

ne verso i valori dell'impero (16,21; 17,6-7), l'autore degli Atti li squalifica svelando le motivazioni malevole di coloro che lo hanno denunciato. In cambio, evidenzia il potenziale critico del vangelo di fronte ai costumi o ai rapporti sociali in vigore. L'imperatore Claudio e lo storico Svetonio faranno affermazioni denigranti prossime a quelle dei giudei di Tessalonica sulle religioni che disturbano.²² Cristo non è il concorrente di Cesare... ma per un lettore troppo premuroso di ripulire il vangelo da ogni elemento sovversivo, l'assioma di Lc 20,25 si impone: «Rendere a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio».

²² L'imperatore Claudio scrive nel 41 una lettera agli alessandrini nella quale tratta i giudei come «fomentatori di una peste che infetta il mondo intero (οἰκουμένη)». Lo storico romano SVETONIO, all'inizio del II secolo, scrive: «Espulse da Roma i giudei che erano in continua agitazione per la propaganda di Cresto [Christos?]]» (Claudio 25,4, in *Vite dei Cesari*, Rizzoli, Milano 1982, II, 533).

17,16-34

ATENE: PAOLO E I FILOSOFI

Traduzione

¹⁶Mentre Paolo li attendeva ad Atene, il suo spirito si irritava in lui alla vista della città piena di idoli. ¹⁷Discuteva quindi nella sinagoga con i giudei e gli adoratori (di Dio) e in piazza, giorno dopo giorno, con i passanti. ¹⁸Anche certi filosofi epicurei e stoici discutevano con lui, e alcuni dicevano: «Che cosa vuole dire questo pappagal-lo?». E altri: «Sembra essere predicatore di divinità straniera», perché annunciava la buona novella di Gesù e la risurrezione. ¹⁹Prendendolo, essi lo hanno condotto davanti all'Areopago dicendo: «Possiamo sapere qual è questa nuova dottrina di cui parli? ²⁰Perché tu porti ai nostri orecchi certe cose che non sono di qui; perciò vogliamo sapere di che cosa si tratta». ²¹(Infatti) tutti gli ateniesi e gli stranieri là residenti trascorrevano il loro tempo a dire o ascoltare l'ultima novità.

²²In piedi in mezzo all'Areopago, Paolo disse: «Uomini ateniesi, in tutto io vi vedo come (persone) estremamente religiose; ²³infatti, passando e osservando i vostri monumenti sacri, mi sono imbattuto anche in un altare dove era scritto: "Al dio sconosciuto". Ciò che voi venerate nell'ignoranza, io ve lo annuncio. ²⁴Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che è (in esso), lui che è Signore del cielo e della terra, non abita in templi costruiti da mani d'uomo; ²⁵né è servito da mani umane come se avesse ancora bisogno di qualche cosa, lui che dà a tutti vita, respiro e ogni cosa. ²⁶A partire da uno solo,^a ha fatto ogni nazione di uomini per abitare su tutta la faccia della terra, avendo delimitato dei tempi prescritti e i confini del loro habitat, ²⁷per cercare Dio,^b se mai essi tastano qua e là e lo trovano.^c Lui almeno non è lontano da ciascuno di noi. ²⁸Infatti in lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: "perché anche noi siamo della sua discendenza". ²⁹Essendo dunque discendenza di Dio, non dobbiamo immaginare che il divino sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, impronta di un'arte e di un genio umani. ³⁰Quindi, quanto a Dio, chiudendo gli occhi sui tempi dell'ignoranza, ora ordina agli uomini di convertirsi tutti in ogni luogo, ³¹perché ha stabilito un giorno nel quale

^a Il testo occidentale (D, E, L, alcuni minuscoli, il testo maggioritario e le versioni siriane) leggono: «di un solo sangue».

^b Il codice di Beza (D) legge: «soprattutto cercare il divino». Il codice E e il testo maggioritario leggono: «cercare il Signore».

^c Letteralmente: «se per caso lo palpavano e trovavano».

giudicherà il mondo con giustizia, per mezzo di un uomo che egli ha designato, fornendo a tutti una garanzia rialzandolo dai morti».

³²Udendo «risurrezione dei morti», gli uni lo deridevano, gli altri dicevano: «Su questo ti ascolteremo un'altra volta». ³³Così Paolo uscì dal loro cerchio. ³⁴Ma alcuni che si erano uniti a lui cedettero, fra i quali Dionigi l'Areopagita, una donna di nome Damaris e altri con loro.

Bibliografia

P. BOSSUYT – J. RADERMAKERS, «Rencontre de l'incroyant et inculturation. Paul à Athènes (Ac 17,16-34)», in *NRTh* 117(1995), 19-43. – S. BUTTICAZ, *L'identità de l'Eglise dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle* (BZNW 174), de Gruyter, Berlin 2011, 346-383. – J. CALLOUD, «Paul devant l'Aréopage d'Athènes. Actes 17,16-34», in *RSR* 69(1981), 209-248. – H. CONZELMANN, «The Address of Paul on the Areopagus», in L.E. KECK – J.L. MARTYN (edd.), *Studies in Luke-Acts*, Fortress Press, Philadelphia 1980, 217-230. – E. DELEBECQUE, «Les deux versions du discours de saint Paul à l'Aréopage», in Id., *Etudes sur le Grec du Nouveau Testament*, Publ. de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 1995, 233-250. – E. DES PLACES, *La Religion Grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Picard, Paris 1969. – M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (FRLANT 60), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen ⁵1968, 29-70, 71-75. – D. DORMEYER, «Weisheit und Philosophie in der Apostelgeschichte (Apg 6,1-8,1a und 17,16-34)», in *Die Weisheit. Ursprünge und Rezeption. Festschrift K. Löning* (NTA 44), Aschendorff, Münster 2003, 155-184, soprattutto 172-183. – A.-M. DUBARLE, «Le discours à l'Aréopage (Actes 17,22-31) et son arrière-plan biblique», in *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 57(1973), 576-610. – M. DUMAIS, «Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ?», in *Eglise et théologie* 28(1997), 161-190, soprattutto 179-189. – J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres* (LeDiv 45), Cerf, Paris 1967, 416-419. – Id., *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (LeDiv 118), Cerf, Paris 1984, 380-423. – B. GÄRTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (ASNU 21), Gleerup-Munksgaard, Uppsala 1955. – M. GIVEN, «Not Either/Or but Both/And in Paul's Areopagus Speech», in *Biblical Interpretation* 3(1995), 356-372. – Id., «The Unknown Paul: Philosophers and Sophists in Acts 17», in *SBL.SP* (1996), 343-351. – M. GOURGUES, «La littérature profane dans le discours d'Athènes (Ac 17,16-31): un dossier fermé?», in *RB* 109(2002), 241-269. – J.W. JIPP, «Paul's Aeropagus Speech of Acts 17,16-34 as Both Critique and Propaganda», in *JBL* 131(2012), 567-588. – H.-J. KLAUCK, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas* (SBS 167), KBW, Stuttgart 1996, 88-111. – H. KÜLLING, *Geoffenbartes Geheimnis. Eine Auslegung von Apostelgeschichte 17,16-34* (ATHANT 79), Theologischer Verlag, Zürich 1993. – M. LANG, *Die Kunst des christlichen Lebens. Rezeptionsästhetische Studien zum lukanischen Paulusbild* (ABG 29), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, 251-314. – F. LESTANG, «A la louange du dieu inconnu. Analyse rhétorique de Ac 17,22-31», in *NTS* 52(2006), 394-408. – Id., *Annonce et accueil de l'Evangile. Les figures individuelles de croyants dans le deuxième voyage missionnaire de Paul (Ac 16,6-18,18)* (EtB 63), Gabalda, Pendé 2012, 129-167. – A. LINDEMANN, «Die Christuspredigt des Paulus in Athen (Act 17, 16-33)», in Id., *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, 241-251. – K.D. LITWAK, «Israel's Prophets Meet Athens' Philosophers: Scriptural Echoes in Acts 17,22-31», in *Bib* 85(2004), 199-216. – D.S. MORLAN, *Conversion in Luke and Paul: An Exegetical and Theological Exploration* (LNTS 464), Bloomsbury, London 2013, 80-107. – F. MUSSNER, «Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (APG 17,22b-31)», in Id., *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments*, Patmos, Düsseldorf 1967, 235-243. – A.A. NAGY, «Comment rendre un culte juste au dieu inconnu? Le Socrate chrétien entre Ly-

stre et Athènes», in G. NÉMETH (ed.), *Kalendae. Studia Sollemnia in Memoriam J. Sarkady* (Hungarian Polis Studies 16), Budapest-Debrecen 2008, 241-264. – W. NAUCK, «Die Tradition und Komposition der Areopagrede. Eine motivgeschichtliche Untersuchung», in *ZThK* 53(1956), 11-52. – M. POHLENZ, «Paulus und die Stoa», in *ZNW* 42(1949), 69-104. – K.O. SANDNES, «Paul and Socrates: The Aim of Paul's Areopagus Speech», in *JSNT* 50(1993), 13-26. – G. SCHNEIDER, «Anknüpfung, Kontinuität und Widerspruch in der Areopagrede Apg 17,22-31», in *Kontinuität und Einheit. Festschrift F. Mussner*, Herder, Freiburg 1981, 173-178. – L. SCORNAIENCHI, «Paolo, Luca, Cicerone: il dibattito sulla natura della divinità e la citazione di Arato di Soli in Atti 17,28», in *Protestantesimo* 63(2008), 209-230. – N. SIFFER, «L'annonce du vrai Dieu dans les discours missionnaires aux païens. Actes 14,15-17 et 17,22-31», in *RevSR* 81(2007), 523-544. – J. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres, 5: Commentaire historique (Act. 9,1-18,22)* (EtB 23), Gabalda, Paris 1994, 283-306. – S.G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (SNTS.MS 23), Cambridge University Press, Cambridge 1973, 196-218.

Analisi

Il racconto della missione paolina (At 13-21) è scandito da tre discorsi programmatici. L'omelia di Paolo alla sinagoga di Antiochia di Pisidia (At 13) ha presentato il suo discorso tipo per il giudaismo, At 20 svilupperà il suo testamento per le comunità cristiane, il discorso di Paolo ad Atene (At 17) costituisce il modello dell'evangelizzazione paolina di fronte alla cultura greca. Luca ha voluto tratteggiare un ritratto brillante del suo protagonista chiamato a esprimersi in quella capitale del pensiero che era Atene nell'antichità. Questo discorso davanti all'Areopago è una pagina celeberrima degli Atti; sulla questione del rapporto con l'insegnamento di Paolo nelle sue lettere, è la più commentata e la più discussa.

Struttura. La costruzione generale dell'episodio è facilmente individuabile. Una messa in situazione narrativa (17,16-21) descrive l'occasione e le condizioni del discorso, rispondendo alla convocazione dei filosofi all'Areopago. Una conclusione narrativa (17,32-34) presenta i risultati contrastati del discorso sugli ascoltatori. La strutturazione del discorso in sé (16,22-31) è meno facile da individuare. La difficoltà viene dal fatto che egli allinea una serie di affermazioni tetiche senza che emergano distintamente i legami argomentativi. L'applicazione della *dispositio* retorica greco-romana appare come quella più illuminante:

– un esordio (17,22-23) permette all'oratore di qualificare l'uditorio e di collocarsi di fronte ad esso; assume il ruolo di *captatio benevolentiae*;

– l'argomentazione (*probatio*) occupa i vv. 24-31. Si sviluppa in tre fasi: vv. 24-25 (il Dio creatore non dipende dalle opere umane); vv. 26-27 (Dio ha concepito l'umanità perché lo cerchi); vv. 28-29 (il divino non è riducibile a produzioni umane). Si nota che il tema delle opere umane blocca l'argomentazione per inclusione (17,24,29);

– la perorazione (17,32-34) ha come funzione formale l'appello alla decisione; essa presenta il verbo *ingiungere, ordinare* (παραγγέλλω, v. 30b), ma con la particolarità di non comportare alcun imperativo.¹

¹ DIBELIUS (*Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 29-30) aveva già abbozzato una strutturazione vicina a questa. E. DES PLACES propone una struttura concentrica attorno al v. 27a («Actes 17,27», in *Bib* 48[1967], 1-6). Anche P. AUFFRET («Essai sur la structure littéraire du discours d'Athènes», in *NT*

L'assenza di *narratio* (esposizione della controversia) e della *propositio* (tesi da difendere), tipiche di una retorica giudiziaria, segnala che il discorso non fa parte di una retorica di difesa di un accusato, ma di una retorica deliberativa, caratterizzata dall'adesione a valori comuni.²

17,16-34

Messa in situazione (17,16-21)

Discorso all'Areopago (17,22-31)

22-23 esordio

24-31 argomentazione (*probatio*: 24-25; 26-27; 28-29)

32-34 perorazione

Effetti del discorso (17,32-34)

Paolo, il Socrate cristiano. Giustino di Flavia Neapolis (detto Giustino Martire), l'apologeta cristiano del II secolo, fu a quanto si dice il primo ad accostare i predicatori cristiani alla figura di Socrate: il filosofo ateniese «vide portare contro di lui le stesse accuse che portano contro di noi. Si diceva che introduceva nuove divinità e che non credeva agli dèi ammessi nella città. [...] Egli li esortava a cercare di conoscere con la ragione il Dio che ignoravano» (*II Apologia* 10,5-6). In realtà, l'autore degli Atti lo aveva preceduto – alla maniera di un narratore: senza dichiararlo esplicitamente, ma accumulando nel suo ritratto di Paolo dei tratti che ricordano la memoria di Socrate. Discreti nel resto dell'opera, questi tratti si moltiplicano nel nostro racconto.³ Come Socrate, Paolo discute ogni giorno nell'agorà con i passanti (v. 17b); come lui, è accusato di annunciare divinità straniere e di esporre una dottrina nuova (vv. 18-19); anche l'apostrofe «uomini ateniesi» (v. 22b) è considerata un socratismo; come il filosofo ateniese, il messaggio di Paolo raccoglie solo un magro successo (vv. 32-34).⁴ Il discorso in sé si concentra sul tema molto socratico della conoscenza: si contano non meno di cinque vocaboli della radice γνο-/γνω-: γνῶναι, conoscere (vv. 19b, 20b); ἀγνώστῳ θεῷ, al dio sconosciuto (v. 23b); ἀγνοοῦντες, ignoranti (v. 23c) e ἄγνοια, ignoranza (v. 30a). Ora questo intrigo gnoseologico è trattato alla maniera di Socrate. La famosa maieutica socratica consiste nello scegliere un tema che l'interlo-

20[1978], 185-202). DUPONT compara le diverse proposte di struttura (*Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, 387-396).

² Altre proposte di strutturazione retorica suggeriscono di vedere nei vv. 24-26 una *narratio* (DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, 390) e nel v. 27b una *propositio* o una *partitio* che espone il tema del discorso (LESTANG, «A la louange du dieu inconnu», 396-397); ora, l'affermazione «ciò che voi venerate nell'ignoranza, io ve lo annuncio» (v. 23b) enuncia l'intenzione dell'oratore, ma non la dimostrazione alla quale si abbandona il discorso.

³ Oltre al nostro testo, tratti filosofici o socratici sono attribuiti a Paolo in 14,15-18; 16,25-26; 19,9-10 (D. MARGUERAT, *Paul in Acts and Paul in His Letters* [WUNT 310], Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 66-77; ID., «Il Paolo di Luca tra cultura greca e cultura giudaica», in *Ricerche Storico Bibliche* 23[2011]2, 91-110). Su At 17, cf. SANDNES, «Paul and Socrates: The Aim of Paul's Areopagus Speech»; GIVEN, «The Unknown Paul: Philosophers and Sophists in Acts 17»; NAGY, «Comment rendre un culte juste au dieu inconnu?». Il mimetismo socratico del Paolo lucano prelude all'accostamento fra Gesù e Socrate nella Chiesa antica, con il filosofo ateniese che prefigura il giusto martirizzato per la sua libertà di parola (E. BENZ, «Christus und Sokrates in der alten Kirche: Ein Beitrag zum altkirchlichen Verständnis des Märtyrers und des Martyriums», in *ZNW* 43[1950-51], 195-224).

⁴ Per i riferimenti socratici, cf. sotto (Spiegazione).

cutore pretende di conoscere; il filosofo comincia con il mostrarsi d'accordo con lui, poi, attraverso una serie di domande, lo conduce a riconoscere la propria ignoranza.⁵ Anche se Paolo non usa il dialogo, ma il discorso *ex cathedra*, la sua strategia è analoga: a) comincia con il riconoscere l'intensa pietà degli ateniesi (v. 22b); b) concorda con loro sul fatto che il Dio creatore non può essere racchiuso in templi umani né rappresentato con opere umane (vv. 24-29); c) insinua il dubbio sul fatto che Dio possa essere trovato in questo modo (v. 27b); d) sbatte loro in faccia alla fine una constatazione di ignoranza (v. 30). Suggerito con insistenza, questo mimetismo socratico non solo conferisce a Paolo lo statuto di un oratore responsabile e dotto, ma lo ritrae anche come testimone della verità ingiustamente rifiutata.⁶ Come il filosofo del V secolo a.C., Paolo si fa ad Atene l'araldo di una verità misconosciuta.

Discorso filosofico o discorso biblico? Il discorso di Atene presenta una sconcertante giustapposizione di temi propriamente biblici (ad esempio, la confessione del Dio creatore, v. 24) e di motivi estranei al NT (ad esempio, la concezione panteistica dell'umanità come discendenza divina, v. 28). Dall'inizio del XX secolo, la grande questione interpretativa è quella di sapere se Luca mette in bocca a Paolo affermazioni bibliche o filosofiche greche.⁷ Sulla scia di Eduard Norden, Martin Dibelius ha fatto scalpore affermando che At 17 era «un discorso ellenistico sulla vera conoscenza di Dio [...], stoico e non cristiano», e come tale «un corpo estraneo nel Nuovo Testamento».⁸ La replica è venuta da Bertil Gärtner e da André-Marie Dubarle: Paolo adatta motivi filosofici al servizio di una teologia veterotestamentaria e giudaica; «la dottrina stoica non trova posto in questo contesto».⁹ Mentre la coabitazione di un linguaggio biblico e di una concettualità filosofica (soprattutto stoica) è riconosciuta da entrambe le parti, la gestione del pensiero è collocata da una parte o dall'altra. L'errore consiste nel porre un'alternativa, escludendo uno dei due poli. Infatti qui la prodezza lucana consiste nella composizione di un discorso a doppio ingresso: il suo linguaggio è accessibile sia a un uditorio greco che a un uditorio giudaico. Il discorso di Atene attinge volutamente a queste due culture. Senza dubbio, il Paolo di Luca non è stoico, ma giudeo-cristiano. Come vedremo nel corso della lettura, il vocabolario che usa attinge a volte alla Settanta a volte alla filosofia greca e si presta per lo più a una doppia comprensione (giudaica e greca). Questo procedimento di ambivalenza semantica è familiare all'autore degli Atti;¹⁰ esso trova in questo discorso una condensazione ineguagliata altrove. Ad Atene il nostro autore si abbandona quindi

⁵ SENOFONTE, *Memorabilia* 4,3,1,1-2,2; PLATONE, *Teeteto* 150d.

⁶ Sulla dimensione socratica del Paolo lucano si legga il mio «Paul as Socratic Figure in Acts», in MARGUERAT, *Paul in Acts and Paul in His Letters*, 66-77.

⁷ Sulla storia dell'interpretazione di At 17, cf. H. HOMMEL, «Neue Forschungen zur Areopagrede Acta 17», in *ZNW* 46(1955), 145-178; DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, 397-403; WEISER, *Ac*, 478-480; M. FIEDROWICZ, «Die Rezeption und Interpretation der paulinischen Areopagrede in der patristischen Theologie», in *Trierer Theologische Zeitschrift* 111(2002), 85-105; I.L.E. RAMELLI, «Dieu et la philosophie. Le discours de Paul à Athènes dans trois "actes apocryphes" et dans la philosophie patristique», in *Gregorianum* 93(2012), 75-90; V. GATTI, *Il discorso di Paolo ad Atene. Storia dell'interpretazione - esegesi - teologia della missione e delle religioni*, CSAM, Parma 1979, 68-209.

⁸ Aufsätze zur Apostelgeschichte, 55, 59, 65. Più sfumato, E. NORDEN considerava il discorso di Atene una composizione apologetica del II secolo interpolata nel testo lucano (*Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Teubner, Leipzig 1913, 1-140).

⁹ GÄRTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, citazione a p. 167; cf. DUBARLE, «Le discours à l'Aréopage (Actes 17,22-31) et son arrière-plan biblique». Più recentemente, cf. LITWAK, «Israel's Prophets Meet Athens' Philosophers: Scriptural Echoes in Acts 17,22-31».

¹⁰ Ho analizzato questo procedimento in *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli apostoli*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 82-104 (sul nostro testo, 104-106). GIVEN, «Not Either/Or but Both/

a un audace esercizio di inculturazione del messaggio biblico in contesto ellenistico. Il fatto di favorire questa doppia comprensione si inserisce nel programma teologico lucano, che consiste nel situare il messaggio cristiano fra Gerusalemme e Roma, as-sommando ciò che hanno da offrire di meglio la tradizione di Israele e l'universalismo greco-romano. Resta comunque il fatto che l'ambiguità viene eliminata ai vv. 30-31, quando l'oratore enuncia l'ingiunzione divina di «convertirsi tutti in ogni luogo».

La questione delle *fonti* sarà trattata più avanti, nel riquadro «Una teologia naturale? Luca e Paolo» (pp. 175-176).

Spiegazione

Messa in situazione (17,16-21)

16-17 Provenendo da Berea in Macedonia, Paolo arriva ad Atene. Nel I secolo, questa città non ha più il lustro dell'Atene di un tempo: ha perso tutto il potere religioso, la sua economia è in calo, la sua popolazione è di circa 10.000 abitanti a fronte dei 170.000 del periodo del suo massimo splendore. Ma nel mondo del Mediterraneo, Atene continua ad affascinare come simbolo di raffinatezza artistica e vertice dell'intelligenza umana. Scrive Filone di Alessandria: «Fra i greci, quelli che hanno l'intelligenza più penetrante sono gli ateniesi, perché Atene è in Grecia ciò che la pupilla è nell'occhio, nell'anima la ragione...» (*Quod omnis probus* 140). I turisti vengono a respirarvi l'aria di Pericle, di Platone, di Aristotele, di Euripide e di Socrate. Caduta in rovina, Atene è per l'impero un museo vivente della cultura classica. È qui che il Paolo degli Atti ha appuntamento con la cultura.

Fatto unico negli Atti, l'autore ci mostra Paolo che gironzola come un turista nella città, aspettando l'arrivo di Sila e di Timoteo.¹¹ Come ogni vero filosofo, pratica l'*autopsia*, la visione «con i suoi propri occhi». Ma l'emozione che prova Paolo non è di ordine artistico; alla vista della città piena di idoli, il suo spirito è al colmo dell'indignazione (*παροξύνω*, *irritare*, ha dato in italiano «parossismo»)¹². Oltre alle statue nei templi, nei pressi dell'agorà si trovava una vera selva di busti di Hermes appollaiati sui colonnati. Davanti a ciò che vede come rappresentazioni idolatriche della divinità, l'ebreo Paolo è sommerso dall'exasperazione e dal disgusto. Il lettore si ricorderà di questa reazione, che costituisce lo sfondo del discorso davanti all'Areopago. Conformemente alla sua abitudine, Paolo si reca alla sinagoga, dove discute con i giudei e i timorati di Dio (v. 17a); non si dice nulla del contenuto di questa discussione, ma un *μὲν οὖν* (*dunque, di conseguenza*, v. 17a) crea il legame con ciò che

And in Paul's Areopagus Speech», ha sostenuto la tesi di un doppio uditorio del discorso: i filosofi ateniesi e Teofilo, al quale è dedicato il libro degli Atti (At 1,1).

¹¹ 1Ts 3,1-6 presenta una versione diversa: Paolo è arrivato ad Atene con Timoteo, ma lo manda a fare un'andata e ritorno a Tessalonica per informarsi sullo stato della comunità (cf. p. 153). Luca semplifica i dati.

¹² *παροξύνω* si legge anche in 15,39 a proposito del disaccordo fra Paolo e Barnaba e in 1Cor 13,5 (a proposito dell'amore). *κατείδωλος* è un aggettivo composto unico nel NT, dove il prefisso *κατα-* indica l'abbondanza: *pieno di idoli*; questo termine denigratorio non si trova nella letteratura greca e verrà ripreso solo dagli scritti cristiani. Nella sua guida di Atene risalente al II secolo, PAUSANIA descrive il groviglio di edifici religiosi e civili ai piedi dell'acropoli (*Guida della Grecia* 14,1-19).

precede; la sua reazione di fronte alle statue ateniesi non poteva non metterlo d'accordo con i suoi interlocutori. Altra novità (v. 17b): Paolo si mescola ogni giorno con la folla dell'agorà per discutere con i passanti, secondo un'abitudine molto ateniese. Anche Socrate, il più illustre dei filosofi ateniesi, aveva questa abitudine.¹³

Paolo non entra in contatto solo con i bighelloni; filosofi epicurei e stoici conversano e discutono con lui; *συμβάλλω* (v. 18a) è il verbo del certame oratorio. Atene possedeva quattro grandi scuole filosofiche: l'Accademia (platonici), il Liceo (aristotelici), il Portico (stoici) e il Giardino (epicurei). La menzione delle ultime due non sorprende, quando si sa che all'epoca erano quelle più in voga.¹⁴ Fondato da Zenone nel IV secolo, lo stoicismo sostiene un pensiero panteistico e insegna una morale conforme al principio razionale che presiede all'ordine dell'universo; molto popolari, gli stoici insegnavano nel «Portico dipinto» vicino all'agorà. Senza essere atea, la scuola epicurea fondata nel IV secolo nega l'idea di una trascendenza divina; la ricerca della felicità psichica può essere raggiunta attraverso l'atarassia, che è una condizione libera da ogni passione e da ogni superstizione.

La reazione dei filosofi non è tenera (v. 18). Anzitutto, essi trattano Paolo da *σπερμολόγος* (letteralmente: *raccattasemi*), un insulto conosciuto che denigrava chi raccoglie qua e là delle idee filosofiche e religiose e le presenta come sue; oggi si direbbe *pappagallo*, *imbonitore*.¹⁵ L'ingiuria è espressa anche in una frase impeccabile: *τί ἄν θέλοι λέγειν* («che vuole dunque dire?») è una costruzione atticista all'ottativo, già di maniera al tempo di Luca. La loro seconda dichiarazione è molto più grave: sospettare qualcuno di propagandare «divinità straniera» è il crimine capitale che ha valso a Socrate, nel 399, la condanna a morte; l'allusione alla sorte tragica del filosofo ateniese è assicurata dal fatto che *δαμόνιον* ha solo qui nel NT il suo significato greco classico di *divinità*, e ovunque altrove quello di *spirito impuro*.¹⁶ In una cultura nella quale religione e politica si mescolano, l'introduzione di divinità straniera è una minaccia per il popolo e per i suoi dèi. Il fondamento dell'accusa non può che far sorridere il lettore: «perché essi annunciavano la buona novella di Gesù e la risurrezione». «Risurrezione» (*Anastasis*) poteva essere compresa come una divinità femminile associata al dio Gesù... È così in ogni caso che il narratore riassume la predicazione di Paolo ad Atene.

I vv. 19-20 commentano la risoluzione dei filosofi. Essi desiderano conoscere la «nuova dottrina» che sostiene Paolo, di cui si ripete l'origine straniera.¹⁷ A

¹³ Le similitudini verbali sono sorprendenti. Si dice di Socrate che discuteva (*διελέγετο*: PLATONE, *Apologia di Socrate* 33a; ID., *Repubblica* 454a; DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* 2,20.45.122) in piazza (*ἐν τῇ ἀγορᾷ*: PLATONE, *Apologia di Socrate* 17c; SENOFONTE, *Memorabilia* 1,1,10) con i passanti (*πρὸς τοὺς παρὰ τὴν ἀγορὰν*: PLATONE, *Apologia di Socrate* 29d). La dimensione pubblica dell'insegnamento qualifica il buon filosofo, mentre l'insegnamento privato è sospetto.

¹⁴ DES PLACES, *La Religion Grecque*, 260-268; J.-M. ANDRÉ, «Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire», in *ANRW II* 36.1, a cura di W. HAASE, de Gruyter, Berlin 1990, 5-77.

¹⁵ C. SPICQ, «σπερμολόγος», in *Lexique théologique du Nouveau Testament*, 1404-1405. Noto fin da Demostene, questo termine ingiurioso è attestato in Aristotele, Aristofane, Artemidoro, Filone di Alessandria, Plutarco.

¹⁶ *δαμόνιον* è nel NT la designazione corrente degli spiriti espulsi negli esorcismi: Lc 4,35.41; 7,33; 8,2.26-39; 9,1; ecc. Socrate è accusato di «portare nuove divinità» (SENOFONTE, *Memorabilia* 1,1,2: *καὶνὰ δαίμονια εἰσφέρειν*).

¹⁷ *ξενίζω*, un verbo lucano, indica altrove negli Atti l'accoglienza dello straniero, l'ospitalità (10,6.18.23.32; 21,16; 28,7); il participio neutro *ξενίζοντα*, presente qui, si riferisce a «cose straniere» (cf. 1Pt 4,12). L'interrogazione *τίνα θέλει ταῦτα εἶναι*, «che cosa può essere questo» (v. 20b), fa eco al racconto di Pentecoste, dove i presenti si domandano *τί θέλει τοῦτο εἶναι*; («Che cosa significa questo?», 2,12); la domanda è quindi aperta.

tale scopo, trascinano Paolo all'Areopago. La domanda che agita i commentatori è: si tratta di un processo celebrato con le dovute forme per l'insegnamento sovversivo o di un'audizione a scopo informativo? La loro iniziativa è minacciosa o curiosa? Il linguaggio permette entrambe le interpretazioni. ἐπιλαμβάνομαι αὐτοῦ, v. 19a («prendendolo») può essere compreso sia come una presa violenta, un arresto (16,19; 18,17; 21,30.33), sia come un gesto di vicinanza (9,27; 23,19), perché negli Atti ἐπιλαμβάνομαι ha i due significati. Peraltro, dove conducono Paolo? «Areopago» indica la collina di Marte, dove siede ufficialmente il tribunale supremo di Atene, ma si dice anche dell'assemblea, del Consiglio, che per gli affari correnti si riunisce allo *Stoa Basileios*, il Portico reale adiacente all'agorà. Si dice che indicare il luogo orienta verso un interrogatorio formale,¹⁸ indicare l'assemblea andrebbe piuttosto nel senso di un'audizione informativa.¹⁹ Se il linguaggio non permette di decidere riguardo all'alternativa, il narratore verrà in soccorso del lettore? È proprio così.

In primo luogo, vari indizi vanno nel senso della designazione dell'assemblea: a) Paolo parla «in mezzo all'Areopago» (v. 22a) e negli Atti ἐν μέσῳ («in mezzo») si applica sempre a un gruppo di persone (1,15; 2,22; 4,7; 27,21); b) alla fine, esce «da in mezzo a loro» (ἐκ μέσου αὐτῶν, v. 33); c) l'assenza di ogni verdetto, di colpevolezza o di assoluzione, non favorisce l'idea di un processo. In secondo luogo, il narratore ha commentato l'azione degli areopagiti al v. 21, in una sorta di confidenza che dissipa ogni dubbio: «(Infatti) tutti gli ateniesi e gli stranieri là residenti trascorrevano il loro tempo a dire o ascoltare l'ultima novità». La curiosità ateniese è notoria e gli autori antichi lo attestano ampiamente.²⁰ Ma soprattutto, il fatto di ripetere sotto forma di commento ciò che la dichiarazione posta in bocca ai filosofi diceva già al v. 19 fa parte di una strategia narrativa che mira a rassicurare l'interpretazione del lettore: lo spostamento verso l'Areopago mira a soddisfare l'attrazione ateniese per ciò che è nuovo. La minaccia soggiacente al v. 18 è disinnescata. Si tratta di conoscenza («vogliamo sapere [γινῶναι]», v. 20b); il discorso non sarà l'apologia di un accusato, ma risposta alla domanda filosofica: come si conosce Dio?

In definitiva, ritengo che l'alternativa «luogo o assemblea» non sia determinante per Luca. Ovunque immagini la sede dell'Areopago, egli pensa a questo antico e venerabile consiglio, istanza suprema della città ateniese,²¹ che egli ha combinato con due prestigiose scuole filosofiche. Pur continuando a sfruttare le connotazioni socratiche, non ha spinto fino in fondo il mimetismo: il filosofo ateniese è comparso davanti all'assemblea popolare dell'Eliea per essere giudicato; Paolo, il

¹⁸ T.D. BARNES, «An Apostle on Trial», in *JThS* 20(1969), 407-419; B.W. WINTER, «On Introducing God to Athens: An Alternative Reading of Acts 17,18-20», in *TynB* 47(1996), 71-90; PERVO, *Ac*, 428-429.

¹⁹ CONZELMANN, *Ac*, 97; ROLOFF, *Ac*, 258; WEISER, *Ac*, 465-466; LESTANG, *Annonce et accueil de l'Evangile*, 146-153. TAYLOR opta per un termine medio parlando di «udienza preliminare» (*Les Actes des deux Apôtres*, V, 300).

²⁰ «Volete andare sempre per le strade interrogando gli uni e gli altri: "Che si dice di nuovo?"», ironizzava già DEMOSTENE nel IV secolo a.C. (*Prima Filippica* 4,10). Nel I secolo, Caritone di Afrodizia fa dire a un personaggio del suo romanzo che egli «non amava la curiosità della città» e parla dello «spirito inquisitore» di questo «popolo chiacchierone e litigioso» (*Cherea e Calliroe* 1,11,6). Cf. P. GRAY, «Athenian Curiosity (Acts 17,21)», in *NT* 47(2005), 109-116.

²¹ La storia dell'Areopago è in parte oscura; le sue attribuzioni sono cambiate nel corso del tempo. All'origine era il consiglio aristocratico della città composto da una trentina di membri, che costituivano l'insieme della magistratura. Pericle (V secolo) ridusse il suo potere a vantaggio del Consiglio dei 500 e dell'assemblea del popolo. In base alla loro strategia di sostegno delle élites locali, i romani nel I secolo d.C. gli restituirono il potere sulla giurisdizione civile, la moneta, il culto e la politica, inclusi i delitti di opinione. Da allora costituì l'autorità governativa della città. CICERONE: «Quando si dice che Atene è governata dal Consiglio si sottintende: dell'Areopago» (*De natura deorum* 2,29,74).

testimone del vangelo, è convocato per informazione davanti all'élite politica e culturale della città, curiosa e inquieta della novità religiosa che egli diffonde. Il primo sarà condannato a morte, il secondo se ne andrà come uomo libero dopo il suo brillante discorso. L'ora della condanna di Paolo non è ancora suonata. L'uno e l'altro sono dei testimoni, ampiamente incompresi, della verità.

Discorso all'Areopago (17,22-31)

Conformemente alla retorica deliberativa, il discorso si apre con un esordio (vv. 22b-23), poi svolge l'argomentazione o *probatio* (vv. 24-29) prima di chiudere con la perorazione (vv. 30-31). La retorica deliberativa o *epidittica* non organizza la difesa o l'accusa dell'oratore, ma mira a persuadere gli ascoltatori in nome dell'adesione a valori comuni. Il discorso di Atene è la perfetta illustrazione di uno sforzo di persuasione basato su valori che Paolo ritiene di condividere con i filosofi.

Solenne, l'introduzione colloca Paolo nella posizione privilegiata dell'oratore greco, in piedi davanti a tutti, in mezzo al gruppo dei filosofi e dei membri aristocratici dell'Areopago.

Esordio (vv. 22b-23)

L'esordio è «quella parte del discorso nella quale si cerca di preparare favorevolmente l'ascoltatore», ma anche nella quale l'oratore insinua già la sua visione delle cose.²² Qui sono presenti le due funzioni della *captatio benevolentiae* e dell'insinuazione. Interpellati come «uomini ateniesi» – la formula è socratica²³ – gli ascoltatori sono qualificati come «estremamente religiosi». È un complimento o una critica? In greco il significato di δεισιδαίμων varia fra *religioso* e *superstizioso*; in 25,19, Festo usa il sostantivo per indicare con riserva la credenza di Paolo.²⁴ L'intenzione è quindi positiva: l'oratore loda gli ateniesi per la loro intensa pietà e questo complimento non è insolito presso gli autori greci;²⁵ ma la scelta del termine, che usa un locutore per parlare di una credenza che gli è estranea, fa planare un'ambiguità sul valore di questa devozione. La riserva viene immediatamente precisata (v. 23): Paolo evoca la sua visita ai monumenti sacri della città, di cui il narratore aveva parlato al v. 16, ma non dice nulla della sua esasperazione. Il lettore, che ha avuto accesso all'informazione (v. 16), è evidentemente attento alla connotazione critica.

²² Citazione di CICERONE, *De inventione* 1,15,20. I retori romani attribuivano all'esordio due funzioni: *principium et insinuatio*, introduzione e insinuazione (CICERONE, *De inventione* 1,15,20; QUINTILIANO, *Institutio oratoria* 4,1,42).

²³ Cf. PLATONE, *Apologia* 1a,b; 2a e *passim*. Notiamo tuttavia che l'apostrofe ἀνδρες («uomini») è corrente sotto la penna di Luca (At 1,11,16; 2,14,22.29; 3,12; 5,35; ecc.).

²⁴ L'aggettivo δεισιδαίμων è declinato al comparativo, che esprime l'intensità: *molto* o *estremamente* (BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 244,2). Sull'uso greco: DES PLACES, *La Religion Grecque*, 330-333; C. SPICQ, «δεισιδαίμων», in *Lexique théologique du Nouveau Testament*, 313-316.

²⁵ «Atene è la più religiosa delle città» (SOFOCLE, *Edipo a Colono* 258). «Gli ateniesi, i più pii dei greci» (FLAVIO GIUSEPPE, *Contra Apionem* 2,130). Gli ateniesi «mostrano più pietà di altri per gli dèi» (PAUSANIA, *Guida della Grecia* 1,17,1). I termini usati da questi autori sono θεοσεβής, εὐσεβής e εὐσέβεια, ma non l'ambiguo δεισιδαίμων.

Paolo dice di essersi imbattuto per caso in un altare dedicato «al dio sconosciuto». Questa menzione ha suscitato da sempre perplessità nei commentatori: la presenza in Grecia di altari «agli dei sconosciuti» è attestata, ma l'archeologia o la letteratura non confermano l'esistenza di alcuna iscrizione al singolare. Queste dediche servivano a difendersi dalla collera di dei sconosciuti che ci si sarebbe dimenticati di onorare. Già nel IV secolo, Girolamo scriveva che a suo avviso Paolo piega al suo disegno un'iscrizione così formulata: «agli dei di Asia e d'Europa e d'Africa, agli dei sconosciuti stranieri».²⁶ L'oratore dichiara allora la sua intenzione: «Ciò che voi venerate nell'ignoranza, io ve lo annuncio». Le parole sono pesate. Anzitutto, per quanto intensa sia, la pietà ateniese inciampa nell'ignoranza. Poi Paolo si propone di colmare questa ignoranza mediante un annuncio (καταγγέλλω), che è l'appello della predicazione evangelica; l'argomentazione che egli sviluppa non offre un sovrappiù di conoscenza, ma una proclamazione che riguarda un aldilà del pantheon greco. Infine, l'oggetto dell'annuncio è al neutro (ὃ, *ciò che*): è in gioco non un nuovo dio, ma l'essenza stessa del divino.

Argomentazione (vv. 24-29)

Il corpo argomentativo del discorso o *probatio* si sviluppa in tre fasi: vv. 24-25; 26-27; 28-29; la prima e l'ultima si rispondono sul tema del divino non prigioniero delle opere umane.²⁷

- 24-25 Ben equilibrata, la prima frase è costruita su uno schema chiastico A-B-B'-A'; la prima e l'ultima proposizione sono rette da un verbo al participio, la seconda e la terza da un verbo all'indicativo.²⁸ Il soggetto dominante è «Dio», v. 24a (ὁ θεός apre la frase in posizione anaforica).

– La prima proposizione (A: v. 24a) è una forte affermazione del credo biblico nel Dio creatore. Il vocabolario è ripreso dalla Settanta, la formulazione più vicina è Is 42,5;²⁹ ma si percepisce l'adattamento al linguaggio greco nella creazione del «mon-

²⁶ *Commentarium ad Titum* 1,12: PL 26,607. O Luca cita un'iscrizione che non è stata ritrovata, oppure adatta a proposito di Paolo una dediche plurale. βωμός può designare un altare o il piedistallo di una statua. Un'iscrizione riportata alla luce a Pergamo potrebbe essere letta: ΘΕΟΙΣ ΑΓΝΩΣΤΟΙΣ («Agli dei sconosciuti»). Attestazioni letterarie del II e III secolo: PAUSANIA afferma di aver visto al Falero, l'antico porto di Atene, «altari di dei detti sconosciuti (θεῶν ὀνομαζομένων Ἀγνώστων)» (*Guida della Grecia* 1,1,4). TERTULLIANO menziona ad Atene «un altare recante l'iscrizione "Agli dei (deis) sconosciuti"» (*Ad nationes* 2,9). FILOSTRATO parla di «Atene, dove sono eretti altari persino a divinità (δαίμονες) sconosciute» (*Vita di Apollonio* 6,3). Studio dettagliato in P.W. VAN DER HORST, «The Altar of the "Unknown God" in Athens (Acts 17,23) and the Cult of "Unknown Gods" in the Hellenistic and Roman Periods», in *ANRW* II 18.1, a cura di W. HAASE, de Gruyter, Berlin 1989, 1426-1456. Similmente DES PLACES, *La Religion Grecque*, 333-337; TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres*, V, 289-294.

²⁷ οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς (v. 24b) οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρώπων (v. 25a) – τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου (v. 29b).

²⁸ ὁ θεός A (v. 24a) ὁ ποιήσας («avendogli fatto»); B (v. 24b) οὗτος... ὑπάρχων κύριος οὐκ... κατοικεῖ («essendo Signore... non abita»); C (v. 25a) οὐδὲ... θεραπεύεται προσδεόμενός τινος («né è servito avendo bisogno di qualcosa»); D (v. 25b) αὐτὸς διδούς («lui stesso dando»).

²⁹ «Così parla il Signore Dio che ha creato (ποίησας) il cielo (τὸν οὐρανόν) e l'ha fissato, che ha consolidato la terra (τὴν γῆν) e tutto ciò che è in essa (τὰ ἐν αὐτῇ) e che ha dato respiro (πνοήν) al popolo che è su di essa e soffio a coloro che la percorrono» (Is 42,5 LXX; in greco i termini presenti nel nostro versetto). In BUTTICAZ si può trovare una presentazione sinottica delle occorrenze dei motivi del discorso nella letteratura ellenistica, l'AT e la letteratura giudaica (*L'identità de l'Eglise dans les Actes des apôtres*, 357-360). Le equivalenze filosofiche greche sono analizzate da DES PLACES, *La Religion Grecque*, 333-361 e GOURGUES, «La littérature profane dans le discours d'Athènes (Ac 17,16-31): un dossier fermé?»; E. BERTI, «Il discorso di Paolo agli Ateniesi e la filosofia greca classica», in *Archivio di Filosofia* 53(1985)1, 251-259.

do» (*cosmos*) invece che della «terra». Un filosofo stoico come Epitteto, nel I secolo, poteva sottoscrivere quest'affermazione, ma comprendendola in modo panteistico.³⁰

– La proposizione che segue (B: v. 24b) enuncia una prima conseguenza: «lui che è Signore del cielo e della terra, non abita in templi costruiti da mani d'uomo». L'argomento è sicuramente biblico e rinvia alla polemica profetica contro gli idoli; la Settanta ha fatto dell'aggettivo χειροποίητος (*fatto da mano d'uomo*) un termine tecnico dell'idolatria.³¹ Ma nel II secolo Clemente Alessandrino notava che dei pensatori greci sostenevano idee simili; si contano fra loro Zenone, il fondatore della scuola stoica, e l'epicureo Plutarco.³²

– Mentre la seconda proposizione affermava che un edificio umano non poteva contenere l'infinita sovranità di Dio, la terza (B': v. 25a) varia l'argomento: «né è servito da mani umane come se avesse ancora bisogno di qualche cosa». θεραπεύω, *curare*, ha il significato del servizio culturale. L'idea che Dio che ha fatto tutto non ha bisogno di nulla è riconosciuta nella tradizione filosofica greca, dai presocratici ai neoplatonici.³³ Si cita spesso l'apofisma di Euripide: «Un dio, se è realmente un dio, non conosce alcun bisogno: i racconti contrari sono miserabili invenzioni di poeti» (*Eracle* 1345-1346). L'idea in quanto tale si trova formulata solo tardi nella Bibbia ebraica e sotto l'influenza ellenistica: 1Mac 14,35; 3Mac 2,9. L'ascoltatore ebreo comprende che qui non è in discussione la preghiera o l'onore reso al divino, ma il fatto che la divinità sia dipendente dalla devozione umana.

– Quarta proposizione (A': v. 25b): «lui che dà a tutti vita, respiro e ogni cosa». Il participio presente διδούς («donando») esprime un'azione continua e permanente. Si sente nuovamente l'eco di Is 42,5 (cf. nota 29); non è molto lontano neppure il racconto della creazione in Gen 2,7, dove Dio soffia nell'umano l'alito di vita.³⁴ Ma l'affinità linguistica più forte con il nostro testo si legge nello stoico Seneca: «Anche chi sappia come deve comportarsi nei sacrifici e tenersi lontano da tutte quelle moleste superstizioni, non avrà realizzato un vero progresso se non avrà una giu-

³⁰ «La ragione e la dimostrazione non possono insegnare a nessuno che Dio ha fatto tutto (πάντα πεποίηκεν) ciò che c'è nell'universo (τὰ ἐν τῷ κόσμῳ) e l'universo nel suo complesso...?» (EPITTETO, *Dissertationi* 4,7,6).

³¹ χειροποίητος nella Settanta: Lv 26,1; Is 2,18; 10,11; 16,12; 19,1; 21,9; Dn 5,4.23; 6,28; ecc. Stefano ha già fatto risuonare questa critica (At 7,48). Cf. L. ROMAROSON, «Contre les "temples faits de main d'homme" (Actes 7,48; 17,24)», in *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* (1969), 217-238; «χέρ», in *ThWNT*, IX, 1973, 425-426.

³² Oltre Euripide (ma la citazione è falsa), CLEMENTE ALESSANDRINO cita Zenone: «Non si devono fare né templi né statue, perché nessun oggetto fabbricato è degno degli dei» (*Stromata* 5,11,75,1). PLUTARCO lo appoggia (*De Stoicorum repugnantibus* 6 [*Moralia* 1034B]). L'idea che il mondo è «il tempio più santo e più degno di un dio» è enunciata da PLUTARCO (*De tranquillitate animi* 20 [*Moralia* 477C]) e condivisa dallo stoico SENECA (*De beneficiis* 7,2-3: «Il mondo intero è il tempio degli dei immortali, l'unico in verità che convenga alla loro grandezza e alla loro magnificenza»). Cf. DES PLACES, *La Religion Grecque*, 337-340.

³³ Sull'autarchia divina, DIBELIUS (*Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 43, nota 2) e DES PLACES (*La Religion Grecque*, 341-344) citano Senofane, Eraclito, Parmenide, Antifone, Platone, Zenone, Euripide, Plutarco, Pseudo-Aristotele, Epitteto, Luciano di Samosata, Diogene Laerzio, Lucrezio, Pseudo-Apuleio, ecc. FLAVIO GIUSEPPE mette in bocca a Salomone nella sua preghiera per la dedizione del tempio (1Re 8) queste parole: «L'uomo non può, con i fatti, ringraziare Dio dei favori ricevuti, perché Dio non abbisogna di nulla ed è al di sopra di simili ricompense» (*Antichità* 8,111 [p. 498]). Cf. con lo stoico SENECA: «Ebbene, si proibisca di accendere lampade nel giorno di sabato, perché gli dei non hanno bisogno di lume [...]. Solo l'ambizione umana può essere allettata da siffatti ossequi; si onora la divinità approfondendone la conoscenza (*Ad Lucilium* 15,95,47; tr. it.: *Lettere a Lucilio*, 3 voll., a cura di B. GIULIANO, Zanichelli, Bologna 1965, II, 71; anche 8,73,16).

³⁴ Sap 1,7.14; 2Mac 7,23. Cf. DUBARLE, «Le discours à l'Aréopage (Actes 17,22-31) et son arrière-plan biblique», 591.

sta concezione di Dio, che tutto possiede, tutto impartisce, benefico senza chiedere compenso dei suoi benefici».³⁵

26-27 Una volta affermata l'azione creatrice e provvidenziale di Dio, la seconda frase ne precisa la finalità. A partire dal v. 26, l'oratore passa all'antropologia. La costruzione sintattica non è limpida; la scelta migliore è attribuire un valore finale ai due infiniti «abitare» (v. 26a) e «cercare Dio» (v. 27a), dipendenti da «egli ha fatto»: Dio ha creato affinché l'umanità abiti e lo cerchi. ποιέω, fare, è un verbo relativo alla creazione nella Settanta già comparso al v. 24. Ma come comprendere ἐξ ἐνός? Questo genitivo dell'aggettivo numerale εἷς, uno solo, può essere sia maschile sia neutro; nel primo caso, indica implicitamente Adamo, il primo uomo; nel secondo caso, rinvia al principio divino all'origine del mondo che gli stoici ammettono. Pensando al locutore Paolo e alla sua fede biblica, i commentatori hanno spesso optato per il maschile.³⁶ Ma questo non tiene conto dell'intento retorico del discorso, che mira precisamente alla massima inculturazione nella cultura filosofica greca. A costituire la specificità della formula ἐξ ἐνός, «da un solo», è proprio il fatto che essa possa essere compresa sia alla greca («da un principio unico») sia alla giudea («da un uomo primordiale»); l'oratore non rinnega la sua fede biblica, ma cerca, spingendosi fino all'estremo, di raggiungere le convinzioni dei suoi interlocutori. Questa ambivalenza semantica risulta confermata nel seguito del versetto, dove due concetti possono ricevere sia un'interpretazione storica di tipo ebraico sia un'interpretazione naturale di tipo greco: i «tempi (καίροι) prescritti» possono essere i tempi della storia della salvezza (ebraico) o le stagioni (greco); i «confini (ὁριοθεσίαι) del loro habitat» possono essere i territori assegnati alle nazioni (ebraico) o gli spazi terrestri assegnati all'habitat umano (greco).³⁷ Il contesto del discorso sembra privilegiare la lettura greca, ma la comprensione ebraica non è affatto esclusa: ancora una volta, domina l'ambivalenza in questa descrizione delle condizioni disposte da Dio nella sua creazione affinché vi si svolga la vita umana.

Il v. 27 introduce una nuova finalità: la ricerca di Dio. I benefici con cui Dio gratifica gli esseri umani permettono a questi ultimi di «cercare» (ζητέω) lui. Anche in questo caso si aprono due possibilità di comprensione: il credente biblico cerca Dio

³⁵ Ad Lucilium 15,95,48; ed. it. II, 71.

³⁶ L'opzione adamica è scelta sulla scia dell'esegesi antica confermata da HAENCHEN, *Ac*, 460 («natürlich ist Adam gemeint»). L'ambivalenza maschile/neutro è stata difesa da KLAUCK, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas*, 101. Il testo occidentale (D, versioni latine e siriane, testo maggioritario) decide a favore del maschile leggendo ἐξ ἐνός αἵματος, «da un solo sangue».

³⁷ La questione è, in definitiva, indecidibile. In Luca come nella tradizione sinottica, il tempo dato da Dio non è il χρόνος (tempo astronomico), ma il καιρός (tempo favorevole, occasione): Lc 18,30,42; 19,44; 21,8,24; At 1,7; 3,20; tuttavia, nel discorso di Listra (14,17), καιρός ha il significato di stagione. - ὁριοθεσία, limite, determinazione di frontiera, è un hapax nel NT, molto raro in greco (C. SPICQ, «ὁριοθεσία», in *Lexique théologique du Nouveau Testament*, 1121). L'applicazione politica si legge in Gen 9,26-27; 10,1-32; Dt 32,8; Dn 2,21; ma l'applicazione naturale (separazione della terra e dell'acqua) si legge anche in Gen 1,14; Sal 74,12-14; Gb 38,8-11; Sir 33,8. Entrambe si leggono a Qumran: cf. IQH 1,16-17 e IQM 10,12-15. Per i due vocaboli, il significato filosofico greco è stato sostenuto da DIBELIUS (*Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 30-36) e DES PLACES (*La Religion Grecque*, 344-354) con molti riferimenti nella letteratura ellenistica. DUBARLE espone gli argomenti a favore della lettura storica, ma esita («Le discours à l'Aréopage [Actes 17,22-31] et son arrière-plan biblique», 593-595). Dallo stretto punto di vista contestuale, la lettura naturale proposta da W. ELTESTER sembra la più appropriata: accordare il significato di stagione a καιρός e leggere in ὁριοθεσία lo spazio abitabile realizzato dal Creatore mediante la separazione della terra dal caos acquatico originario, secondo gli antichi miti di creazione («Gott und die Natur in der Areopagrede», in *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* [BZNW 21], Alfred Töpelmann, Berlin 1957, 202-227). - L'autore degli Atti combina formule filosofiche e formule greche: «su tutta la faccia della terra» è un settantismo per dire l'universo.

con la sua volontà e la giusta conoscenza di Dio conduce al giusto comportamento; il filosofo greco cerca il divino con l'intelletto, la sua ricerca del vero è razionale.³⁸ Qualunque significato si scelga, si pone un dubbio sul risultato della ricerca mediante un'elegante proposizione all'ottativo: «se mai essi tastino qua e là e lo trovino». L'ottativo, modo verbale rarissimo nel NT, enuncia con la congiunzione condizionale εἰ (se) una possibilità ipotetica: se almeno, se forse.³⁹ Il significato del verbo ψηλαφάω, brancolare, andare a tentoni, è ben illustrato dal comportamento del Ciclope accecato da Ulisse, che procede a tentoni alla ricerca dei suoi torturatori (Omero, *Odissea* 9,416). Che il divino sia accessibile all'uomo mediante l'osservazione del mondo è un'idea familiare alla filosofia stoica.⁴⁰ Qui il pensiero è più sfumato: Paolo non sostiene l'accesso a Dio attraverso l'osservazione della natura, ma ne segnala la difficoltà; afferma soltanto che Dio ha fatto tutto per lasciarsi trovare dagli uomini. Infatti, egli è vicino, esattamente «non lontano (οὐ μακρὰν) da ognuno di noi», precisa l'oratore che con questo «noi» solidarizza con l'umanità in cerca del divino.⁴¹ Ma in che modo allora Dio si lascia trovare? La risposta resta in sospeso; essa interverrà al v. 30.

L'ultima frase argomentativa esplicita e fonda (γάρ, v. 28a: infatti) la prossimità del divino e dell'umano che è stata appena affermata. Un autore biblico parlerebbe del Dio trascendente che si avvicina all'individuo (Sal 139,1-5) o della parola divina vicina al cuore umano (Dt 30,11-14). Qui, lo sforzo di inculturazione raggiunge il suo punto estremo e si cristallizza in una concettualità inedita nel NT: la discendenza divina. Il v. 28 si apre con una formula dal sapore nettamente panteistico, che radica in Dio l'essere corporale e spirituale dell'umano. La triade «vita-movimento-essere» non ha equivalente al di fuori del nostro testo, ma corrisponde a ciò che si può leggere in Platone, Seneca o Plutarco;⁴² la menzione del movimento lascia intendere una tonalità stoica. Non c'è alcun dubbio sul fatto che l'oratore comprende l'«in lui (ἐν αὐτῷ)» non nel senso dell'immanenza divina, ma conferendo all'«in» il suo senso strumentale semitico: attraverso (come al v. 31: ἐν ἀνδρί, «attraverso un uomo»). La lettura della frase può soddisfare sia un pensiero panteistico sia un pensiero monoteistico.

³⁸ Nella mentalità biblica, la ricerca di Dio è un percorso di tipo esistenziale che include l'etica: Dt 4,29; Am 5,6; Sal 14,2; 24,6; 27,8; Is 45,19; 55,6. «Chi non ama non ha conosciuto Dio» (1Gv 4,8). Per il pensiero greco, il cercare Dio attiva essenzialmente l'intelligenza: SENECA, *Ad Lucilium* 95,47 («adorare Dio è semplicemente conoscerlo»); PLATONE, *Apologia* 19b; ID., *Gorgia* 457d; CICERONE, *De natura deorum* 2,49-56,70-72. Nel giudaismo ellenistico le due linee si incrociano: cf. Sap 13,5-9. Cf. «ζητέω», in *ThWNT*, II, 1935, 894-896.

³⁹ Luca è l'unico a usare questo ottativo detto obliquo; la particella ἄρα seguita dall'enclitico γε rafforza l'aspetto dubitativo (BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 375,2; 386,2). εἰ ἄρα γε è hapax nel NT. ψηλαφῆσαιαν è l'ottativo del verbo raro ψηλαφάω, palpare, andare a tentoni (Lc 24,39; Eb 12,18; 1Gv 1,1) e εὗρεν l'ottativo di εὕρισκω, trovare. Sulla sintassi e il vocabolario di questo versetto: DES PLACES, *La Religion Grecque*, 354-358.

⁴⁰ Per lo stoicismo, Dio è accessibile mediante l'osservazione dell'armonia del cosmo, intriso di ordine e di intelligenza. DIONE CRISOSTOMO o DIONE DI PRUSA (I secolo d.C.) scrive: «Come avrebbero potuto restare ignoranti e non avere alcun sospetto riguardo a colui al quale dovevano la loro generazione e crescita, conservazione e alimentazione, pieni come erano da ogni parte dalla natura divina, a partire sia dalla vista e dall'udito sia da tutti i sensi, [...] illuminati come erano da ogni parte dal carattere divino e grandioso dei prodigi osservabili nei cieli, gli astri, il sole, la luna...» (*Discorso olimpico* 12,28). L'affermazione è panteistica.

⁴¹ Dio non è lontano da «ognuno di noi» (ἐνός ἐκάστου) ha un significato distributivo: ognuno al suo turno. «Dio è vicino a te», scrive SENECA nel suo *Ad Lucilium* (41,1); ma per il filosofo stoico, il divino si identifica con una facoltà superiore immanente all'anima umana, uno «spirito sacro» che permette di discernere il bene e il male (cf. GOURGUES, «La littérature profane dans le discours d'Athènes [Ac 17,16-31]: un dossier fermé?», 264-265).

⁴² PLATONE, *Timeo* 37c; SENECA, *Ad Lucilium* 41,1-2; PLUTARCO, *De tranquillitate animi* 20 (*Moralia* 477D). La tesi secondo cui nel v. 28a si cita un inno a Zeus di Epimenide di Creta (VI secolo a.C.) è stata abbandonata; questo autore è citato in Tt 1,12.

L'oratore offre la sua interpretazione della formula mediante una citazione di cui Clemente Alessandrino aveva già individuato l'origine: la prima metà di un esametro greco tratto dai *Fenomeni* di Arato, un poeta siciliano del III secolo a.C., «perché anche noi siamo della sua stirpe» (v. 5). Annunciarla come derivante da «alcuni dei vostri poeti» è una formula un po' pedante, ma corrisponde alla realtà: questo verso di Arato è stato citato spesso nell'antichità.⁴³ Notiamo di sfuggita il «voi», con il quale l'oratore sottolinea la sua distanza culturale. L'oratore dell'Areopago non innova con questo procedimento: gli autori giudei ellenistici avevano presso l'abitudine di citare gli autori greco-romani a sostegno della loro argomentazione apologetica. Una volta di più, essere di discendenza divina può essere compreso a partire da due *a priori* religiosi ben diversi: alla greca, si comprenderà che l'umano è naturalmente unito a Zeus considerato il genitore primordiale; alla giudea, si farà memoria della discendenza da Adamo, creatura di Dio all'origine del mondo.⁴⁴

Il v. 29 enuncia la conseguenza di questa divina discendenza (οὖν, così, dunque). L'oratore chiude l'argomentazione ritornando al motivo della non confusione fra l'umano e il divino, sviluppato ai vv. 24-25. L'affermazione è elegante: «non dobbiamo immaginare che...» (ὀφείλω è il verbo del dovere morale). Finora Paolo ha invitato i suoi interlocutori a pensare il divino. Mentre in precedenza era stato rifiutato il confinamento di Dio in edifici umani, qui viene denunciata la rappresentazione del divino attraverso l'opera artigianale dell'uomo.⁴⁵ Dalla parentela divina dell'umano si sarebbe potuta trarre la conseguenza inversa; ma ciò che prevale è la denuncia biblica dell'idolatria sotto tutte le sue forme, considerata come un tradimento del Totalmente Altro.⁴⁶ Il pensiero greco su questo punto è ambivalente: i filosofi greci sanno condannare le rappresentazioni umane del divino. Plutarco fa eco alla ferma posizione di Zenone, fondatore dello stoicismo, ritenendo che nessun tempio e nessuna statua siano degni di Dio; ma gli stessi stoici tolleravano le rappresentazioni divine, che consideravano buone per la religione popolare.⁴⁷ L'oratore di Atene, considerato il suo uditorio, può attenersi alla prima posizione.

⁴³ GIROLAMO segnala la ripresa di questo versetto da Cicerone, Cesare «e molti altri che sarebbe troppo lungo enumerare» (*Commentarium ad Titum* 1,706; PL 26,572). È stato citato da Cleante, suo contemporaneo, nell'*Inno a Zeus*: «Io ti saluto, perché ogni uomo, senza empietà, può rivolgerti la parola, perché noi siamo della tua razza...». A distanza di un secolo, lo cita anche Aristobulo, un filosofo giudeo (EUSEBIO DI CESAREA, *Preparazione evangelica* 13,12,6). L'idea dell'umanità come parentela di Zeus diventa comune nell'ellenismo con PLATONE (*Fedro* 250bc; *Protagora* 322a; *Leggi* 10,899d; 900a).

⁴⁴ Nel sofista DIONE CRISOSTOMO si ritrova il legame fra vicinanza a Dio e discendenza da Dio: gli antichi «non vivevano personalmente né lontano (οὐ μακρὰν) né fuori del divino, ma si trovavano naturalmente in mezzo ad esso (ἐν αὐτῷ μέσῳ) o piuttosto erano naturalmente uniti e legati ad esso in tutti i modi»; egli descrive così la «parentela (συγγένεια) fra gli uomini e gli dèi», un tema diffuso a partire da Platone (*Discorso olimpico* 12,28; 12,27). La genealogia lucana termina con Gesù «figlio di Adamo, figlio di Dio» (Lc 3,38); Luca può quindi concepire una filialità divina attraverso la mediazione adamica senza imboccare la via dell'immanenza, ma restando nella tradizione biblica del Creatore datore di vita. Sulla parentela fra gli uomini e gli dèi nella cultura greca: DES PLACES, *La Religion Grecque*, 358-361.

⁴⁵ χάραγμα indica il segno, il marchio; è il segno della bestia nell'Apocalisse (13,16-17; ecc.); ho tradotto: *la segnatura*. τέχνη è l'arte, l'abilità (cf. 18,3). ἐνθυμήσις indica la riflessione, il pensiero, il genio.

⁴⁶ Dt 4,28; Is 40,18-19; 44,9-20; 46,6; Sap 13-15.

⁴⁷ PLUTARCO cita Zenone per il quale «non si devono costruire templi degli dèi, perché nessun tempio è cosa degna e santa, nessuna opera di muratore o di operaio è cosa degna di valore» (*De Stoicorum repugnantiis* 6 [Moralia 1034B]; anche *De superstitione* 6 [Moralia 167D-E]); cf. EPICURO, *Lettera a Meneceo* 123. Da parte sua, DIONE CRISOSTOMO attribuisce al grande scultore Fidia una vibrante arringa a favore della bellezza delle rappresentazioni divine; le immagini divine sono buone per il popolo e stimolano l'elevazione degli spiriti (*Discorso olimpico* 12,61; 12,80-83).

Perorazione (vv. 30-31)

La parte finale del discorso cambia tono e rompe con il filo argomentativo sviluppato fino a quel momento, ricollegandosi con il tema dell'ignoranza esposto nell'esordio (v. 23). La denominazione di perorazione le conviene nella misura in cui, in conseguenza di ciò che si è venuti dicendo (οὖν, v. 30a), enuncia un'ingiunzione: Dio prescrive, Dio ordina (παραγγέλλω, v. 30b); ma non si trovano gli imperativi che sono il segno formale della *peroratio*.

Inizialmente, i filosofi chiedevano di saperne di più (v. 19). Nella parte finale del discorso, il giudizio espresso a proposito dell'altare al «dio sconosciuto» (v. 23) risulta giustificato: la riflessione filosofica e religiosa greca, per quanto notevole sia stato il suo sviluppo, è vissuta nell'ignoranza.⁴⁸ Esattamente: il suo sapere, richiamato nei vv. 24-29, conduce a constatare che il divino sfugge alle rappresentazioni umane. Ma Dio «chiude gli occhi» su questi tempi di ignoranza (ὑπερ-όραω, *guardare al di sopra*). Il tempo presente, che è quello della proclamazione del vangelo, vede risuonare un appello universale alla conversione. Bisogna notare l'iniziativa divina: è Dio che ingiunge. L'universalità dell'appello, sottolineata con insistenza («tutti in ogni luogo»⁴⁹), corrisponde all'orientamento fondamentale degli Atti: la risurrezione di Gesù apre l'era di un universalismo della salvezza (Lc 24,47; At 1,8; 10,28.34-35). Ma in che modo un uditorio greco colto poteva comprendere il termine, così lucano, della «conversione» (*metanoia*)? Lo stoicismo conosceva l'esigenza di un agire secondo la ragione e in conformità con la natura; in esso la conversione ha il suo significato etimologico di *meta-noein*, ossia: *pensare al di là, cambiare opinione*.⁵⁰ Da parte sua, il lettore degli Atti non può non vedervi un capovolgimento, un abbandono delle credenze erranee per volgersi verso il vero Dio. Il discorso non culmina quindi unicamente sulla constatazione di un deficit di conoscenza; l'ignoranza è un'erranza religiosa, il cui abbandono richiede un cambiamento di mentalità e di comportamento. È fondamentale notare che i discorsi missionari rivolti ai giudei hanno inciampato sulla stessa constatazione di ignoranza (3,17; 13,27; 14,15) e sulla stessa esigenza di conversione (2,38; 3,19).

«Ormai il mondo non è più considerato nella sua essenza, ma nella sua fine».⁵¹ 31 L'«ora» (v. 30), che conferisce la sua gravità all'appello al cambiamento dello sguardo su Dio, è motivato dall'annuncio del giudizio; anch'esso è universale, perché riguarderà l'*oikoumene*, tutto il mondo abitato. L'agente di questo giudizio non viene nominato: «un uomo» (ἀνὴρ, *maschio*). Perché questo anonimato? Tacere il nome di Gesù permette di rimanere concentrati sul Dio unico, evitando al tempo stesso il malinteso di propagare altre divinità (v. 18!). Ma l'identità del giudice degli ulti-

⁴⁸ «All'inizio, in una domanda di informazione, *gnōnai* mirava a un semplice «sapere». Alla fine, *agnoia* qualifica un'ignoranza colpevole di cui bisogna pentirsi. Fra questi due estremi, le utilizzazioni di «sconosciuto» e di «ignorare» al v. 23 restano ambigue, ed è proprio questa ambiguità che permette il passaggio da un significato all'altro» (DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, 413).

⁴⁹ Notare la paronomasia, che rafforza l'enunciato: πάντας πανταχοῦ. L'universalità dell'azione del Creatore è affermata ai vv. 24 («l'universo e tutto [πάντα] ciò che è in esso»; «vita, soffio e tutte le cose [πάντα]») e 26 («tutta [πάν] nazione di uomini»); «tutta [πάντος] la faccia della terra»). L'universalità della soteriologia risponde a quella della teologia della creazione.

⁵⁰ SENECA, *Ad Lucilium* 97,14; OVIDIO, *Lettere dal Ponto* 1,1,59-66. Cf. E. DES PLACES, «Actes 17,30-31», in *Bib* 52(1971), 526-534, soprattutto 528-529.

⁵¹ CONZELMANN, «The Address of Paul on the Areopagus», 224-225.

mi tempi è svelata al lettore dal riferimento alla risurrezione; quest'ultima funziona come «garanzia» della venuta del giudizio. Così Paolo raggiunge in definitiva il tema della predicazione dispensata sull'agorà: «Gesù e la risurrezione» (v. 18). Ma in queste ultime parole, l'oratore si abbandona un'ultima volta al magistrale esercizio di ambivalenza semantica che ha svolto fin qui; infatti, il termine tradotto con «garanzia» altro non è che πίστις, il termine che in tutto il NT indica la «fede». Solo qui, *pistis* ha il suo significato greco profano di *cauzione, garanzia, prova*.⁵² Ciò che è cauzione per gli uni è oggetto di fede per gli altri. Nel suo discorso presso Cornelio, Pietro aveva concluso sugli stessi tre motivi della risurrezione, del giudizio e dell'universalità della salvezza (10,42-43). Nella teologia di Luca, è l'avvenimento della risurrezione ad aprire la salvezza all'universalità umana.⁵³ Come il discorso di Pietro, l'arringa di Paolo ad Atene trova qui la sua conclusione, che ne pensino i teologi puntigliosi che avrebbero preferito l'affermazione più perentoria del kerygma.⁵⁴

Effetti del discorso (17,32-34)

Come a Gerusalemme (2,12-13; 4,1-4), come ad Antiochia (13,42-48), a Iconio (14,1-2) o a Tessalonica (17,4-8), l'annuncio cristiano provoca ad Atene un effetto contrastato: scetticismo e adesione. Non si accuserà Paolo di trionfalismo: grandiosa la scena, modesto il risultato.

32-33 A urtare gli ascoltatori non è l'annuncio del giudizio finale, ma quello della risurrezione. È nota la resistenza del pensiero greco all'idea di una risurrezione dei corpi, dal momento che la sua antropologia è basata su una dualità corpo/anima che prevede unicamente la sopravvivenza dell'anima. Parlando di risorgere, Paolo ha raggiunto i limiti del credibile. Eschilo, tragediografo greco, fa dire ad Apollo: «Una volta il suo sangue versato e bevuto dalla polvere, l'uomo non si rialza più» (*Eumenidi* 647-648).⁵⁵ Ma anche per i giudei, negli Atti, la risurrezione di Gesù costituisce un punto di rottura; per questo i discorsi degli apostoli e di Paolo rivolti a loro incentrano l'attenzione sull'annuncio della risurrezione.⁵⁶ Agli occhi di Luca, la fede pasquale è la pietra di paragone del cristianesimo.

⁵² Nella *Rhetorica* di ARISTOTELE, *pistis* è la dimostrazione, la prova di ciò che si è affermato (1,2; 1355a-1358a). Si ritrova il significato di *cauzione, garanzia* in Sofocle, Eschilo, Platone, Tucidide, Senofonte. La formula παρέχειν πίστιν, *fornire la prova*, si legge in FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità* 15,260. Cf. i testi citati da C. SPICQ, «πίστις», in *Lexique théologique du Nouveau Testament*, 1243-1245.

⁵³ Sul legame fra risurrezione e universalismo soteriologico, cf. MARGUERAT, *At* I, 486-487 e soprattutto ID., *L'aube du christianisme* (Le Monde de la Bible 60), Bayard-Labor et Fides, Paris-Genève 2008, 419-440.

⁵⁴ Menzionare le vivaci reazioni degli ascoltatori che sembrano interrompere l'oratore è un'astuzia letteraria del narratore, che ha comunque esposto il discorso fino alla sua conclusione: cf. 5,33; 10,44; 26,24. CALVINO è fra coloro che non sono soddisfatti di questa conclusione: «Non c'è alcun dubbio che san Paolo abbia fatto affermazioni più ampie su Cristo, affinché gli ateniesi sapessero che egli era il Figlio di Dio, attraverso il quale la salvezza è stata portata nel mondo, e al quale era dato ogni potere sia in cielo che in terra; altrimenti l'arringa così come è contenuta qui sarebbe stata ben magra per persuadere» (*Ac*, 810).

⁵⁵ In realtà, la speranza di una sopravvivenza dei morti non è estranea alla cultura greca, come testimonia il successo delle religioni misteriche nelle quali il devoto viene assimilato a una divinità morta e risorta. Ma questa sopravvivenza viene pensata come una reincarnazione o una disincarnazione, una sorta di metempsicosi, che apre a una vita nuova. Cf. M.-F. BASLEZ, «Le corps, l'âme et la survie: anthropologie et croyances dans les religions du monde gréco-romain», in O. MAINVILLE - D. MARGUERAT (edd.), *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament* (Le Monde de la Bible 45), Labor et Fides-Médiaspaul, Genève-Montréal 2001, 73-89. Anche N.C. CROY, «Hellenistic Philosophies and the Preaching of the Resurrection (Acts 1:18, 32)», in *NT* 39(1997), 21-39.

⁵⁶ *At* 2,22-36; 3,13-26; 4,10-12; 10,39-43; 13,27-39; 26,23.

Sulla scia delle ricerche di Martin Dibelius, che considerava il discorso all'Areopago un «corpo estraneo» di dottrina stoica nel NT (cf. sopra, p. 163), Philipp Vielhauer ha pubblicato nel 1950-51 un'analisi radicale di *At* 17. Secondo lui, qui Luca farebbe sostenere a Paolo una teologia naturale totalmente contraria a ciò che l'apostolo afferma in *Rm* 1,18-32. Luca avrebbe sviato il paolinismo eliminando la cristologia e facendo della conoscenza di Dio attraverso la natura la propedeutica al vangelo. Basata sulla teologia dialettica, che insiste sulla rottura fra la natura e la grazia, questa lettura esercita un'influenza ricorrente (anche se più sfumata) sull'esegesi tedesca.

Non intendo certamente armonizzare artificialmente Paolo e Luca, ma tre riflessioni mostrano che questa tesi del tradimento lucano di Paolo è sbagliata.

Anzitutto, che cosa sappiamo noi della *predicazione missionaria fondatrice* di Paolo? Le lettere ci offrono l'argomentazione dell'apostolo destinata dopo ai cristiani (anni 50-58), ma non quella che li ha convertiti (anni 35-50); ora, è questa che vuole ricostruire l'autore degli Atti. Non disponendo di resoconti originali, egli ha applicato come per gli altri discorsi l'assioma di Tucidide in vigore nella storiografia greco-romana: scrivere ciò «che essi avrebbero potuto dire che corrisponde meglio alla situazione» (*Guerra del Peloponneso* 1,22,1). Luca si è sbagliato in questa ricostruzione? No, volendo credere alla lettera paolina più antica, 1 Tessalonicesi, che è anche la più vicina alla prima predicazione: «Ognuno racconta, parlando di noi, quale accoglienza voi ci avete fatto e come voi vi siete rivolti verso Dio volgendo le spalle agli idoli per servire il Dio vivo e vero e per attendere dai cieli il suo Figlio che egli ha risuscitato dai morti, Gesù, che si strappa all'ira che viene» (1Ts 1,9-10). Nel discorso di Atene sono individuabili tre motivi che compongono questo credo: abbandonare gli idoli, convertirsi al Dio vivente, attendere il giudice escatologico risuscitato dai morti. Ora la formulazione di questi versetti rivela la ripresa di uno schema omiletico che Paolo prende in prestito dal giudaismo della diaspora nella sua critica al politeismo pagano. Nella sua ricostruzione del discorso di Atene (come anche a Listra: 14,15-17), Luca ha attinto alla stessa fonte, richiamando per i suoi lettori la predicazione missionaria di Paolo ai non giudei, che non si può confondere con la sua argomentazione epistolare.

In secondo luogo, lo *scarto rispetto a Romani* 1,18-32 non è così evidente. a) Né Luca né Paolo sostengono una via naturale di accesso a Dio: l'identificazione di Dio nelle sue opere è stata un fallimento, qualificato come ignoranza (*At* 17,27.30) o follia (*Rm* 1,20-21); b) l'errore pagano consiste da ambo le parti nel confondere il Creatore con le creature (*At* 17,25.29; *Rm* 1,23); c) la validità universale di questo giudizio sulla ricerca religiosa umana apparirà al momento del giudizio escatologico (*At* 17,31; *Rm* 2,16); d) l'erranza religiosa pagana si svela a partire dal vangelo (*At* 17,23b.30; *Rm* 1,16-17), al quale si tratta di aderire «ora» (*At* 17,30; *Rm* 3,21). Si terrà conto anche del fatto che gli elementi più stoici del discorso di Atene (17,26-29) devono essere letti a partire dalla teologia della creazione esposta ai vv. 24-25, che Paolo non rinnegherebbe. Resta una divergenza: per Paolo, i pagani conoscono Dio, ma non lo onorano e si perdono nell'idolatria (*Rm* 1,20-23); in Luca è il contrario: i pagani cercano Dio e onorano persino il dio sconosciuto, ma non conoscono il vero Dio (*At* 17,23.27). Ma la differenza più forte consiste nello scarto fra la condanna senza appello di Paolo («essi sono inescusabili», *Rm* 1,20) e l'evidente empatia dell'oratore di Atene per la ricerca religiosa pagana, che è tacciata di ignoranza ma non squalificata come tale. A questo punto si dimostra indispensabile la comparazione delle intenzioni retoriche.

Qual è dunque, in terzo luogo, l'*intenzione retorica* di ogni autore? La valutazione dell'intenzione di un autore richiede l'esame del contesto letterario. *Rm* 1,18-32 fa parte di una sequenza 1,18-3,20, dove si svolge la dimostrazione dell'universalità umana del peccato; in un oracolo profetico di giudizio (*Rm* 1,18), Paolo ricapitola la colpa dei giudei e dei non giudei per contrapporla alla rivelazione della giustizia di Dio in Gesù Cristo (*Rm* 3,21-22). Al centro del suo dispositivo argomentativo c'è la dimostrazione della radicalità del peccato. Il quadro narrativo del discorso di Atene mostra che Luca non elimina la cristologia, anche se essa non è centrata come in Paolo sulla croce: Paolo

«annunciava la buona novella di Gesù e la risurrezione» (17,18b). Ciò che offre l'autore degli Atti è un modello propedeutico per l'annuncio del vangelo: come inculturare il messaggio nella cultura (qui essenzialmente stoica) per promuovere la necessità di un cambiamento di opinione? Come afferma Gustav Staehlin, Luca «voleva dare l'esempio di un discorso che tentava di rendere il messaggio biblico di Dio più vicino a uomini ai quali era totalmente estraneo e incomprensibile» (Ac, 241). Senza potersi basare sul preliminare della storia della salvezza come nella predicazione ai giudei, il Paolo di Atene si basa sulla ricerca spirituale dei suoi ascoltatori; egli sfrutta il dubbio presente nel suo stesso cuore (il «dio sconosciuto») per infiltrare la necessità della *metanoia*. Paolo e Luca: due strategie diverse, due teologie focalizzate diversamente (la croce o la risurrezione), ma uno stesso parere sul fallimento di conoscere Dio al di fuori di suo Figlio. Ad ogni modo, si ammirerà la maestria dell'autore degli Atti che, da uno scalo ateniese apparentemente poco importante per l'apostolo Paolo, ha composto il testo apologetico più memorabile della letteratura cristiana del I secolo.

Per saperne di più: H.-J. KLAUCK, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas* (SBS 167), KBW, Stuttgart 1996, 109-111; K. LÖNING, «Das Gottesbild der Apostelgeschichte im Spannungsfeld von Frühjudentum und Fremdreigionen», in H.-J. KLAUCK (ed.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (QD 138), Herder, Freiburg 1992, 88-117; D. MARGUERAT, «Paul après Paul: une histoire de réception», in *NTS* 54(2008), 317-337; Id., *Paul in Acts and Paul in His Letters* (WUNT 310), Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 1-21; P. VIELHAUER, «Zum "Paulinismus" der Apostelgeschichte» (1950-51), in Id., *Aufsätze zum Neuen Testament* (ThB 31), Kaiser, München 1965, 9-27; WEISER, *Ac*, 478-480; S.G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (SNTS.MS 23), Cambridge University Press, Cambridge 1973, 210-218.

Le due reazioni descritte al v. 32 non sono identiche, come segnala il bilanciamento «gli uni – gli altri» (οἱ μὲν – οἱ δέ): i primi scoppiano a ridere, i secondi si dichiarano disposti (ma senza precisare quando) a un nuovo incontro.⁵⁷ La stessa dualità di scherno e di indecisione si legge al termine dell'avvenimento della Pentecoste (2,12-13). Ma Paolo ha fatto del suo meglio; l'inculturazione del suo messaggio si è spinta fino al limite del possibile. In seguito a queste reazioni (bisogna comprendere in questo modo l'οὐτως del v. 33a), egli può ritirarsi.

I temi affrontati dall'oratore – il Dio creatore e regolatore benevolo del *cosmos*, che sfugge alle rappresentazioni umane, è giusto giudice del mondo – raggiungono più nettamente la teodicea propria degli stoici che il pensiero epicureo. Bisogna dedurre che l'eco positivo del suo discorso risuona piuttosto presso i primi?

34 Risultato positivo: «alcuni uomini» accolgono il messaggio di Paolo; uno di loro viene nominato: Dionigi l'Areopagita. La sua conversione conferma la qualità del discorso di Paolo.⁵⁸ Questo Dionigi avrà una lunga carriera leggendaria: primo vescovo di Atene secondo Eusebio di Cesarea (*Storia ecclesiastica* 3,4,10; 4,23,3), il suo nome fu accaparrato da un mistico neoplatonico del V secolo che conobbe una grande fama nel medioevo (lo Pseudo-Dionigi). L'interesse lucano per la partecipa-

⁵⁷ Contrariamente alle traduzioni spesso proposte, πάλιν non ha mai il significato di *un'altra volta*, ma significa *ancora, di nuovo*. Bisogna tradurre «noi ti ascolteremo anche su questo ancora una volta» o, se si preferisce, «ne riparleremo», e non «ti ascolteremo su questo un'altra volta», che lascia intendere un rifiuto ironico.

⁵⁸ Allo stesso modo a Corinto, in 18,8, Crispo, capo della sinagoga, è conquistato alla fede cristiana; Luca ama sottolineare l'efficacia della predicazione paolina nel cuore delle istituzioni che, complessivamente, le restano ostili. Le istituzioni rifiutano, ma alcune persone sono conquistate.

zione femminile si concretizza nella menzione di Damaris; peraltro sconosciuta, il suo nome indica probabilmente un'origine straniera. Il codice di Beza (D), decisamente poco ispirato, ha cancellato il suo nome. Il narratore assicura che ve ne sono stati «altri con loro».

Prospettive teologiche

Alla fine, l'ignoranza. Lo straordinario sforzo di inculturazione dell'oratore sarà servito solo, *in fine*, a condannare l'ignoranza degli ascoltatori (17,30)? No, perché l'oratore si è sforzato nei vv. 24-29, con l'ausilio di argomenti sia biblici sia non biblici, di costruire questo non sapere su Dio; ha mostrato che il divino sfugge a ogni cattura umana, sia essa santuario o immagine. Convalidando l'intelligenza umana, ha mostrato che quest'ultima inciampa su un al di là non dominabile – un'assenza di controllo battezzata con il nome di ignoranza. Questa ignoranza non è un deficit di sapere; essa è un equivoco, un malinteso sull'infinita differenza qualitativa che separa Dio dall'umano.

Empatia e critica teologica. Nel discorso di Atene si incrociano due intenzioni chiamate classicamente «collegamento e opposizione» (*Anknüpfung und Widerspruch*). Da una parte, Luca sfrutta al massimo le affinità fra la percezione di Dio nel mondo religioso ellenistico e la conoscenza del Dio biblico (linea empatica); dall'altra, la pietà pagana è di colpo squalificata, perché essa riposa su un malinteso: pensa di conoscere il divino, ma quest'ultimo resta un «dio sconosciuto» (linea critica). Le due intenzioni si collegano nell'ingiunzione universale a convertirsi (17,30), che è sia un'esortazione a cambiare opinione (linea critica) sia un appello a individuare colui che, unito agli uomini per parentela, è presente nella parte più intima di loro stessi (linea empatica). Ma si pressa indebitamente il pensiero lucano facendo della poesia greca (citazione di Arato in 17,28) un equivalente ellenistico della storia della salvezza;⁵⁹ il lettore di Lc-At sa che la comprensione di «Gesù e la risurrezione» passa per la precedenza di questo avvenimento in Israele.

Un cristianesimo intellettualmente responsabile. Il confronto del vangelo con la religiosità greco-romana assume volti diversi in funzione del livello socio-culturale considerato. A Listra (14,11-16), alla religione popolare politeistica si contrappone una predicazione massicciamente monoteistica. A Filippi (16,16-24), si affrontano la pratica oracolare e i suoi profitti con un esorcismo liberatorio. A Efeso (19,11-20), la credulità popolare di fronte agli atti carismatici e alle opere magiche viene smascherata dalla potenza della Parola. L'incontro di Atene si svolge davanti all'élite culturale dell'antichità; gli epiteti diffamatori di cui Paolo è oggetto (17,18-20) non fanno che mettere in risalto l'eccellenza del suo discorso e la sua conoscenza della cultura ellenistica. Il quadro è sotteso da un intento apologetico: a Luca importa dimostrare la rispettabilità intellettuale del messaggio cristiano, che non ha nulla da invidiare ai trattati filosofici in voga.

⁵⁹ Anche L. LEGRAND, «Aratos est-il aussi parmi les prophètes?», in *La Vie de la Parole. De l'Antien au Nouveau Testament. Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à P. Grelot*, Desclée de Brouwer, Paris 1987, 241-258.

Inculturazione ed evangelizzazione. Il discorso di Atene rappresenta il primo tentativo cristiano di esprimere la fede biblica nel Dio creatore nelle categorie di una cultura non biblica. Questo sforzo di inculturazione, iniziato dal giudaismo della diaspora, sarà intensificato dai padri apologisti del II secolo. Senza demonizzare la cultura greca, né al contrario addomesticarla, Luca ha voluto dimostrare sia la sua compatibilità con il vangelo sia la necessità di superarla per raggiungere il vero Dio. Si è assunto troppi rischi? Dialogare è avanzare verso l'altro senza rinnegare la propria identità; al riguardo, se non si dimentica che Paolo «annunciava la buona novella e la risurrezione» (17,18), il suo discorso davanti all'Areopago risponde alla definizione del dialogo. Inaugura quella che diventerà una lunga tradizione: la filosofia teologica.⁶⁰

⁶⁰ «La filosofia patristica sarà l'erede della nuova filosofia cristiana di Paolo, il cui annuncio venne dato all'Areopago» (I.L.E. RAMELLI, «Dieu et la philosophie. Le discours de Paul à Athènes dans trois "actes apocryphes" et dans la philosophie patristique», in *Gregorianum* 93[2012], 89).

COMPARIZIONE A CORINTO

Traduzione

¹Dopo questo, allontanandosi da Atene, andò a Corinto. ²Trovando un giudeo di nome Aquila, originario del Ponto, giunto da poco dall'Italia, con Priscilla sua moglie, perché Claudio aveva decretato che tutti i giudei si tenessero lontani da Roma,^a si è avvicinato a loro. ³E poiché era dello stesso mestiere, dimorava presso di loro e lavorava; essi erano infatti di mestiere fabbricanti di tende.

⁴Ogni sabato, egli discuteva nella sinagoga e persuadeva sia giudei che greci.^b

⁵Quando Sila e Timoteo sono scesi dalla Macedonia, Paolo era assorbito dalla parola, portando ai giudei la testimonianza che il Messia è Gesù. ⁶Ma^c essi opponendosi e bestemmiando, egli scosse le (sue) vesti e disse loro: «Il vostro sangue (sia) sulla vostra testa: io (sono) puro; a partire da questo momento andrò verso le nazioni».^d

⁷E cambiando luogo, andò di là^e nella casa di uno chiamato Tizio Giusto, adoratore di Dio, la cui casa era contigua alla sinagoga. ⁸Allora Crispo, il capo della sinagoga, credette nel Signore insieme a tutta la sua casa e molti corinzi, ascoltandolo, credevano ed erano battezzati.^f ⁹Di notte, il Signore disse in visione a Paolo: «Non temere, ma parla e non tacere, ¹⁰perché io sono con te e nessuno insorgerà contro di te per maltrattarti, perché c'è un popolo numeroso a me in questa città». ¹¹Egli si stabilì un anno e sei mesi, insegnando fra loro la parola di Dio.

¹²Al tempo in cui Gallione era proconsole dell'Acaia, i giudei insorsero unanimemente contro Paolo e lo condussero davanti al tribunale,^g ¹³dicendo: «È contraria-

^a Il testo occidentale (D, una versione latina e una versione siriana) aggiunge: «ed essi si stabilirono in Acaia».

^b Il testo occidentale (D, una versione latina e una versione siriana) hanno questo testo per il v. 4: «Andando alla sinagoga, ogni sabato essi discutevano introducendo il nome del Signore Gesù; e persuadevano non solo dei giudei, ma anche dei greci».

^c Il testo occidentale (D, una versione latina e una versione siriana) aggiunge qui: «dopo molti discorsi e l'interpretazione delle Scritture».

^d Altra traduzione possibile: «Il vostro sangue (sia) sulla vostra testa; io (sono) puro, a partire da ora andrò verso le nazioni».

^e Il testo occidentale (D e una versione latina) legge: «venne da presso Aquila».

^f Il testo occidentale (D e una versione latina) aggiunge: «credendo in Dio a causa del nome del Signore Gesù Cristo».

^g Il testo occidentale (D, una versione latina e una versione siriana) legge: i giudei «accordandosi fra loro» contro Paolo «misero la mano su di lui» e lo condussero davanti al tribunale.