

SALVATORE MELE*

Pluralità e unità nella chiesa delle origini. Il contributo di Luca

Esultate, o nazioni, insieme al suo popolo!
Rm 15,10

Tra i libri del NT nei quali pluralità e unità sono coniugati in modo esemplare non solo quantitativamente ma soprattutto qualitativamente con qualche affermazione di principio, Lc-At spicca in maniera del tutto particolare. Il riconoscimento del valore positivo della diversità dei popoli e delle culture che non sia sinonimo però di acritico sincretismo o assimilazione indifferenziata, senza per questo degenerare in posizioni di chiusura autoritaria e di rigido monolitismo teologico e culturale, è una problematica che troviamo al cuore del dittico lucano (Lc-At). Non tanto nel vangelo, nella prima parte dell'opera dove il tema dell'universalismo risuona chiaramente sin dalle prime battute¹, quanto nella seconda parte, negli Atti degli apostoli, dove Luca affronta il tema in maniera più ampia e – se così è lecito esprimersi – con tutti i limiti che questo comporta quasi sistematica².

* Docente straordinario di Sacra Scrittura presso l'ISSR Metropolitano «Don Tonino Bello» di Lecce (smele@libero.it).

¹ Cf. Lc 1,14: «Avrai gioia ed esultanza, e molti si rallegreranno della sua nascita»; Lc 1,79: «Per risplendere su quelli che stanno nelle tenebre [...]»; Lc 2,29-32: «luce per illuminare le genti e gloria di Israele, tuo popolo»; Lc 3,6 [Is 40,5 LXX]: «ogni uomo vedrà la salvezza di Dio».

² Il vangelo contiene una delle pagine più belle della Bibbia sul problema dell'alterità, la parabola del samaritano (Lc 10,30-55), che non prenderemo in considerazione in questo contributo perché oggetto di lunga e approfondita trattazione a partire da FRANCESCO, lettera enciclica *Fratelli tutti* sulla fraternità e l'amicizia sociale, 3 ottobre 2020, nn. 56-86. Sulle pagine di questa rivista si veda il recente contributo di G. LORUSSO, «Un estraneo sulla strada», in *ApTh* 7(2021)1, pp. 91-115. Per una messa a fuoco del brano non solo in quanto racconto esemplare ma anche parabolico ovvero dialogico-argomentativo cf. M. CRIMELLA, «“Chi è mio prossimo?” Questioni di punti di vista», in *Aggiornamenti sociali* 67(2016), pp. 76-97; ID., «Il buon samaritano dal punto di vista del ferito (Lc 10,25-37)», in *Nel segno dell'unità* 45(2016), pp. 31-38; e più brevemente

Nello spazio di questo contributo soffermerò l'attenzione su due celebri testi degli Atti nei quali la problematica appena richiamata emerge in maniera nitida ed esemplare: il testo della Pentecoste (At 2,1-13), icona dell'universalismo lucano, seguito da un corollario che ne approfondisce la natura alla luce dello status religioso e linguistico-sociologico dei soggetti coinvolti, e l'altrettanto centrale testo del dibattito conciliare (At 15,1-35), più incentrato sulle concrete modalità di tale orizzonte, segno evidente che esso non è esente da tensioni.

1. «Apparvero lingue come di fuoco» (At 2,3): l'universalismo linguistico di At 2,1-13

At 2,1-13 deve essere considerato come il primo segmento di una lunga narrazione che abbraccia At 2,1-47³: il fenomeno delle lingue (vv. 1-13) è seguito dal lungo intervento di Pietro incentrato sull'annuncio del *kerygma* che ne offre l'interpretazione (vv. 14-36)⁴; questo a sua volta suscita la conversione (vv. 37-41) che culmina nel celebre sommario sulle caratteristiche essenziali della comunità (vv. 42-47)⁵. Due aspetti del brano – peraltro oggetto di numerosi e approfonditi studi – ci risultano particolarmente significativi nel quadro del tema trattato: l'uni-

S. MELE, «Le radici cristiane dell'Europa. Provocazioni alla luce del NT», in *Convivialità delle Differenze* 1(2020)1, pp. 81-83.

³ F. BIANCHI, *Atti degli Apostoli*, Città Nuova, Roma 2003, p. 28.

⁴ «Le allocuzioni petrine presentano uno schema ricorrente, in cui si reiterano tre istanze principali: 1) il nucleo è rappresentato dalla proclamazione del Cristo morto e risorto; 2) il *kerygma* si ricollega alle Scritture d'Israele secondo lo schema di profezia-adempimento ed è elaborato sulla base di ciò che gli apostoli hanno visto e udito; 3) l'esortazione al pentimento e alla conversione intende sollecitare l'uditorio ad accogliere il messaggio in vista della salvezza» (A. LANDI, «La figura di Pietro nell'opera lucana», in *L'opera lucana*, GBP, Roma 2019, pp. 232-233).

⁵ At 2,1-13 a sua volta presuppone il testo di At 1,12-14: «Allora ritornarono a Gerusalemme dal monte detto degli Ulivi, che è vicino a Gerusalemme quanto il cammino permesso in giorno di sabato. Entrati in città, salirono nella stanza al piano superiore, dove erano soliti riunirsi: vi erano Pietro e Giovanni, Giacomo e Andrea, Filippo e Tommaso, Bartolomeo e Matteo, Giacomo figlio di Alfeo, Simone lo Zelota e Giuda figlio di Giacomo. Tutti questi erano perseveranti e concordi nella preghiera, insieme ad alcune donne e a Maria, la madre di Gesù, e ai fratelli di lui»; è sottinteso che questa preghiera è in riferimento alla promessa del dono dello Spirito fatta da Gesù prima della ascensione: «avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su voi» (At 1,8). Poiché la narrazione di At 1,12-14 viene interrotta per narrare l'elezione di Mattia in sostituzione di Giuda (At 1,15-26), all'inizio dell'episodio di Pentecoste a Luca sarà sufficiente richiamare l'ambientazione già descritta con l'aggiunta di una nuova indicazione temporale (At 2,1: «Mentre stava compendosi il giorno della Pentecoste, si trovavano tutti insieme nello stesso luogo»).

versalismo linguistico della Pentecoste espresso dal sostantivo γλῶσσα («lingue») e le allusioni e ciò che questo implica all'episodio genesiaco della torre di Babele.

1.1. Il filo conduttore del brano: γλῶσσα («lingue»)

La scena di At 2,1-13 si articola in due segmenti narrativi⁶: il primo è ambientato all'interno della casa (vv. 1-4), il secondo all'esterno, in un luogo non meglio specificato (vv. 5-13). Nella prima parte, l'effusione dello Spirito è preceduta prima dal fenomeno esterno uditivo del gran rumore proveniente dal cielo, «un fragore, quasi un vento che si abbatte gagliardo» che riempie la casa (v. 2), poi da quello visivo delle «*lingue* come di fuoco» (v. 3) che dividendosi si posano sui presenti. Seguono immediatamente la realtà interiore stessa, «tutti furono colmati di Spirito santo» (v. 4a), e l'effetto esterno, ovvero il «parlare in *altre lingue* nel modo in cui lo Spirito dava loro il potere di esprimersi» (v. 4b) che, nella seconda parte, è il motivo dello stupore della folla: «li udiamo parlare nelle *nostre lingue* delle grandi opere di Dio» (v. 11):

vv. 1-4: in casa

Mentre stava compendosi il giorno della Pentecoste, si trovavano tutti insieme nello stesso luogo. Venne all'improvviso dal cielo un fragore, quasi un vento che si abbatte impetuoso, e riempì tutta la casa dove stavano. *Apparvero loro LINGUE come di fuoco*, che si dividevano, e si posarono su ciascuno di loro, e tutti furono colmati di Spirito Santo e cominciarono a parlare in *altre LINGUE*, nel modo in cui lo Spirito dava loro il potere di esprimersi.

vv. 5-13: all'esterno

Abitavano allora a Gerusalemme giudei osservanti, di ogni nazione che è sotto il cielo. A quel rumore, la folla si radunò e rimase turbata, perché ciascuno li udiva parlare nella propria lingua [*lett. dialetto*]. Erano stupiti e, fuori di sé per la meraviglia, dicevano: «Tutti costoro che parlano non sono forse galilei? E come mai ciascuno di noi sente parlare nella propria lingua [*lett. dialetto*] nativa? Siamo [...] e li udiamo parlare nelle *nostre LINGUE* delle grandi opere di Dio». Tutti erano stupefatti.

Il termine «lingue» è il filo conduttore di At 2,1-13: nella prima parte (vv. 1-4) come effetto della effusione dello Spirito nei discepoli, prima le *lingue di fuoco* (v. 3), poi le *altre lingue* da essi parlate (v. 4b);

⁶ M. GRILLI, *L'opera di Luca*, vol. 2, *Atti degli Apostoli, il viaggio della Parola*, EDB, Bologna 2003, pp. 25-30.

nella seconda (vv. 5-13) le *nostre lingue* come causa dello stupore della folla (v. 11). Questa insistenza sul termine richiede una spiegazione.

Un primo dato ovvio che il testo vuole certamente sottolineare è che l'annuncio, la predicazione (cf. vv. 4.14) che toccando i cuori suscita le conversioni e la nascita della comunità (vv. 37-47) è frutto dello Spirito⁷, facendo emergere una correlazione Spirito-parola-chiesa come struttura non puramente narrativa ma teologica ed ecclesiologica paradigmatica non solo per quella comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme, ma per la chiesa di tutti i tempi⁸. Dal momento, però, che dire «lingua» significa richiamare uno degli elementi più essenziali della identità di un popolo, il suo uso nel testo evoca in luce molto positiva un orizzonte più ampio, ovvero il problema della pluralità, emblematicamente raffigurato nella lista dei popoli e nazioni (vv. 9-11)⁹, che con stupore¹⁰ sentono parlare i discepoli di Gesù di origine galilaica nel loro proprio dialetto¹¹. Non è azzardato anzi sostenere che il termine sia stato scelto intenzionalmente. D'altronde che senso avrebbe parlare di «lingue come di fuoco», al posto del più ovvio «fiamme», «fiammelle» o «strisce di fuoco», se non per evocare un tale orizzonte¹²?

⁷ R. PELLEGRINI, «L'evento di Pentecoste (At 2,1-13)», in M. CRIMELLA (a cura di), *Atti degli Apostoli*, Messaggero, Padova 2013, p. 81: «Le "lingue" (*glôssai*) fanno pensare al "dono delle lingue" che gli apostoli riceveranno, come il testo fra poco mostrerà, e portano a pensare alla connessione stretta che esiste tra dono dello Spirito e dono della parola».

⁸ Ciò è confermato dai celebri ritornelli di Atti sul diffondersi della parola (6,7; 9,31; 12,24, 16,5; 19,20) che segnano la nascita di nuove comunità di credenti. Particolarmente significativo è il primo in cui diffusione della parola-crescita del numero dei credenti fanno tutt'uno: «La parola di Dio si diffondeva e il numero dei discepoli a Gerusalemme si moltiplicava grandemente» (At 6,7). Anche se lo Spirito non è sempre esplicitamente menzionato è sottinteso che l'annuncio è sempre effetto della sua presenza e azione nei discepoli!

⁹ At 2,9-11 segue un itinerario circolare, oriente-occidente-oriente/nord-sud-nord, ricongiungendosi quindi al punto di partenza (gli arabi confinano a nord con i popoli menzionati all'inizio, parti, medi ed elamiti). Una lista del genere, pur nella sua incompletezza, voleva esprimere l'universalità, equivale a quello che è per noi un mappamondo!

¹⁰ Espresso con un vocabolario molto ricco: *συνεχύθη* (v. 6), *ἐξίσταντο* (vv. 7.12), *ἐθαύμαζον* (v. 7), *διηπόρουν* (v. 12).

¹¹ «Sin dall'inizio la chiesa, sebbene in origine situata solo a Gerusalemme, in linea di principio è una società universale nella quale è possibile una comunicazione universale»: C.K. BARRETT, *Atti*, vol. 1, Paideia, Brescia 2003, p. 138.

¹² Che il tema linguistico quale segno di differenziazione dei popoli sia centrale nel brano è confermato anche dal sintagma *τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν* (v. 6) e *τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν* (v. 8) che appartengono allo stesso campo semantico di *γλῶσσα*! Il fuoco da parte sua è elemento tipico delle teofanie, soprattutto quella escatologica, con la sua sfumatura non solo salvifica ma anche giudiziale, evocata già dal Battista (cf. Lc 3,16-17).

Ciò è rafforzato da un'altra constatazione: At 2,1-13 allude all'episodio della torre di Babele (Gen 11,1-9), non solo a motivo di alcuni contatti lessicali (primo fra tutti proprio la parola «lingua»)¹³, ma soprattutto perché il testo genesiaco e quello lucano sono gli unici testi biblici che abbinano la presenza di una «tavola etnografica» ed un episodio tutto imperniato sul problema della comprensione delle diverse lingue¹⁴. E questo ci porta al paragrafo successivo.

1.2. Pentecoste sullo sfondo di Babele (Gen 11,1-9)

I contatti verbali tra At 2,1-13 e Gen 11,1-9 sono troppo numerosi per essere considerati solo frutto del caso: oltre ai termini chiave γλῶσσα, «lingue» (At 2,3-4.6.11; cf. Gen 11,7), e ἀκούω, «ascoltare» (costruito con ἕκαστος: At 2,6.8; cf. Gen 11,7), troviamo διαμερίζω, al medio «dividersi» (At 2,3; cf. Dt 32,8), e soprattutto συγχέω, al passivo «essere confuso» (At 2,6 [apax nel NT!]; cf. Gen 11,7.9; Sap 10,5)¹⁵.

L'episodio di Babele di Gen 11,1-9 manifesta in tutta la sua problematicità la questione della diversità dei popoli, precedentemente descritta nella celebre tavola delle nazioni di Gen 10,1-32¹⁶.

Gen 10 persegue l'intento teologico di mostrare che nella molteplicità, nella «dispersione» dei popoli che riempiono la terra (il termine appare nel verso conclusivo, v. 32: «Queste furono le famiglie dei figli di Noè secondo le loro genealogie, nelle rispettive nazioni. Da costoro si dispersero le nazioni sulla terra dopo il diluvio»), si compie la benedizione divina (Gen 1, 28; cf. Gen 9,1.7!) e affermare in radice la fraternità di tutti popoli¹⁷. Partendo dai figli di Noè arriva a elencare settanta popoli della terra con una forte insistenza sul fattore linguistico, uno dei fattori più determinanti della pluralità delle culture: «da costoro deri-

¹³ Cf. paragrafo successivo.

¹⁴ «Le repertoire ethnique d'Ac 2, 9-11a évoquerait la table des nations de Gn 10, dans un context littéraire analogue» (S.D. BUTTICAZ, *L'identità de l'Eglise dans les Actes des apôtres*, De Gruyter, Berlin-New York 2011, p. 94).

¹⁵ Cf. V. Fusco, «Effusione dello Spirito e raduno dell'Israele disperso. Gerusalemme nell'episodio di Pentecoste (At 2,1-13)», in Id., *Da Paolo a Luca. Studi su Luca-Atti*, vol. 2, Paideia, Brescia 2003, p. 316; BUTTICAZ, *L'identità de l'Eglise dans les Actes des apôtres*, pp. 93-94.

¹⁶ G. GALVAGNO – F. GIUNTOLI, *Dai frammenti alla storia. Introduzione al Pentateuco*, Elledici, Torino 2013, pp. 31-32; M. PRIOTTO, «La torre di Babele (Gn 11,1-9)», in *Parole di Vita* 52(2007)6, pp. 11-19.

¹⁷ GALVAGNO – GIUNTOLI, *Dai frammenti alla storia*, p. 31; F. COCCO, «Israele tra identità e solidarietà: la "tavola delle nazioni" (Gn 10,1-32)», in *Parole di Vita* 52(2007)6, pp. 4-10; L. MAZZINGHI, «Unità e diversità della famiglia umana nella "tavola dei popoli" (Gn 10)», in *Vivens Homo* 3(1992), pp. 27-43.

vano le nazioni disperse per le isole nei loro territori, ciascuno secondo la propria lingua e secondo le loro famiglie, nelle loro nazioni» (v. 5); l'espressione viene ripetuta anche ai vv. 20 e 31 per i figli di Cam e i figli di Sem («secondo le loro famiglie e le loro lingue»).

Il pluralismo delle lingue però include anche una valenza negativa. In Gen 11,1-9 la diversità dei popoli viene presentata come «divisione», non tanto in sé, quanto come risultato negativo di quella arroganza religioso-politica che vorrebbe imporre a tutti i popoli il proprio potere, di cui la costruzione della torre diventa l'emblema, ma che alla fine genera confusione e dispersione:

Il significato di Gen 11,1 può essere difatti questo: «avevano un solo labbro e uniche parole» non vuol dire tanto «parlavano una sola lingua», il che sarebbe un evidente controsenso con Gen 10, quanto piuttosto «avevano un solo disegno», «un solo progetto». Fin dai testi politico-militari assiro-babilonesi «avere un solo labbro» significa mettersi d'accordo per una sola impresa. E l'impresa è quella di unirsi annullando le proprie diversità, proponendo un solo progetto – umano, ma che esclude Dio – che si configura nella costruzione di una sola città ed una sola torre. La diversità – come accade anche oggi! – mette paura e non può venire accolta come un dato positivo, una volta che Dio è stato tolto di mezzo¹⁸.

Il peccato pertanto è proprio il non volersi disperdere (v. 4: «Poi dissero: "Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo, e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra"»), il rifiutare la pluralità. Su questo sfondo luminoso e oscuro di Gen 10–11 si innesta la chiamata di Abramo al c. 12 – che al momento si configura come una vera e propria separazione¹⁹ – lasciando sperare e presa-

¹⁸ MAZZINGHI, «Unità e diversità della famiglia umana nella "tavola dei popoli" (Gn 10)», pp. 41-42; cf. anche PRIOTTO, «La torre di Babele (Gn 11,1-9)», pp. 15-17.

¹⁹ Le pagine più belle su questo tema sono state scritte da V. Fusco: «Il senso autentico dell'universalismo biblico potrà essere compreso soltanto cogliendo il senso di questo misterioso restringimento. Ciò può essere messo in rapporto con il fatto che i parenti di Abramo sono pagani, hanno smarrito la conoscenza del vero Dio e sono caduti nell'idolatria: "I vostri padri, come Terach padre di Abramo e padre di Nacor, abitarono dai tempi antichi oltre il fiume e servirono altri dèi. Io presi il padre vostro Abramo da oltre il fiume" (cf. Gs 24,2 s). Già quello di Abramo è un esodo da una terra in cui gli idoli non permettono il servizio di Dio, come lo sarà poi l'uscita dall'Egitto (Es 3,18; 12,12) o da Babilonia (Is 48,20; 52,11; Ger 50,8; 51,45). Non possiamo, però, fare a meno di chiederci se questo non avrebbe dovuto essere semmai un motivo in più per restare tra loro, per annunciare anche a loro quel Dio che gli si era rivelato [...]. In un certo senso dunque Abramo si mette in cammino *verso i pagani*, verso la loro salvezza; di fatto però, paradossalmente, *allontanandosi* da loro! Essi sono il suo passato e anche il suo futuro, ma il suo presente è la separazione. Perché allora, prima, questa separazione se l'obiettivo è l'universalità? Se i protagonisti, gli interlocutori, all'inizio come alla fine,

gire che l'aspirazione all'unità della famiglia umana, in una maniera ben diversa e che integri positivamente il fatto della pluralità, possa un giorno realizzarsi sulla base di presupposti diversi:

Anche il riferimento al successivo brano della chiamata di Abramo diventa possibile e ricco di approfondimento, perché con esso si comincia a rispondere alla domanda inquietante: riuscirà mai l'uomo a costruire una comunità di popoli, rispettosa delle diversità e nel medesimo tempo frutto di una vera comunione? Non c'è il sospetto che la descrizione dei popoli in Gen 10 costituisca un semplice sogno utopistico, smentito infinite volte dalla storia? E se no, dove e come intraprendere un cammino verso quell'ideale? L'invito rivolto ad Abramo a lasciare la propria terra diventa allora significativo. È la storia di un progetto umano-divino che parte significativamente da quel paese di Sennaar e da quella terra di Babele teatro del fallimento umano, e che richiede uno stacco e una partenza! Ancora una volta Dio separa per unire, allontana per creare una vera comunione! In questo contesto la dispersione degli uomini dopo Babele e la confusione delle lingue, cioè la loro incapacità al dialogo, diventano il passo iniziale di un lungo cammino che li porterà a una futura unità e comunione²⁰.

Alla luce di ciò rivela tutto il suo significato l'universalismo linguistico della Pentecoste, non a caso collocata all'inizio del libro, nel momento stesso in cui nasce la chiesa dall'effusione dello Spirito e si manifesta per la prima volta al mondo. A ragione letto come emblematico della cattolicità della chiesa, At 2,1-13 prospetta una sorta di riunificazione di tutti i popoli della terra, non nella pretesa di «una sola lingua», ma nella molteplicità non conflittuale della loro pluralità, espressione della ricchezza infinita di Dio che opera per mezzo del suo Spirito²¹.

2. Giudei e gentili, greci e barbari

In questo paragrafo vogliamo approfondire l'aspetto della pluralità, emblematicamente sottolineata dall'aspetto linguistico nella lista

sono sempre Dio e l'uomo, che cosa impedisce che Abramo, l'uomo che ha ricevuto la rivelazione di Dio, sia egli stesso il missionario, l'inviato di Dio a coloro che non lo conoscono? » (V. FUSCO, «La novità cristiana. Riflessioni sull'universalismo», in *Rivista del Clero Italiano* 72[1981], pp. 582-583 [corsivo nel testo]).

²⁰ PRIOTTO, «La torre di Babele (Gn 11,1-9)», p. 18. Cf. anche S. MELE, «L'uomo e la natura in Gen 1-2», in A. BERGAMO – L. INGROSSO (a cura di), «*Intellectus enim merces est fidei*». *Scritti in onore di Luigi Manca*, Viverein, Monopoli 2020, pp. 131-135.

²¹ G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 47-48: «grazie all'annuncio del Vangelo si ritorna all'unità. Di fatto, però, nel nostro racconto i popoli non ritrovano l'unica lingua perduta a Babele; gli apostoli ricevono la capacità di testimoniare in tutte le lingue l'unico vangelo e, quindi, di inculturarsi: unità nel rispetto della diversità».

dei popoli di At 2. Al riguardo occorre innanzitutto precisare che la concreta attuazione dell'universalismo lucano trova il suo epicentro nel programma geografico di At 1,8²², ma solo a grandi linee²³. Ancor più in primo piano troviamo lo status *religioso*²⁴, *linguistico-sociale*²⁵, nonché *etnico-geografico*²⁶ dei singoli individui, dei gruppi, dei popoli. Questi

²² *Gerusalemme* (At 1-7; cf. i sommari conclusivi di 5,42 e 6,7); *Giudea, Galilea e Samaria* (8,1-9,30; cf. il sommario in 9,31); *Fenicia e Siria* (9,32-12,23; cf. il sommario in 12,24); *Asia Minore* (13-14; cf. il sommario in 15,35 e 16,5); *Macedonia e Grecia nella sponda occidentale del bacino dell'Egeo* (15,36-18,22; cf. il sommario in 19,20); *Roma* (At 28,17-31; cf. il sommario finale del libro in 28,30-31).

²³ Il programma di At 1,8 da un punto di vista strettamente geografico rimane incompleto: come mai non troviamo, per fare solo un esempio eclatante, Alessandria, seconda metropoli dell'impero romano (cf. GIUSEPPE FLAVIO, *La Guerra giudaica* 7,41-62), caratterizzata perdipiù da una notevole presenza giudaica? Inoltre, la ricostruzione lucana si muove decisa da oriente verso Roma; tralasciando altre possibili direttrici di quella raggiera che da Gerusalemme si dirama verso i confini della terra, si concentra decisamente solo su quella tracciata da Paolo! Quanto a Roma (Ῥώμη/Ῥωμαῖος; At 20x; nel resto del NT solo in Gv 11,48; Rm 1,7.15; 2Tt 1,17), essa non va identificata *tout court* con ἐσχάτου τῆς γῆς, che in senso puramente geografico indica gli estremi limiti della terra, concepita in forma di disco piatto (eventualmente dunque la Spagna); d'altra parte, Luca non è insensibile al fatto che, in quanto capitale dell'impero, rappresenta il centro del mondo da cui si diramano tutte le strade per raggiungere l'impero: «Rome is not the target of the proclamation envisaged in At 1,8, but the gate through which universal proclamation has to go through» (M. LABAHN, «Boldly and without hindrance he preached the kingdom of God and taught about the Lord Jesus Christ» [Acts 28.31]. Paul's public proclamation in Rome as the *Finale* of a shipwreck», in J. ZANGENBERG – M. LABAHN [a cura di], *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City. Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome*, T&T Clark, London 2004, pp. 56-76 [spec. 57]).

²⁴ Si noti la successione per nulla casuale che rivela il punto di vista «giudeo-centrico» di Luca: *ebrei – proseliti – samaritani* (eterodossi ma pur sempre giudei, almeno dal loro punto di vista) – *timorati di Dio – gentili di Antiochia*. I sommari scandiscono una progressione non solo geografica, ma anche e soprattutto un allargamento in senso religioso: 6,7 (dopo i *giudei palestinesi e della diaspora*); 9,31 (dopo i *samaritani e l'etiopio proselito*); 12,24 (dopo i *timorati e i gentili veri e propri*). «Anche per lui [Luca], come per Filone e Flavio Giuseppe e per Paolo stesso, l'umanità intera dal punto di vista religioso si suddivide in giudei/greci, nel senso di giudei/gentili» (V. FUSCO, «Punto di vista» e «lettore implicito» in due testi escatologici [Lc 19,11-28; At 1,6-8]), in ID., *Da Paolo a Luca. Studi su Luca-Atti*, vol. 1, Paideia, Brescia 2000, p. 224).

²⁵ «Chi non è "greco" è automaticamente "barbaro"» (L. MAZZINGHI, «Paolo di fronte al mondo ellenistico», in CRIMELLA [a cura di], *Atti degli Apostoli*, p. 190).

²⁶ La tavola dei popoli di Gen 10,1-32 (il cui punto di vista da cui prende avvio è Israele, anche se non esplicitamente menzionato) partendo dai figli di Noè (Sem, Cam e Iafet) struttura il mondo in tre cerchi concentrici attorno alla terra di Canaan, la terra che sarà data in dono da YHWH ad Abramo e arriva a elencare settanta popoli della terra: i *giudei di Gerusalemme* e i *samaritani* (At 1,1-8,25) rappresentano rispettivamente i discendenti giudei e non giudei dei figli di Sem (elamiti, assiri, aramei, e antenati degli ebrei); l'*etiopio* eunuco (At 8,26-40) rappresenta i discendenti dei figli di Cam (paesi del sud: Egitto, Etiopia, ecc.); i discendenti di Iafet (Asia Minore e isole del Mediterraneo,

aspetti di carattere socio-culturale sono talmente enfatizzati che la domanda di come sia possibile armonizzare una realtà così complessa sorge spontanea. Ma qui tocchiamo un aspetto che sta veramente al centro del racconto di Luca, che rivela in tutto il suo spessore la ricchezza della sua personalità. Riservando al prossimo paragrafo l'approfondimento della dimensione più problematica di tali aspetti, che messi insieme generano una miscela pronta a incendiarsi se non addirittura esplodere da un momento all'altro, con l'ausilio di uno schema²⁷, ci soffermiamo a rileggere il testo degli Atti alla luce di questi fattori, avendo come filo conduttore il criterio religioso al quale Luca sembra subordinare gli altri:

At	TERRITORIO	PROTAGONISTI	DESTINATARI ²⁸	SOMMARIO
cc. 1-7	Gerusalemme	I Dodici (giudei palestinesi) Stefano (giudeo «greco»)	DISCENDENTI GIUDEI DI SEM giudei palestinesi (<i>barbari</i>) giudei della diaspora (<i>greci</i>) proseliti	6,7
8,5-25 8,26-40	Giudea Samaria Galilea	Filippo (giudeo «greco»)	DISCENDENTI NON GIUDEI DI SEM samaritani DISCENDENTI DI CAM etiopie eunuco (<i>proselito?</i>)	9,31
9,32-11,18	Fenicia	Pietro (giudeo palestinese)	timorati (Cornelio)	
11,19-26	Siria	giudei «greci» anonimi	gentili	12,24
cc. 13-14 cc. 16-19	Cipro Asia Minore Macedonia Acaia...	Paolo (giudeo «greco») ²⁹ Barnaba (giudeo palestinese) ³⁰ Marco (giudeo palestinese) Paolo Sila (giudeo palestinese)...	DISCENDENTI DI IAFET gentili di Listra (<i>barbari</i>) gentili di Atene (<i>greci</i>) ³¹	19,20

ecc.) sono rappresentati dai popoli raggiunti da Paolo nel corso dei tre viaggi missionari (At 13-19): nel corso del primo, Cipro, l'Anatolia/Asia Minore centro-meridionale con tappa a Perge di Panfilia, Antiochia di Pisidia, Iconio e le città della Licaonia, Listra e Derbe; durante il secondo l'Europa con le città di Filippi, Tessalonica, Berea, Atene, Corinto; durante il terzo, Efeso; cf. D.P. BÉCHARD, *Paul outside the Walls: A study of Luke's Socio-Geographical Universalism in Acts 14:8-20*, G&BP, Roma 2000, pp. 173-231.233-353.383-386.

²⁷ Ripreso con rettifiche e integrazioni da S. MELE, *A causa della speranza di Israele*, Cittadella, Assisi 2014, p. 108.

²⁸ Lo status religioso è indicato in grassetto; quello socio-culturale in corsivo; quello etnico-geografico in maiuscolo.

²⁹ Bilingue (cf. At 21,37-22,3)!

³⁰ Ma originario della diaspora (cf. At 4,36)!

³¹ Qui ovviamente anche nel senso di «nativi» greci.

2.1. Gli ortodossi barbari e greci («ellenisti»)

Il testo principale di riferimento è il lungo segmento di At 1,1-7,60, dove Luca descrive le caratteristiche della prima comunità di Gerusalemme che raccoglie convertiti tra i nativi ebrei palestinesi raccolti attorno al gruppo dei Dodici³² e i rimpatriati dalla diaspora, i cosiddetti «ellenisti» (da Ἑλληνιστής)³³ di lingua e cultura greca, che venivano correttamente chiamati col nome del paese dove risiedevano o avevano risieduto: gli «Alessandrini», i «Cirenei», i «Ciprioti» e via dicendo (At 2,9-11³⁴; cf. anche 4,36; 6,1; 6,9; 8,4; 9,29; 11,19-20). Tra le fila degli ellenisti sono da segnalare i sette responsabili del gruppo nominati in At 6,5³⁵, i cui nomi sono tutti greci, tra cui spiccano Stefano e Filippo; Barnaba,

³² «[i] Dodici [...] tutti incolti, pavidi, ottusi» (R. PENNA, *La fede cristiana alle sue origini*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, p. 78 [corsivo nostro]). Chi sapeva scrivere e leggere doveva conoscere il greco; gli analfabeti si esprimevano solo in aramaico; in base alle iscrizioni rinvenute a Gerusalemme si calcola che fosse grecofono un 10-15% della popolazione: cf. gli studi di M. Hengel citati in V. Fusco, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, EDB, Bologna 1995, pp. 183-184. Quanto ai Dodici, occorre precisare che alcuni avevano un nome greco, come Andrea, Filippo, e che Simone è la forma grecizzata dell'ebraico Simeone.

³³ Per indicare i giudei grecofoni o della diaspora il termine compare in At 6,1 e 9,29; in 11,20 indica, invece, i siriani di lingua greca non giudei di Antiochia di Siria.

³⁴ L'universalismo cristiano di Pentecoste passa attraverso l'universalismo degli esuli della diaspora ebraica ora raccolti a Gerusalemme (più che di semplici pellegrini, si tratta di veri e propri rimpatriati), un segno di speranza gravido di ripercussioni per tutta l'umanità!

³⁵ La loro elezione è occasionata da attriti sorti tra i due gruppi (quello palestinese di lingua ebraica e quello grecofono) a motivo dell'«assistenza quotidiana», lett. «servizio»/«diaconia» quotidiana/delle mense (At 6,1-2). Si tratta verosimilmente di una distribuzione di cibo in forma regolare e organizzata a favore dei membri economicamente più deboli della comunità. Evidentemente nella distribuzione di quei soccorsi si verificavano dei favoritismi a danno degli elementi meno radicati nell'ambiente locale, quali erano appunto le vedove del gruppo ellenista. I Dodici affrontano il problema insieme alla comunità e si rendono conto che questa attività caritativa va meglio organizzata. Non però personalmente da loro per non trascurare il loro compito specifico, la parola di Dio e la preghiera. Si rende opportuno pertanto un altro speciale ministero. La ricostruzione storica presenta parecchi punti oscuri: i sette nomi menzionati sono tutti greci, quando ci si aspetterebbe che questo incarico venisse affidato ad elementi di entrambi i gruppi. Inoltre, nel seguito del racconto più che ad attività caritative li vediamo intenti alla predicazione come Stefano e Filippo, che in At 21,8 viene definito «evangelista». Probabilmente erano qualcosa di più di semplici «diaconi»: forse vere e proprie guide pastorali della comunità giudeo-cristiana di lingua greca/ellenista! Il termine stesso «ellenista» fa supporre anche la necessità di avere proprie riunioni in greco; la celebrazione dell'eucaristia e la proclamazione della parola nelle case (cf. At 2,46; 5,42) favorivano la formazione di gruppi linguistici. Cf. R. PENNA, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci, Roma 2011, pp. 68-69; Fusco, *Le prime comunità cristiane*, pp. 198-200.

membro della comunità locale di Gerusalemme ma originario di Cipro (At 4,36-37), e – protagonista indiscusso dal c. 13 fino alla fine del libro (At 28) – Saulo/Paolo che, benché non originario della Palestina, era bilingue (cf. At 21,37–22,3)³⁶.

Luca non nasconde le differenze tra questi due principali gruppi della chiesa-madre a livello teologico e anche socio-culturale. Ci limitiamo a un paio di esempi. Nel discorso di Stefano di At 7 si nota una certa critica del tempio: tutta la storia di Israele è ricapitolata da questo punto di vista, insistendo sulle manifestazioni divine avvenute in terra straniera (ad Abramo in Mesopotamia: 7,3; a Giuseppe in Egitto: 7,9-16; a Mosè nel deserto del Sinai: 7,30) e sul periodo in cui non c'era ancora il tempio, concesso poi da Dio per le insistenti richieste del popolo. Tutte accentuazioni, queste, tipiche di chi è vissuto nella diaspora! Nella evangelizzazione dei pagani ad Antiochia di Siria (At 11,19-21) da parte degli «ellenisti» anonimi messi in fuga dalla persecuzione scoppiata a Gerusalemme dopo l'uccisione di Stefano (At 6,1–8,4), saranno decisivi motivi di carattere socio-culturale: conoscenza della lingua greca e della cultura ellenistica, per non citare il fatto che nelle sinagoghe della diaspora nell'uditorio si trovavano anche dei gentili simpatizzanti, i cosiddetti «timorati di Dio»³⁷; Pietro non potrà esibire questo bagaglio culturale, perché palestinese, come si evince dal differente approccio dimostrato nella evangelizzazione di Cornelio di At 10,1–11,18, caso analogo a At 11,19-26³⁸.

I giudei della diaspora non scompaiono con il c. 7: il primo ambiente di diffusione del cristianesimo al di fuori della Palestina fu proprio il loro e quello dei «timorati di Dio» (cf. At 11,19 e At 13–19.28).

2.2. I convertiti

Non in virtù di un proselitismo attivo, un'attività missionaria come la intendiamo noi oggi, che sarebbe un concetto anacronistico, ma per quella attrattiva spirituale che esercitava sui pagani portandoli ad avvicinarsi all'ebraismo, il giudaismo era largamente diffuso nel mondo pagano attraverso la diaspora. Questa attrattiva spirituale conti-

³⁶ Dopo i primi tentativi a Damasco (At 9,22-25), con la complicità di Barnaba (cf. At 9,27), a Gerusalemme Paolo rivolge la predicazione proprio ai grecofoni: ἐλάλει τε καὶ συνεζήτει πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς (At 9,29).

³⁷ Cf. sotto 2.5.

³⁸ Il modo di percepire i contatti con i pagani da parte di Pietro «era tipico degli ambienti più conservatori delle campagne interne alle zone di Giudea e Galilea» (P. BASTA, *Mahloqet. La controversistica giudaica e il Nuovo Testamento*, G&BP, Roma 2022, p. 31).

nuò anche dopo con la diffusione del cristianesimo, come attestano le sanzioni reiterate più volte dalla chiesa e dagli imperatori cristiani. I «proseliti»³⁹ erano i pagani che abbracciavano l'ebraismo sottoponendosi alla circoncisione, e in tal modo erano incorporati a pieno titolo al popolo dell'alleanza, praticamente con tutti i diritti e i doveri⁴⁰.

I pagani disponibili a questo gran passo però erano pochi, per ripugnanza dell'operazione chirurgica in se stessa, o per le derisioni cui poteva dare adito, per esempio quando si gareggiava nudi nelle palestre, e per la separazione che l'osservanza delle norme mosaiche avrebbe loro imposto nei confronti del proprio ambiente di partenza; d'altra parte, la circoncisione non era considerata necessaria per la salvezza eterna, essendo largamente riconosciuto che anche i gentili avrebbero potuto aver parte al mondo futuro, mediante l'osservanza dei comandamenti «noachici»⁴¹.

Sono menzionati in At 2,11, per indicare lo status religioso, accanto a quello giudaico, dell'elenco dei popoli nella Pentecoste (Ἰουδαῖοι τε καὶ προσήλυτοι). In At 6,5, tra i sette «diaconi» compare un certo Nicola, προσήλυτον Ἀντιοχέα, «proselito» di Antiochia. In questa categoria potrebbe anche rientrare l'etiope di At 8,26-40, ma questo caso merita un trattamento a parte.

2.3. Gli eretici

Nella preoccupazione lucana di menzionare tutti i gruppi, non potevano mancare i samaritani (cf. At 8,5-25), popolazione di origine giudea ma imbastardita da contaminazioni pagane ed eretica a motivo della loro Scrittura ridotta al solo Pentateuco e del loro tempio, eretto sul Garizim a contraltare di quello di Gerusalemme. Nei loro confronti i giudei nutrivano un'antica avversione, peraltro cordialmente ricambiata, come si evince nella stessa opera lucana in Lc 9,51-53:

³⁹ Originariamente il termine προσήλυτος nei LXX indicava prevalentemente lo straniero residente. Il primo uso del termine in senso tecnico dei convertiti è attestato in Filone (D.C. SIM, «Gentiles, God-Fearers and Proselytes», in D.C. SIM – J.S. McLAREN, *Attitudes to Gentiles in Ancient Judaism and Early Christianity*, Bloomsbury-T&T Clark, London-New York 2013, pp. 18-19).

⁴⁰ «Exclusive worship of the Jewish God and the complete renunciation of idolatry, full observation of the Mosaic Law as specified in the Jewish Scripture, and total incorporation into the Jewish community with all the benefits and risks associated with this momentous step» (*ivi*, p. 19).

⁴¹ Per queste importanti precisazioni generalmente trascurate cf. Fusco, *Le prime comunità cristiane*, pp. 184-186.207-208.222.

Mentre stavano compiendosi i giorni in cui sarebbe stato elevato in alto, egli prese la ferma decisione di mettersi in cammino verso Gerusalemme e mandò messaggeri davanti a sé. Questi si incamminarono ed entrarono in un villaggio di Samaritani per preparargli l'ingresso. Ma essi non vollero riceverlo, perché era chiaramente in cammino verso Gerusalemme⁴².

2.4. I discriminati

L'anonimo personaggio di At 8,26-40, battezzato da Filippo, non si lascia facilmente catalogare, ma emerge come personaggio poliedrico e dalle contrastanti sfaccettature. È un funzionario regio «etiopese» e questo lo rende un insigne rappresentante dei figli di Cam. Fa ritorno al suo paese dopo essere stato a Gerusalemme per il culto; e questo lo colloca da qualche parte nel giudaismo senza poter precisare «se si tratti cioè di un ebreo, o di un proselita o semplicemente di un pio pagano, timorato di Dio»⁴³. Ma forse ciò che maggiormente lo caratterizza è il suo stato fisico che si ripercuote inevitabilmente su quello socio-religioso. Per la sua menomazione fisica la legge lo escludeva dalla comunità del popolo di Dio: «Non entrerà nella comunità del Signore chi ha i testicoli schiacciati o il membro mutilato» (Dt 23,2). Sullo sfondo dell'adempimento di Is 56,3b-5:

Non dica l'eunuco: «Ecco io sono un albero secco!». Poiché così dice il Signore: «Agli eunuchi che osservano i miei sabati, preferiscono quello che a me piace e restano fermi nella mia alleanza, io concederò nella mia casa e dentro le mie mura un monumento e un nome più prezioso che figli e figlie; darò loro un nome eterno che non sarà mai cancellato,

Luca ha voluto consegnare al lettore l'esempio paradigmatico di un discriminato che trova riscatto.

⁴² Cf. anche Gv 4,9; 8,48: «Continuando a discutere con Gesù, quegli Ebrei gli dissero: "Non abbiamo forse ragione di dire che sei un infedele, un Samaritano, e che sei pazzo?"».

⁴³ M. PRIOTTO, «L'evangelizzazione di un pellegrino nubiano (At 8,26-40)», in CRIMELLA (a cura di), *Atti degli Apostoli*, p. 149.

2.5. I simpatizzanti

Più numerosi dei «proseliti» erano i «timorati di Dio»⁴⁴, che pur rimanendo incirconcisi, e considerati gentili a tutti gli effetti (anche per la sepoltura: i proseliti venivano seppelliti tra i giudei, i «timorati di Dio» fra i pagani, come attesta l'archeologia), avevano aderito alla fede di Israele. Essi non erano tenuti ad osservare la legge mosaica, ma solo i cosiddetti «comandamenti noachici» (cf. il divieto del sangue in Gen 9,4) anteriori al patto con Abramo e con Israele, validi dunque per tutti gli uomini. I «timorati di Dio» frequentavano le celebrazioni sinagogali (cf. At 10,2.22.35; 13,16.26.43; 14,1; 16,14; 17,4.17; 18,4.7), si istruivano nelle Scritture, praticavano le opere tradizionali della pietà giudaica, ma anche parecchi elementi rituali come l'osservanza del sabato e le usanze alimentari: tutto però *volontariamente*, non essendovi per essi una vera e propria normativa⁴⁵. E tutto, inoltre, con la garanzia – se così è lecito esprimersi – della salvezza futura, non essendo previsto in prospettiva escatologica che dovessero circoncidersi e diventare membri di Israele: si sarebbero salvati restando gentili!⁴⁶

Alla conversione di un timorato di Dio di nome Cornelio, Luca riserva la narrazione di At 10,1–11,18. Il lungo racconto sottolinea da una parte la reticenza da parte di Pietro e dei cristiani incirconcisi nell'aprirsi ai pagani benché «timorati di Dio» (10,14.28.47; 11,2s.8.17); dall'altra, l'intervento esplicito di Dio stesso attraverso visioni e l'effusione dello Spirito (10,3.11-16.22.30; 11,5-10.13) a sostegno di tale apertura, sicché Pietro non può fare altro che suggellare l'opera di Dio amministrando il battesimo. Nella lunga autodifesa davanti alla comunità di Gerusalemme (At 11,14-17), quando sarà costretto a raccontare per filo e per segno come sono andate le cose, non potrà che affermare: «Forse che si può proibire che siano battezzati con l'acqua questi che hanno ricevuto lo Spirito Santo al pari di noi?» (10,47-48); «Se, dunque, Dio ha

⁴⁴ Il lessico è vario: φοβούμενος τὸν θεόν, θεοσεβής, σεβόμενος τὸν θεόν; cf. SIM, «Gentiles, God-Fearers and Proselytes», pp. 14-18 (spec. 15).

⁴⁵ Sim ipotizza una situazione molto elastica: «The degree of commitment to Judaism must have differed from location to location and even from individual to individual, but all of these God-fearers must have had as a bare minimum a belief that rejected the worship of others gods. This may not have been an exclusive belief that rejected the worship of others gods. In fact, the evidence points in the opposite direction. As we shall see shortly, one of the key elements in the process of full conversion to the Jewish tradition was monotheism and the complete rejection of idolatry. This assumes that prior the conversion, the potential convert probably continued to worship other gods in addition to the God of Israel» (SIM, «Gentiles, God-Fearers and Proselytes», p. 17).

⁴⁶ Cf. sopra 2.2, n. 41.

dato a loro lo stesso dono che ha dato a noi per aver creduto nel Signore Gesù Cristo, chi ero io per porre impedimento a Dio?» (11,17).

2.6. I pagani barbari e greci

La prima evangelizzazione di veri e propri pagani si ha ad Antiochia di Siria in At 11,19-26 ad opera degli «ellenisti». Barnaba, inviato dalla comunità di Gerusalemme, si inserisce in questa nuova realtà (At 11,22-24) e vede aprirsi qui un buon campo di lavoro per Paolo (At 11,25-26), da tempo «convertito» ma rimasto come bloccato a Tarso dove si era rifugiato dopo i primi insuccessi di predicazione in mezzo agli ebrei di lingua greca (At 9,1-30); la città di Antiochia diventa la base dei suoi viaggi missionari (At 13,3; 15,35.40; 18,22-23) durante i quali si rivolgerà indistintamente ai giudei della diaspora e ai gentili (emblematica l'informazione di At 17,17 ad Atene: «Frattanto, nella sinagoga, discuteva con i Giudei e con i pagani credenti in Dio e ogni giorno, sulla piazza principale, con quelli che incontrava»). Ora, nel corso dei tre viaggi di Paolo, troviamo due discorsi che assumono valore paradigmatico circa le differenze culturali dei gentili e non a caso sono i soli due discorsi missionari pronunciati davanti a un uditorio non giudeo che presentano un certo sviluppo. Entrambi sviluppano probabilmente uno schema tradizionale di predicazione ai pagani (cf. 1Ts 1,9s e in parte anche Eb 6,1s; 11,6), ma distinguendo lo status socio-culturale dei destinatari.

Il primo discorso è quello pronunciato a Listra in forma popolare, adatta a un ambiente rurale, davanti a dei «barbari»:

Cittadini, perché fate questo? Anche noi siamo esseri umani, mortali come voi, e vi predichiamo di convertirvi da queste vanità al Dio vivente che ha fatto il cielo, la terra, il mare e tutte le cose che in essi si trovano. Egli, nelle generazioni passate ha lasciato che ogni uomo seguisse la sua strada; ma non ha cessato di dare prova di sé beneficiando, concedendovi dal cielo piogge e stagioni ricche di frutti, fornendovi il cibo e riempiendo di letizia i vostri cuori (At 14,15-17)⁴⁷.

Di esplicitamente cristiano non troviamo nulla: si prospetta l'abbandono dell'idolatria come nel caso dei pagani che si avvicinavano al giudaismo nel rango dei «timorati», i quali dai giudei erano considerati pagani!

Il discorso ad Atene di Paolo in At 17,22-31 davanti ad un uditorio greco colto (redatto secondo moduli ellenistici di buon livello che

⁴⁷ Cf. Fusco, *Le prime comunità cristiane*, pp. 74-75.

richiamano il *proemio*, Lc 1,1-4, la scena del tumulto di Efeso, At 19,23-40, e l'apologia davanti ad Agrippa, At 26,1-32)⁴⁸, ricorrendo a diversi temi cari al mondo greco (il concetto di cosmo secondo l'uso ellenistico, tempo e spazio quali ambiti nei quali l'uomo si muove, il tema della ricerca di Dio, ecc.), ha il suo fulcro nella conversione dagli idoli al vero Dio creatore e provvidente (At 17,22-29) e nell'annuncio del giudizio universale con la venuta gloriosa di Gesù, di cui la risurrezione è un presupposto, senza menzione della morte e del suo valore salvifico (17,30-31)⁴⁹!

3. Le tensioni: At 15,1-35

L'itinerario sinora percorso potrebbe erroneamente far pensare che il mondo di Luca sia privo di tensioni o di veri e propri contrasti. In realtà, se si considerano quelli *ad intra* e *ad extra*, nei quali interagiscono problematiche di carattere sociale, culturale e religioso, probabilmente non c'è pagina di Atti che non ne sia esente. Concentrandosi solo su quelli interni, troviamo: un vero e proprio conflitto tra Pietro e la coppia Anania e Saffira (At 5,1-11); tensione tra giudei palestinesi e giudei della diaspora a motivo di discriminazioni di carattere sociale subite da quest'ultimi (At 6,1-7)⁵⁰; tra Pietro e la comunità di Gerusalemme per motivi di carattere etnico-religioso per l'evangelizzazione di un non giudeo (11,1-18)⁵¹; una certa «distanza» si percepisce, nella scena di Antiochia di Siria (At 11,19-26), tra Gerusalemme e la comunità mista appena fondata, dove a «scomodarsi» non sono direttamente Pietro e Giovanni, come in occasione della predicazione in Samaria da parte di Filippo (8,14-17), ma Barnaba, ebreo cipriota, inviato come rappresentante della comunità di Gerusalemme (11,22)⁵²; tra Paolo e Barnaba a

⁴⁸ GRILLI, *L'opera di Luca*, vol. 2, p. 81: «Questo discorso non è solo centrale, ma anche proposto in una disposizione retorica, che mostra in maniera egregia la competenza letteraria di Luca. Ma non basta. I contenuti del discorso sono molto attuali, perché, molto più direttamente che in altri testi, si pone il problema del rapporto tra cristianesimo e cultura».

⁴⁹ *Ivi*, pp. 85-88.

⁵⁰ Cf. sopra nota 35.

⁵¹ Cf. sopra 2.5.

⁵² Come motivo principale va rilevato il fatto che Barnaba, benché appartenente alla comunità di Gerusalemme, era un ebreo di origine cipriota, connazionale degli anonimi ciprioti ebrei che ad Antiochia di Siria rivolgono la loro missione anche ai non giudei; ma alla luce delle tensioni tra Pietro e Gerusalemme per l'evangelizzazione di Cornelio (10,1-11,18) – l'episodio assume portata generale in linea di principio (10,34-35; 11,18) e in quanto tale sarà decisivo nell'assemblea di Gerusalemme (At 15,7-11), ma di fatto rimane senza conseguenze pratiche e complessivamente si ha l'impressione che

causa dell'allontanamento di Giovanni Marco in Panfilia (At 13,13)⁵³; una certa tensione è percepibile tra Paolo e la comunità di Gerusalemme almeno fino ad At 15⁵⁴; e il caso più emblematico e complesso testimoniato da Atti, la questione relativa alla modalità dell'ammissione dei credenti provenienti dai gentili discussa nell'assemblea di Gerusalemme in At 15.

3.1. Il problema

At 15,1-35 nella trama narrativa del libro ha la funzione di vero e proprio snodo narrativo di tutto il racconto, verso l'incontro con il vasto mondo dei gentili è proiettata sin dalle prime battute la seconda parte dell'opera lucana. Anche se inizialmente sono presenti solo in maniera indiretta⁵⁵, prima per mezzo di Pietro (10,1-11,18) poi grazie agli ellenisti ad Antiochia di Siria (11,19-26), anche loro saranno raggiunti realmente dalla predicazione. E proprio da Antiochia di Siria partirà la prima spedizione di Paolo (At 13-14) che raggiunge indistintamente giudei e non (pagani); ma i viaggi missionari potranno riprendere (cf. At 16-19: secondo e terzo viaggio missionario) solo dopo il c. 15, ovvero dopo che sarà risolto il problema non più se rivolgersi anche a loro, ma delle concrete modalità della loro ammissione, con o senza la circoncisione, ovvero con o senza l'obbligo di osservare la legge di Mosè (At 15,1.5)⁵⁶.

per i cristiani di Gerusalemme, a stento tranquillizzati dal resoconto di Pietro (11,1-18), il caso si riduca ad un episodio isolato, un'eccezione espressamente voluta da Dio in ricompensa della grande devozione di questo pagano! – non è da escludere qualche motivo più specifico, una certa tensione appunto.

⁵³ Il testo non esplicita il motivo di questa separazione. Il tentativo di Barnaba di reintegrarlo sarà motivo della sua separazione da Paolo (At 15,36-40). È bene ricordare che la separazione di Giovanni Marco da Paolo non fu definitiva: lo ritroveremo infatti accanto a Paolo (cf. Col 4,10; Fm 24; 2Tm 4,11).

⁵⁴ La salita di Paolo a Gerusalemme a salutare la comunità non è segnalata dopo il primo viaggio missionario, ma solo dopo il secondo (18,22: «Sbarcato a Cesarèa, salì a Gerusalemme a salutare la chiesa e poi scese ad Antiòchia») e terzo (19,21: «Dopo questi fatti, Paolo decise nello Spirito di attraversare la Macedonia e l'Acaia e di recarsi a Gerusalemme, dicendo: "Dopo essere stato là, devo vedere anche Roma"»), ovvero dopo l'assemblea di Gerusalemme (At 15), segno forse di un clima più disteso tra Paolo e la comunità madre?

⁵⁵ Cf. gli accenni ai non giudei nel discorso di Pietro: «ogni carne» (At 2,17; cf. Gl 3,1); «chiunque invocherà» (2,21; cf. Gl 3,5a); «coloro che sono lontani, quanti il Signore Dio nostro chiamerà» (2,39; cf. Gl 3,5b e Is 57,19); «nella tua discendenza saranno benedette tutte le famiglie della terra» (3,25; cf. Gen 12,3; 22,18); «a voi prima di tutti» (3,26; cf. anche 13,46).

⁵⁶ Numerose questioni di carattere storico ed esegetico-ermeneutico di At 15 che – a prescindere dalla problematica dell'identità di Luca e del suo rapporto con Paolo

Siamo alla fine degli anni quaranta ad Antiochia (terza città dell'impero romano). La questione è posta da alcuni provenienti dalla Giudea (probabilmente, come verrà specificato in seguito in At 15,5, si tratta di cristiani provenienti dalla setta dei farisei di mentalità più rigida) e siccome non si riuscì a dirimere la questione a livello locale, si decise di inviare una delegazione con rappresentanti delle due parti a Gerusalemme, per sottoporre il caso ai responsabili della chiesa-madre.

La prassi di accogliere i gentili nella comunità senza la circoncisione andava avanti già da quasi vent'anni, dai primi anni trenta alla fine degli anni quaranta: è ragionevole immaginare che nella chiesa-madre dopo un atteggiamento iniziale di grande liberalità verso i gentili si sviluppò l'orientamento opposto che rese necessario un dibattito, una presa di posizione ufficiale. Se il problema dibattuto in At 15, della circoncisione o meno dei gentili, non si pose subito, è ragionevole pensare che ebbe bisogno di un certo tempo di incubazione per sviluppare una riflessione teologica e una linea di azione concreta. Benché la questione venga posta da alcuni provenienti da Gerusalemme, non

che rimane dibattuta – toccano anche il testo di Gal 2,1-14 e il pensiero di Paolo nello specifico, sono ancor oggi oggetto di accesa discussione, se non aperta discordanza.

Alla difficoltà di cogliere il pensiero di Paolo, notoriamente complesso tanto sotto l'aspetto teorico che pratico – («Provare a ipotizzare uno schema di pensiero teologico dell'apostolo significa dare forma a ciò che è informe» [G. LORUSSO, *Introduzione a Paolo. Profilo biografico e teologico*, EDB, Bologna 2018, p. 55, corsivo nostro]) – come un macigno hanno pesato sulla problematica alcune questioni di fondo che lentamente stanno trovando una soluzione: 1) l'immagine di Paolo preconcepita e unilaterale con tratti accentuatamente antinomistici e anti giudaici che gli studi più recenti hanno cominciato a correggere («Il tema più discusso della metà del XX secolo [nel dibattito su Paolo] è la *relazione dell'apostolo con il giudaismo*» [ivi, p. 13, corsivo nostro]); e 2) la poca se non scarsa importanza riservata allo sfondo storico, culturale e anche sociale della questione, con il rischio di non tenere in conto le implicazioni concrete dei problemi, riducendoli solo a una dimensione teologica astratta. Nella discussione esegetica sulla questione della legge, per esempio, gli aspetti più concreti del problema vengono generalmente sacrificati a favore di quelli teologici, anche perché effettivamente Paolo, mentre approfondisce lungamente le implicazioni teologiche, sfiora appena, dandole per già note ai lettori, le disposizioni di carattere pratico.

Per un'ottima sintesi della questione dal versante paolino cf. LORUSSO, *Introduzione a Paolo*, pp. 110-119 (per lo *status quaestionis* più recente cf. F. BIANCHINI, «Paolo e la Legge. Per un aggiornato *status quaestionis* della ricerca», in *RivB* 80[2022]3-4, pp. 293-310); da completare, per un'analisi che integra anche il testo di Atti prestando maggiore attenzione allo sfondo sociologico e agli aspetti più concreti del problema (e importante, dunque, per le sue ricadute sulla interpretazione di Paolo stesso), con FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, pp. 177-262 (spec. 219-262); ID., «Da Paolo a Luca: un problema ancora aperto», in ID., *Da Paolo a Luca. Studi su Luca-Atti*, vol. 1, pp. 85-137 (spec. 122-130: «a. Paolo e la Legge mosaica»); e, ma con notevoli differenze rispetto a quest'ultimo, C. GIANOTTO, «Il movimento di Gesù tra la Pasqua e la missione di Paolo», in R. PENNA, *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2004, pp. 121-125.

sembra che la riunione venga imposta dalle autorità di Gerusalemme, ma si ha l'impressione che si sia avuta per iniziativa degli antiocheni (At 15,1-3) affinché la questione venisse risolta ufficialmente al massimo livello, dal momento che a livello locale non si raggiunge un accordo.

Il problema posto è rovente e di una impressionante attualità. Non si tratta di una questione come tante altre, non è esagerato affermare che costituisce *il* problema per antonomasia, per eccellenza. Dietro la problematica della circoncisione si cela la questione delle differenze etniche, culturali, morali, identitarie dei singoli le quali richiedono di essere valutate alla luce di criteri condivisi in linea generale dall'intera comunità. Entrambe le posizioni avevano le loro buone ragioni.

Il punto di vista di cui si fanno portatori quanti volevano imporre la circoncisione ai credenti provenienti dalle genti a prima vista sembra strano dal momento che già nel giudaismo i gentili convertiti al Dio d'Israele potevano affiancarsi ai giudei in qualità di «timorati di Dio», senza la circoncisione, e certo non li si riteneva esclusi dalla salvezza futura; né da questa loro incirconcisione si riteneva violata la legge, essendo questa destinata ai solo giudei come tali. Entrano in gioco altre motivazioni, di carattere teologico: la circoncisione era il segno dell'alleanza richiesta da Dio ad Abramo e a tutta la sua discendenza (Gen 17,1-14); Gesù stesso viene puntualmente circonciso l'ottavo giorno dalla nascita (Lc 2,21); la forte coscienza del carattere escatologico della comunità di Gesù, che nello status dei «timorati di Dio» ravvisavano qualcosa di provvisorio, di incompiuto, ma non più accettabile nell'*éschaton*. Nell'altra posizione, rappresentata principalmente da Paolo, non si correva il rischio di creare all'interno dei credenti in Cristo una fascia di serie B, con diritti e doveri ridotti quali erano appunto i battezzati incirconcisi? Pertanto è riduttivo stigmatizzare il punto di vista di questi giudeo-cristiani rispetto ad altri giudei come il risultato di un orientamento ultra-rigoristico né tantomeno considerarli semplicemente degli ostinati ritualisti⁵⁷.

Queste motivazioni teologiche, più profonde, a loro volta interagiscono con motivazioni più concrete, di natura sociologica. Già prima del cristianesimo c'erano stati gentili che accettavano la circoncisione per unirsi ai giudei a pieno titolo in qualità di «proseliti»; certamente qualcuno di loro era passato al cristianesimo (cf. At 2,11; 6,5; 13,43). C'erano dunque nelle comunità ellenistiche almeno alcuni etnico-cristiani circoncisi: ed è facile supporre che dai credenti di origine giudaica venissero

⁵⁷ A monte di questi giudizi sostanzialmente c'è un'immagine semplicistica se non caricaturale – ancora diffusa – dell'ebraismo: cf. MELE, *A causa della speranza di Israele*, pp. 92-93 (cf. nota 52).

accolti con maggiore favore, visti con maggiore stima, frequentati liberamente senza quelle difficoltà che comportava il contatto con i gentili. È plausibile pensare che altri etnico-cristiani potessero desiderare di mettersi anche loro in questa condizione; dal punto di vista economico-sociale ai più poteva fare grande difficoltà, ma ad alcuni poteva forse convenire, in quartieri a maggioranza ebraica o per legami con famiglie di giudei.

Lo stesso Pietro – come si evince dal famoso incidente di Antiochia riportato in Gal 2,11-14 – si fa portavoce almeno in parte di queste istanze, guardando al problema da una prospettiva ebraica: la promiscuità con i gentili poteva comportare alla lunga il rischio di una graduale ma inarrestabile perdita dell'identità giudaica, un assorbimento fra gli altri popoli (pericolo al quale probabilmente Paolo era meno sensibile o più probabilmente che forse non poteva prevedere?!), senza dimenticare la premura per la conversione dei giudei che poteva essere in questo modo ostacolata⁵⁸.

Per la posizione opposta, rappresentata soprattutto da Paolo, anche se nel resoconto lucano sono Pietro e Giacomo ad addurre gli argomenti teologici più decisivi – e qui forse entra in gioco la tendenza irenistica di Luca⁵⁹ – il riferimento decisivo non è più l'appartenenza a Israele, ma il Cristo dal quale tutti ricevono salvezza: le genti per misericordia, Israele a titolo tutto speciale.

È comprensibile che la comunità si trovò di fronte a un problema di non facile soluzione; la discussione fu molto accesa (cf. At 15,7: πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης, «sorta una grande discussione»), ma affrontata in spirito veramente sinodale, con il coinvolgimento di tutte le parti, non solo degli apostoli e dei presbiteri, ma anche di tutta l'assemblea (At 15,4.6.12.22)⁶⁰!

⁵⁸ Cf. il caso di Timoteo che Paolo fa circumcidere per evitare ostacoli nella evangelizzazione dei giudei (At 16,3). Maggiori puntualizzazioni sul caso sotto nella nota 65.

⁵⁹ Che non va valutata negativamente come presentazione distorta della realtà. Non si può rimproverare a Luca di aver deliberatamente o meno attenuato i momenti più conflittuali, per esaltare l'unità e l'armonia della chiesa nascente; cf. BASTA, *Mahloqet*, p. 75: «Paolo e Giacomo si incontrarono a Gerusalemme in occasione della grande assise di At 15 relativa alla opportunità di estendere o meno la pratica giudaica della circoncisione ai credenti in Cristo provenienti dalle genti. Se in quella occasione il loro punto di vista fu tutto sommato comune, altre volte sembra che le posizioni tra i due fossero contrastanti, come risulta da Gal 2,11-13. Certo è che Paolo e Giacomo ebbero più volte occasione di discutere tra loro, come si evince altresì da At 21,18-26. Ma nessuno di questi testi autorizza a pensare alla relazione tra questi due in termini di antagonismo netto».

⁶⁰ At 15 è il migliore esempio del NT di procedura completa di *mahloqet* («differenza di opinioni») cristiana secondo la descrizione di *ySanhedrin* 7,1: «le procedure

3.2. L'ermeneutica messa in atto

Per una corretta interpretazione del testo lucano è necessaria un'analisi che tenga conto delle diverse posizioni, non solo quella di Pietro (vv. 7-11), confermata indirettamente da Paolo e Barnaba (v. 12), ma anche di Giacomo (vv. 13-21)⁶¹.

3.2.1. Il principio del sola fide in sede teologica

Teologicamente la legge è impotente a dare la salvezza, tanto ai gentili quanto ai giudei stessi. L'affermazione è fatta di fronte a questi ultimi: da Paolo nel discorso nella sinagoga di Antiochia di Pisidia (At 13,38s), che va considerato paradigmatico di tutta la sua predicazione ai giudei della diaspora, poi da Pietro all'assemblea di Gerusalemme (At 15,10-11)⁶².

seguite dall'assemblea di Gerusalemme sono perfettamente identiche alla prassi della *mahloqet* rabbinica. Una disputa scoppiata in periferia tra due gruppi contrapposti tra loro per questioni di *halakah* non trova soluzione, ragion per cui si rende necessario rivolgersi alla istanza superiore. Pur se con le dovute distinzioni, come tra i rabbi, anche la giovane chiesa ha un suo luogo deputato a ciò in Gerusalemme, dove Pietro e Giacomo appaiono come la coppia dirigente dotata di autorità massima sul modello giudaico del padre e del principe del Sinedrio»; cf. *ivi*, pp. 159-164 (spec. 164). Una volta presentato il caso dinanzi all'assemblea di Gerusalemme, l'autorità centrale stabilisce le nuove direttive (*halakot*) sulla base dei seguenti criteri: 1) la decisione, che segue al dibattito, è formulata dalla coppia che siede al vertice della piramide legislativa; 2) la decisione considera la casistica precedente e tiene conto dell'unità delle Scritture; 3) per mezzo di lettere si informano le autorità periferiche circa la nuova normativa in modo tale che si crei giurisprudenza (*ivi*, p. 164).

⁶¹ Sviluppo quanto esposto in maniera sintetica in MELE, «Le radici cristiane dell'Europa», pp. 79-81. La bibliografia principale di riferimento è stata già citata sopra nella nota 56.

⁶² Questo principio può essere compreso solo all'interno dell'orizzonte escatologico della fede di Israele, il massimo avvicinamento possibile a Cristo senza la venuta di Cristo stesso: «Solo chi ha già maturato un vivo senso del peccato, chi ha preso coscienza della profondità del male da cui l'uomo dev'essere liberato [...] potrà capire il dono escatologico, inaudito del perdono; solo chi come Israele ha preso sul serio la legge di Mosè e ha compreso che non è la sua giustizia a salvarlo, che è impotente a salvarsi da solo, che Iddio soltanto può guarirlo nel profondo, che l'Alleanza è assai più che un patto bilaterale, è essenzialmente dono, grazia [...] potrà comprendere il senso della giustificazione in Cristo, della libertà del cristiano! [...] Se non si rispetta questo presupposto, da una parte è facile cadere in una visione semplicistica, se non caricaturale – ancora diffusa – dell'ebraismo, ma poi soprattutto si finirà per compromettere la stessa novità apportata da Cristo collocandola come minimo su un piano incomprensibile o addirittura alterandola» (cf. MELE, *A causa della speranza di Israele*, pp. 91-93).

Sul piano linguistico è interessante notare che Luca, nella preoccupazione di caratterizzare i discorsi anche in base al locutore, si esprima in termini di «salvezza»

3.2.2. Continuando a vivere nella condizione in cui uno era quando Dio lo ha chiamato alla fede

La fede non fa evadere il cristiano dalla sua cultura e diversità, non lo sradica dalla sua condizione storica. Al bagaglio storico-culturale dal quale il credente non è autorizzato a estraniarsi appartengono l'essere nato pagano o l'essere nato ebreo. In altre parole, in linea generale i «pagani rimangono pagani» e «gli ebrei rimangono ebrei»!

Nei confronti della legge di Israele, per gli etnico-cristiani ciò significa che ne devono restare liberi⁶³.

Per i giudeo-cristiani, invece, è in ballo un insieme di norme, riti, tradizioni, ben noti agli interessati, compresa ovviamente anche la prassi di circoncidere i neonati maschi. La legge per loro, dunque, quale codice etico, sociale, familiare, liturgico, civile, penale, militare, patrimonio costituitosi per successivi accrescimenti e praticamente coincidente con la cultura e la tradizione nazionale, rimane in vigore, salvo gli opportuni cambiamenti richiesti dalla nuova condizione⁶⁴.

L'immagine di Paolo in Atti è perfettamente coerente a questo principio: circoncide il suo compagno Timoteo giudeo da parte di madre (16,3)⁶⁵, fa voto di nazireato (18,18), celebra la Pasqua (ebraica: 20,6), ha fretta di arrivare a Gerusalemme per la Pentecoste (20,16), e

per Pietro (At 15,11: «Noi invece crediamo che per la grazia del Signore Gesù siamo salvati [σωθῆναι], così come loro»), di «giustificazione» per Paolo (At 13,38b-39: «Da tutte le cose da cui mediante la legge di Mosè non vi fu possibile essere giustificati [δικαιωθῆναι], per mezzo di lui chiunque crede è giustificato [δικαιοῦται]»).

⁶³ «Alla luce di questi testi è chiaro come ai pagani di lingua greca non venga chiesto di abbandonare la loro cultura e di assumere usanze ebraiche o magari ebraico-cristiane» (MAZZINGHI, «Paolo di fronte al mondo ellenistico», p. 192).

⁶⁴ Diversamente Mazzinghi: «La comunità cristiana deciderà di aprire le porte ai pagani, liberando allo stesso tempo i cristiani di origine giudaica dalla necessità di osservare le prescrizioni della legge mosaica» (*ivi*, p. 193). Se i pagani non devono abbandonare la propria cultura (cf. nota precedente), perché i giudei dovrebbero rinunciare alla propria?!

⁶⁵ Lasciandolo incirconciso sarebbe stato difficile entrare nelle sinagoghe e lavorare fra i giudei insieme a Paolo. Certo, la puntualizzazione della sua circoncisione «a causa dei giudei» (At 16,3), fa pensare che in altre circostanze il caso avrebbe potuto avere anche una soluzione diversa. Infatti, Timoteo poteva rimanere incirconciso dal momento che poteva essere considerato anche un etnico-cristiano, essendo ebreo solo da parte della madre. Questo caso metterebbe in luce un altro aspetto di Paolo: quello di rinunciare alla propria libertà in cose opinabili, per non mettere ostacoli alla evangelizzazione! Diverso è il caso di Tito, la cui circoncisione viene respinta, non perché già battezzato (l'incompatibilità fra la circoncisione e il battesimo entrerà nella teologia cristiana più tardiva), ma semplicemente perché era pagano di nascita e lasciarlo circoncidere equivaleva ad accettare il principio della salvezza mediante la legge; non si può dire pertanto che «con Gesù la fede sostituisce la legge, il battesimo

proprio a Gerusalemme non ha difficoltà ad accettare il suggerimento di Giacomo (21,26), anzi dichiarerà di esservi venuto per il culto (24,11: ἀνέβην προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ).

Questo principio nella sostanza è espresso da Paolo in 1Cor 7 per ben tre volte nello spazio di pochi versi:

Fuori di questi casi, ciascuno – come il Signore gli ha assegnato – continui a vivere come era quando Dio lo ha chiamato; così dispongo in tutte le Chiese. Qualcuno è stato chiamato quando era circonciso? Non lo nasconda! È stato chiamato quando non era circonciso? Non si faccia circoncidere! (vv. 17-18);

Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato (v. 20);

Ciascuno, fratelli, rimanga davanti a Dio in quella condizione in cui era quando è stato chiamato (v. 24)⁶⁶!

3.2.3. Non c'è più giudeo, né greco

Il riconoscimento delle differenze individuali non esclude anzi richiede la convergenza verso valori e scelte condivisi che impongono reciproche concessioni e rinunce, sulla base di un criterio minimalista animato dalla carità.

Per rendere possibili i contatti con i gentili in un'unica comunità, per esempio, i giudeo-cristiani non sono autorizzati a tener conto delle norme di purità legale, come rivelato a Pietro nell'episodio di Cornelio (At 10,1–11,18). Si rendono necessarie, dunque, nuove direttive di tipo halakico, che fanno leva su criteri già noti alla casistica rabbinica⁶⁷, che non comportano l'abrogazione della legge, ma solo una sua attualizzazione. Anche Paolo conferma che gli interdetti, soprattutto alimentari, che avrebbero impedito i contatti con i pagani non erano osservati né da lui e Barnaba, ma neanche da Pietro che viveva «non da giudeo ma da

la circoncisione» (B. MARCONCINI, «Verità e carità al concilio di Gerusalemme [At 15,1-35]», in CRIMELLA [a cura di], *Atti degli Apostoli*, p. 221).

⁶⁶ «Per Paolo è l'imposizione della circoncisione agli etnico-cristiani che compromette la verità del vangelo [...]; ai giudeo-cristiani Paolo non ingiunge mai di astenersi dalla circoncisione, ma solo di non riporre in essa la loro fiducia (Rm 2,25-29; Fil 3,2-7)» (FUSCO, «Da Paolo a Luca: un problema ancora aperto», p. 127).

⁶⁷ Numerosi esempi (che vertevano principalmente su problemi di purità con particolare riferimento ai contatti con i *goyim*) delle due principali case di studio del tempo, quella conservatrice di Shammai e quella più liberale di Hillel, in BASTA, *Mahloqet*, pp. 23-30.81-85.

pagano» (Gal 2,11-14) e che per motivi missionari era solito farsi senza legge con i senza legge, pur non essendo un senza legge (1Cor 9,19-23)!

Da parte loro gli etnico-cristiani per non ferire la sensibilità dei giudeo-cristiani osserveranno alcune prescrizioni mosaiche già in vigore per gli stranieri dimoranti in mezzo a Israele che proibiscono cose considerate dal testo del Levitico «abominevoli» in se stesse: le carni offerte agli idoli/animali soffocati/sangue/unioni illegittime (At 15,20-21.28-29; 21,25; cf. Lv 17-18). Anche se il significato di queste quattro clausole è oggetto di discussione⁶⁸, alcuni aspetti dovrebbero essere chiari: le clausole si prestano ad essere lette in chiave simbolico-rituale ma anche morale⁶⁹, tuttavia questo non comporta riconoscere un valore salvifico alla legge⁷⁰, ma neanche una sottomissione parziale alla legge degli etnico-cristiani, una specie di compromesso⁷¹:

Se vengono imposti solo i comandamenti riguardanti gli stranieri (o, eventualmente, i comandamenti di Noè), vuol dire che i gentili restano gentili, non sono costretti ad ebraicizzarsi. Per gli etnico-cristiani questo «peso» (*báros*: At 15,28) non doveva risultare particolarmente gravoso. Gli incirconcisi vengono ammessi nella comunità cristiana a pieno titolo, come membri veri e propri e non come una specie di «simpatizzanti», o «esterni»; ovverosia in base ai precedenti ebraici: col rango di «proseliti» non di semplici «timorati», però come condizione da osservare non sono obbligati al *maximum* dei proseliti ma al *minimum* dei timorati⁷²!

Inoltre, è opportuno precisare, andando oltre la specifica situazione di At 15, che, come i cristiani di origine ebraica per favorire la commensalità con i fratelli di origine pagana erano pronti a non tenere

⁶⁸ «Sono come un raggio di luce circondato da tenebre» (MARCONCINI, «Verità e carità al concilio di Gersusalemme [At 15,1-35]», p. 224). Ampia discussione in C.K. BARRETT, *Atti*, vol. 2, Paideia, Brescia 2005, pp. 891-897.

⁶⁹ FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, pp. 191-193.237-238.

⁷⁰ Ben sottolineato da MARCONCINI, «Verità e carità al concilio di Gerusalemme (At 15,1-35)», p. 223: «In realtà Giacomo non intende sostituire all'obbligo di osservare tutta la legge, con i 613 comandamenti esigiti dai giudeo-cristiani, una richiesta quantitativamente minore, come se le quattro clausole fossero necessarie per la salvezza: per lui tutta o in parte la legge resta incapace di salvare»; GRILLI, *L'opera di Luca*, vol. 2, p. 76: «è ovvio, comunque, che non si tratta di condizioni per la salvezza». Diversamente si esprime GIANOTTO, «Il movimento di Gesù tra la Pasqua e la missione di Paolo», p. 124: «Se la pratica della legge, ancorché in misura diversa, è un obbligo per ambedue le componenti, questo significa che ad essa è riconosciuto un valore ai fini del conseguimento della salvezza».

⁷¹ Così BARRETT, *Atti*, vol. 2, p. 890: «I convertiti gentili non dovevano essere importunati. Dal contesto si comprende chiaramente che ciò significa che non si può pretendere da loro una piena osservanza della legge».

⁷² FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, p. 241.

conto di tante norme, anche quest'ultimi si adattassero in qualche modo ai giudei per facilitare loro le cose, evitando per esempio almeno le cose più ripugnanti per loro. Questi ulteriori aspetti non vengono esplicitati nel decreto, ma sono evidentemente impliciti. Paolo accetta questo decreto apostolico e lo trasmette alle comunità (At 15,30; 16,4).

Anche se Paolo nel resoconto di Gal 2,1-10 non menziona il decreto apostolico di Atti, in 1Cor 8-10 e Rm 14,1-15,13, affrontando questioni di scrupolo tipicamente ebraici (e non tendenze di tipo «vegetariano» o «ascetico» o «sincretista»!) come l'astenersi dalle carni offerte agli dei e dal vino o rispettare determinati giorni, risolve il problema in termini analoghi al decreto di At: anche se oggettivamente non necessario perché la carne immolata agli idoli non è cattiva intrinsecamente, la carità impone come soluzione più sicura quella, in ambiente pagano, di astenersene completamente per evitare uno scandalo al fratello debole. La soluzione è formulata iperbolicamente: «Se un cibo scandalizza mio fratello, non mangerò mai più carne» (1Cor 8,13). Parimenti il caso di *porneia/unione illegittima* viene risolto allo stesso modo, con la proibizione (1Cor 5,1-5).

4. Conclusione

Questo contributo ci ha permesso di approfondire un aspetto cruciale delle origini cristiane, il tema dell'universalismo che non si esaurisce nella fondamentale eppure generica affermazione dell'universale chiamata alla salvezza del genere umano, quanto piuttosto visto soprattutto nel suo risvolto più concreto e problematico del *come*, ovvero alla luce dell'inscindibile nesso tra pluralità e unità, sviluppato da Luca in maniera sistematica – o comunque nella maniera più articolata in tutto il NT – nella seconda parte della sua opera⁷³.

Come visto nel primo paragrafo, letta sullo sfondo di quella di Babele (Gen 11,1-9), la scena di Pentecoste (At 2,1-13), a ragione interpretata come paradigma della cattolicità della chiesa, offre al lettore l'orizzonte ideale di questa dualità prospettando la riunificazione di

⁷³ Benché, come ricordato sopra (cf. n. 1), il tema dell'universalismo risuoni sin dalle prime battute dell'opera, Luca ha eliminato dal vangelo il lungo segmento di Mc 7,24-8,10 ambientato in territorio straniero per non anticipare al ministero prepasquale di Gesù la missione ai pagani che si avrà solo dopo la Pasqua! Anche il riconoscimento della identità messianica di Gesù non è più ambientato a Cesarea di Filippo come in Marco (cf. Lc 9,18-21 e Mc 10,46-52). Rimangono solo due incontri con i pagani: col centurione in Lc 7,1-10 e con l'indemoniato geraseno in Lc 8,26-39, dove si noti che il miracolato proclama l'accaduto solo nella sua città e non in tutta la Decapoli, come in Mc 5,20!

tutti i popoli della terra, non nella pretesa di «una sola lingua», ma nella molteplicità non conflittuale della loro pluralità. Il secondo paragrafo ha evidenziato la realizzazione concreta di questo orizzonte in Atti, non tanto – come spesso viene fatto – perlopiù alla luce del solo criterio geografico, ma mettendo in primo piano ciò che veramente sta a cuore a Luca, ovvero lo status religioso, etnico-linguistico e culturale dei destinatari della parola. Nel terzo paragrafo, infine, l'attenzione si è soffermata sulla prima, nel senso qualitativo del termine, grande discussione cristiana, l'assemblea di Gerusalemme (At 15; cf. Gal 2,1-10), chiamata a risolvere l'aspetto più spinoso dell'unità nel momento in cui si scontra con l'altro aspetto della questione, la pluralità, le differenze: i singoli credenti per essere salvati devono essere incorporati all'unità etnico-religiosa di Israele – come nel caso dei «proseliti» – oppure in altro modo, ovvero conservando la loro differenza, la loro ricchezza, in quanto popoli? La decisione fa leva su un *criterio minimalista* già collaudato in Israele (cf. Lv 17-18), ma applicato in maniera nuova, che permetterà la convivenza, in seno all'unica comunità, di giudei e gentili, greci e barbari, ortodossi, eretici ed esclusi, convertiti e semplici simpatizzanti, dando vita a una realtà nella quale come in un poliedro le diverse parzialità confluiscono mantenendo la propria originalità⁷⁴. La decisione di At 15 avrebbe portato, infatti, a lungo andare alla creazione di una realtà nuova, di una terza entità, poiché per sua natura la fede cristiana abbraccia ma allo stesso tempo trascende qualsiasi cultura.

Certo, la sintesi lucana non esaurisce tutta la complessità della questione: è vicina alla visione paolina molto più di quanto generalmente si sostiene, pur non esaurendone tutta la ricchezza e profondità⁷⁵, ma va anche completata con quella della Lettera di Giacomo tutta incentrata sulle «opere del credente»⁷⁶ e del Vangelo secondo Matteo con la sua «giustizia superiore a quella degli scribi e farisei». Ma questo esula evidentemente dalla finalità di questo contributo⁷⁷.

⁷⁴ FRANCESCO, esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 236.

⁷⁵ Si rimanda allo studio di G. Lorusso, citato nella nota 56.

⁷⁶ Emblematico il caso di Gc 2,14-26, che riprende un testo caro a Paolo, Gen 15,6, non letto però più come in Paolo in Rm 4 alla luce del Sal 32,2, ma di Gen 22, come in 1Mac 2,52, per dimostrare quasi il «contrario» di quanto sostenuto da Paolo, ovvero che la giustificazione avviene mediante le opere; cf. BASTA, *Mahloqet*, p. 179.

⁷⁷ Ottimi spunti di sintesi, senza però il punto di vista di Luca il cui contributo alla questione è imprescindibile, in *ivi*, p. 181: «Questa relazione tra fede e opere non va mai esclusa, perché le due realtà cooperano. Anche il discorso temporale su fede e opere risulta equivoco. Perché esse solo didatticamente possono avere scansione temporale, evidenziando il prima e il dopo. Mentre in realtà sono intimamente congiunte» (corsivo nostro).

Il punto di vista lucano, però, probabilmente si rivela quello più congeniale all'attuale contesto storico caratterizzato a livello universale da spinte globalizzanti livellatrici da una parte e non meno problematici e miopi esasperati movimenti nazionalisti dall'altra, ancora più preoccupanti quando rivendicano una ispirazione evangelica che altro non è che copertura della propria ideologia⁷⁸ e a livello ecclesiale dalla esperienza sinodale alla ricerca come chiesa cattolica universale di come camminare insieme per annunciare il vangelo valorizzando e rispettando al contempo l'originalità delle chiese locali, problematica dagli inevitabili risvolti ecumenici, dal momento che le rotture spesso nascono dalla confusione tra unità e uniformità! Al credente di oggi, chiamato a raccogliere queste sfide, Luca verso la fine del I secolo dell'era cristiana ha offerto pagine di orizzonti ideali ampissimi eppure intrisi di altrettanto lucida concretezza, nei quali rispecchiarsi e soprattutto ispirarsi, profezia e speranza di unità nella pluralità delle differenze.



L'universalismo lucano non è sinonimo di globalizzazione indifferenziata, né di omologazione unidimensionale, di rigido monolitismo culturale e teologico. Pur nella consapevolezza delle inevitabili tensioni e prestando la massima attenzione alle implicazioni concrete dei problemi non riducendoli solo a una dimensione teologica astratta, Luca ha saputo offrire alla chiesa di ogni tempo pagine nelle quali rispecchiarsi e ispirarsi, profezia di unità nella pluralità delle differenze.



Lucan universalism is neither synonymous with undifferentiated globalisation nor with the one-dimensional homologation proper to a certain rigid cultural and theological monolithism. While being aware of inevitable tensions and paying the utmost attention to the concrete implications of problems, not reducing them merely to an abstract theological dimension, Luke has been able to offer the Church of every age pages in which reflecting herself and being inspired, a prophecy of unity in the plurality of differences.

PLURALITÀ – UNITÀ – ORIGINI CRISTIANE – ATTI DEGLI APOSTOLI
– PAOLO-LUCA

⁷⁸ Cf. D. HOLLENBACH, «Il nazionalismo religioso e la “cultura dell'incontro” di papa Francesco», in *La Civiltà Cattolica* (2023)4142, pp. 117-127.