolo (cfr. *1 Tm* 5,17; *Gc* 5,14; *1 Pt* 5,1-4). Da questi testi si desume che gli anziani svolgevano funzioni di guida della comunità, con compiti di predicazione e insegnamento, assistenza a infermi e poveri e mantenimento della disciplina.

La predicazione del vangelo avviene sempre con un linguaggio calibrato sugli ascoltatori, in modo da risultare loro comprensibile.

preensione dell'atteggiamento dei Licaonii in *At* 14,11-12: a differenza dei loro antenati, questi uomini non vogliono ora farsi trovare impreparati dinanzi alla visita degli dèi! In questa prospettiva, a ragione Craig S. Keener coglie in questi versetti una forte ironia: mentre i loro connazionali Giudei avevano rifiutato la predicazione di Paolo e Bàrnaba ad Antiòchia di Pisìdia e poi a Icònio, una popolazione gentile e idolatra li scambia addirittura per dèi apparsi sotto aspetto umano²!

L'uso del dialetto licaonio (v. 11) non permette a Paolo e Bàrnaba di comprendere subito le intenzioni degli abitanti di Listra, che appaiono chiare quando un sacerdote di Zeus inizia ad approntare preparativi culturali (v. 13): le corone a cui si fa riferimento sono ghirlande che si potevano porre sul capo in occasione di alcune feste (cfr. Platone, *Repubblica* X [617c]; Caritone, *Avventure di Cherea e Calliroe* III, 2,14) o con cui si potevano adornare il tempio o i simulacri in esso contenuti (cfr. Dione Crisostomo, *Orazioni* 12,60; Luciano di Samosata, *Sui sacrifici* 3) o, più probabilmente in questo caso, gli animali da sacrificare (cfr. Erodoto, *Storie* VII, 197). Soltanto a questo punto Paolo e Bàrnaba si rendono conto delle intenzioni della popolazione di Licaònia e dell'erronea interpretazione della guarigione del paralitico. Sia la loro reazione sia il discorso successivo sono coerenti con l'atteggiamento che un pio ebreo avrebbe assunto di fronte a un culto idolatrico. In ambiente giudaico la lacerazione delle vesti esprime dolore e lutto, ma, secondo la tradizione rabbinica (*Midràsh Sanhedrin* 7,5), era l'azione da compiere di fronte a una bestemmia (cfr. *Mc* 14,63), come quella qui percepita dai missionari, che vedono la potenza del Regno scambiata per la potenza di dèi falsi (cfr. *Rm* 1,23). Allo stesso tempo, questo gesto di Paolo e Bàrnaba può configurarsi anche come rifiuto di onori: «Bisogna strappare le vesti e precipitarsi nudi in strada, mostrando a tutti che non si è migliori di altri» (Dione Crisostomo, *Orazioni* 35,9). A conferma di questo ci sono le parole iniziali del breve discorso di Paolo, in cui egli sottolinea la natura mortale sua e di Bàrnaba, elemento che altrove in *Atti* accomuna Pietro (10,26) e Paolo (28,6): l'aggettivo *homoioipàtheis*, che alla lettera significa «soffrire allo stesso modo», denota di solito la condizione creaturale degli esseri umani.

I numerosi discorsi in *Atti* non sono trascrizioni fedeli delle parole pronunciate dai locutori negli eventi riportati, bensì verosimili creazioni lucane poste sulla bocca dei personaggi in base al loro retroterra culturale e alle circostanze narrate, secondo la consuetudine degli storiografi del tempo (cfr. Tucidide, *Storie* I, 22,1). In tal senso, le parole e le idee qui espresse da Paolo sono tipicamente giudaiche e si adattano all'uditorio gentile a cui si rivolgono. Perciò, Paolo non parte dalla storia della salvezza o dalle parole profetiche (come ad Antiòchia: *At* 13,16-41) né fa menzione di Gesù, ma insiste sulla conversione dagli idoli. In tal senso, questo discorso anticipa diversi contenuti del discorso che Paolo terrà nell'Areòpago di Atene, più articolato e complesso per il suo contesto meno popolare e la maggiore qua-

² Cfr. C.S. KEENER, *Acts. An Exegetical Commentary*, II: 3:1-14:28, Eerdmans, Grand Rapids 2013, 2149.

lità intellettuale dei suoi ascoltatori³. Nei vv. 15b-17 diversi sono i motivi diffusi nel giudaismo e ripresi nel cristianesimo delle origini:

1) la necessità della conversione dagli idoli (cfr. *Os* 1,10; 5,14; *Is* 37,4; *Dn* 5,23; 6,26; *2 Mac* 7,33; *At* 26,18-20; *2 Cor* 3,3; 6,16; *1 Tm* 3,15; *1 Ts* 1,9; *Eb* 6,1) al Dio vivo, opposto agli dèi falsi (cfr. *2 Re* 19,15-19; *Ger* 10,8-10);

2) la vanità degli idoli (cfr. *Lv* 17,7; *2 Re* 17,15; *2 Cr* 11,15; *Sap* 15,8; *Is* 2,20; 30,7.15.28; 31,2; 44,9; *Ger* 2,5; 8,19; 10,15; 51,17-18; *Ez* 8,10; *Sap* 13,1; 15,8; *3 Mac* 6,11; *1 Pt* 1,18);

3) l'idea che, a differenza d'Israele, al quale aveva dato la Legge per praticare la giustizia, Dio fosse stato tollerante verso l'ignoranza delle altre nazioni, permettendo loro di seguire le loro vie (cfr. *Sap* 11,23; *At* 17,26-30);

4) l'insistenza sul Dio creatore e provvidente come affermazione di fede monoteistica in funzione anti-idolatrca (cfr. *Sap* 13,1-19; *At* 7,48-49; 17,24-31; *Rm* 1,18-27; *1 Cor* 8,4-6).

Con il suo discorso Paolo riesce a far desistere gli abitanti di Listra dalle loro intenzioni (v. 18). Tuttavia, nonostante il suo discorso fosse incentrato sulla fede nell'unico Dio, alcuni Giudei giunti da Antiòchia e Icònio scatenano contro Paolo una violenta opposizione, accennata in *2 Cor* 11,25 e ricordata espressamente nella tradizione paolina (*2 Tm* 3,11).

Diffusione e rafforzamento della Parola (At 14,20b-28)

Come era successo a Icònio, anche in questo caso l'avversione verso i missionari non soltanto non ostacola, ma favorisce la corsa della Parola. Infatti, non soltanto Paolo ha modo di annunciare il vangelo in altre città (Derbe: vv. 20-21; Perge: v. 25), ma può anche ritornare a Icònio e Antiòchia per rafforzare quanti erano divenuti discepoli, incoraggiandoli a sopportare le ostilità che la fede in Gesù comporta. Proprio il paradosso espresso dal binomio regno di Dio-sofferenza è il centro dell'esortazione dei missionari alle comunità da loro fondate (v. 23).

Il cap. 14 termina con il ritorno ad Antiòchia di Siria e la conclusione del primo viaggio missionario, il cui esito è stato quello di aver permesso a Dio di aprire ai gentili la porta della fede (v. 27).

Francesco Filannino

Pontificia Università Lateranense
filafra88@gmail.com

³ Cfr. D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli 2. At 13-28*, EDB, Bologna 2015, 70.

PER FARE SPAZIO ALLE GENTI: IL CONCILIO DI GERUSALEMME (AT 15)

Anche se Dio ha aperto la porta della fede ai pagani, la comunità cristiana fatica ancora a lasciarli entrare. Luca racconta le fasi, per nulla scontate, che portarono la chiesa ad accogliere in casa i nuovi inquilini, senza opprimerli con richieste eccessive.

di Fabrizio
Marcello

Posto al termine del primo viaggio missionario di Paolo e Bàrnaba (*At* 13–14), il cap. 15 di *Atti* costituisce uno dei vertici teologici del libro, in cui la comunità cristiana rielabora i primi tentativi di evangelizzazione con i relativi convincimenti maturati e aggiorna coerentemente il proprio impeto missionario. Luca descrive qui il primo “concilio” della storia della cristianità in atto di discutere una questione decisiva di tutta la narrazione, riflesso di una delle principali difficoltà che il cristianesimo dovette affrontare nei primi secoli della sua esistenza: come conciliare l’eredità ebraica con la novità cristiana? Ciò assume proporzioni drammatiche quando in ballo è la possibilità della salvezza: la benedizione divina è condizionata o no dall’obbedienza alla Legge? Era stata l’avanzata lenta ma decisa della missione ai non Giudei, inaugurata da Pietro (10,1–11,18) ed estesa da Bàrnaba e Paolo (13–14), ad aver fatto emergere il problema, provocando relative perplessità in seno al gruppo dei credenti (11,3) e opposizioni decisamente più aperte in sinagoga (cfr. 13,42–52; 14,1–5). Con *At* 15, Luca fa il punto di quella che era divenuta nel frattempo una vera e propria crisi intra-ecclesiale, la cui risoluzione non era più dilazionabile, ma che esigeva un atto ufficiale, poiché ne andava della natura stessa della chiesa, così come delle possibilità della sua esistenza.

Una chiesa in conflitto



Apostoli e beati (ca. 1547). Voroneţ, Monastero di San Giorgio.

La crisi è suscitata dall’arrivo ad Antiòchia di una delegazione di credenti in Gesù provenienti dal giudaismo, forse farisei (15,5), che si contrappone pubblicamente all’opera (cfr. 13,2) di Bàrnaba e Paolo presentando un insegnamento alternativo, che può essere definito giudaizzante. Essi argomentano in positivo la necessità della Legge mosaica per la salvezza, selezionando una sua caratterizzazione emblematica, la circoncisione, rito tradizionale di inclusione nelle promesse di alleanza fatte ad Abramo (*Gen* 17,1–14). In negativo, però, ciò comporta la non sufficienza della fede in Gesù Cristo per la salvezza. L’obbedienza alla Legge era tema alquanto delicato per la comunità gerosolimitana (cfr. *At* 11,3) ed era perciò ovvio che essa fosse richiesta ai gentili che volevano passare alla fede cristiana. Tale eventuale imposizione, tuttavia, contraddiceva la prospettiva soteriologica stabilita da Paolo in 13,38–39 e ancor prima – in maniera quasi involontaria ma fondativa –, l’esperienza di Pietro in occasione della visita a Cor-

nelio, un incirconciso sul quale il dono dello Spirito era disceso in forza della fede.

La disputa, di natura dottrinale, degenera in un vero e proprio tumulto e in un frazionamento della comunità in due partiti, le cui divergenze sono a tal punto irconciliabili da necessitare l'intervento autorevole della chiesa di Gerusalemme. Il bisogno di ricorrere a un'autorità esterna lascia supporre, da un lato, gruppi numericamente simili e ideologicamente forti. Dall'altro, l'episodio costituisce per Luca un punto decisivo nello sviluppo della storia della prima chiesa, non a caso collocato al centro del libro. La missione ai gentili, inaugurata da Pietro ed elevata da Paolo a progetto su larga scala, ha bisogno di essere ufficialmente riconosciuta da parte della massima autorità ecclesiale. In tal modo, i tentativi isolati ma sempre più audaci di evangelizzazione nel mondo pagano possono essere riconosciuti e validati e diventare prassi condivisa. Ironicamente, Luca appone la notizia del viaggio di Paolo e Barnaba a Gerusalemme (15,3) come occasione per mostrare che la conversione delle genti è di fatto già diventata parte integrante dell'annuncio evangelico e attestazione efficace della sua rapida diffusione (cfr. 15,4.12; 21,19). Detto altrimenti, si va a discutere un problema che Dio ha già risolto, avendo spalancato la porta della fede alle genti (14,27).

La presenza di credenti di origine pagana provoca la chiesa delle origini, in larga parte giudaica, a interrogarsi sul valore della legge di Mosè per la salvezza.

Pietro, apostolo dei non Giudei

La disputa trasloca quindi da Antiòchia, dove aveva avuto origine, a Gerusalemme, dove troverà risoluzione. Sebbene la situazione in Gerusalemme sembri prendere avvio in una maniera indipendente dai fatti occorsi ad Antiòchia (15,5), il diverbio che si ripropone è il medesimo: credenti provenienti dal fariseismo esigono l'estensione dell'obbedienza alla Legge anche a credenti di origine pagana. Ciò obbliga apostoli e anziani a prendere sul serio la questione. Essi si radunano in una sessione che ha tutta l'aria di un evento ufficiale, subito concitato (15,6-7a), e che Luca struttura inanellando una serie di interventi, il primo dei quali è tenuto da Pietro (15,7b-11). La sua apparizione è sorprendente e isolata: dopo 12,17 il lettore lo aveva visto sbiadire sullo sfondo, in un vago «altro luogo»; dopo questo discorso, scomparirà del tutto. Ma qui egli è essenziale alla trama, poiché per mezzo di lui Luca può ribadire il fondamento della missione paolina su quella petrina e legittimare l'evangelizzazione oltre i confini di Israele col massimo vigore consentito.

Apprendo il discorso con una sorta di *captatio*, Pietro ricorda la propria esperienza di missione ai pagani, che non è frutto di arbitrio, ma di elezione divina (15,7), e che include senza dubbio e prima di tutto l'episodio di Cornelio, anche se non esclusivamente (12,3-4). Da quegli accadimenti, Pietro ha capito che la fede è l'unico principio interiore di purificazione, nonché condizione per la ricezione dello Spirito. Si colgono nel suo discorso allusioni alla Pentecoste come evento originante la chiesa (2,1-13), in cui anche i gentili sono definitivamente inquadrati e accolti. Ciò che è avvenuto per Cornelio e la sua famiglia – il dono imprevisto dello Spirito in seguito alla predicazione (10,44-46), manifestatosi esteriormente nel dono della glossolalia (cfr. 2,4; 19,6) – non solo rende non necessaria l'obbedienza

Pietro afferma, a partire dalla sua esperienza missionaria, che i pagani credenti in Cristo hanno ricevuto la grazia e lo Spirito pur senza sottomettersi al giogo della legge.

alla Legge per i non Giudei, ma anche conferma una radicale equiparazione tra Giudei e non Giudei (cfr. 10,34) quanto alle possibilità di accesso al dono escatologico dello Spirito.

Alla luce di quanto è accaduto, sarebbe un'insolenza verso Dio quella di esigere di nuovo di sottostare al giogo della Legge. Nel giudaismo rabbinico esso non indicava un peso schiavizzante, ma un privilegio di elezione; Pietro, come anche Paolo (cfr. *Gal* 2,15-16; 3,10-12; 5,3), ribalta la metafora e afferma invece che nessuno, né in passato né nel presente, è stato in grado di portare tale giogo, cioè di osservare l'interezza della Legge (*At* 7,53; 13,38). Perciò un altro giogo, più leggero (*Mt* 11,28-30), è stato introdotto ed è la grazia di Gesù Cristo, per mezzo della quale la salvezza è elargita a tutti, Giudei e non Giudei, allo stesso modo. Pietro afferma così un deciso esclusivismo soteriologico che incontra l'approvazione silenziosa dell'assemblea riunita e la conferma gioiosa nei racconti di missione di Bàrnaba e Paolo (*At* 15,12).

Giacomo, esegeta del progetto divino

Segue poi l'intervento di Giacomo (15,13-21). Di quale Giacomo si tratta? È il fratello del Signore (*Gal* 1,19; *Mc* 6,3; *Mt* 13,55), testimone della risurrezione pasquale (*1 Cor* 15,7), probabilmente a partire dalla quale divenne discepolo credente. Come fratello, godette di un'autorità particolare all'interno della comunità di Gerusalemme (*At* 12,17). Paolo gli fa più volte visita (*Gal* 1,18-19; *At* 21,18) e lo riconosce come una delle tre colonne della chiesa (*Gal* 2,9). Il suo martirio per lapidazione è descritto da Flavio Giuseppe (*Antichità giudaiche* XX, 200). In *Gal* 2 quelli che vengono da parte di Giacomo sono esponenti di un giudeo-cristianesimo che impone l'osservanza delle norme rituali della legge sulla comunione di mensa, contro la quale Paolo si scaglia. Tuttavia, non è un giudaizzante, nel senso che non impone la circoncisione agli etnico-cristiani (*Gal* 2,3-6).

Il discorso che tiene durante l'assemblea riprende esplicitamente le parole di Pietro, chiamato alla maniera aramaica *Symeòn* (cfr. *2 Pt* 1,1), e ne conferma la validità. Il linguaggio è fortemente biblico: Dio «ha visitato» (cfr. *Ger* 39,41 LXX), cioè si è preso cura di selezionare per sé un popolo tra le genti. Questa formulazione recupera la convinzione di Israele che Dio lo abbia scelto fra tutte le nazioni per essere il suo popolo (*Es* 19,5; 23,22; *Dt* 7,6), rivisitandola in maniera originale, poiché oggetto di elezione sono ora dei gentili. L'uso qui di *laòs* è straordinario, giacché applica alle genti una categoria biblica che di norma Luca associa con precisione al solo popolo d'Israele (altrove solo in *At* 18,10). Nella reinterpretazione di Giacomo l'esperienza di Pietro attesta che Dio ha inaugurato una fase inedita della storia della salvezza, procurandosi un popolo destinato a sé, i cui membri sono selezionati e scelti tra la moltitudine delle nazioni gentili e integrati alla nazione eletta di Israele. Non si tratta, quindi, della sostituzione di un popolo con un altro, ma della riunificazione dei molti in uno (cfr. *Zc* 2,15 LXX).

L'affermazione è così prorompente che ha bisogno di essere fondata a partire dalle Scritture. La tipica preferenza lucana per i testi profetici si conferma ancora una volta nella scelta di *Am* 9,11-12, l'unico testo delle Scritture

ebraiche ad associare l'invocazione del nome divino con le nazioni pagane, rispetto al quale la nuova realtà innescata da Pietro costituisce un sinfonico accordo (*At* 15,15). Luca orchestra abilmente un coro di voci autorevoli che concorda tra loro e con le Scritture, per celebrare, nel dramma della divisione, l'unità profonda che la chiesa di fatto già vive al suo interno e con Dio.

In realtà, l'accordo è sì eccezionale, ma non assoluto. Il testo, infatti, non postula esattamente l'unità di un solo popolo, ma il nuovo ruolo di Israele come facilitatore della relazione col Signore per le genti. Luca utilizza il testo greco della LXX a cui apporta moderate modifiche, soprattutto sulla cornice temporale (come già in *At* 2,17 citando *Gl* 3,1). Mentre il profeta proietta in un giorno futuro non definito una fase di salvezza che avviene nel cuore della sventura, per Luca la salvezza prevede un prima e un dopo che si è già storicamente realizzato. Il passo scritturistico articola due azioni distinte nell'agenda messianica: il raduno di Israele e l'attrazione delle genti. Quanto alla prima, la modifica del primo verbo della citazione è altamente rivelativa. Mentre l'oracolo di Amos parla di «risollevarla» la tenda caduta di Davide, cioè di ristabilire Israele nell'antica gloria, *At* 15,16 parla di un «ritornare», alludendo implicitamente alla risurrezione di Gesù. Ciò invita il lettore a rileggere l'oracolo come pronunciato dal messia e dunque come annuncio di una restaurazione del patto di alleanza con Israele in forza della sua mediazione.

Come si configura tale restaurazione? Le parole «riedificherò e raddrizzerò le sue parti distrutte» lasciano pensare al raduno del popolo sotto l'egida del messia d'Israele favorito dall'annuncio evangelico (*Lc* 3,17; 13,34-35). Una volta radunato e ricostituito sotto il governo del messia, l'Israele rinnovato ha come fine che le genti possano protendersi verso il Signore, quel «resto degli uomini» sul quale il suo nome è stato invocato, cioè verso cui Cristo ha rivolto benevolmente lo sguardo. La voce del profeta, divenuta voce di Cristo, annuncia dunque la rinascita di un Israele che ha creduto in lui, la cui esistenza attrae ora moltitudini di genti (cfr. *Is* 2,1-5). Ciò, d'altra parte, è proprio quello che la prima metà del libro aveva narrato plasticamente e per cui il concilio si era radunato: grazie all'attrazione dell'annuncio evangelico portato avanti da ministri ebrei (Pietro in *At* 10,1-11,18; Giudei fuggiti da Gerusalemme in *At* 11,19-20; il levita Bàrnaba e il fariseo Paolo in *At* 13-14), le genti hanno cominciato a credere in Gesù.

Da qui il discorso di Giacomo si fa normativo e ancor più autorevole. Ascoltati i vari pareri, e fatte le dovute considerazioni, egli emette una vera e propria sentenza con valore vincolante per tutta la chiesa, riguardo al trattamento da riservare ai credenti provenienti dalle genti. Essi non debbono sottostare al giogo della Legge, poiché la salvezza passa per la grazia di

Con la comparsa del Messia, Israele può finalmente realizzare il suo ruolo escatologico: attirare le genti verso il Dio di Gesù Cristo.

IMPURITÀ SESSUALE

L'impurità sessuale (*pornèia*) significa letteralmente «fornicazione, prostituzione», nel senso di ogni genere di rapporto sessuale illegittimo. È difficile precisare la casuistica. Il campo di applicazione nel Nuovo Testamento è piuttosto vasto e varia dal caso di adulterio, che *Mt* 19,9 riconosce come motivo valido per ripudiare la moglie, a rapporti sessuali incestuosi (*1 Cor* 5,1). Spesso il termine è associato all'idolatria (*At* 15,22.29; 21,15; *1 Cor* 6,9.18; 10,14; *Ap* 9,20-21), e ciò si comprende bene alla luce delle pratiche idolatriche antiche che prevedevano l'unione sessuale con la prostituta sacra. La *pornèia*, dunque, non è solo un fatto di morale, ma un problema che concerne direttamente il rapporto con Dio (cfr. *Os* 1,2).

LA CIRCONCISIONE

La circoncisione del prepuzio è una pratica rituale diffusa in numerose culture antiche. Israele adottò ben presto tale pratica, facendola diventare un elemento centrale della propria identità religiosa e culturale. La sua importanza favorì un senso di appartenenza nazionale che maturò in una vera e propria coscienza di distinzione rispetto agli altri popoli. Venne inteso come segno fisico che ricordava l'alleanza con Dio (*Gen 17*; *Gs 5,2-9*), ma anche come rito apotropaico (*Es 4,24-26*), e fu introdotto probabilmente per sostituire il sacrificio cruento offerto nel tempio dopo la sua prima distruzione. La circoncisione del cuore, o delle orecchie, è spesso metafora di un animo attento e obbediente alla parola di Dio (*Dt 10,16*; *Es 6,12*; *Ger 6,10*). Ancora oggi, nel giudaismo, la circoncisione è praticata l'ottavo giorno dalla nascita del maschio, durante la cerimonia del *brit milà*, ed è eseguita da un esperto della comunità, chiamato *mohel*.

Cristo. Nondimeno, vengono stabilite norme di purità rituale tratte liberamente da *Lv 17-18*, il codice di leggi per lo straniero che dimora in Israele, non tanto però come compendio della *Torà*, che reintroduce surrettiziamente un principio soteriologico alternativo alla fede in Cristo, ma come misura minima per la comunione di mensa e la pacifica coabitazione tra la componente giudaica e non giudaica delle comunità cristiane. Si tratta del cosiddetto "decreto apostolico" che sarà poi comunicato via lettera alla chiesa di Antiòchia (*At 15,29*) e diffuso da Paolo nel corso dei suoi viaggi successivi (*16,4*; *21,25*). Esso prescrive quattro astinenze:

1. dalle impurità causate dal contatto con degli idoli, soprattutto mangiando alimenti consacrati agli dèi (cfr. *Dn 1,8*; *1 Cor 8*; *1 Cor 10,14-33*);
2. dall'impurità sessuale, soprattutto le unioni illegittime, cioè al di fuori del quadro stabilito da Dio della coppia;
3. dalla carne di animali soffocati. Indica un tipo di morte che impedisce al sangue di defluire dalle carni della vittima. La Legge proibisce di mangiare carne con il sangue (*Lv 17,10-14*), per questo il giudaismo aveva sviluppato un metodo di macellazione che prescriveva lo sgozzamento per favorire il deflusso del sangue;
4. dall'effusione di sangue, cioè da ogni collaborazione diretta o indiretta all'omicidio (*Dt 21,7-8*).

Che questa sia una misura minima significa anche che, se la legge di Mosè non deve essere imposta, neppure deve essere aprioristicamente scorggiata. Nella misura in cui ciò non depotenzia l'esclusivismo soteriologico in Cristo, coloro tra i credenti non Giudei che desiderano impegnarsi di più nella Legge non vengono impediti, ma sono rinviati alle sinagoghe, dove la Legge è tradizionalmente insegnata (*At 15,21*).

Una lettera di consolazione

Gli interventi di Pietro e di Giacomo hanno fatto emergere un'opinione largamente condivisa che diventa normativa. I membri del concilio, in comunione con «tutta la chiesa» (*15,22*), sono pronti, dunque, a stabilire linee guida per le chiese sparse in Siria e Cilicia, in cui il problema era sorto, e lo fanno tramite una lettera che segue il formulario epistolare greco-romano tipico, e che viene consegnata da una delegazione di uomini autorevoli, tra cui Paolo, Bàrnaba, Giuda Barsabba e Sila (*15,23b-29*); quest'ultimo diventerà poi collaboratore stabile di Paolo da *15,40* in poi (cfr. anche *1 Ts*

1,1; 2 *Ts* 1,1; 2 *Cor* 1,19). Il contenuto della lettera non ripercorre tutto il dibattito avvenuto, ma si limita brevemente a confermare che la Legge è un «peso» non necessario per i cristiani provenienti «dalle genti» (*At* 15,23), e dunque a stigmatizzare il partito giudaizzante come illecito (15,24), autenticare le figure di Bàrnaba e Paolo elogiandone la dedizione (15,25-26) e trasmettere le quattro norme del decreto apostolico, ritenute, queste sì, necessarie per la convivenza (15,28-29).

Questo «rifiuto dell'eccesso»¹, viene specificato, è stato deciso grazie alla collaborazione dello Spirito santo (cfr. 5,32): ciò tradisce l'idea, a dire il vero tipicamente lucana, della chiesa come di un organismo che non solo è costantemente spinto in avanti da un Dio che sempre la precede, ma che anche, nel faticoso processo di riconoscimento e accettazione del progetto divino, è sostenuta e guidata dall'alto, e non si muove a colpi di arbitrio istituzionalizzato.

Il grande quadro di Gerusalemme si chiude e la delegazione torna ad Antiòchia per consegnare le soluzioni dottrinali della disputa. Il quadretto è idilliaco, la descrizione è forzatamente, ma fiduciosamente, irenica: la chiesa locale, radunata insieme, legge la lettera, ascolta l'insegnamento ispirato di Giuda e Sila e si consola, gioendo dell'intesa ritrovata. Non più strappata dal vento di dottrine contraddittorie, accoglie unanimemente le decisioni di Gerusalemme; più profondamente, aderisce al patto di una salvezza gratuita dalle condizioni minimali, che rende volentieri disponibile a tutte le genti. Scoprendosi così riunita di nuovo, senza divisioni, si raduna attorno all'unico insegnamento autorevole, quello degli apostoli Paolo e Bàrnaba.

Fabrizio Marcello

École Biblique, Hebrew University – Gerusalemme (Israele)
fabriz.marcello@gmail.com

HOMOTHUMADÒN

Il vocabolo *homothumadòn*, «unanimemente» è un avverbio che nel Nuovo Testamento è usato quasi esclusivamente da Luca (ma cfr. anche *Rm* 15,6). Può indicare genericamente un movimento di massa che si muove «insieme» (*At* 12,20; 19,29). Secondo l'etimologia, però, indica più precisamente un sentire comune e dunque, propriamente, l'«unanimità» di un gruppo, in positivo o in negativo. Da un lato, in maniera esemplare e idealizzata, Luca descrive l'unità profonda che animava la vita della chiesa delle origini (2,46; 5,12; 8,6; 15,25), soprattutto nella preghiera (1,14; 4,24); dall'altro, la solidarietà di gruppi avversari nell'ostacolare l'azione dei missionari cristiani (7,57; 18,12).

¹ D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli 2. At 13–28*, EDB, Bologna 2015, 115.

ÈFESO

Quando Paolo giunse a Èfeso, agli inizi degli anni Cinquanta, si trovò dinanzi una città monumentale, in piena fioritura economica e demografica. In quanto sede del governo provinciale romano, essa godeva anche di grande rilevanza politica. Ma il suo tratto più caratterizzante era il culto di Artemide efesina.

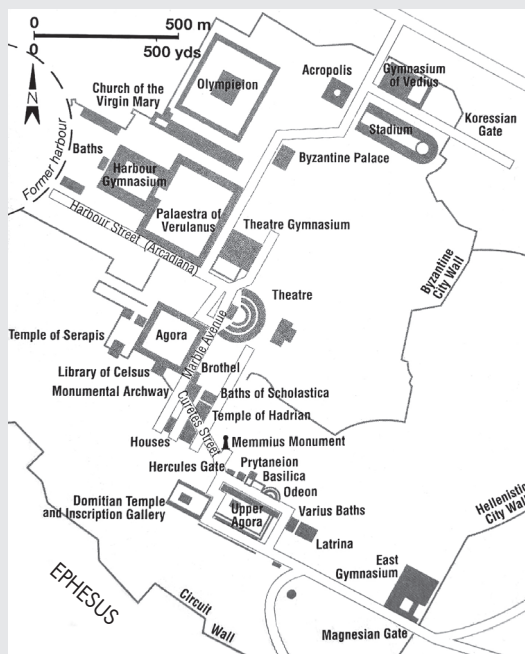
di Marco Vitelli

La Èfeso che Paolo conobbe non fu una città qualsiasi. Vantava origini antichissime ed era la quarta metropoli più popolosa dell'impero romano. Godeva dello status privilegiato di capitale politico-amministrativa della provincia romana d'Asia. La sua economia, eccezionalmente prospera, si alimentava di intensi traffici commerciali, favoriti dal suo porto sull'Egeo, fra i principali della costa micro-asiatica, e da un'efficiente rete viaria, che garantiva ottimi collegamenti con l'entroterra. Ma Èfeso era innanzitutto la città di Artemide, il cui santuario locale, mèta importante di pellegrinaggi, veniva considerato una delle sette meraviglie del mondo.

La città sorgeva sulla costa occidentale dell'Asia Minore, in una baia presso la foce del fiume Caistro. L'antica ubicazione di Èfeso è distante, tuttavia, circa cinque chilometri dalla linea di costa attuale. Tale circostanza si spiega con l'accumulo nel tempo di depositi alluvionali trasportati dalla corrente del fiume. Ciò condizionò in modo decisivo la storia urbanistica e topografica della città.



Artemide efesina
(II secolo d.C.).
Napoli,
Museo Archeologico
Nazionale.



*Mappa
di Èfeso.*

Nel periodo ellenistico-romano, che qui più interessa, l'area abitata comprendeva le colline chiamate attualmente Panayrdagh e Bülbüldagh. A motivo dei depositi alluvionali, ricchi di minerali, l'area pianeggiante di Èfeso era eccezionalmente fertile. La collocazione sul mare, la vicinanza al fiume e il fatto che Èfeso fosse il punto di arrivo di importanti vie carovaniere dall'Oriente facevano della città il luogo ideale per gli scambi commerciali, sicché Strabone poteva affermare che Èfeso era «il più grande emporio commerciale dell'Asia al di qua del Tauro» (Strabone, *Geografia* XIV, 1,24).

Dalle origini all'età classica

Secondo la tradizione mitologica, la città sarebbe stata fondata dalle Amazzoni che vi avrebbero stabilito il culto della Grande Madre, detta comunemente Cibele, più tardi assimilata dai Greci alla dea Artemide. Sul piano storico, nell'età del bronzo, sul territorio della futura Èfeso, era ubicata la città di Apasa, capitale del regno anatolico di Arzawa¹. Da essa Èfeso derivò il nome. La fondazione greca della città sembra risalire alla metà dell'XI secolo: secondo una tradizione, sarebbe stata opera di coloni ioni guidati da Androcle, figlio del re Codro. Intorno alla metà del VI secolo a.C. Èfeso fu conquistata dal re della Lidia Creso. Questi ricostruì in forma monumentale il tempio di Artemide e fece inoltre spostare la popolazione dall'area collinare presso il Panayrdagh alla zona pianeggiante intorno all'*Artemision*.

Con la conquista della Lidia da parte di Ciro il Grande, la città asiatica venne assoggettata ai Persiani. In questo periodo essa divenne il terminale di una grande strada regia che proveniva dalla Mesopotamia. In tal modo Èfeso acquisì un ruolo chiave come centro di scambio tra il continente asiatico e il mar Egeo. Affrancatasi dai Persiani con la vittoria ateniese a Salamina (480 a.C.), tornò sotto il loro controllo con la pace di Antalcida (387/386 a.C.). Se ne libererà definitivamente solo grazie alla vittoria di Alessandro Magno presso il fiume Granico (334 a.C.). Intanto, circa vent'anni prima, nel 356 a.C., il tempio di Artemide era stato distrutto da un incendio doloso appiccato, secondo la tradizione, da un certo Erostrato, che in questo modo intese eternare la propria memoria. La ricostruzione cominciò poco dopo in forme ancora più grandiose, protraendosi fino alla fine del secolo.

Lo storico Strabone definì Èfeso «il più importante emporio commerciale al di qua del Tauro».

La città ellenistica

Una vera e propria svolta nella storia di Èfeso si ebbe durante il breve regno del dinasta Lisimaco (289-281 a.C.), emerso dalle lotte dei Diadochi successive alla morte di Alessandro². Poco lontano dal perimetro della città di Creso, e “in sostituzione” di quest'ultima, egli fondò una nuova città, col nome di Arsinoeia, in onore di Arsinoe, sua consorte. Mentre

¹ Cfr. M. KERSHNER, *Ephesos. Bronze and Iron Age*, in R.S. BAGNALL et al. (edd.), *The Encyclopedia of Ancient History*, Wiley-Blackwell, Malden 2013, 2428-2429.

² Per questo e per il successivo paragrafo cfr. M. SPANU, *Efeso: dalla città ellenistica al principato di Traiano*, in D. GARRIBBA – M. VITELLI (edd.), *Antiochia ed Efeso*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2023, 143-171.

Lisimaco diede a Efeso un nuovo assetto urbanistico che sarebbe durato pressoché invariato fino all'età bizantina.

però il nome non sopravvisse al fondatore, l'assetto urbanistico che Lisimaco conferì alla città rimase in buona parte invariato nelle successive età romana e bizantina. L'area urbana, di oltre quattrocento ettari, comprendeva le colline del Panayrdagh e del Bülbüldagh ed era situata più a ovest rispetto a quella precedente e dunque più vicino alla linea di costa, avanzata nel tempo per i depositi alluvionali. La città venne protetta da possenti mura turrette e presentava una pianta ortogonale di tipo ippodameo. Lo schema era variato però dalla Via dei Cureti, che tagliava trasversalmente l'abitato congiungendo le due *agorà* cittadine: quella superiore, destinata a scopi civili, e quella inferiore, prevalentemente riservata ad attività commerciali. In questo periodo la popolazione conobbe un significativo incremento. Di essa vennero a far parte, infatti, sia gli abitanti della vecchia Efeso, che Lisimaco, ostruendo le fognature, costrinse a spostarsi nel nuovo centro urbano, sia gli abitanti delle vicine città di Lebedo e Colofone, precedentemente distrutte dallo stesso sovrano. Tra i monumenti di questo periodo sono da ricordare un teatro e una fontana nei pressi dell'agorà inferiore.

Dopo la morte di Lisimaco, la città cadde prima sotto la dominazione dei Seleucidi (281-263 a.C.), poi sotto quella dei Tolomei (263-197 a.C.), quindi di nuovo dei Seleucidi (197-190 a.C.), per poi essere inglobata, dopo il 190 a.C., nel regno di Pergamo. Nel 133 a.C., alla morte di Attalo III, per disposizione testamentaria del sovrano, il regno venne lasciato ai Romani, che ne fecero una nuova provincia dell'impero, l'Asia.

La città romana dal periodo repubblicano alla dinastia flavia

In età repubblicana, a causa dell'elevata pressione fiscale, avvenne che gli Efesini si schierarono con Mitridate VI re del Ponto nella sua guerra contro Roma. La sconfitta di Mitridate comportò pesanti conseguenze per Efeso, concretizzatesi in un ulteriore incremento del livello di tassazione. La situazione cominciò tuttavia a migliorare grazie ad alcune misure volute da Giulio Cesare in materia fiscale. A questo periodo risale l'edificazione di un monumento funebre a Gaio Memmio sulla Via dei Cureti.

Una svolta più marcatamente positiva nel rapporto con Roma ebbe inizio al tempo di Augusto. Questi mostrò da subito il suo favore a Efeso promuovendola a capitale della provincia d'Asia al posto di Pergamo (29 a.C.). Ne scaturì un forte impulso allo sviluppo della città. Alcune iscrizioni di questo periodo parlano di Efeso come della «prima e più grande metropoli della provincia Asia». Tra i monumenti più significativi risalenti all'età augustea si possono citare i seguenti: una grande *stoà basilikè* posta sul lato settentrionale dell'agorà superiore; alle sue spalle il Pritaneo, il *Bouleutèrion* e due tempietti eretti su un unico podio, verosimilmente dedicati alla dea Roma e a Giulio Cesare; la cosiddetta «Porta di Mazeo e Mitridate», a tre fornici, detta anche *Triodos*, situata nell'angolo sud-orientale dell'agorà inferiore; e ben tre acquedotti che potenziavano l'approvvigionamento idrico della città: l'Aqua Iulia, l'Aqua Throessitica, il cosiddetto acquedotto di Sestilio Pollio.

Tiberio, Caligola e Claudio non lasciarono il segno: probabilmente si limitarono a completare i progetti edilizi promossi dal predecessore. Un rinnovato impulso allo sviluppo architettonico della città si ebbe invece con

Nerone (54-68 d.C.). Al periodo della dinastia giulio-claudia sono ascrivibili, infatti, almeno tre edifici pubblici: la cosiddetta *Nerosnische Halle*, ovvero un lungo portico con colonne doriche adiacente all'agorà inferiore; uno stadio monumentale nell'area nord-occidentale della città; e il *Telonèion Ichthuikòn*, ovvero una sorta di ufficio daziario per le attività di pesca, che doveva essere ubicato presso il porto.

Èfeso continuò a crescere e a svilupparsi in età flavia, specialmente sotto Domiziano. Un primo intervento assai significativo fu la bonifica di una zona paludosa di circa cinquanta ettari a nord dell'agorà inferiore che, resa edificabile, consentì un considerevole ampliamento dell'area urbana. Fra le opere edilizie di questa fase storica alcune meritano in particolare di essere ricordate. Una di queste è senz'altro l'ampia strada detta *Arkadianè*, che dal teatro conduceva al porto. Immediatamente a nord di questa arteria viaria vennero costruite le monumentali terme-ginnasio del porto, un enorme complesso architettonico che constava di un grande impianto termale, il più grande che la città ebbe in tutta la sua storia, e due palestre, di cui una eccezionalmente ampia. A ridosso dell'agorà superiore venne edificato un tempio dedicato ai Flavi. Fu grazie all'edificazione di questo tempio che la città acquisì, intorno all'88/89 d.C., il suo primo neocorato "imperiale" (il primo di quattro), segno del favore di cui la città godeva da parte dell'imperatore. Oltre a queste realizzazioni occorre ricordare l'ampliamento e la ristrutturazione in forme monumentali del teatro già esistente, che, grazie anche a successivi interventi, diventerà uno dei più grandi dell'antichità, e la costruzione di nuovi acquedotti e fontane monumentali, come la sontuosa fontana/ninfeo di Lecanio Basso all'angolo sud-occidentale dell'agorà superiore. Sia l'ampliamento della cavea del teatro che il potenziamento della rete idrica sono chiari indizi di crescita demografica. Si calcola che nel periodo romano la città abbia raggiunto infatti una popolazione di ben duecentocinquantamila abitanti, che facevano di Èfeso una delle più popolate città dell'impero romano.

Questa panoramica storica si ferma qui, alla fine del I secolo. Per quanto riguarda le età successive, basti dire che la città continuò a prosperare per tutto il II secolo. Nel III secolo si verificarono un grave terremoto e un saccheggio a opera dei Goti (263 d.C.). Seguì una fase di declino, dalla quale

L'ARTEMISION CHE PAOLO CONOBBE

Secondo gli archeologi, ben cinque templi di Artemide, a partire dall'VIII secolo a.C., si succedettero nel corso dei secoli sullo stesso sito. Solo gli ultimi due presentavano una struttura monumentale in marmo. L'ultimo di essi, edificato nei decenni successivi all'incendio del 356 a.C., fu quello che Paolo conobbe. Esso fu senz'altro il più grande e magnifico di tutti. Misurava settantadue metri di larghezza e centoventicinque di lunghezza. Le sue colonne erano di diciotto metri di altezza e circa due metri di diametro. Alcune di esse erano ornate da rilievi, alla cui realizzazione contribuì anche Skopas. Il colonnato poggiava su un alto stilobate gradinato lungo i bordi. L'altezza complessiva della struttura era di trentadue metri. Essa era orientata verso ovest. Una doppia fila di colonne cingeva i due lati lunghi e il lato posteriore; il lato frontale, a ovest, disponeva di una fila in più. La cella, nella quale era posta la statua della dea, era preceduta a ovest da un profondo pronao, mentre sul retro era dotata di opistodromo. Antistante all'edificio del tempio fu costruito un enorme altare in marmo, riccamente decorato, di circa 40 x 21 metri, a cui lavorò anche Prassitele. Il tempio fu in gran parte distrutto dai Goti nel 263 d.C.; il colpo di grazia al culto lo diede però Giovanni Crisostomo, che nel 401 bruciò la statua di Artemide. Ciò che rimaneva del tempio fu riutilizzato per altri progetti edilizi.

Èfeso si risolleverà solo in parte, diventando comunque un'importante città del cristianesimo tardo-antico e bizantino. La decadenza riprese dal VII secolo. Quando i Turchi selgiuchidi la conquistarono (1090 d.C.), essa era ormai ridotta a un piccolo villaggio.

Il panorama religioso

Il culto in assoluto più importante a Èfeso era quello in onore di Artemide, il cui tempio era considerato una delle sette meraviglie del mondo.

Èfeso fu sede di molti culti religiosi, alcuni dei quali di carattere mistico³. La maggior parte di essi era dedicata a divinità del panteon greco, come Artemide, Afrodite, Eros, Dioniso, Demetra e Kore, Asclepio, Pan, Estia. Ma sono attestati anche culti orientali, come quelli in onore di Serapide, Iside e Osiride. In città vi era poi, almeno dalla fine del III secolo a.C., una significativa comunità giudaica e, a partire dalla metà del I secolo d.C., una di credenti in Gesù. Oggetto di culto erano anche i sovrani, come Alessandro Magno; in quest'ambito, particolare importanza rivestiva il culto degli imperatori romani e della dea Roma. Si veneravano poi alcune figure di eroi, come per esempio Androclo, e "uomini divini", come Apollonio di Tiana. Infine, è ben documentata la pratica di arti magiche.

Senza dubbio, per il periodo storico in esame, il culto di Artemide era in assoluto il più importante. La dea, che una tradizione voleva nata a Ortigia, nei pressi della città, era la patrona di Èfeso. Il suo legame con quest'ultima traspare dalla denominazione universalmente conosciuta di «Artemide efesina» o «degli Efesini». Ed Èfeso si considerava a sua volta *neokòros* di Artemide, cioè custode del culto della dea. Gli Efesini riservavano solo a lei il linguaggio del "megateismo", riecheggiato ad esempio nella formula «grande è Artemide degli Efesini», che ricorre nel racconto lucano del tumulto degli argentieri (*At* 19,28.34). E a lei era dedicato il santuario più imponente e splendido della città e probabilmente di tutto il mondo greco-ellenistico. Era infatti generalmente considerato una delle sette meraviglie del mondo e, da Antipatro di Sidone, la prima fra le sette. Secondo *At* 19,35, la statua della dea in esso custodita si riteneva caduta dal cielo. In onore di Artemide ogni anno si svolgevano tre processioni. La più importante di esse muoveva dall'*Artemision*, percorreva la via sacra e, dopo aver attraversato la città, rientrava nel santuario.

Intorno al tempio gravitavano anche molti interessi economici: esso fungeva da banca ed era una mèta frequentatissima di pellegrinaggio, con tutto ciò che questo comportava in termini di indotto. Non per nulla, secondo il racconto di *At* 19, furono motivazioni economiche, oltre che religiose, a spingere gli argentieri alla protesta contro Paolo.

Marco Vitelli

Istituto di storia del cristianesimo *Cataldo Naro* – Napoli
marcovitelli1@gmail.com

³ Cfr. G. TERZIANI, *Il contesto religioso dell'antica Efeso in età ellenistico-romana*, in GARRIBBA – VITELLI (edd.), *Antiochia ed Efeso*, cit., 171-206; G. UGGERI, *Efeso: dalla città di Artemide alla città del Teologo*, in L. PADOVESE (ed.), *Atti del IX Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 2003, 209-225.

PROSÈLITI E TIMORATI DI DIO. UN MONDO DI PERSONE IN RICERCA

Spesso li chiamiamo “lontani”, a volte – non senza un po’ di ironia – “diversamente credenti”: sono coloro che si sentono attratti dalla fede in Gesù, pur senza condividere la vita della chiesa. Non è una novità dei nostri giorni, ma una realtà con cui già nel libro degli *Atti* ci si confronta e sulla quale possiamo cogliere spunti interessanti.

Questa volta cambiamo un po’ metodo. Finora abbiamo approfondito alcuni personaggi degli *Atti* che non si possono certo annoverare tra i più famosi, ma sono comunque facilmente riconoscibili: Stefano, Filippo, Bàrnaba e altri che li accompagnavano. In questo fascicolo ci soffermeremo invece su un insieme ampio e in gran parte indistinto; di alcuni conosciamo il nome, di molti solo la “categoria” a cui appartengono: sono i prosèliti e i timorati di Dio. Più che le azioni del singolo, conta nel loro caso l’insieme; anzi, potremmo dire addirittura che la cosa più importante è che, nel racconto degli *Atti*, ci sia spazio anche per loro.

di Carlo Broccardo

Un ecosistema complesso

Iniziamo da una considerazione di partenza: al tempo in cui sono ambientati gli *Atti degli apostoli*, il mondo ebraico era molto variegato da un punto di vista religioso. Tutti conosciamo i farisei e i sadducei, perché ritornano più volte nei vangeli; a loro aggiungiamo gli esseni, di cui ci parlano solamente le fonti antiche non bibliche – ma con una certa insistenza. Sono tutti ebrei di nascita, credenti e praticanti, anche se esprimono la loro fede con differenze a volte non piccole (i farisei, per esempio, credono nella risurrezione, mentre i sadducei la negano)¹. C’è poi la maggior parte della popolazione, che non si riconosce in nessuno di questi gruppi in particolare, eppure va in sinagoga ogni sabato, prega in casa e osserva in misura più o meno dettagliata la legge di Mosè.

Ora che abbiamo notato queste diverse sensibilità all’interno del giudaismo (potremmo paragonarle ai movimenti ecclesiali odierni?), dobbiamo aggiungere una cosa ancora: c’erano anche dei non ebrei che, pur non appartenendo al popolo di Israele, in qualche modo ci gravitavano attorno. Il popolo di Dio è sempre vissuto in mezzo ad altri, a contatto con persone che credono in divinità differenti; sono quelli che, semplificando un po’, chiamiamo pagani. Alcuni di loro erano ostili alla fede di Israele; la mag-



Zanobi Rosi, *Visione del centurione Cornelio* (XVI-XVII secolo). Collezione privata.

¹ Cfr. C. BROCCARDO, *I farisei, i sadducei e tutti gli altri. I gruppi socio-religiosi nel I sec. d.C.*, in *Credevo Oggi* 34/5 (2014) 29-42.

gioranza semplicemente non si interessava; una piccola porzione di pagani era invece attratta dalla religiosità giudaica. Giorgio Jossa parla di «categorie intermedie tra giudei e pagani»: persone che, pur non appartenendo al popolo di Dio, «compiono pratiche giudaiche»².

Nel libro degli *Atti* questi pagani simpatizzanti vengono indicati con tre diciture, che nella traduzione italiana diventano cinque. Partiamo dal sostantivo *prosèlytos*, che viene sempre tradotto con «proselito»; allo stesso modo l'espressione *foboùmenos ton theòn* (alla lettera: «colui che teme Dio») viene resa ogni volta con «timorato di Dio». C'è infine un terzo modo in cui chi appartiene a questo gruppo viene indicato, *sebòmenos ton theòn* («colui che venera Dio»), che in italiano è tradotto in maniere diverse: a volte «pio», altre «credente in Dio», altre infine «uno che venera Dio». Il mondo ebraico del I secolo d.C. si presenta dunque come un ecosistema complesso, nel quale c'è spazio anche per chi non appartiene per diritto di nascita al popolo eletto; in questo mondo si innesta l'annuncio di Gesù, Messia e Salvatore.

Pianeti che ruotano attorno a un unico sole

Nel mondo in cui sono ambientati gli *Atti degli apostoli* non ci sono solo ebrei e pagani, ma anche non-credenti affascinati dalla fede e dalla pratica di Israele.

All'interno di questo insieme di non ebrei che gravitano attorno alla fede di Israele possiamo distinguere diversi livelli di affiliazione. I confini non sono chiari, gli esperti discutono ancora senza giungere a definizioni troppo precise. In genere si ritiene ci fossero a grandi linee due tipologie: i proseliti e tutti gli altri, che per praticità vengono indicati con la dicitura che torna più spesso, ossia timorati di Dio. I primi sarebbero pagani convertiti all'ebraismo, i secondi pagani non convertiti ma simpatizzanti. Proviamo a scendere nel dettaglio:

Il termine *prosèlytos* indica un non giudeo convertito al giudaismo, la cui aggregazione si è concretizzata mediante la circoncisione, un bagno lustrale e un'offerta sacrificale. Pur pagano di nascita, il proselito era associato a tutti i riti giudaici e invitato a osservare tutte le prescrizioni legali³.

L'accesso dei proseliti alle responsabilità sinagogali era limitato. L'aggregazione dei proseliti alla Sinagoga non ne faceva dei giudei di sangue⁴.

Altra cosa i timorati di Dio. Come abbiamo visto, in questa categoria di solito mettiamo chi è «timorato di Dio» in senso stretto, ma anche chi è «pio», «credente in Dio», «uno che venera Dio». Questa incertezza di vocabolario nasce dalla fluidità del gruppo:

Doveva trattarsi di una tendenza, di un alone gravitante attorno alla sinagoga, piuttosto che di un gruppo strutturato e chiaramente delimitato⁵.

Con l'espressione timorati di Dio si indica un movimento (difficile da circoscrivere) di non giudei simpatizzanti del giudaismo, non convertiti, che frequentano la sinagoga e osservano una parte delle pratiche ebraiche (sabato, rituale

² G. JOSSA, *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*, Paideia, Brescia 2001, 177.180.

³ D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli 2. At 13-28*, EDB, Bologna 2015, 42.

⁴ Id., *Gli Atti degli Apostoli 1. At 1-12*, EDB, Bologna 2011, 241.

⁵ Id., *Gli Atti degli Apostoli 2*, cit., 42.

LA CECITÀ CHE ILLUMINA

Il brano di questa terza scheda biblica ci narra uno degli "scontri" che Saulo e Bàrnaba hanno dovuto affrontare all'inizio della loro predicazione. Siamo, infatti, nell'avvio del primo viaggio missionario, che porterà l'annuncio della parola di Dio in terre lontane da Gerusalemme.

Dalla «Chiesa di Antiòchia» (At 13,1 si potrebbe tradurre più precisamente con «Chiesa in Antiòchia», perché si tratta sempre della stessa e unica chiesa che si sviluppa in diverse città e regioni) partono Saulo e Bàrnaba. Luca ci racconta sinteticamente le tappe iniziali del loro percorso e il primo personaggio a cui dedica una più vasta descrizione è un «mago e falso profeta giudeo» (At 13,6). Leggiamo insieme questo incontro.

Preghiera iniziale

*Non permetterci di giudicare
per non essere giudicati,
tutto ci inganna
l'apparenza delle cose.
Vediamo enigmi
qui sulla terra,
solo il creatore
sa la verità.
Benedici il cammino
di chi vaga di notte
e non teme gli incubi
di vie sconosciute.*

(Santa Teresa Benedetta della Croce)

In ascolto della Parola (At 13,4-12)

Essi [Bàrnaba e Saulo] dunque, inviati dallo Spirito Santo, scesero a Selèucia e di qui salparono per Cipro. Giunti a Salamina, cominciarono ad an-

nunciare la parola di Dio nelle sinagoghe dei Giudei, avendo con sé anche Giovanni come aiutante. Attraversata tutta l'isola fino a Pafo, vi trovarono un tale, mago e falso profeta giudeo, di nome Bar-Iesus, al seguito del proconsole Sergio Paolo, uomo saggio, che aveva fatto chiamare a sé Bàrnaba e Saulo e desiderava ascoltare la parola di Dio. Ma Elimas, il mago – ciò infatti significa il suo nome –, faceva loro opposizione, cercando di distogliere il proconsole dalla fede. Allora Saulo, detto anche Paolo, colmato di Spirito Santo, fissò gli occhi su di lui e disse: «Uomo pieno di ogni frode e di ogni malizia, figlio del diavolo, nemico di ogni giustizia, quando cesserai di sconvolgere le vie diritte del Signore? Ed ecco, dunque, la mano del Signore è sopra di te: sarai cieco e per un certo tempo non vedrai il sole». Di colpo piombarono su di lui oscurità e tenebra, e brancolando cercava chi lo guidasse per mano. Quando vide l'accaduto, il proconsole credette, colpito dall'insegnamento del Signore.

Riflessione sul testo

Nella cittadina di Pafo si incontrano quattro uomini: Saulo e Bàrnaba, inviati dallo Spirito santo e in missione già da qualche tempo per annunciare la parola di Dio; un Giudeo «mago e falso profeta» (chiamato prima Bar-Iesus, cioè «figlio di Gesù», e, poi, Elimas), che offre un personale annuncio della verità e accompagna il proconsole (diversi personaggi politici dell'impero romano avevano al loro seguito un «mago» capace di leggere le costellazioni, interpretare i sogni, predire il futuro e altre cose simili); e Sergio Paolo, amministratore della provincia romana di Cipro, presentato da Luca come «saggio» – quindi con un interesse, una comprensione e una capacità provate – bramoso di ascoltare la parola di Dio.

RENDERÒ LA MIA TESTIMONIANZA

È un incontro in cui si percepiscono tensioni e movimenti stimolati dalla parola di Dio: Saulo e Bàrnaba si mettono in viaggio e attraversano mari e terre affinché la «parola corra» (cfr. *Sal* 147), per annunciarla altrove, perché anche altri possano conoscerla e comprenderla. Sergio Paolo, in direzione opposta, è attratto da questa Parola e desidera ascoltarla; la sua posizione di potere gli permette di non doversi spostare fisicamente – «aveva fatto chiamare a sé» –, ma di mettere in movimento qualcuno per lui: messaggeri e missionari. Nel mezzo di questi avvicinamenti, che da soli fanno presupporre un gioioso incontro di desideri, si colloca Elimas che «faceva loro [a Saulo e Bàrnaba] opposizione, cercando di distogliere il proconsole dalla fede». Elimas si pone, quindi, come barriera e ostacolo all'incontro, crea uno sbaramento che fa assumere all'incontro i tratti dello "scontro". Il motivo per cui Elimas si comporta in questo modo è lasciato intendere dagli attributi e dal mestiere di questo personaggio, e dalla sua relazione con il proconsole. Non si può dire con certezza, ma non è difficile immaginare che Elimas non volesse perdere la sua influenza su Sergio Paolo. Il suo ruolo di consultore "magico" gli dava libertà di movimento e possibilità di controllo nei confronti dell'amministratore romano, perché con le sue false profezie poteva cercare di orientare, tra il premio e la minaccia futura, le scelte di chi lo ascoltava. La magia, inoltre, non era controllabile o facilmente demandabile ad altra persona; la sua forza, infatti, dipendeva da una capacità segreta personale.

Capiamo, quindi, che il bello e semplice desiderio del proconsole di ascoltare la parola di Dio risuonava in Elimas come una minaccia potente nei suoi confronti, probabilmente perché percepiva che quella specifica parola – la parola di Dio – era gravida di verità e di forza: «Infatti la parola di Dio è viva, efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fino al punto di divisione dell'anima e



Raffaello Sanzio, *Conversione del Proconsole Sergio* (1515). Londra, Victoria and Albert Museum.

dello spirito, fino alle giunture e alle midolla, e discerne i sentimenti e i pensieri del cuore. Non vi è creatura che possa nascondersi davanti a Dio, ma tutto è nudo e scoperto agli occhi di colui al quale noi dobbiamo rendere conto» (*Eb* 4, 12-13). Solo una parola di questo genere alle orecchie di un uomo saggio può far temere. Altrimenti, la falsità e la debolezza della parola o la superficialità e l'incapacità dell'ascoltatore bastano a depotenziare il pericolo avvertito!

Elimas – come ogni "Elimas" che riconosca in noi o attorno a noi – percepisce la luce della verità come una minaccia alla propria persona, e la potenzialità di chi ha coltivato nella vita la capacità di osservare, riflettere, avere un pensiero critico e agire (cioè di chi è saggio) come un esplosivo da disinnescare con l'isolamento, con la sottrazione alla possibilità del confronto.

Paolo reagisce all'opposizione del mago e si scontra con lui. Ispirato e sostenuto dall'azione dello Spirito, fissa gli occhi sul mago, cioè lo guarda con uno sguardo attento, di chi non scappa dall'incontro, ma desidera andare in profondità. Le parole di Paolo sono dure, riecheggiano la precisione e la capacità di penetrazione di una «spada a doppio taglio» (*Eb* 4, 12), portano alla luce dei tratti di verità del

mettersi di traverso di Elimas. Paolo lo definisce un «uomo pieno di ogni frode e di ogni malizia», cioè una persona in cui la falsità e la falsificazione sono riuscite a raggiungere tutti gli ambiti della vita, qualcuno che ha fatto della menzogna il proprio modo di vivere. Il termine «malizia» ha anche una sfumatura di sfrontatezza, esagerata leggerezza e mancanza di coscienza, disvalori che portano a dare sempre meno peso all'agire bugiardo e alle sue conseguenze, per cui il poter ottenere quello che si desidera – per Elimas una certa influenza sul proconsole – autorizza anche la falsa profezia. Per questo Elimas è detto anche «figlio del diavolo», di colui che si pone come voce alternativa a quella di Dio, voce ingannevole e illusoria, come quella del serpente nel giardino della *Genesi*. Infine, Paolo lo dichiara «nemico di ogni giustizia», perché i consigli fraudolenti offerti per perseguire i propri interessi distolgono da un pensiero lucido ed equilibrato, che tiene conto anche delle necessità e degli interessi altrui.

Elimas, in quanto parte della cerchia del proconsole, col suo fare bugiardo manipola, nasconde, copre, oscura una verità che non è solo sua: insegue il buio più che la luce.

Paolo, colmo di Spirito santo («la mano del Signore è sopra di te»), mette allo scoperto la ricerca e il muoversi del mago a favore dell'oscurità facendolo stare, per un tempo determinato, nel buio totale, lì dove lui stesso voleva condurre altri. Non si tratta di vendetta o prevaricazione (anche se i toni di Paolo sono forti e direttivi), ma di un "precipitare" nella verità, nella luce della verità che, in questo caso, fa fare esperienza di smarrimento nel buio totale. Inoltre, così facendo, Paolo in qualche modo dona a Elimas quello che lui stesso aveva ricevuto direttamente dal Risorto (cfr. *At* 9,8-9): un tempo di oscurità che interroga, rende più fragili e bisognosi dell'aiuto altrui e che, contemporaneamente, può essere occasione di revisione e di salvezza. Il mago, infatti, «cercava chi lo gui-

dasse per mano», non più capace di avere (o cercare) il controllo su tutto, a qualsiasi costo.

Non sappiamo se e come questo periodo di cecità sia stato luce per Elimas, ma è certo che lo smascheramento accecante è bastato al proconsole per imparare da quello che era successo, dimostrando così la sua saggezza (biblicamente intesa, la saggezza sottintende proprio la capacità di apprendere dalla vita) e arrivare a credere. Nell'incontro dei desideri di chi annuncia e di chi riceve, la parola di Dio si rivela vera e affidabile, un tesoro prezioso da non lasciar andare.

Spunti di lettura

Buio e luce, mascheramento e svelamento, parola menzognera e parola vera e affidabile del Signore sono opposti che ci portano ad approfondire il tema del discernimento, cioè la capacità di operare buone scelte. Riportiamo alcuni spunti che Giacomo Costa ci offre a partire dalle parole di papa Francesco, col desiderio di suscitare sempre più interesse e ricerca su questo importante tema della vita cristiana¹.

Parlare di discernimento – papa Francesco lo fa a ogni piè sospinto – significa mettere a tema le occasioni o gli ambiti in cui sperimentiamo il dubbio, l'incertezza, la fatica di capire qual è la cosa giusta da fare, la direzione verso cui muovere il prossimo passo, che si tratti delle grandi decisioni della vita o delle tante opzioni che orientano il nostro stile di vita. Il discernimento è così innanzitutto un modo di procedere nella propria vita seguendo la voce dello Spirito. *Evangelii gaudium* (n. 51) ne descrive il processo con tre verbi: riconoscere, interpretare e scegliere; vissuti in un clima di profondo ascolto interiore, questi tre passi delineano uno stile tanto per i singoli quanto per i gruppi, le co-

¹ Cfr. G. COSTA, *Il discernimento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018, 5-18.

RENDERÒ LA MIA TESTIMONIANZA

munità, le istituzioni. Per papa Francesco il luogo e l'organo del discernimento è la coscienza. Il suo ruolo non può limitarsi al rendersi conto di errori o peccati: essa «può anche riconoscere con sincerità e onestà ciò che per il momento è la risposta generosa che si può offrire a Dio, e scoprire con una certa sicurezza morale che quella è la donazione che Dio stesso sta richiedendo in mezzo alla complessità concreta dei limiti, benché non sia ancora pienamente l'ideale oggettivo» (*Amoris Laetitia*, n. 303). L'idea di coscienza è quella elaborata dal Vaticano II, cioè «il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità» (*Gaudium et spes*, n. 16, a cui rimanda *Amoris Laetitia*, n. 222).

Questa valorizzazione della coscienza si radica nella contemplazione del modo di agire del Signore: è nella coscienza di Gesù che si svolge il suo dialogo intimo con il Padre, al cui interno, in piena libertà, Gesù prende le decisioni, anche le più dure e laceranti. A questo si ispira l'autentica vita cristiana: «Gesù non vuole né cristiani egoisti, che seguono il proprio io, non parlano con Dio; né cristiani deboli, cristiani che non hanno volontà, cristiani "telecomandati", incapaci di creatività, che cercano sempre di collegarsi con la volontà di un altro e non sono liberi. Gesù ci vuole liberi e questa libertà dove si fa? Si fa nel dialogo con Dio nella propria coscienza. [...] La coscienza è lo spazio interiore dell'ascolto della verità, del bene, dell'ascolto di Dio; è il luogo interiore della mia relazione con Lui, che parla al mio cuore e mi aiuta a discernere, a comprendere la strada che devo percorrere, e una volta presa la decisione, ad andare avanti, a rimanere fedele» (Francesco, *Angelus*, 30 giugno 2013).

Domande per il confronto

A partire dalla meditazione personale del testo biblico e dagli spunti dell'approfondimento, ecco alcune possibili piste su cui soffermarsi e interrogare la propria vita:

- quali tracce hanno lasciato i tempi e le esperienze di "buio" (dubbi, difficoltà, incomprensioni...) nella mia esistenza e nella mia vita cristiana?
- Come percepisco che la verità del vangelo si fa presente nella vita quotidiana? Quanto riesco ad accoglierla e quanto, invece, sento di ostacolarla?
- Quali sono i luoghi e i criteri del mio e nostro discernimento personale, comunitario, ecclesiale?

Preghiera finale

Conducimi, dolce luce, tra il buio che mi circonda, sii tu a condurmi!

La notte è oscura e sono lontano da casa: sii tu a condurmi!

Custodisci i miei passi, non ti chiedo di vedere la scena lontana: un solo passo per volta mi è più che sufficiente.

Non sono stato sempre così, e non ho pregato sempre perché fossi tu a condurmi. Amavo scegliere e vedere il mio cammino; ma ora sii tu a condurmi.

A lungo la tua potenza mi ha benedetto, e sicuramente mi condurrà ancora. Oltre la landa e la palude, oltre il dirupo e l'impeto dei torrenti, fino a che la notte non dilegui.

(John Henry Newman)

Laura Bernardi

Ufficio di Pastorale Scolastica
Diocesi di Piacenza-Bobbio
laura.bernardi@pascuolapc.net

alimentare, imposta del tempio, pellegrinaggio a Gerusalemme); non circonciso, il timorato di Dio è considerato dai giudei un pagano⁶.

Il mondo giudaico in cui si collocano gli *Atti degli apostoli* è dunque non solo un ecosistema complesso al suo interno, ma anche un sistema solare, in cui attorno all'unica fede nel Dio dei padri gravitano persone diverse, più o meno vicine al centro, più o meno riconosciute come parte dello stesso insieme. La chiesa nascente, di cui gli *Atti* tracciano pian piano il volto, rispecchia questa pluralità.

Tutti fratelli

Fin dall'inizio del racconto di *Atti* notiamo come il mondo giudaico sia rappresentato in tutta l'ampiezza della sua varietà. Il giorno di Pentecoste, le persone che ascoltano gli apostoli appena usciti dal cenacolo si presentano così:

Siamo Parti, Medi, Elamiti, abitanti della Mesopotamia, della Giudea e della Cappadocia, del Ponto e dell'Asia, della Frigia e della Panfilia, dell'Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirene, Romani qui residenti, Giudei e proseliti, Cretesi e Arabi (*At* 2,9-11).

È una lista «strana e apparentemente disordinata»⁷, che non solo rende l'idea di «Giudei osservanti, di ogni nazione che è sotto il cielo» (2,5), ma anche di gradi differenti di appartenenza al mondo giudaico. Tra i primi ascoltatori della predicazione degli apostoli ci sono infatti anche alcuni proseliti.

Più avanti, ad Antiòchia di Pisidia, ad ascoltare Paolo ci sono anche dei timorati di Dio. Giunti in città di sabato, da ebrei praticanti quali erano, Bàrnaba e Paolo si recano alla sinagoga. «Dopo la lettura della Legge e dei Profeti, i capi della sinagoga mandarono a dire loro: «Fratelli, se avete qualche parola di esortazione per il popolo, parlate!»». I due accettano subito la proposta; allora «si alzò Paolo e, fatto cenno con la mano, disse: «Uomini d'Israele e voi timorati di Dio, ascoltate»» (13,15-16). Qualche versetto dopo, recuperando l'attenzione dell'uditorio, Paolo dirà ancora: «Fratelli, figli della stirpe di Abramo, e quanti fra voi siete timorati di Dio, a noi è stata mandata la parola di questa salvezza» (13,26). Interessante non solo il fatto che venga resa esplicita per la seconda volta la presenza di timorati di Dio, ma anche che siano inclusi senza problemi nel «noi» a cui è rivolta la salvezza. Paolo spontaneamente unisce le due categorie, i figli della stirpe di Abramo e i timorati di Dio, come unico destinatario del suo annuncio; tanto che quando per la terza volta si rivolge all'uditorio può indirizzarsi a tutti con il generico «fratelli» (v. 38).

Nel concludere l'episodio di Antiòchia, Luca racconta di come ormai camminino insieme, nel bene e nel male: «Sciolta l'assemblea, molti Giudei

È abbastanza comune che tra gli ascoltatori di Paolo in sinagoga ci siano anche proseliti e timorati di Dio.

⁶ Id., *Gli Atti degli Apostoli 1*, cit., 426.

⁷ A. GUIDA, *Atti degli apostoli*, in R. VIRGILI (ed.), *Atti degli apostoli, Lettere cattoliche, Ebrei ed Apocalisse. Tradotti e commentati da sei bibliste*, Ancora, Milano 2023, 65.

e prosèliti credenti in Dio seguirono Paolo e Bàrnaba ed essi, intrattenendosi con loro, cercavano di persuaderli a perseverare nella grazia di Dio» (v. 43). Ma capita anche che nei giorni seguenti «i Giudei sobillarono le pie donne della nobiltà e i notabili della città e suscitavano una persecuzione contro Paolo e Bàrnaba e li cacciarono dal loro territorio»; l'aggettivo che qualifica le donne come «pie», in greco è uno di quelli che rientrano nella sfera dei timorati di Dio. È lo stesso aggettivo che qualche capitolo più avanti andrà a definire Lidia (tradotto in italiano con «una credente in Dio»). Siamo a Filippi, lungo il fiume;

ad ascoltare c'era anche una donna di nome Lidia, commerciante di porpora, della città di Tiàtira, una credente in Dio, e il Signore le aprì il cuore per aderire alle parole di Paolo. Dopo essere stata battezzata insieme alla sua famiglia, ci invitò dicendo: «Se mi avete giudicata fedele al Signore, venite e rimanete nella mia casa». E ci costrinse ad accettare (*At* 16,14-15).

Non c'è bisogno di evidenziarlo, perché ormai è normale: tra coloro che accolgono la parola di Dio e sono battezzati nel nome di Gesù ci sono anche loro, i prosèliti e i timorati di Dio (senza distinzione tra i due gruppi). Prima dei personaggi ora citati c'era stato il centurione Cornelio (cfr. 10,2.22); poi ci saranno altri di cui non conosciamo il nome, a Tessalonica (cfr. 17,4) e ad Atene (cfr. 17,17).

Solo destinatari o anche soggetti attivi?

Prosèliti e timorati di Dio non sono solo destinatari dell'annuncio, ma anche soggetti attivi nella vita delle prime comunità.

Ci mancano solo due brani, per completare il quadro. Il primo riguarda un prosèlito, il secondo un timorato di Dio. Entrambi spiccano perché non sono solo persone che accolgono l'annuncio, ma «pietre vive» (prendendo in prestito l'immagine di *1 Pt* 2,5) nella nuova comunità.

Nell'elenco dei «sette uomini rispettati fra voi, pieni di Spirito e di sapienza» (*At* 6,3), che a Gerusalemme vengono scelti per affiancare gli apostoli, troviamo anche «Nicola, un prosèlito di Antiòchia» (6,5). Come abbiamo visto nel primo fascicolo di quest'anno, i Sette non sono semplici aiutanti, ma persone a cui viene affidato un incarico nella comunità dei credenti, persone che come gli apostoli compiono prodigi e annunciano Gesù⁸.

Giunto a Corinto durante il suo secondo viaggio missionario, Paolo si reca come sempre anzitutto in sinagoga; respinto, se ne va di là ed entra «nella casa di un tale, di nome Tizio Giusto, uno che venerava Dio, la cui abitazione era accanto alla sinagoga» (18,7). È un segnale interessante! All'inizio degli *Atti*, infatti, il luogo privilegiato dell'annuncio è il tempio di Gerusalemme; poi diventano le sinagoghe delle città in cui Paolo si reca; un po' alla volta la casa, «la *oikìa* privata, già comparsa occasionalmente nel racconto finora, diventerà sempre più frequentemente lo spazio dell'annuncio cristiano ai pagani e delle assemblee della nuova comunità»⁹. È nella casa di un timorato di Dio che si riunisce la comunità di Corinto.

⁸ Cfr. C. BROCCARDO, *Stefano, Filippo e gli altri. Non solo sguatterri, ma veri annunciatori*, in *Parole di Vita* 70/1 (2025) 30-33.

⁹ GUIDA, *Atti degli apostoli*, cit., 292.

Il fatto che proseliti e timorati di Dio siano parte dei destinatari dell'annuncio è un dato interessante, perché apre la strada all'accoglienza dei pagani: la salvezza di Gesù è per tutti (cfr. *Lc 2,29-32*). Ma il fatto che siano, seppur solamente in qualche caso, anche parte attiva della nuova comunità, questo lancia una sfida. Quando oggi pensiamo a coloro che – pur riconoscendosi attratti da qualche aspetto della sua vita o del suo annuncio – non appartengono del tutto alla chiesa, li consideriamo solo come destinatari della nostra azione pastorale? O riusciamo anche ad affidarci alla loro intraprendenza, al loro stile, per imparare un modo nuovo di essere chiesa?

Carlo Broccardo

Facoltà teologica del Triveneto – Padova
broccardocarlo@gmail.com

 ARCHEOLOGIA

di GIANANTONIO URBANI

COLONIA IULIA FELIX GEMINA LUSTRA

Listra, cittadina della Licaonia in Asia Minore, è conosciuta soprattutto per l'azione di evangelizzazione condotta da Paolo e Barnaba. La città era una colonia romana creata dall'imperatore Augusto come *Colonia Iulia Felix Gemina Lustra*, come è anche attestato dal gran numero di iscrizioni latine rinvenute. Essa si trova nella piana della Licaonia al centro dell'Anatolia, a circa cinquecento metri da Zoldura Höyük presso Hatunsaray Höyük. Oggi Listra (conosciuta come Lustra) è il classico *tell* (una collina, risultato dell'accumulo e della seguente erosione di materiali depositati dall'occupazione umana in lunghi periodi di tempo) e da qualche anno è iniziata una straordinaria operazione di indagine e scavo. Durante il regno dell'impera-

tore Massimino (III secolo) è chiamata *kòme*, «villaggio». Un'iscrizione desta particolare interesse archeologico ed epigrafico. Si tratta dell'iscrizione che dal 1888 identifica la località visitata da Paolo apostolo. L'iscrizione [figg. 1-3]* oggi si trova presso il museo archeologico di Icónio (Konya) ed è costituita da sette righe in lingua latina. Ecco il testo: *Divum Aug(ustum) Col(onia) Iul(ia) Felix Gemina Lustra consecravit d(ecreto) d(ecurionum)* – «Il divino Augusto consacrò Listra come Colonia Giulia Felice "dei Gemelli" con decreto dei decurioni (consiglieri)». L'iscrizione mostra la relazione viaria tra Antiòchia di Pisidia, Icónio, Listra e Derbe. Paolo incontrò queste importanti località e annunciò la buona notizia.

*Inquadra il codice QR
per visualizzare le immagini



I RACCONTI DI MIRACOLO E GLI ESORCISMI NELLA LETTERATURA CLASSICA (POPOLARE) GRECA

La letteratura ellenistica conosce racconti di fenomeni stupefacenti, attribuiti a una potenza soprannaturale, come testimoniano gli *ex voto* dei santuari o le narrazioni di prodigi ed esorcismi compiuti da Apollonio di Tiana. Sono racconti semplici e stereotipati; al contrario, per gli *Atti*, le manifestazioni potenti chiedono la fede nel Risorto, che opera nell'esistenza dei credenti.

di Matteo Crimella

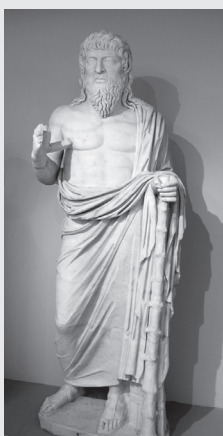
La letteratura ellenistica conosce varie narrazioni di miracoli ed esorcismi. Essi vengono intesi come fenomeni stupefacenti, solitamente attribuiti a potenze soprannaturali. Già nella tradizione classica v'erano racconti di guarigioni attribuite agli dèi: questa tradizione continua anche in tempo ellenistico, solitamente nella forma della preghiera di ringraziamento per un prodigio avvenuto in favore di qualcuno. In un papiro, per esempio, un giovane soldato egiziano di nome Apione, scrive al padre queste parole: «Rendo grazie al Signore Serapide perché quando mi trovavo in pericolo sul mare subito è venuto a salvarmi»¹.

I santuari dedicati ad Asclepio

Nell'epoca ellenistica si diffondono le "aretalogie" divine, ovverossia preghiere o inni nei quali si proclamano le virtù o la potenza di Zeus, Apollo, Asclepio, Serapide a motivo di un loro particolare intervento sanante².

Nel mondo antico esistevano santuari dedicati ad Asclepio, Serapide e altri, dèi ben noti per la loro capacità di guarire. In quei santuari (per esempio a Epidaurò) non mancano testimonianze di *ex voto*, con narrazioni di guarigioni stilizzate e organizzate intorno a uno schema ternario abbastanza semplice e ricorrente: la presentazione del malato o del suo male (qualche volta accompagnata pure dall'incredulità della persona), l'intervento divino durante la notte trascorsa in uno spazio adiacente al santuario o al suo interno, l'avvenuta guarigione narrata molto brevemente, in qualche occasione accompagnata da una nota di stupore. Un primo esempio riguarda la vicenda di una donna, Ambrosia di Atene, cieca da un occhio:

Venne a supplicare il dio e mentre faceva il giro del santuario, si prendeva gioco di alcune delle guarigioni dicendo che erano inverosimili e impossibili: gli zoppi e i ciechi non potevano essere stati guariti semplicemente per aver avuto una



Apollonio di Tiana (II secolo d.C.). Creta, Museo Archeologico di Heraklion.

¹ Il testo greco è nella raccolta di A. DEISSMANN, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Mohr, Tübingen 1909, 120-124, qui 122.

² Cfr. D. FERMI, *I Greci, i Romani e... la medicina*, Carocci, Roma 2024, 135-151.

visione. Dopo ciò, avendo trascorso la notte nel santuario, ebbe una visione: sognò che il dio le stava vicino e le diceva che l'avrebbe senz'altro guarita ma che le chiedeva come pagamento di appendere al santuario un maiale d'argento in memoria della sua stoltezza. Detto ciò, le incise l'occhio malato e vi versò dentro un collirio. Fattosi giorno, se ne andò guarita³.

Anche il secondo esempio ha come protagonista una donna, Aristagora di Trezene:

Poiché aveva un verme nel ventre, dormiva nel tempio di Asclepio a Trezene ed ebbe un sogno. Le sembrò che i figli del dio, mentre egli non era lì ma era ad Epidauro, le avessero tagliato la testa; non potendola rimettere a posto, mandarono qualcuno ad Asclepio perché tornasse. Nel frattempo, si fece giorno e il sacerdote vide chiaramente la testa staccata dal corpo. Quando finalmente giunse di nuovo la notte, Aristagora ebbe una visione. Le sembrò che il dio fosse tornato da Epidauro e le avesse messo la testa sul collo, e dopo averle tagliato il ventre, aver tirato fuori il verme e averlo ricucito insieme, si trovò guarita⁴.

Scopo di questi racconti è ispirare fiducia nel dio guaritore e garantire la prosperità del santuario. Non è difficile cogliere il carattere novellistico delle narrazioni che insistono sulla potente capacità divina di ridonare salute ai malati. I brevi racconti non dicono quasi nulla sulla relazione fra il malato e il dio, non insistono sulla predisposizione interiore delle persone e nemmeno sulla loro vita religiosa. La guarigione è improvvisa e totale.

Apollonio di Tiana

Apollonio di Tiana è conosciuto come un discepolo di Pitagora e a lui dedica una *Vita* lo scrittore Filostrato (circa nel 217 d.C.). Questa *Vita* è particolarmente interessante per la notevole quantità di racconti di miracoli (circa una ventina): un miracolo di risurrezione, cinque di guarigione, quattro esorcismi, la narrazione della liberazione di Efeso dalla peste (provocata da un demone), sei miracoli sulla natura inanimata (fa lievitare il suo corpo dal suolo, si trasferisce in un istante da Smirne a Efeso, calma il mare, smonta le false accuse a lui rivolte, sfilava una gamba dalle catene, oltrepassa una porta sprangata). Un primo esempio è il miracolo della risurrezione di una giovane donna. Così scrive Filostrato:

Anche questo prodigio compì Apollonio. Una fanciulla sembrava che fosse morta proprio sul punto delle nozze; il promesso sposo seguiva il feretro gemendo sulle nozze non compiute, e insieme a lui piangeva tutta Roma, poiché la fanciulla apparteneva a una famiglia consolare. Apollonio, trovandosi presente al cordoglio, «Deponete la bara» disse «che porrò fine al vostro pianto su questa giovane»; e chiese quale fosse il suo nome. I presenti credevano che avrebbe tenuto un discorso, come quelli che si fanno ai funerali per suscitare i lamenti; ma egli non fece altro che accostare la mano alla ragazza e mormorare in segreto alcune

I santuari dedicati ad Asclepio erano luoghi dove, stando agli ex voto, avvenivano miracoli di guarigione, narrati sempre secondo canoni stereotipati.

³ Il testo greco è nella raccolta di L.R. LIDONNICI, *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*, Scholars Press, Atlanta 1995, 88.

⁴ *Ibid.*, 102.

Lo straordinario
evento
taumaturgico
è in relazione
con la sapienza
di Apollonio,
sapienza che il
biografo intende
celebrare perché il
lettore ne intenda
l'appello.

parole: e la ridestò dalla morte apparente. La fanciulla prese a parlare, e ritornò alla casa del padre, come Alcesti ricondotta alla vita da Eracle. I parenti della giovane volevano donargli quindicimila sesterzi, ma egli disse che li lasciava in dote alla ragazza. Sia che avesse trovato in lei una scintilla di vita, di cui non si erano accorti quanti la curavano – si dice infatti che, sebbene piovesse, dal suo volto si levava un leggero vapore –, oppure che avesse riscaldato e richiamato la vita che era ormai spenta, la comprensione di questo fatto è rimasta un mistero non solo per me, ma anche per chi era presente (IV, 45)⁵.

Apollonio, di fronte a una situazione disperata, preannuncia il proprio successo; tocca la bara e mormora parole segrete che fanno ridestare la donna la quale, richiamata alla vita, parla. Da questo racconto si evince come Filostrato non si interessi tanto al miracolo, alla sua tecnica, al suo risultato, quanto piuttosto alla persona di Apollonio e alla sua sapienza. Questo straordinario taumaturgo è un saggio e i suoi miracoli non sono altro che la manifestazione della sua sapienza, straordinaria e potente. La narrazione, infatti, non insiste sullo stupore degli astanti né il maestro intende guadagnare più discepoli; è piuttosto il lettore che per mezzo di questa e altre narrazioni deve udire l'appello della sapienza.

Filostrato narra pure di un esorcismo⁶. Prima di leggere quanto scrive è necessario ricordare che anche per Filostrato i termini *dàimon* e *daimònion* indicano il potere divino e in alcuni passi rappresentano spiriti cattivi che causano la sofferenza delle persone. Annota:

Mentre egli disputava delle libagioni, era presente un giovanetto elegante, la cui fama di dissoluto era tale da divenire oggetto di canzonacce da strada. Era costui di Corcira [cioè Corfu] e pretendeva di discendere da Alcinoos feace, l'ospite di Odisseo. Apollonio discuteva dunque intorno al modo di libare, e prescriveva di non bere dalla coppa destinata a quest'uso, bensì di conservarla pura e intatta per gli dèi. Quando consigliò di usare un vaso provvisto di manici e di fare la libagione dalla parte del manico, poiché solitamente la gente non beve da qui, il giovane coprì le sue parole con un riso sguaiato e insolente; ed egli, sollevando a lui lo sguardo, «Non sei tu» disse «a insultare così, ma il demone che ti incita senza che tu te ne accorga». Il giovane in effetti era posseduto, e non lo sapeva; rideva per cose che a nessun altro muovevano il riso, e passava al pianto senza alcun motivo, parlava con sé stesso e cantava da solo. La gente credeva che a questi atti lo inducesse la sfrenatezza dell'età, ma quando sembrava ubriaco egli non era che l'interprete del demone, appunto come allora. Poiché Apollonio guardava verso di lui, lo spettro prese a mandare urla di spavento e di furore, simili a quelle dei condannati al rogo o alla tortura, e giurava che avrebbe lasciato libero il giovane e non si sarebbe introdotto in alcun altro uomo. Ma Apollonio gli rivolse la parola in tono irato, come un padrone fa con uno schiavo astuto, vizioso e sfrontato, e gli ordinò di dare un segno della sua dipartita. «Farò cadere quella statua» disse l'altro, indicando una delle statue intorno al portico

⁵ FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Adelphi, Milano 1978, 218.

⁶ Cfr. F. FILANNINO, *Demonology and Exorcisms in the Greco-Roman World. A Background for the New Testament?*, Peeters, Leuven - Paris - Bristol, di prossima pubblicazione; sono grato al prof. Filannino per avermi fornito il testo in anteprima.

del re, dove si svolgeva la scena; e quando la statua prese a muoversi dapprima lentamente, poi cadde, chi potrebbe descrivere il tumulto e gli applausi che salutarono il prodigio? Il giovane si fregò gli occhi, come risvegliandosi dal sonno, e li rivolse ai raggi del sole; assunse un'aria vergognosa, poiché tutti guardavano verso di lui, e non aveva più l'aspetto impudente né lo sguardo dissoluto, ma era ritornato alla sua natura originaria non diversamente che se fosse stato guarito con un farmaco. Lasciati dunque i suoi mantellucci e le sue tunichette e ogni altro atteggiamento da sibarita, fu preso da amore per la vita rigorosa dei filosofi, assunse il loro abito e adottò le abitudini di Apollonio (IV, 20)⁷.

L'esorcismo compiuto da Apollonio rivela che il sapiente filosofo conosce la realtà del male, la smaschera e così libera il posseduto.

Anche a questo proposito Filostrato insiste sulla gravità del male che ha interamente pervaso il giovane. Apollonio agisce dando prova di conoscere la realtà demoniaca che si è impossessata del ragazzo; proprio grazie a tale conoscenza il sapiente filosofo può smascherare il demonio (che obbedisce ad Apollonio e rovescia una statua con grande meraviglia della folla) e così liberare il posseduto. Un altro racconto riguarda i prodigi compiuti da sapienti indiani:

Si presentò poi uno storpio. Era costui un uomo sui trent'anni, formidabile cacciatore di leoni: appunto per l'assalto di un leone aveva un'anca slogata, e gli era rimasta una gamba più corta dell'altra. Ma essi gli imposero le mani sull'anca, e il giovane riprese a camminare diritto. Un altro, affetto da una cataratta a entrambi gli occhi, se ne andò avendo riacquistato pienamente la vista; e uno che aveva una mano inerte ritornò guarito. Una donna aveva avuto sette parti difficili, e il marito era venuto a chiedere aiuto per lei: e nel modo seguente riebbe la salute. L'indiano ordinò al marito, quando fosse prossima al parto, di portare sotto gli abiti una lepre viva dove essa stava partorendo, e di lasciarla fuggire dopo avere fatto un giro attorno alla donna: l'utero verrebbe infatti espulso insieme al neonato, se la lepre non fosse stata immediatamente cacciata dalla stanza (III, 39)⁸.

Lo schema è sempre lo stesso: grave malattia, azione taumaturgica immediata o differita, effetto sicuro sul malato. L'attribuzione dei miracoli a personaggi provenienti dalle Indie sottolinea ancora la sapienza di cui i popoli orientali erano portatori, secondo l'immaginario di Filostrato.

Il vocabolario di *Atti*

Gli *Atti degli apostoli* hanno una singolarità nell'indicare i miracoli. A differenza dei sinottici (e dello stesso terzo vangelo), nel secondo tomo della sua opera Luca utilizza i termini *euergesia* («azione benefica», *At* 4,9) ed *euergeteò* («beneficare», *At* 10,38), tipici del vocabolario ellenistico per esprimere l'«azione benefica» degli dèi salvatori e utilizzati anche nella Settanta per designare le meraviglie dell'esodo (cfr. *Sal* 78,11; *Sap* 11,5-13; 16,2.11.24). Ma v'è un altro sostantivo, tipico di *Atti*: *semèion* («segno»). Nei sinottici esso si riferisce ai miracoli di Gesù in senso negativo (cfr. *Lc* 11,16.29.30); in

⁷ FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana*, cit., 195-196.

⁸ *Ibid.*, 171.

Il vocabolario degli *Atti* ama la formula «segni e prodigi»: se nella letteratura ellenistica essa rimanda alla superstizione, nel secondo tomo di Luca testimonia l'efficacia dell'annuncio.

Atti, invece – due volte al singolare (*At* 4,16,22) e undici volte al plurale, preceduto (2,19.22.43; 6,8; 7,36) o seguito (4,30; 5,12; 14,3; 15,12) da *tèrata* («prodigi») – designa positivamente i miracoli compiuti da Gesù, dagli apostoli e pure da Mosè. In particolare, la coppia *tèrata kài semèia* («prodigi e segni»), o il contrario (con tutta probabilità una semplice variazione stilistica), la si trova attestata in Polibio come in Plutarco. In quegli autori ha un senso fortemente ironico e negativo. Plutarco, per esempio, narra che al termine dei suoi giorni Alessandro Magno s'era dato interamente alla superstizione ed era profondamente inquieto e timoroso per ogni cosa; «non c'era fatto per quanto piccolo, stravagante e strano che egli non ritenesse prodigio e segno (*tèras kài semèion*) e la reggia era piena di gente che faceva sacrifici o purificazioni e traeva auspici» (Plutarco, *Vita di Alessandro* 75,1)⁹. Nel racconto di *Atti* «prodigi e segni» hanno un carattere rivelatore e strumentale: come Mosè «li [gli Israeliti] fece uscire operando prodigi e segni nella terra d'Egitto, nel Mar Rosso e nel deserto per quarant'anni» (*At* 7,36), così Gesù è legittimato da tali opere di potenza. Anche per mezzo degli apostoli avvengono «segni e prodigi» (2,43; 5,12), come pure per mezzo di Stefano (6,8), di Filippo (8,6.13), di Paolo e Barnaba (14,3; 15,12). Ad agire, in realtà, è Dio stesso che, «nel nome di Gesù» (3,6), tramite i suoi messaggeri (9,34) guarisce e salva. La Parola annunciata è supportata dai segni: la guarigione dello storpio (3,1-8), il disincantamento di Simon Mago (8,6); come l'annuncio di Gesù era accompagnato da opere potenti, così l'annuncio apostolico.

Analogie e differenze

Ogni lettore del Nuovo Testamento intravede non poche analogie fra i racconti di miracoli dei vangeli e degli *Atti* e i testi ellenistici citati (e molti altri). Tali analogie riguardano il vocabolario, l'intreccio, l'effetto sul lettore. V'è tuttavia una differenza fondamentale: nei racconti neotestamentari i miracoli sono imputati alla fede. Le narrazioni taumaturgiche degli *Atti*, in particolare, proprio perché non possono essere ricondotte immediatamente all'intervento diretto di Gesù (come invece nei sinottici), insistono sul fatto che il protagonista non è l'apostolo, bensì il Cristo risorto. Dichiarò Pietro allo storpio presso la porta Bella: «Non possiedo né argento né oro, ma quello che ho te lo do: nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, alzati e cammina» (*At* 3,6). Ritornando poi sull'evento nel discorso seguente afferma: «Per la fede riposta in lui, il nome di Gesù ha dato vigore a quest'uomo che voi vedete e conoscete; la fede che viene da lui ha dato a quest'uomo la perfetta guarigione alla presenza di tutti voi» (3,16).

Matteo Crimella

Veneranda Biblioteca Ambrosiana – Milano
crimella@ambrosiana.it

⁹ Cfr. PLUTARCO, *Vite parallele. Alessandro*, a cura di D. Magnino; *Cesare*, a cura di A. La Penna – D. Magnino, Rizzoli, Milano 2004, 208-209; traduzione modificata.

SINODALITÀ E MISSIONE: SPUNTI E PROSPETTIVE

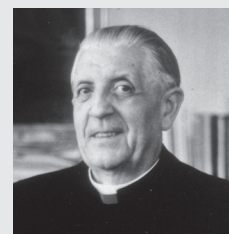
L'esperienza del cammino sinodale rilancia l'idea che tutti i battezzati sono soggetti attivi dell'evangelizzazione, chiamati alla missione in mezzo ad altri popoli e culture. Si tratta del miglior contributo che la chiesa, "popolo di Dio", possa dare a questo mondo frammentato.

di Rafael Luciani

L'attuale fase di ricezione del Vaticano II, iniziata da papa Francesco, approfondisce e matura la categoria di "popolo di Dio". Si tratta di una nozione conciliare fondamentale, che definisce sia l'essenza sia la missione della chiesa. Durante la stesura della *Lumen gentium*, il cardinale Suenens propose di anteporre il capitolo sul popolo di Dio (II) a quello sulla gerarchia (III) e agli altri soggetti ecclesiali (vita religiosa, laici)¹. Con questa successione di capitoli, i padri conciliari scelsero di riconoscere la radicale uguaglianza di tutti i membri del popolo di Dio in ragione della loro dignità battesimale e sottolinearono il fatto che «la gerarchia ecclesiastica è posta al servizio del popolo di Dio» (Commissione Teologica Internazionale, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* [d'ora in poi, *SVM*], 54;)². Hanno scelto di distinguere tra il permanente, che risiede nell'unica vocazione cristiana, e il transitorio o temporaneo, che corrisponde alle funzioni, ai ruoli o ai servizi per svolgere la missione della chiesa nel mondo.

Dopo il concilio, il cardinale Suenens ha sottolineato questa novità affermando: «Se mi si domandasse qual è il "germe di vita" più fecondo di conseguenze pastorali che si debba al Concilio, risponderei senza esitare: la riscoperta del popolo di Dio come un tutto, come una globalità e, per conseguenza, la corresponsabilità che ne deriva per ciascuno dei suoi membri»³. È alla luce di questa svolta ecclesologica che possiamo affermare che, nella chiesa, «tutti, dunque, sono corresponsabili della vita e della missione» (*SVM* 22).

Infatti, il documento *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* espone come l'attuale maturazione di questa ecclesologia ci permetta di affermare che «il concetto di sinodalità richiama il coinvolgimento e la partecipazione di tutto il popolo di Dio alla vita e alla missione della Chiesa» (*SVM* 7) secondo la vocazione di ciascuno. La nozione di sinodalità accoglie e articola tutti questi elementi della vita ecclesiale «nella prospettiva del Popolo di Dio pellegrino e missionario» (*SVM* 10; cfr. anche 49) che esce da sé stesso, in uno stato permanente di conversione, per formare un grande «"noi" ecclesiale» (*SVM* 107) in cui «la comune dignità e missione di tutti i



Cardinale Léon-Joseph Suenens (Ixelles, 16 luglio 1904 – Bruxelles, 6 maggio 1996).

¹ Cfr. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 1/4, 12-13; 2/1, 216-217.

² Tutti i materiali preparatori e i documenti prodotti per e dal sinodo dei vescovi sulla sinodalità (2021-2024) sono pubblicati sul sito <https://www.synod.va/it.html> (ultimo accesso 1 marzo 2024).

³ L.-J. SUENENS, *La corresponsabilità nella Chiesa d'oggi*, Paoline, Roma 1968, 29.

Battezzati [è vissuta] nell'esercizio della multiforme e ordinata ricchezza dei loro carismi, delle loro vocazioni, dei loro ministeri» (SVM 6).

L'esperienza dell'attuale cammino sinodale, infatti, «ha permesso di superare una visione di Chiesa costruita intorno al ministero ordinato per andare verso una Chiesa “tutta ministeriale”, che è comunione di carismi e ministeri diversi»⁴, in cui «risulta essenziale la partecipazione dei fedeli laici» (SVM 73) come soggetti attivi di tutta la vita della chiesa. L'esercizio della sinodalità parte, quindi, dal riconoscimento che «tutti i membri della Chiesa sono soggetti attivi dell'evangelizzazione» (SVM 9). Di conseguenza, possiamo dire che la sinodalità è missionaria e la missione è sinodale o, ancora più chiaramente, che «la sinodalità è costitutivamente missionaria e la missione stessa è azione sinodale» (XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, *Instrumentum laboris* [d'ora in poi, *IL*], B.2.1) perché «la sinodalità è vissuta nella Chiesa a servizio della missione. *Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est*, essa esiste per evangelizzare» (SVM 53).

Il carattere sacramentale di una chiesa sinodale in missione

Il processo sinodale ha una profonda dimensione missionaria.

Oltre all'ecclesologia del popolo di Dio, la *Lumen gentium* offre un altro criterio per comprendere che lo scopo della sinodalità è la missione. Si tratta della dimensione sacramentale della chiesa. Ci viene detto all'inizio della costituzione:

poiché la Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano, il sinodo intende illustrarne con maggior chiarezza ai suoi fedeli e al mondo intero la natura e la missione universale (*Lumen gentium* 1).

Oggi, alla luce della sinodalità, possiamo chiederci se siamo segno e strumento di unità, insomma se stiamo camminando insieme per testimoniare il Regno e collaborare alla sua venuta. Il *Vademecum per il Sinodo sulla sinodalità*, pubblicato nel 2021, al n. 1.4, afferma che «questo processo sinodale ha una profonda dimensione missionaria. Ha lo scopo di permettere alla Chiesa di testimoniare meglio il Vangelo, specialmente con coloro che vivono nelle periferie spirituali, sociali, economiche, politiche, geografiche ed esistenziali del nostro mondo».

Oggi, questa dimensione sacramentale si riflette nel camminare insieme come popolo di Dio in mezzo ad altri popoli e alle loro culture⁵. In questo senso, possiamo affermare che la sinodalità è il miglior contributo che la chiesa possa dare a un mondo frammentato che sta attraversando un cambiamento epocale segnato da esclusione, disuguaglianza, polarizzazione, populismo e de-istituzionalizzazione, tra gli altri segni. «La scelta di *camminare insieme* è un segno profetico per una famiglia umana che ha bisogno di

⁴ SEGRETERIA GENERALE DEL SINODO, «Allarga lo spazio della tua tenda» (Is 54, 2). Documento di lavoro per la Tappa continentale del Sinodo sulla sinodalità (2022), n. 67.

⁵ Cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* sull'annuncio del vangelo nel mondo attuale, 24 novembre 2013, 115.

un progetto condiviso, in grado di perseguire il bene di tutti»⁶. Infatti, «il cammino sinodale del Popolo di Dio si rivela scuola di vita» da offrire alla società per promuovere «una cultura dell'incontro e della solidarietà, del rispetto e del dialogo, dell'inclusione e dell'integrazione, della gratitudine e della gratuità» (SVM 118).

Si tratta di «conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo nonché le sue attese, le sue aspirazioni e la sua indole spesso drammatiche» (*Gaudium et spes* 4). Si tratta di «rispondere agli impulsi dello Spirito» (*Gaudium et spes* 11) e di trovare nuovi passi da compiere, sapendo che «il discorso sulla missione mette a tema la trasparenza del segno e l'efficacia dello strumento, senza le quali qualunque annuncio si scontrerà con problemi di credibilità». Il discernimento di questo passaggio epocale è essenziale, perché darà forma alla missione evangelizzatrice della chiesa oggi. Come afferma l'*Instrumentum laboris*, se «la Chiesa, durante il suo pellegrinaggio sulla terra, è per natura missionaria» (*Ad gentes* 2), allora «la missione costituisce l'orizzonte dinamico a partire dal quale pensare la Chiesa sinodale» (IL 51). Di fronte a questo, il *Documento preparatorio per il Sinodo sulla sinodalità* (d'ora in poi, DP) offre due prospettive della parola "sinodalità".

La prima prospettiva si riferisce alla «vita interna delle chiese particolari, ai rapporti tra i soggetti che le costituiscono [...] anche attraverso gli organismi di partecipazione [...] e alle comunità in cui si articolano (in particolare le parrocchie)» (DP 28). Visto in questo modo, camminare insieme implica rivedere le nostre identità e relazioni (l'essere), le dinamiche e i modi in cui comunichiamo (l'operare), le strutture e le istituzioni (il fare) in cui viviamo. In questa prospettiva, la dimensione sacramentale richiede di «adattare meglio le istituzioni soggette a cambiamento alle esigenze del nostro tempo» (*Sacrosanctum Concilium* 1).

«La seconda prospettiva considera come il popolo di Dio *cammina insieme* a tutta la famiglia umana» (DP 29). Vale a dire con le altre religioni, le persone lontane dalla fede, il mondo della politica, della cultura, dell'economia, della finanza, del lavoro, i sindacati e le associazioni imprenditoriali, le organizzazioni non governative e la società civile, i movimenti popolari e le minoranze, i poveri e gli esclusi. Qui emerge un'altra dimensione della sacramentalità della Chiesa. È la sinodalità vissuta in una «fraternità aperta»⁷ capace di abbracciare tutti e di riconoscere che «nessuno si salva da solo, che ci si può salvare unicamente *insieme*» (DP 32). Procedendo in questo modo, la chiesa può essere segno e strumento autentico del Regno in mezzo a tanti popoli e culture.

Le due prospettive mostrano che per camminare insieme non possiamo separare la conversione personale dalla riforma istituzionale (XVI Assemblea Ordinaria Generale del Sinodo dei Vescovi, *Documento finale* [d'ora in poi, DF], 49). «Sul piano istituzionale e pastorale, questa conversione si traduce in una altrettanto continua riforma della chiesa, delle sue strutture e del suo stile, sulla scia della spinta all'«aggiornamento» continuo, ere-

Il cammino sinodale è "scuola di vita" per rispondere allo Spirito e trovare nuovi passi da compiere.

⁶ SINODO DEI VESCOVI, *Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione. Documento preparatorio del Sinodo sulla sinodalità* (2021), n. 9.

⁷ FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* sulla fraternità e l'amicizia sociale, 3 ottobre 2020, 1.

dità preziosa del Concilio Vaticano II»⁸. Alla luce di tutto questo, «si può dire che la sinodalità è un cammino di rinnovamento spirituale e di riforma strutturale per rendere la *Chiesa più partecipativa e missionaria*, per renderla cioè più capace di camminare con ogni uomo e ogni donna irradiando la luce di Cristo» (DF 28).

Il popolo di Dio in un luogo e all'interno del poliedro ecclesiale globale

Nella chiesa particolare la testimonianza cristiana si incarna in specifiche situazioni umane e sociali.

Tutto questo richiederà di generare nuovi processi di inculturazione della fede, tenendo presente che «l'inculturazione deve anche svilupparsi e riflettersi in un modo incarnato di attuare l'organizzazione ecclesiale»⁹. Altrimenti, la trasmissione della fede non risponderà ai segni del tempo presente e non si conetterà con le culture emergenti in questo cambiamento epocale che stiamo vivendo, perché continuiamo a camminare in un mondo culturale che non esiste più.

Se il discernimento della missione deve essere fatto sinodalmente, il percorso da seguire inizia al primo livello di sinodalità che «si attua nella Chiesa particolare», perché

i legami di storia, linguaggio e cultura, che in essa plasmano la comunicazione interpersonale e le sue espressioni simboliche, ne delineano il volto peculiare, favoriscono nella sua vita concreta l'esercizio di uno stile sinodale e costituiscono la base per un'efficace conversione missionaria. Nella Chiesa particolare la testimonianza cristiana s'incarna in specifiche situazioni umane e sociali, permettendo un'incisiva attivazione delle strutture sinodali a servizio della missione (SVM 77).

Questo primo livello nell'esercizio della sinodalità «esprime la sua dimensione sociale, storica e missionaria» (SVM 49). Partendo da ogni chiesa locale si scopre che siamo in una "Chiesa di chiese" (cfr. SVM 61). Ciò è stato sperimentato e maturato nel corso del processo sinodale, non sulla base di un concetto, ma dall'interazione tra soggetti che vivono nella complessità globale del poliedro ecclesiale (IL 12). Questo è stato espresso dai vescovi consultati:

abbiamo potuto toccare con mano la cattolicità della Chiesa che, nelle differenze di età, sesso e condizione sociale, manifesta una straordinaria ricchezza di carismi e vocazioni ecclesiali, e custodisce un tesoro di varietà di lingue, culture, espressioni liturgiche e tradizioni teologiche [...]. Ugualmente abbiamo scoperto [...] la varietà dei modi in cui la sinodalità è sperimentata e compresa nelle diverse parti del mondo (IL 6).

Non potrebbe essere altrimenti perché «la Chiesa *toto orbe diffusa* diventerebbe un'astrazione se non prendesse corpo e vita precisamente attraverso le chiese particolari»¹⁰. Perciò, «la valorizzazione dei contesti, delle culture

⁸ SEGRETERIA GENERALE DEL SINODO, «*Allarga lo spazio della tua tenda*», cit., 101.

⁹ FRANCESCO, Esortazione apostolica post-sinodale *Querida Amazonia*, 2 febbraio 2020, 85.

¹⁰ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* sull'evangelizzazione nel mondo contemporaneo, 8 dicembre 1965, 62.

e delle diversità, e delle relazioni tra di loro, è una chiave per crescere come *Chiesa sinodale missionaria*» (DF 40).

Conclusioni

In questo cambiamento d'epoca – culturale ed ecclesiale – l'attuale forma istituzionale della chiesa deve evolversi o non si adatterà più alle culture emergenti, producendo così nuove rotture nella trasmissione della fede. Oggi ci chiediamo se vogliamo realizzare una chiesa sinodale missionaria, consapevoli che «la sinodalità esprime la natura della Chiesa, la sua forma, il suo stile, la sua missione [...] evitando, però, di considerare che sia un titolo tra altri»¹¹. A sessant'anni dal Vaticano II, siamo chiamati a realizzare concretamente che «il cammino della sinodalità è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio»¹².

Rafael Luciani

Universidad Católica Andrés Bello – Caracas (Venezuela)
rafluciani@gmail.com

¹¹ FRANCESCO, *Tutti protagonisti per camminare insieme. Il vescovo di Roma incontra i fedeli della diocesi*, in *L'Osservatore Romano*, 18 settembre 2021.

¹² Id., *Discorso in occasione della commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi*, 17 ottobre 2015, 4.



novità editoriali



Spiritualità 231

Pagine: 192 | € 14,00

www.queriniana.it

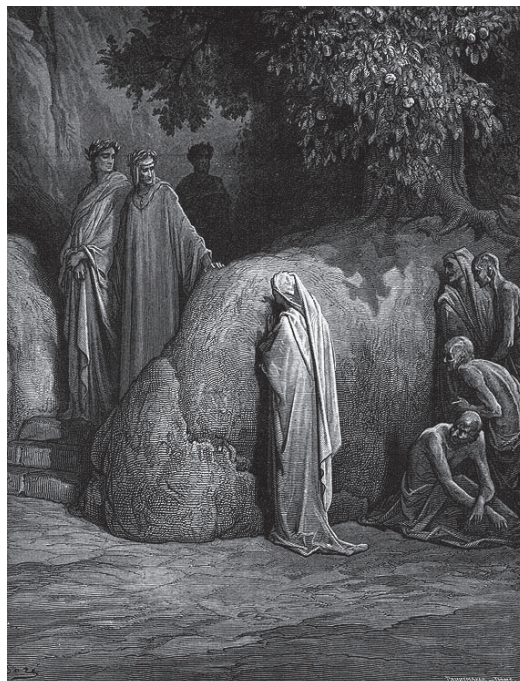
BIBBIA E SCUOLA

DISSING E ATTI DEGLI APOSTOLI

Sul finire dell'estate 2024, l'infosfera italiana si è infiammata per il *dissing* tra Fedez e Tony Effè. I due cantanti, noti soprattutto tra le nuove generazioni (Tony Effè aveva spopolato nell'estate con la dimenticabilissima *Sesso e samba*), hanno inscenato una disputa a metà tra faida e *reality show*, tra rime taglienti, *instant song* su YouTube e allusioni poco eleganti alle reciproche vite private.

La rissa verbale, a base di insulti e *autotune*, ha suscitato reazioni tra l'indignato e il divertito, ma che hanno mancato il nodo centrale del problema – che non è di certo il fatto che due litighino pubblicamente né la volgarità degli insulti. Anche Dante e Forese Donati, in una celebre tenzone, si erano scambiati accuse di impotenza, miseria e ingordigia. Dante, inoltre, nella *Commedia*, relegando l'amico nel Purgatorio tra i golosi, si era concesso l'ultimo sberleffo. Il punto è che episodi del genere, privi di rilevanza, monopolizzano il discorso pubblico. Peggio ancora, trasformano l'incontro in una rissa tra tifoserie, dove nessuno ascolta l'altro perché l'unico obiettivo è annientarlo. Non sorprende che il *dissing*, nato come pratica artistica nel rap, abbia invaso il quotidiano, diventando uno stile abituale di confronto. E non è un caso che, poco dopo l'*affaire* Fedez - Tony Effè, ce ne sia stato uno che abbia coinvolto perfino *youtuber* specializzati nell'intrattenimento per bambini come i Me contro Te e i Dinsieme.

Il problema vero è, quindi, che viviamo dentro bolle, microcosmi che soddisfano i propri interessi, manie e amicizie, proteggendo il soggetto dal rischio dell'altro e rendendo



... CH SON QUELLE
DUE ANIME CHE LÀ TI FANNO SCORTA!
NON RIMANER CHE TU NON MI FAVELLE.
Purgatorio, c. XXIII, v. 52-54.

BIBLIOTECA CLASSICA ILLUSTRATA.

La Divina Commedia. — Disp. 55.*

Gustave Doré, *Canto XXIII del Purgatorio di Dante Alighieri*.
Incisione del 1860 circa.

dolo estraneo al resto del mondo. Quella delle bolle è una metafora già utilizzata da Peter Sloterdijk¹ per mettere in evidenza come l'uomo contemporaneo sia abitante di microcosmi che non solo crea, ma dai quali, a sua volta, è creato. La bolla è la forma più elementare di queste sfere protettive, che nella storia occidentale si sono evolute in globi, strutture più solide e stabili, per poi dissolversi nella schiuma post-moderna, fluida e frammentata. Queste bolle assolvono a una funzione protettiva, ma lo fanno a un prezzo altissimo, trasformando gli uomini in utenti profilati, schedati e coccolati da algoritmi che li conoscono meglio di quanto loro conoscano sé stessi. La realtà diventa, quindi, uno specchio deformante che riflette solo ciò che conferma la propria visione del mondo, eliminando

¹ P. SLOTERDIJK, *Sfere, I: Bolle: micosferologia*, Cortina, Milano 2014.

tutto ciò che potrebbe essere destabilizzante, alimentando una *comfort zone* illusoria, in cui il mondo è esattamente a propria immagine e somiglianza. E così poi, confezionato su misura, viene rivenduto.

Da qui si può partire per un'attività in classe, analizzando il *dissing* come fenomeno culturale e linguistico. Si possono proporre esempi celebri, come quello tra Fedez e Tony Effe, spostando l'attenzione dal "vincitore" al linguaggio e ai toni adottati. Gli studenti, divisi in gruppi, possono ideare e inscenare un breve *dissing* immaginario, esplorando toni e strategie comunicative. Al termine delle performance, ciascun gruppo riflette sui toni percepiti e sulle emozioni suscitate, discutendo come un conflitto aggressivo possa essere sostituito da alternative più costruttive e rispettose.

Dal *dissing* al blitz

A tre anni di distanza dall'album *Acrobati*, nel 2019 Daniele Silvestri ha pubblicato *La terra sotto i piedi*. Questo album completa un dittico con il precedente: mentre *Acrobati* esplorava la necessità di mantenersi in equilibrio in alto, osservando un mondo che appare ordinato ma, allo stesso tempo, rischia di inghiottire l'uomo in una quotidianità rigida, asfissiante, asettica, *La terra sotto i piedi* affronta direttamente quella realtà. Qui, i sogni e i desideri di cambiamento (*Qualcosa cambia, La vita splendida del capitano*) si scontrano con la vita di tutti i giorni, una trama di incontri e volti che segnano storie e relazioni, a volte marcate da ferite, chiusure o da una profonda incapacità di vedere e riconoscere l'altro (*Argentovivo, Tutti matti, Complimenti ignoranti, Prima che*). Tra le quattordici tracce del disco troviamo anche *Blitz gerontoiatrico*, una canzone che si configura come un *dissing* ironico e provocatorio nei confronti dei trapper contemporanei. A differenza dei *dissing* tradizionali, infatti, che utilizzano un linguaggio diretto e spesso aggressivo, Silvestri utilizza un linguaggio più elaborato e ironico, che suggerisce una forma di dissenso me-

no polarizzante ma altrettanto efficace. *Blitz gerontoiatrico*, in un certo senso, diventa l'occasione non solo per esplorare linguaggi e toni alternativi, ma anche per riflettere su come

INDICAZIONI DIDATTICHE

Attività: organizzare gli studenti in gruppi di 3-5 persone, assegnando loro il compito di ideare e mettere in scena un breve *dissing* immaginario. L'attività stimola creatività e fantasia, ma richiede di rispettare alcune regole: evitare contenuti offensivi o discriminatori e sperimentare toni diversi (ironico, aggressivo, sarcastico). Dopo ogni performance, la classe sintetizza con una parola il tono percepito o l'emozione provata, utilizzando un rapido giro in aula o strumenti come *Mentimeter* o *Wooclap*. Successivamente, si riflette sul senso delle rappresentazioni e sulle modalità di relazione con l'altro, guidati da domande come: «Quali toni avete riconosciuto? Quali emozioni hanno suscitato? Quali problemi emergono con una comunicazione conflittuale? Si possono trovare alternative costruttive?». Infine, gli studenti scrivono un breve testo personale sul significato di un confronto costruttivo, promuovendo una riflessione più profonda.

Obiettivi: stimolare riflessione critica sul confronto simbolico e reale, sviluppando capacità di analisi, collaborazione e dialogo costruttivo.

Materiali utili: materiale per far scrivere gli studenti (può essere cartaceo o telematico); lavagna (tradizionale, LIM) per le presentazioni degli studenti.

Tempi: 5' per introdurre il tema; 20' per il lavoro di gruppo; 20' per le presentazioni; 15' per il confronto finale; la restituzione personale può essere utilizzata o come riflessione da fare a casa o come attività di innesco per l'incontro successivo.

INDICAZIONI DIDATTICHE

Attività: dividere la classe in gruppi e assegnare loro la lettura di un incontro-scontro presente all'interno della sezione 13,1–13,35 degli *Atti degli apostoli*. Dopo aver letto i brani ogni gruppo proverà a convertirli in un dialogo contemporaneo. Se gli studenti ne hanno voglia, potrebbero scegliere anche la forma del *dissing*/confronto rap, facendo attenzione però a utilizzare un linguaggio che accolga l'altro e non lo escluda. Al termine delle rappresentazioni, la classe potrebbe confrontarsi su quanto questi incontri nel libro degli *Atti*, anche quelli negativi, siano poi diventati necessari per la trasformazione della comunità credente (e su come ciò sia stato possibile).

Obiettivi: far emergere come gli incontri e gli scontri possano essere occasioni di crescita personale e collettiva, incoraggiando gli studenti a riflettere sul valore del confronto aperto e rispettoso.

Materiali utili: materiale per far scrivere gli studenti (può essere cartaceo o telematico); testo degli *Atti degli apostoli*; lavagna (tradizionale, LIM) per le presentazioni degli studenti.

Tempi: 10' per introdurre il tema; 25' per il lavoro di gruppo; 10' per le presentazioni; 15' per il confronto finale.

lo scontro possa configurarsi anche come un momento di incontro che non lascia il soggetto rinchiuso su sé stesso, ma lo mette in crisi, in discussione, donandogli un'opportunità di cambiare, di evolvere, di costruire un futuro.

Di incontri, scontri ed evoluzione: At 13,1–15,35

Il tema dell'evoluzione che si manifesta attraverso incontri e, talvolta, scontri, è centrale nella sezione 13,1–15,35 degli *Atti degli apostoli* nella quale assistiamo a un vero e pro-

prio passaggio di consegne da Pietro a Paolo: se Pietro rappresenta l'ancoraggio e la fedeltà alla tradizione ebraica, Paolo diventa il simbolo dell'apertura ai gentili, portando il messaggio cristiano oltre i confini religiosi e culturali tradizionali, fino ai limiti dell'impero romano. Questo cambiamento non riguarda solo le strutture esterne, ma coinvolge prima di tutto le persone: Paolo stesso, da persecutore dei cristiani, diventa uno dei principali testimoni del vangelo. In secondo luogo, si concretizza anche attraverso gli incontri e gli scontri che segnano la missione di Paolo e del suo compagno (e garante) Bàrnaba. Le esperienze di accoglienza, rifiuto, esaltazione e persecuzione, pur non pianificate, sono essenziali per la crescita della comunità cristiana, come confermato nel cosiddetto concilio di Gerusalemme. A Listra, Paolo e Bàrnaba vengono accolti come divinità greche, ma presto devono affrontare violenza e rifiuto. Tuttavia, questi ostacoli non bloccano il cammino, ma lo arricchiscono, mostrando come il cambiamento nasca spesso dall'inatteso e, persino, dall'apparente fallimento.

Su questo tema si può costruire un'attività per gli studenti, mettendo in relazione scontri e conflitti con il potenziale trasformativo degli incontri. Si potrebbe partire dall'esperienza missionaria di Paolo negli *Atti degli apostoli* e dalle dinamiche relazionali esplorate in attività precedenti. Divisi in gruppi, gli studenti possono scegliere un episodio della vita di Paolo (come l'accoglienza a Listra o la disputa al concilio di Gerusalemme), analizzando le dinamiche del confronto e le trasformazioni generate. Successivamente, ogni gruppo potrebbe reinterpretare creativamente l'episodio, immaginando un *dissing rap* tra i protagonisti, da mettere in scena davanti alla classe. L'attività mette in evidenza il ruolo del linguaggio nel superare conflitti, promuovendo una comunicazione che costruisce ponti, non barriere. Gli studenti imparano così a riconoscere il potenziale trasformativo di ogni relazione, vedendo nel conflitto un'opportunità per crescere, cambiare e costruire comunità più inclusive e aperte.

Nuovi orizzonti

La comunità dei discepoli, incarnata non solo nelle figure di Paolo e Barnaba, ma anche nei discepoli presenti al concilio di Gerusalemme, è chiamata a oltrepassare le barriere culturali e religiose del proprio tempo, non per rinnegarle, ma per trasformarle in opportunità di incontro e arricchimento.

Il cambiamento non è mai un processo semplice o lineare, ma rappresenta l'unica strada per costruire un futuro più aperto e inclusivo. In questo cammino, le radici non devono essere un vincolo che impedisce il cambiamento, bensì una risorsa preziosa, un punto di partenza solido da cui affrontare le sfide del nuovo senza perdere la propria identità. Questa dinamica, però, non riguarda solo la storia della chiesa primitiva, ma interpella profondamente il tempo presente. Le tentazioni di chiusura di fronte a un mondo spesso percepito come ostile rischiano di far apparire la chiesa come una realtà distante, quasi disincarnata, interessata unicamente a Dio. Un amore per Dio vissuto in modo astratto e quasi autoreferenziale può tramutarsi in una pericolosa ideologia, capace di dimenticare non solo che il comando di amare Dio è indissolubilmente legato a quello dell'amore per il prossimo, ma anche che la chiesa è chiamata a incontrare l'altro, perfino quando questo incontro rischia di essere uno scontro. Tuttavia, è proprio in questa relazione che essa trova il senso della sua missione. In tal senso suonano come profetiche quelle parole che don Milani scrisse ai suoi ragazzi poco prima di morire: «Ho voluto più bene a voi che a Dio. Ma ho speranza che lui non stia attento a queste sottigliezze e abbia scritto tutto al suo conto»².

Gian Paolo Bortone

Liceo Scientifico "E. Fermi" – Aversa
gpbortone@gmail.com

² L. MILANI, *Lettere di don Lorenzo Milani priore di Barbiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 276.

ANTIÒCHIA DI PISÌDIA E IL CULTO LUNARE DI MEN

La città di Antiòchia venne fondata da Antioco I della dinastia seleucide tra il 281 a.C. e il 261 a.C. Circondata nel suo paesaggio da rilievi interessanti, fu una città di riferimento nella regione della Pisidia. L'imperatore Augusto fondò la prima e più grande colonia militare in Pisidia e diede alla città il titolo di Cesarea nel 25 a.C. (*Antiochia Caesarea Augusta*): Antiòchia divenne quindi la capitale della regione nel periodo romano. Nel primo periodo dell'impero la città fu ricostruita secondo un nuovo piano urbanistico e furono costruiti molti edifici religiosi e civili, tra cui il tempio augusteo, il teatro, le terme romane [fig. 1]*, la chiesa dedicata al transito di san Paolo [fig. 2]* e altri ambienti di culto paleocristiani. San Paolo visse ad Antiòchia per due anni come fabbricante di tende e predicò il vangelo a persone di fedi diverse, accrescendo ulteriormente l'importanza della città. Un aspetto peculiare di questa città nel periodo ellenistico fu il culto del dio lunare Men Askaenos, seguito almeno fino al tempo della romanizzazione. Il dio Men era tra le divinità più distinte e seguite nell'Anatolia. Ed è proprio ad Antiòchia, presso la Via Sacra che sono attestati una serie di rilievi con l'immagine della luna crescente e l'attestazione di epigrafi in lingua greca e latina che indicavano il nome del dedicante con i membri della famiglia in cui era stato offerto il voto a Men Askaenos [fig. 3]*. Il culto di un dio "lunare", quindi, influenzò molto questa città, poi diventata importante nella narrazione paulina.



*Inquadra il codice QR
per visualizzare le immagini

LAVORO ED ECONOMIA

«SIAMO SERVI INUTILI» (Lc 17, 10).
VECCHIE E NUOVE SCHIAVITÀ

Nel Nuovo Testamento, il lavoro servile viene riletto in una prospettiva cristiana, sia pure all'interno del contesto sociale e culturale dell'epoca. Ma che cosa si intende, oggi, per "nuove schiavitù" lavorative?

Servitù antica e moderna

Chi di voi, se ha un servo ad arare o a pascolare il gregge, gli dirà, quando rientra dal campo: «Vieni subito e mettiti a tavola»? Non gli dirà piuttosto: «Prepara da mangiare, stringiti le vesti ai fianchi e servimi, finché avrò mangiato e bevuto, e dopo mangerai e berrai tu»? Avrà forse gratitudine verso quel servo, perché ha eseguito gli ordini ricevuti? (Lc 17,7-9).

Muovendo dalla nostra visione del lavoro dell'uomo, queste parole di Gesù possono risultare difficili da comprendere e da accettare; in primo luogo – ovviamente – per quanto riguarda l'esistenza stessa della servitù, ma anche per il contegno del padrone, che pure, all'apparenza, sembra scontato. Esse, tuttavia, devono essere collocate nell'ambito della società del tempo, nella quale la servitù domestica (diversa dalla schiavitù utilizzata come pena criminale) era un dato di fatto; ma, soprattutto, il discorso di Gesù si spiega sulla base dell'affermazione finale, notissima: «Così anche voi, quando avrete fatto tutto quello che vi è stato ordinato, dite: "Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare"» (Lc 17,10).

In questo passo, in realtà, il Maestro sta descrivendo l'atteggiamento da tenere nei con-

fronti del Padre, in risposta alla richiesta degli apostoli: «Accresci in noi la fede!» (Lc 17,6). Il termine «inutili» (in greco *achrèioi*), riferito ai servi, va inteso nel senso di non meritevoli di «ricompensa» o di «guadagno» (*chrèia*). Anche se è vero che in un altro brano evangelico il servo «inutile» (anche qui *achrèios*) viene destinato a una sorte terribile (Mt 25,30).

Tornando, però, al concetto di lavoro modernamente accolto, esso ammette il lavoro «privo di utile» (inteso sempre come *guadagno*) soltanto allorché è prestato spontaneamente e ha una chiara finalità sociale: in sostanza, il volontariato (legge n. 266/1991). Eppure, anche il volontario ha diritto a tutele basilari, comuni al lavoro retribuito, ad esempio la garanzia di avere a disposizione un ambiente lavorativo sicuro e privo di rischi (decreto legislativo n. 81/2008, articolo 2). Il lavoro prestato senza tutele, oggi, in termini giuridici è un illecito sfruttamento dell'opera altrui (codice penale, articolo 603-*bis*) e, socialmente parlando, è una "moderna schiavitù". Ma è un termine appropriato?

Lo sfruttamento del lavoro altrui

Prima di cercare di rispondere al quesito appena posto, vorrei fare una precisazione in merito a un'altra formula, analoga alla prima, che periodicamente riemerge nel dibattito politico-sindacale: «Il lavoro non è una merce». Credo che anche su questa espressione ci si debba intendere.

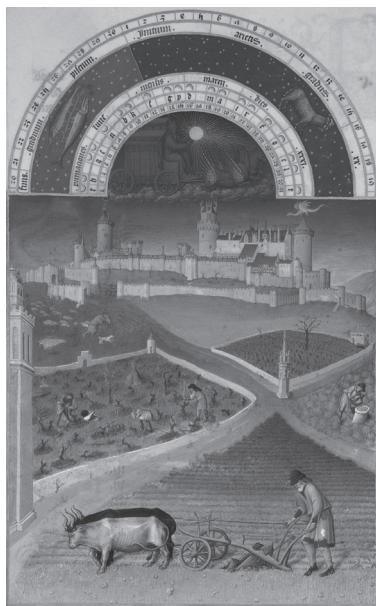
Ho citato anche in altre occasioni, perché la trovo molto interessante, l'osservazione di uno studioso del diritto del lavoro noto a livello internazionale (Guy Davidov), il quale, alcuni anni fa, scrisse che «il rispetto per la dignità del lavoratore come essere umano impone che il lavoro umano non debba essere venduto *per meno di un certo minimo*»¹. Dunque, il lavoro può, in realtà, essere oggetto di transazione commerciale, ma ciò deve avvenire

¹ G. DAVIDOV, *A Purposive Interpretation of the National Minimum Wage Act*, in *Modern Law Review* 72 (2009) 21; traduzione e corsivo miei.

nire alla condizione imprescindibile del rispetto della dignità del lavoratore. E questo vuol dire certamente garantire il diritto a una retribuzione sufficiente (come sta dicendo l'autore), ma anche osservare le altre tutele essenziali sul lavoro: sicurezza e salute, rispetto dell'orario, tutela della genitorialità e così via. Altrimenti si ricade nello sfruttamento del lavoro, che, secondo il già citato articolo 603-bis del codice penale, si traduce in lavoro sottopagato, privo di sicurezza, in violazione dell'orario di lavoro, assoggettato a condizioni inique quanto ai metodi di sorveglianza o alle situazioni abitative.

In sostanza, espressioni come "schiavitù lavorativa" e "lavoro mercificato", riferite al contesto lavorativo attuale, sono più sociologiche che giuridiche e stanno a significare lavoro non dignitoso, povero, sottopagato, umiliato: in una parola, lavoro *sfruttato*. Una categoria, questa, purtroppo esistente anche nel nostro sistema socio-economico. Ci sono ancor oggi «mercanti della terra» che tra le loro «merci», oltre ad «oro, argento, pietre preziose, [...] oggetti d'avorio, di legno, di bronzo, di ferro, di marmo [...], bestiame, greggi, cavalli, carri», annoverano, purtroppo, anche «schiavi e vite umane» (Ap 18,11-13). Ma per tali mercanti, come per (e insieme a) Babilonia, è preconizzato un futuro di annientamento e oblio (Ap 18,21-23).

Il moderno approccio per rimediare a queste distorsioni del lavoro, accanto a quello fornito (*a posteriori*) dal diritto penale, è quello preventivo, che fa leva appunto sulle tutele legali e contrattuali: un modello è quello introdotto qualche anno fa per i cosiddetti *riders*, cui la legge (n. 128/2019) riconosce il diritto ad alcune protezioni minime: assicurazione contro gli infortuni sul lavoro, re-



Herman, Paul e Jean de Limbourg con Barthélemy d'Eyck, *Mese di marzo* (1412-1416). Miniatuta tratta dal *Libro d'Ore del Duca di Berry* (Ms 65, f 3v). Chantilly, Musée Condé.

tribuzione stabile, maggiori per lavoro disagiato. Talora queste garanzie possono essere sufficienti; ma altre volte è necessario che si arrivi a riconoscere la stabilità del rapporto di lavoro, quando la flessibilità non è una scelta concordata tra le parti, bensì viene imposta come condizione per ottenere o per conservare il posto di lavoro (divenendo,

allora, davvero *precarietà*). In questa direzione va la recente direttiva dell'Unione Europea (n. 2024/2831) sui lavoratori mediante piattaforme digitali (i *riders*, ma non solo), che introduce una presunzione legale di subordinazione tra il lavoratore e la piattaforma, spostando sul gestore di quest'ultima l'onere di provare il contrario.

Tutele, ma anche deontologia

Ciò che la Scrittura ci insegna, però, non è soltanto l'esigenza di tutelare il lavoratore, ma anche la necessità di promuovere la correttezza e il rispetto reciproco nel rapporto di lavoro: e ciò vale in rapporto al datore/padrone (soprattutto se si professa cristiano), ma anche per il lavoratore/servo. Sono note, e ancora una volta difficili, per noi, da comprendere, le parole usate da Paolo in Ef 6,5-9:

Schiavi, obbedite ai vostri padroni terreni con rispetto e timore, nella semplicità del vostro cuore, come a Cristo, non servendo per farvi vedere, come fa chi vuole piacere agli uomini, ma come servi di Cristo, facendo di cuore la volontà di Dio, prestando servizio volentieri, come chi serve il Signore e non gli uomini.

E ciò deve avvenire, dice Paolo, perché nei confronti del Signore non c'è, e non ci sarà, distinzione di condizione o situazione: «Ciascuno, sia schiavo che libero, riceverà dal Signore secondo quello che avrà fatto di bene» (Ef 6,8); e ancora, «non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28).

Soltanto il riferimento a un'autorità superiore a quella terrena ci consente di capire l'esortazione di Paolo in 1 Cor 7,21-22:

Sei stato chiamato da schiavo? Non ti preoccupare; anche se puoi diventare libero, approfitta piuttosto della tua condizione! Perché lo schiavo che è stato chiamato nel Signore è un uomo libero, a servizio del Signore! Allo stesso modo chi è stato chiamato da libero è schiavo di Cristo.

Ciò che conta, per l'apostolo, è dunque farsi non «schiavi degli uomini», ma di Cristo, il che vuol dire condizione di libertà (7,22), dato che «siete stati comprati a caro prezzo» (7,23).

Ma, in maniera corrispondente, quanto detto vale anche per i padroni: «Anche voi, padroni, comportatevi allo stesso modo verso di loro [gli schiavi], mettendo da parte le minacce, sapendo che il Signore, loro e vostro, è nei cieli e in lui non vi è preferenza di persone» (Ef 6,9). Ed è poi celebre, sempre nella prospettiva della magnanimità e del perdono che deve caratterizzare il cristiano, la richiesta di Paolo a Filènone (Fm 1,10-11) affinché riprenda con sé lo schiavo Onèsimo: «Ti prego per Onèsimo, figlio mio, che ho generato nelle catene, lui, che un giorno ti fu inutile (*achrèston*), ma che ora è utile (*euchrèston*) a te e a me». Qui, giocando sul significato di Onèsimo («utile» in greco), viene usato un termine (appunto *achrèston*) un po' diverso da quello sopra ricordato di Lc 17,10 (*achrèion*), per evidenziare, quale contrappunto, la rinnovata utilità nei confronti del padrone, invitato a riprendere Onèsimo «non più però come schiavo, ma molto più che schiavo, come fratello carissimo, in primo luogo per me, ma ancora più per te» (Fm 1,16).

Una prospettiva nuova

Non si può pretendere di rintracciare, negli scritti neotestamentari, una condanna della servitù lavorativa in quanto tale, perché intimamente connaturata alla società dell'epoca. È però molto interessante l'offerta di una nuova prospettiva, che, pur non sostituendosi alla condanna di comportamenti esecrabili da parte dei datori di lavoro (cfr., ad esempio, Gc 5,4), invita chi ha potere sul servo (e sul lavoratore) a comportarsi con correttezza e rispetto, sino a considerarlo, appunto, come un fratello, per di più «carissimo» (Fm 1,16). Si tratta di una rinnovata visione dei rapporti di lavoro, che abbiamo ereditato, e che ai giorni nostri è (o, meglio, dovrebbe essere) ormai assimilata; all'epoca, però, non era certamente usuale, sebbene non del tutto sconosciuta.

Merita ricordare, per concludere, la lettera 47 di Seneca a Lucilio, nella quale Seneca invita Lucilio (e i padroni) a essere «cordiali con i servi», a trattarli umanamente e familiarmente, senza sentirsi «superbamente superiori». E ciò perché i servitori sono «uomini», «umili amici», ma addirittura «compagni di schiavitù, se pensi che la sorte ha uguale potere su noi e su loro»². Fino ad arrivare alla *regola aurea*: «Comportati con il tuo inferiore come vorresti che il tuo superiore agisse con te» (Seneca, *Lettere a Lucilio*, V, 11; cfr. Mt 7,12; Lc 6,31).

L'analogia con i passi della Scrittura sopra citati è notevole. Peccato che di queste riflessioni comuni non ci sia traccia nello scambio epistolare (apocrifo) tra Seneca e Paolo³.

Alberto Tampieri

Università di Modena e Reggio Emilia
alberto.tampieri@unimore.it

² SENECA, *Lettere a Lucilio*, a cura di U. Boella, UTET, Torino 1983, 255.

³ Cfr. L. MORALDI (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 2, UTET, Torino 1986, 1749.

PELEGRINAGGI

IL VIAGGIO SANTO VERSO ROMA

«In tre modi si chiamano le genti che vanno al servizio de l'Altissimo: chiamasi palmieri in quanto vanno oltremare, la onde molte volte recano la palma; chiamansi peregrini in quanto vanno a la casa di Galizia [...]; chiamansi romei quanti vanno a Roma»¹. Il testo della *Vita Nova* di Dante risale alla fine del XIII secolo, ma traccia un preciso quadro d'insieme delle *peregrinationes maiores* la cui pratica era già da qualche secolo assai diffusa: la Terra Santa, Santiago de Compostela e Roma.

Roma come nuova Gerusalemme

Il pellegrinaggio verso Roma è esistito fin dal IV secolo, ma ci furono due elementi che successivamente, in tempi diversi, lo consolidarono e gli diedero grande impulso.

In primo luogo, in certi periodi il viaggio verso Gerusalemme divenne estremamente rischioso. Da quando nel 638 il califfo Omar conquistò la città santa, si alternarono diverse dinastie islamiche al potere. Spesso i dominatori arabi tolleravano i pellegrini ebrei e cristiani, accontentandosi di pretendere un tributo; ma ci furono dei periodi (come il califato di al-Hakim, 996-1021) in cui i cristiani occidentali che si avventuravano verso Gerusalemme rischiavano seriamente la vita. Inoltre, tra il IX e il X secolo molte aree dell'est e del sud-est europeo erano diventate pericolose per le incursioni dei popoli scandinavi da nord e degli Ungari da est, mentre la naviga-

zione del Mediterraneo verso est ancora non era consolidata. Roma era sempre stata mèta di pellegrinaggio; ma ora essa divenne una sorta di nuova Gerusalemme dove – non potendo recarsi in Terra Santa – molti cercavano un incontro “fisico” con la memoria di Gesù.

Il secondo elemento che potenziò straordinariamente il pellegrinaggio verso Roma fu l'indizione del primo giubileo, da parte di Bonifacio VIII, nel 1300. Per quanto riguarda quel primo anno santo, un registro del famoso ospizio del Gran San Bernardo ci informa che solo i viaggiatori transitati presso quel valico furono quattordici volte di più rispetto agli anni precedenti²; da Dante sappiamo che quell'anno divenne necessario regolamentare il senso di marcia sul ponte di Castel S. Angelo per i pedoni, spesso così numerosi da creare veri e propri ingorghi³. La cadenza dei giubilei (concepiti da papa Bonifacio ogni cento anni) fu abbreviata a cinquant'anni già nel 1350 e a venticinque anni nel 1475. Roma prese sempre più il volto di città mèta di pellegrinaggio.

La memoria dei martiri

Anche prima che il dono giubilare dell'indulgenza plenaria fosse concesso ai pellegrini che le visitavano, le tombe degli apostoli Pietro e Paolo (presso le basiliche omonime volute già da Costantino nell'*ager Vaticanum* e sulla Via Ostiense) erano motivo di attrazione e venerazione. Roma era poi insignita anche di reliquie di molti altri martiri, periti durante il tempo delle persecuzioni imperiali: diverse chiese erano sorte già in età costantiniana proprio sulle catacombe che ne conservavano la memoria, al di fuori della cinta muraria aureliana (S. Agnese sulla via Nomentana, S. Sebastiano sull'Appia, S. Lorenzo sulla Tiburtina, SS. Marcellino e Pietro *ad Duas Lauros* sull'antica Via Labicana).

A partire dal VII secolo (ma soprattutto con papa Pasquale I, 817-824) anche all'in-

¹ DANTE ALIGHIERI, *Vita Nova*, XL, 7.

² Cfr. L. SCARAFFIA, *Le porte del cielo. I giubilei e la misericordia*, il Mulino, Bologna 2015, 77.

³ DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, XVIII, 28-33.

terno delle mura cittadine chiese già esistenti iniziarono ad accogliere le reliquie dei martiri, traslate dai cimiteri suburbani ritenuti non più sicuri. Fu allora che si andò costituendo una costellazione di luoghi santi *ad martyres* dove i pellegrini potevano sostare più facilmente: S. Stefano Rotondo e S. Maria in Domnica sul Celio, S. Cecilia in Trastevere, S. Prassede sull'Esquilino. Si andava arricchendo in quei secoli anche il tesoro di tradizioni agiografiche, tra storia e leggenda, che commuovevano molti pellegrini. Proprio nella basilica di S. Prassede, per esempio, vi era un pozzo (di cui il pavimento basilicale conserva ancora la memoria) ove – si narrava – Prassede (figlia del senatore Pudente) versava il sangue dei martiri che andava raccogliendo con una spugna nei luoghi della loro uccisione [fig. 1]*.

I segni del Cristo

Roma, però, era metà di pellegrinaggio anche perché costituiva una “porzione di terra santa”, grazie alla presenza di molte reliquie relative alla persona stessa di Cristo. Nell'antichità, la più famosa era senza dubbio il velo della Veronica; la leggenda ne racconta l'arrivo a Roma all'epoca dell'imperatore Tiberio (14-37 d.C.) il quale fu miracolosamente guarito grazie all'immagine sacra. Si trattava di un'immagine del volto di Cristo acheropita (non disegnata, cioè, da mani d'uomo) le cui origine storiche non sono note e, al di là della leggenda e della grande attrazione che suscitava, non si conosce neppure dove fosse ubicata nell'Urbe. La sua presenza è documentata presso la basilica di S. Pietro solo a partire dall'XI secolo.



Reliquie ben più anticamente documentate sono invece quelle che si conservano tutt'ora all'interno della basilica di S. Croce in Gerusalemme. Essa fu edificata nel IV secolo a poca distanza dal Laterano presso il palazzo *Sessorianum*, residenza di sant'

Elena (madre di Costantino), per accogliere una parte della vera croce e altri preziosi ricordi relativi alla passione di Cristo (alcune spine della corona, un chiodo e il *titulus crucis*) [fig. 2]*. Questi preziosissimi oggetti sarebbero stati portati a Roma – secondo la tradizione – da Elena, al ritorno dal suo viaggio in Terra Santa del 325-326 e sono visibili ancora oggi. Fatta eccezione per il *titulus* (che fu ritrovato occultato in una nicchia della basilica solo nel 1492), le altre reliquie sono state conservate ininterrottamente dal IV secolo. Fu invece sotto papa Teodoro (642-649), che pare fosse originario di Gerusalemme, che la basilica di S. Maria Maggiore venne chiamata *Beata Maria ad Praesepe*, in occasione dell'arrivo dalla Terra Santa (già occupata dagli Arabi) delle reliquie della mangiatoia di Betlemme [fig. 3]*.

Accanto a queste importanti e autorevoli memorie, naturalmente si moltiplicarono anche tutta un'altra serie di ricordi legati alla vita di Gesù (la colonna della flagellazione nella basilica di S. Prassede [fig. 4]*, la Scala Santa che Cristo avrebbe percorso nel pretorio e molte altri). Non era raro che fossero gli stessi pontefici a diffondere tali credenze (spesso prive di ogni supporto storico) non solo per fare di Roma una metà di pellegrinaggio che poteva senza dubbio competere con Gerusalemme, ma anche perché la sede del papato, cuore della cristianità occidentale, potesse risplendere sempre di più.

L'itinerario di Sigerico e la Via Francigena

Nel corso del Medioevo Roma divenne così il cuore pulsante di un'unica lunga via di pellegrinaggio che attraversava tutta l'Europa, collegando i grandi santuari di Santiago de Compostela e Gerusalemme. Dalla Francia, infatti, dove passavano le grandi quattro direttrici che confluivano insieme al di là dei Pirenei per condurre alla tomba dell'apostolo Giacomo in Galizia, passava anche il fascio di percorsi che si dirigevano verso sud e che attraverso i valichi alpini conducevano a Roma. Da lì si proseguiva verso la Puglia, dove c'erano i

porti d'imbarco per la Terra Santa (molto utilizzati nel periodo crociato e successivamente).

Tra le diverse *vie romee* percorse dai pellegrini verso Roma, la Via Francigena fu quella che – tra la fine del primo millennio e l'inizio del secondo – prese il sopravvento. Non dobbiamo immaginare la Francigena come una grande strada sul modello delle vie consolari, quanto piuttosto come una rotta che segnava la direzione attraverso la successione di *mansiones*, città e villaggi dove i viandanti potevano fermarsi e approvvigionarsi. Tale tracciato (a volte una strada, altre volte solo un sentiero o una zona transitabile) era stato individuato attorno al VII secolo per esigenze dei Longobardi (collegare Pavia agli altri ducati meridionali, rimanendo lontani dai territori controllati dai Bizantini); divenne però il principale asse di collegamento nord-sud quando la dominazione dei Franchi prese il posto di quella longobarda. Da allora, la via iniziò a essere chiamata "Francigena" (ovvero strada originata dal paese dei Franchi)⁴.

È di eccezionale importanza la relazione di viaggio che Sigerico, eletto arcivescovo di Canterbury, fece del suo itinerario di ritorno da Roma (dove si era recato nel 990 per ricevere il pallio dalle mani del papa) fino all'imbarco per l'Inghilterra. Non si tratta di un diario, ma di un prezioso elenco di località: prima sono elencate le chiese romane visitate e poi le settantanove *mansiones* in cui egli fece sosta per la notte. Il viaggio, durato quindi ottanta giorni, fu di circa milleseicento chilometri. Tale documento ci permette di ricostruire con precisione l'itinerario della Via Francigena percorso da tanti pellegrini.

La Via Francigena divenne una via di comunicazione spirituale e culturale e si andava arricchendo dei segni dell'arte e della fede. Essa influenzò, per esempio, la decorazione della facciata del duomo di Fidenza (dove essa giunge dopo l'attraversamento del Po), decorazione elaborata dall'Antelami tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo. Oltre alla bellissima



Pellegrini in cammino verso Roma (XII secolo). Fidenza, Duomo.

schiera di pellegrini romei a piedi e a cavallo, una colonna sorregge la statua a tutto tondo dell'apostolo Simone, che tiene tra le mani una pergamena con scritto *Simon Apostolus eundi Romam sanctus demonstrat hanc viam* («Il santo apostolo Simone indica che questa è la via per andare a Roma»). Famosa anche la raffigurazione enigmatica del labirinto, spesso interpretato proprio come un rimando al pellegrinaggio e ai suoi significati simbolici, sulla facciata della cattedrale di S. Martino a Lucca, altra città della Francigena; al suo interno i pellegrini fin dall'alto Medioevo possono venerare una statua monumentale di Cristo (detta «il volto santo») scolpita – così si dice – da Nicodèmo e giunta (prima su una barca sospinta dagli angeli e poi su un carro trainato da buoi selvatici) dalla Terra Santa a Lucca. Commovente poi il racconto del prete boemo che si recò nel 1263 in pellegrinaggio a Roma per chiedere la guarigione dai propri dubbi di fede; sulla strada del ritorno, fermatosi a Bolsena presso le reliquie di santa Cristina, mentre celebrava la messa vide stillare dall'ostia sangue che bagnò il corporale e l'altare.

Col tempo si andava così arricchendo il patrimonio spirituale della strada stessa che conduceva a Roma: memorie di santi, miracoli e segni, storie e leggende; perché in effetti, come dicono ancora oggi i pellegrini, la mèta non è giungere, ma camminare. Non solo, quindi, la preghiera alla tomba degli apostoli, ma ogni istante del cammino è prezioso per tornare a leggere la realtà di sé, degli altri e del mondo con gli occhi di Dio.

Mirko Montaguti

⁴ Cfr. R. STOPANI, *La Via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Le Lettere, Firenze 2003².

APOSTOLATO BIBLICO

LA TEOLOGIA DEL GIUBILEO NELL'ANTICO TESTAMENTO

Non vi è una prova assoluta che il giubileo sia stato effettivamente celebrato e che le sue leggi siano state applicate. In effetti, cinquant'anni era un tempo lungo, che oltrepassava la speranza di vita di molta gente del tempo: diventare schiavo l'anno dopo il giubileo poteva significare rimanere tale fino alla morte. Inoltre, liberare nello stesso anno tutti gli schiavi e restituire ai loro proprietari tutti i campi ceduti per debiti poteva suscitare conseguenze ingestibili.

Così la maggioranza degli studiosi ritiene che la celebrazione del giubileo fosse un ricordo della fine dell'esilio babilonese, che aveva avuto una durata assimilabile a un periodo di circa cinquant'anni (586-538 a.C.). La fine dell'esilio fu accolta come una liberazione: Dio aveva liberato Israele dalla schiavitù babilonese, come aveva fatto con quella egiziana (*Ger* 16,14-15; 23,7-8; *Is* 40,2), restituendo al popolo le sue terre e le sue case. In tal senso, *Lv* 25 introdurrebbe una festa in ricordo di questo evento. Tornando in patria, gli esiliati dovettero trovare le loro terre e le loro case occupate da quanti erano rimasti in Israele. Dinanzi a tale situazione, la legge dispose la restituzione agli originari proprietari di quanto apparteneva loro prima della caduta di Gerusalemme.

La teologia del giubileo secondo *Lv* 25

Le leggi giubilari di *Lv* 25 ribadiscono la sovranità di Dio sulle persone e sulle proprietà: «Essi [gli israeliti] sono infatti miei ser-

vi, che io ho fatto uscire dalla terra d'Egitto; non debbono essere venduti come si vendono gli schiavi» (*Lv* 25,42); «Poiché gli Israeliti sono miei servi; essi sono servi miei, che ho fatto uscire dalla terra d'Egitto. Io sono il Signore, vostro Dio» (25,55); «Le terre non si potranno vendere per sempre, perché la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e ospiti» (25,23).

Dunque, il popolo e la terra appartengono a Dio. Egli ha liberato Israele dalla schiavitù d'Egitto, nessuno in Israele ha diritto di schiavizzare chi è stato liberato da Dio. È stato Dio a dare al popolo anche la terra di Canaan (*Lv* 25,38) e nessuno può alienare un bene che viene da lui. Sullo sfondo vi sono l'esperienza dell'esodo e i privilegi donati dal Signore al popolo, che non valgono per gli stranieri, ai quali è possibile prestare a interesse (*Dt* 23,20-21).

Il giubileo si rifaceva alle liturgie, alle leggi e alle concessioni dell'anno sabbatico, durante il quale la terra restava incolta per recuperare fertilità e i frutti spontanei non venivano ammassati, ma lasciati a disposizione dei poveri. Se qualcuno aveva venduto la propria terra per sopravvenute ristrettezze economiche, ne recuperava il possesso. In questo modo si intendeva ricordare la signoria di Dio sul tempo – nella struttura settenaria della creazione – e sullo spazio, cioè sulla terra da lui distribuita come dono inalienabile alle famiglie (*Gs* 13–21). Di conseguenza, si evitava l'accaparramento delle ricchezze da parte di pochi benestanti, contro cui si sarebbe rivolta poi la denuncia dei profeti. L'anno giubilare serviva, dunque, a ricomporre l'equilibrio voluto da Dio e a riconoscere che in rapporto alla terra gli esseri umani sono usufruttuari e amministratori.

In accordo con il valore della giustizia intesa come protezione e salvaguardia del debole, nel giubileo i debitori insolventi venivano amnistiati e il loro debito condonato, sia pure a determinate condizioni. Allo stesso modo, gli oppressi tornavano a formare una società di persone libere al servizio dell'unico Signore. Nel primo racconto della creazione, Dio

crea la terra e la affida all'umanità (*Gen* 1,1-2,4a). L'essere umano è creato «a sua immagine», tutti sono uguali davanti al Creatore e Signore. Quindi l'Antico Testamento contiene *in nuce* il principio secondo cui tutta la terra appartiene a Dio e l'umanità forma un solo popolo di fratelli e sorelle. È pertanto legittimo estendere l'applicazione delle leggi giubilarie al genere umano per affermare che la libertà di ogni individuo e di ogni famiglia è inalienabile, come lo sono anche i mezzi di sussistenza essenziali.

Infine, l'avvio dell'anno giubilare nello *Yom Kippur*, «giorno dell'espiazione» (*Lv* 25,9), crea un collegamento con il perdono dei peccati, che troverà ulteriore sviluppo nel Nuovo Testamento.

Da *Lv* 25 ai profeti

Nel resto dell'Antico Testamento non troviamo molte allusioni al giubileo. In una legge riguardante la ricostruzione di Gerusalemme, Ezechiele parla dell'anno della liberazione (*Ez* 46,17; cfr. *Lv* 25,10), ma i testi più espliciti sono altri.

In *Ger* 34 si descrive l'affrancamento collettivo degli schiavi e delle schiave deciso da re Sedecia poco prima della caduta di Gerusalemme, ma queste buone intenzioni durarono poco. I proprietari cambiarono parere in fretta e ridussero nuovamente in schiavitù servi e serve. La legge che viene citata, però, non è quella giubilare di *Lv* 25, bensì la norma di *Dt* 15,1-18 relativa all'anno sabbatico, che stabiliva la liberazione degli schiavi per debiti al settimo anno.

Nel libro di *Neemia* si legge che il governatore della Giudea, inviato dal re di Persia, deve fronteggiare l'indebitamento di gran parte del popolo. I padri di famiglia si lamentano presso *Neemia* perché devono vendere i figli

come schiavi e dare in pegno campi e vigne. Perciò *Neemia* propone ai creditori il condono dei debiti (cfr. *Ne* 5,11). Anche questa misura ricorda quelle dell'anno sabbatico di *Dt* 15,1-18, che parlano chiaramente del condono dei debiti. Qualcosa di analogo si registra pure in *Ne* 10,32b: «Lascерemo in riposo la terra ogni settimo anno e condoneremo ogni debito». Tuttavia, nessuno di questi testi di *Neemia* accenna all'anno del giubileo.

Un brano che promette un anno santo è *Is* 61,1-2: «Lo spirito del Signore Dio è su di me, perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a portare il lieto annuncio ai miseri, a fasciare le piaghe dei cuori spezzati, a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri, a promulgare l'anno di grazia del Signore, il giorno di vendetta del nostro Dio, per consolare tutti gli afflitti». Questo «anno di grazia» è il giubileo, come risulta da un confronto con *Lv* 25. Si tratta di un anno in cui i prigionieri e gli schiavi dovranno essere liberati: sono gli esiliati, paragonati agli schiavi per debiti. Infatti, il testo prosegue esplicitando l'identità dei beneficiari di questo oracolo: «Riedificheranno le rovine antiche, ricostruiranno i vecchi ruderi, restaureranno le città desolate, i luoghi devastati dalle generazioni passate» (*Is* 61,4). Sono proprio gli esiliati che tornano e ricostruiscono le città distrutte dai babilonesi. Pertanto, questo testo sembra confermare il legame tra il giubileo e il ritorno dall'esilio: l'anno di grazia sarebbe l'anno che pone fine alla deportazione babilonese e inaugura il ritorno alla terra promessa. Sarà questo il testo centrale per la proclamazione «giubilare» di Gesù in *Lc* 4,18-19.

Carmelo Pellegrino

Pontificia Università Gregoriana – Roma

VETRINA BIBLICA

Daniele La Pera

Nei tuoi panni. Significati del guardaroba biblico

Messaggero, Padova 2024

pp. 120, € 15,00

L'agile volume che abbiamo tra le mani apre la nuova collana *Impressioni Bibliche*, diretta dallo stesso autore, Daniele La Pera, giovane frate francescano che, dopo aver conseguito il dottorato in teologia a Milano nell'indirizzo di studi biblici, ora insegna presso la Facoltà Teologica del Triveneto. Tale collana affronta temi della sacra Scrittura in modo sintetico e accessibile ma rigoroso. La piacevolezza della lettura, infatti, non va a discapito della base solida delle interpretazioni, alle quali è sempre sottesa (ma solo accennata) l'analisi onesta del testo biblico, con particolare attenzione all'aspetto lessicale e a quello narrativo.

Non c'è dubbio che lungo tutta la Scrittura l'abbigliamento rivesta una valenza simbolica importante; esso segnala non solo lo *status* sociale di una persona o la sua dignità ma anche – ed è questo l'aspetto che sta particolarmente a cuore al nostro autore – racconta una storia, facendoci intuire errori, vicende familiari, scelte importanti di chi lo indossa. La veste fa emergere nelle pagine della Bibbia l'identità, le prerogative e la vocazione stessa della persona.

La nudità, che da segno di comunione e intimità diventa temuta, e dunque dissimulata con un rimedio fai da te (le foglie di fico), viene rivestita con tuniche da Dio, che ristabilisce i progenitori nella relazione con sé. Dai

suggestivi risvolti simbolici di questo racconto fondativo prende il via l'itinerario dell'autore che sceglie di fare tappa successivamente nella storia di Giuseppe, in quella del piccolo Samuele, che dimorava presso il santuario di Silo, e nei famosi cambi d'abito della regina Ester. L'autore opera scelte originali nell'individuare nelle pagine anticotestamentarie storie dove emerge in particolare l'aspetto dinamico della veste: denudare/denudarsi, rivestire, cambiare d'abito. Così i processi narrativi impressi ai racconti biblici dalla simbolica dell'abito, fatti emergere con freschezza e fluidità dal nostro autore, giungono diritti al cuore del lettore interpellando la sua esperienza e la sua ricerca.

Ciò risulta ancora più evidente nei capitoli dedicati a pagine neotestamentarie: seguire i cambi d'abito nella vita di Gesù significa contemplarne l'itinerario di abbassamento e di successiva esaltazione; si parla poi della veste del discepolo non solo come indice di sobrietà (cfr. *Mc* 6,7-9), ma anche secondo alcuni risvolti originali legati alla provvidenza («che cosa indosseremo?», cfr. *Mt* 6,31) e alla stanchezza (viene seguita la vicenda del giovanetto nudo di *Mc* 14,50-52). Quest'abito discepolare viene trasfigurato nell'abito splendente della sposa dell'*Apocalisse*, la chiesa.

Ogni capitolo viene introdotto da qualche breve spiegazione o contestualizzazione necessaria che permette così anche al lettore meno addentro alle vicende bibliche di connettersi immediatamente al discorso; l'autore non si perde mai in particolari sterili, ma ogni volta che offre la descrizione anche di qualche dettaglio tutto converge sempre nell'interpellare il desiderio del lettore di manifestare con sempre maggior chiarezza il dono ricevuto: « quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo » (*Gal* 3,27).

(Mirko Montaguti)

Amy-Jill Levine – Marc Zvi Brettler (edd.)

Il Nuovo Testamento letto dagli Ebrei

Queriniana, Brescia 2023

pp. 976, € 114

Uscita originariamente in lingua inglese in prima edizione già nel 2011, quest'opera ha subito riscosso un notevole successo di pubblico, al punto da richiedere la pubblicazione di una seconda edizione ampliata e riveduta nel 2016. Adesso è merito di Queriniana e del coordinamento di Flavio Dalla Vecchia se anche il lettore italiano può consultarla nella propria lingua.

Già l'idea ispiratrice dei due curatori è estremamente interessante: affidarsi solo a studiosi ebrei. È una scelta di campo, che evidentemente determina la natura singolare di questo volume. Gli autori commentano tutti i libri del Nuovo Testamento, dal *Vangelo secondo Matteo* al libro dell'*Apocalisse*. All'interno di queste voci compaiono degli approfondimenti (detti *box*) su singoli elementi emersi durante il commento e mappe per illustrare i luoghi descritti nei vangeli e negli scritti patolici. La seconda parte del volume è dedicata ad una serie di saggi divisi per temi attinenti al Nuovo Testamento: storia, società, movimenti, ebrei e gentili, pratiche religiose, credo religioso, letteratura, risposte al Nuovo Testamento.

Il volume si presenta come un'opera di notevole portata intellettuale in sé e anche nel quadro dei rapporti tra ebrei e cristiani. Diversi sono i vantaggi che derivano da una simile pubblicazione e da una sua assimilazione da parte di lettori di entrambe le religioni. Anzitutto la possibilità di ribadire, ove ve ne fosse ancora bisogno, le radici ebraiche del Nuovo Testamento e dello stesso Gesù di Nàzaret. In secondo luogo, lo studio più approfondito dei passi del Nuovo Testamento che hanno fomentato l'antisemitismo di certo aiuterà a mostrare quanto certa esegesi pregiudiziale abbia alimentato certe conclusioni infondate e odiose. Al contempo, aiuterà anche tanti ebrei a conoscere meglio una lette-

ratura che riguarda da vicino almeno una stagione fondamentale della storia del popolo d'Israele.

Qualche avvertenza rimane. Anzitutto la consapevolezza che il Nuovo Testamento, proprio inteso come una fonte letteraria ebraica, non ha altre fonti ebraiche coeve, a parte i testi di Qumran. Flavio Giuseppe e Filone d'Alessandria sono due autori che non raggiungono certo l'autorevolezza di scritture sacre. Mentre il resto della letteratura rabbinica, a cominciare dai *Targumim*, è sia pur di poco posteriore. La seconda avvertenza riguarda proprio la necessità di riconoscere il *proprium* del Nuovo Testamento, che ha nella persona di Cristo, Figlio di Dio morto e risorto, la sua chiave ermeneutica.

(Dionisio Candido)

Santiago Guijarro Oporto

La memoria vivente di Gesù.

Dinamiche della trasmissione orale

Morcelliana, Brescia 2024

pp. 176, € 16,00

La casa editrice Morcelliana, dopo un solo anno dall'uscita dell'originale spagnolo, dà alle stampe la traduzione di questo piccolo volume del noto esegeta e storico Santiago Guijarro Oporto, ben conosciuto in Italia per i suoi numerosi lavori sui vangeli e le origini del cristianesimo.

Va detto subito che il libro nasce come raccolta di una serie di interventi e articoli dell'Autore apparsi in diverse riviste scientifiche negli anni 2007-2014; spesso, in questi casi, si nota una certa disomogeneità e incoerenza dell'insieme. Ciò non accade in questo volume, grazie anche all'opera di aggiornamento che l'Autore ha effettuato prima della pubblicazione; ne risulta, così, un libro omogeneo e del tutto coerente nel suo approccio, in quanto offre una proposta unitaria e ampia attorno a un tema specifico: la trasmissione

orale dei ricordi su Gesù e la formazione della «memoria vivente» su di lui.

Il tema è certamente intrigante e attualissimo e Guijarro è uno dei massimi esperti in materia. È più di un secolo che l'esegesi scientifica si occupa di studiare i processi che hanno portato alla nascita e alla composizione dei vangeli, a partire dalle più antiche tradizioni su Gesù, ma gli ultimi anni hanno visto un fiorire di analisi a partire dalle scienze sociali, che hanno gettato nuova luce su tutta la questione. A questi nuovi filoni d'indagine appartengono gli articoli raccolti nel presente volume, secondo una triplice prospettiva, che viene a formare anche la struttura tripartita del libro: le differenze regionali, la trasmissione popolare e la questione dell'identità di Gesù.

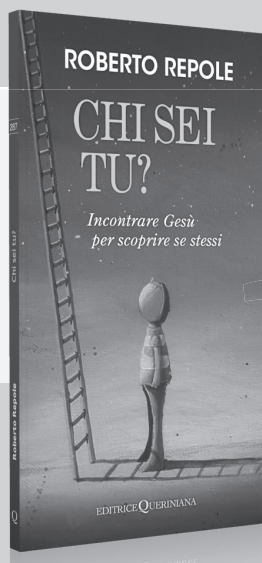
Al primo tema sono dedicati i due capitoli iniziali, tesi a ricostruire l'importanza della geografia e dei contesti per la nascita del concetto di "vangelo" (nella sua duplice accezione) e per l'apostolo Paolo, rispettivamente.

Al secondo tema sono dedicati altri due capitoli, in cui l'Autore analizza l'importanza della trasmissione popolare prima in *Marco*, e poi nei vangeli *secondo Matteo e Luca*.

Infine, la domanda sull'identità di Gesù è affrontata negli ultimi tre capitoli, dedicati ai vangeli sinottici, al *Vangelo secondo Giovanni* e, da ultimo, a un'analisi più ampia su alcuni elementi di cristologia, in vari luoghi del Nuovo Testamento. In particolare, qui il prof. Guijarro ha «cercato di verificare come ha influito la domanda sull'identità di Gesù nella trasmissione e sviluppo dei ricordi su di lui» (p. 159).

Nel complesso, quindi, i sette capitoli del libro offrono uno sguardo ampio e approfondito sui tanti aspetti legati alla nascita dei vangeli a partire dalla memoria di quanto Gesù fece e insegnò; il libro non offre risposte a tutte le domande del caso, naturalmente, ma certamente è un valido aiuto a porre correttamente le questioni e suggerisce piste di riflessione importanti per «comprendere meglio la memoria vivente di Gesù» (p. 160). In definitiva, un buon libro su un tema – decisivo per la cristologia – sempre più discusso e attuale.

(Paolo Mascilongo)



novità editoriali



Meditazioni 287

Pagine: **120** | € **10,00**

www.queriniana.it

ARTE

LA PACE DOPO LA TEMPESTA. I SANTI PIETRO E PAOLO DI EL GRECO

Domínikos Theotokópoulos, conosciuto come El Greco, ha dipinto i santi Pietro e Paolo nelle opere oggi conservate nel Museo statale dell'Ermitage di San Pietroburgo, nel Museo nazionale di Stoccolma e nel Museo nazionale d'Arte della Catalogna di Barcellona, che ospita la tela riprodotta nella copertina.

I due apostoli sono raffigurati in piedi, ma, per usare un termine cinematografico, secondo il piano americano, cioè dalle ginocchia in su. Alla nostra destra Paolo è raffigurato in età matura. I capelli sono neri, ma colpisce l'importante calvizie della fronte e delle tempie; la barba, anch'essa nera, ricade a punta sul collo. Indossa una tunica verde e, sopra, un ampio mantello rosso, colore che rimanda alla profonda passione dell'apostolo per la diffusione del vangelo e nel fondare e consolidare varie comunità cristiane nell'impero romano. Il braccio sinistro è lungo il corpo e la mano stringe la lama di uno spadone a due mani, tipico della fine del XVI secolo, simbolo del suo martirio, avvenuto, secondo un'antica tradizione, a Roma durante la persecuzione di Nerone (64-68 d.C.), mediante il taglio della testa, come previsto per i cittadini romani. È probabile che nei lineamenti dell' "apostolo delle genti", El Greco abbia celato un proprio autoritratto, seguendo una consuetudine abbastanza diffusa fra i pittori.

Dall'altra parte, alla nostra sinistra, è ritratto Pietro. È un uomo anziano, con i capelli bianchi corti, ordinati e pettinati; la barba canuta è curata. Veste una tunica scura, quasi interamente coperta dal mantello giallo, colore che ricorda il suo triplice rinnegamento di conoscere Gesù e di essere suo discepolo dopo l'arresto del Maestro. Il volto è addolorato e triste, mentre lo sguardo, rivolto verso di noi che gli stiamo di fronte, rivela il profondo pentimento di questo gesto: è lo sguardo con cui ha guardato Gesù, che si era voltato e lo aveva fissato intensamente (cfr. *Lc* 22,61). Il braccio sinistro è abbandonato lungo il corpo e la mano stringe la chiave del regno dei cieli, donatagli da Cristo (cfr. *Mt* 16,19).

Entrambi hanno avuto luci e ombre nella loro fede. Pietro riconosce che Gesù è Figlio di Dio, ma poi lo rinnega. Paolo è un fervente oppositore dei seguaci del Nazareno, approvando e servendosi a sua volta anche di metodi estremi, come la persecuzione e la condanna a morte. Tuttavia, entrambi sono toccati dall'amore misericordioso di Gesù, che dona loro la sua grazia, che li avvolge quasi in un abbraccio, che il

pittore cretese rende attraverso le lumeggiature – tecnica pittorica utilizzata per evidenziare le parti colpite dalla luce –, molto usate nella scrittura delle icone. Gli abiti sono ingombranti e pesanti, perché, proprio con l'aiuto della grazia di Dio, Pietro è *Pètros*, la «roccia», ed entrambi sono le colonne su cui si fonda la chiesa: il pusillanime diventa un coraggioso testimone degli avvenimenti riguardanti Gesù di Nazaret e il persecutore diviene un instancabile difensore di quel vangelo che prima voleva estirpare.

El Greco raffigura i due apostoli secondo la loro tradizionale iconografia. Secondo gli *Atti di Paolo e Tecla*, un apocrifo del II secolo, Paolo «era un uomo di bassa statura, testa calva, le gambe arcuate, corpo vigoroso, sopracciglia congiunte, naso alquanto sporgente, pieno di amabilità; a volte infatti aveva le

sembianze di un uomo, a volte l'aspetto di un angelo»¹. La descrizione ci offre la "fotografia" di Paolo e fin dalle prime sue raffigurazioni, come quella del IV secolo scoperta di recente in un cubicolo delle catacombe di S. Tecla sulla Via Ostiense a Roma, l'apostolo si riconosce per la testa stempiata e la barba a punta. Si tratta, in realtà, di un'iconografia molto più antica, perché lo identifica come un filosofo, fin dall'antichità rappresentato proprio in questo modo, come rivela, ad esempio, la bellissima *Testa del filosofo* del V secolo a.C. nel Museo Archeologico Nazionale di Reggio Calabria. I cristiani, da subito, si sono misurati con le grandi scuole filosofiche contemporanee e ci sono rimaste testimonianze di questi confronti in opere come il *Contro Celso* di Origene. Paolo è il vero filosofo, che ricerca e segue la via della vera sapienza, Cristo, e che è andato ad Atene, dove discute con alcuni filosofi stoici ed epicurei nell'Areòpago (cfr. *At* 17,15-34). È il primo che si è misurato con la filosofia a lui contemporanea, dimostrando che il vangelo non è una *sofia* (che pure è un titolo cristologico), ma uno stile di vita che assume il modo di pensare e di guardare la realtà e le persone con gli occhi di Dio per essere felici per sempre, iniziando già qui e ora.

Anche per dipingere Pietro El Greco segue la tradizione. Le prime raffigurazioni di Simone riprendono l'iconografia delle statue che ritraggono i senatori e i nobili romani del III e IV secolo, perché è rappresentato con i capelli corti, ricci e ordinati; anche la barba è ordinata. È, quindi, il più alto funzionario del regno di Dio, insediato nella sua carica direttamente dal Re dei re; è sempre presente, con Giacomo e Giovanni, al fianco di Gesù in momenti molto particolari, come la trasfigurazione, e ha una funzione estremamente importante e delicata: aprire e chiudere le porte, decidendone l'accesso.

El Greco allude nel dipinto anche a un episodio che ha visto i due apostoli affrontarsi duramente sulla questione dell'osservanza

della Legge da parte di tutti i cristiani, come Paolo scrive ai Galati:

Ma quando Cefa venne ad Antiòchia, mi opposi a lui a viso aperto perché aveva torto. Infatti, prima che giungessero alcuni da parte di Giacomo, egli prendeva cibo insieme ai pagani; ma, dopo la loro venuta, cominciò a evitarli e a tenersi in disparte, per timore dei circoncisi. E anche gli altri Giudei lo imitarono nella simulazione, tanto che pure Bàrnaba si lasciò attirare nella loro ipocrisia (*Gal* 2,11-13).

Alle spalle dei due apostoli nubi dense e burrascose, che dicono che hanno avuto uno scontro molto aspro, che li ha coinvolti molto profondamente. Non è stata una semplice disputa accademica, ma una questione sostanziale, perché Paolo ribadisce che la giustificazione deriva dalla fede in Gesù Cristo e non dalla Legge. Inoltre, il rimprovero riguarda anche la testimonianza confondente che Pietro offre ai membri della comunità, tanto da far errare anche Bàrnaba.

Tale confronto non ha, però, minato la loro unione e, soprattutto, la loro comunione. Le nuvole si stanno diradando e il cielo si sta aprendo. Infatti, le braccia destre di Pietro e Paolo si incrociano e i volti sono sereni, perché si è trattato di correzione fraterna, anche se molto accesa nei toni, sempre aperta alla ricomposizione dell'unità fra loro, tanto che essi restano solide colonne per i cristiani di ogni tempo. Gli occhi dei due apostoli sono rivolti verso chi li guarda proprio per rassicurarci che in ogni comunità ci sono delle divergenze e degli scambi di vedute, che possono anche essere accesi, ma basta affidarci alla grazia di Dio: Paolo e Pietro lo hanno fatto e il risultato è la ritrovata unione, come suggerito dalla luce che illumina le braccia incrociate.

Marcello Panzanini

Biblioteca del Seminario arcivescovile – Ferrara
mar.pan62@gmail.com

¹ L. MORALDI (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 2, UTET, Torino 1971, 1084.