
La valenza politica della «pace» in Luca e Atti degli Apostoli

Luca, autore del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli, è l'evangelista che nomina più spesso il lemma εἰρήνη¹ e formula il concetto di pace in modo da richiamare per il lettore il senso greco di εἰρήνη, quello romano di *pax* e quello ebraico di שלום.² Luca, infatti, attribuisce al lemma εἰρήνη un nuovo orizzonte ermeneutico in relazione alla figura di Gesù di Nazaret e al suo annuncio della prossimità del regno di Dio, in continuità lessicale ma in discontinuità con il profilo semantico che il concetto di pace aveva assunto nel contesto culturale del I sec. d.C. L'autore dell'opera a Teofilo è erede innovativo della tradizione di Paolo, il quale negli anni '50 aveva avviato un'interpretazione teologica del concetto di pace correlato a quello di regno di Dio (cf. Rm 14,17) e ne aveva fatto uno dei vettori propulsivi del processo salvifico, delineandone soprattutto la dimensione teologica e quella ecclesiologica.³ Negli anni '80, l'autore della Lettera agli Efesi-

¹ Luca impiega il lessema εἰρήνη 14 volte nel Vangelo (Lc 1,79; 2,14. 29; 7,50; 8,48; 10,5.6bis; 11,21; 12,51; 14,32; 19,38.42; 24,36) e 7 volte in Atti (At 7,26; 9,31; 10,36; 12,20; 15,33; 16,36; 24,2). Ricorre 4 volte in Matteo (Mt 10,13bis. 34bis), 1 volta in Marco (Mc 5,34) e 6 volte in Giovanni (Gv 14,27bis; 16,33; 20,19.21.26). San Paolo impiega il lessema più diffusamente: 23 volte nelle Lettere autentiche (Rm: 10x; 1Cor: 4x; 2Cor: 2x; Gal: 3x; Fil: 3x; Fm: 1). Nel resto del NT gli impieghi sono i seguenti: Ef: 8x; Col: 2x; Eb: 4x; Gc: 3x; 1Pt: 3x; 2Pt: 2x; 2Gv: 1x; 3Gv: 1x; Gd: 1x; Ap: 2x.

² Tra gli studi sul tema della pace specificamente dedicati all'opera lucana segnaliamo: J. COMBLIN, «La paix dans la théologie de Saint Luc», *ETHL* 32(1956), 439-460; W.M. SWARTLEY, «Politics or Peace (Eirēnē) in Luke's Gospel», in R.J. CASSIDY – PH. J. SCHARPER, *Political Issues in Luke-Acts*, Maryknoll (NY) 1983, 18-37; J.J. KILGALLAN, «“Peace” in the Gospel of Luke and Acts of the Apostles», *Studia Missionalia* 38 (1989) 55-79; R.F. O'TOOLE, «Εἰρήνη, an Underlying Theme in Acts 10,34-43», *Bib* 77(1996), 461-47; A. JANZEN, *Der Friede im lukanischen Doppelwerk vor dem Hintergrund der Pax Romana*, Frankfurt am Main 2002; J. GRASSI, *Peace on Earth. Roots and Practices from Luke's Gospel*, Collegeville (MN) 2004; diversi contributi si trovano in E. BONIS – D. GERBER – P. KEITH (edd.), *Bible et Paix. Mélanges offerts à Claude Coulot* (LD 233), Paris 2010.

³ Per il concetto paolino di pace, cf. U. MAUSER, *The Gospel of Peace. A Scriptural Message for Today's World*, Louisville (KY) 1992, 104-136; S.E. PORTER, «Pace, riconciliazione», in G.F. HAWTHORNE – R.P. MARTIN – D.G. REID (a cura di), *Dizionario di*

ni sviluppa soprattutto la dimensione ecclesiologica della pace (cf. Ef 2,14-22), mentre il terzo evangelista, nella sua opera storico-teologica, ne rimarca la dimensione politica.

Questo contributo, quindi, mira a delineare in quale misura il concetto lucano di pace, assimilandosi a quello di regno di Dio, diventa un vettore di salvezza in dissonanza con la realtà della *pax romana* vigente nel I sec. d.C.⁴ La pace del Risorto, infatti, è una realtà onnicomprensiva che pervade ogni aspetto dell'esistenza umana, dall'etica e dallo stile di vita individuale, alla prassi sociale. Le comunità cristiane, infatti, vivono all'interno dell'organizzazione politica imperiale, dove la religione ha una funzione prettamente civica e costituisce il fondamento della convivenza sociale e dell'assetto istituzionale.

Pace: l'altro nome del regno di Dio

La pace, dono del Risorto ai discepoli (Lc 24,36)

La parola «pace a voi» (Lc 24,36) è l'abbrivio della scena dell'incontro del Risorto con il gruppo dei discepoli (Lc 24,36-49). Questo sintagma non è un semplice saluto ebraico perché la parola del Risorto assume e oltrepassa tutta la gravidanza teologica che denotava il lemma שלום nell'AT.⁵ La pace donata dal Risorto è una forza che innerva

Paolo e delle sue lettere, Cinisello Balsamo 1999, 1123-1130; R. PENNA, «“Il Dio della pace” nell'epistolario paolino», in ID., *Parola, fede e vita. Stimoli dal Nuovo Testamento*, Roma 2013, 233-246.

⁴ Per l'approfondimento dei diversi risvolti della *pax romana*, rimandiamo a diversi contributi in opere collettive: M. SORDI (a cura di), *La pace nel mondo antico* (Contributi dell'Istituto di storia antica, 11), Milano 1985; P. CATALANO – P. SINISCALCO (a cura di), *Concezioni della pace. Atti dell'VIII Seminario Internazionale di Studi Storici “Da Roma alla Terza Roma”, 21-22 aprile 1988. Università degli Studi di Roma “la Sapienza”* (Documenti e Studi, 6), Roma 1988; R. UGLIONE (a cura di), *La pace nel mondo antico. Atti del convegno nazionale. Torino 9-10-11 Aprile 1990*, Torino 1991; J.E. BOWLEY, «pax romana», in *DNTB*, 771-775; I. LANA, *L'idea di pace nell'antichità*, S. Domenico di Fiesole 1991; un'ampia visione d'insieme è fornita da K. WENGST, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, London 1987, 7-54.

⁵ Il lemma ebraico שלום presenta un'ampia estensione semantica, che concerne i concetti di sufficienza (ripristino di ciò di cui una persona è carente) e pienezza di vita (intesa sia come condizione di sanità sia come azione salutare), di benessere con accentuazione dell'aspetto materiale (disposizione di risorse) e sociale (equilibrio nel rapporto con gli altri, da cui si rivela un profondo legame con la «giustizia») e salvezza (è da escludere l'idea di pace interiore perché l'antropologia ebraica considera l'uomo nella sua totalità psicofisica). Negli oracoli biblici esilici e post-esilici, la vera pace è prerogativa dell'intervento di Dio che viene a sanare la condizione di disagio del popolo eletto (Is 9,1-6; 52,7;

il tessuto quotidiano dell'esistenza dei discepoli e anima il loro slancio missionario. Dal punto di vista soteriologico, la pace del Risorto ricostruisce la relazione tra Gesù e i discepoli che si era sfaldata durante la passione del maestro (cf. Lc 22,31.38.45.51.54-62); la pace, infatti, include il perdono dei peccati.⁶ Nel contesto di Lc 24,36-49 il dono della pace (v. 36) si profila quale forza salvifica intrinseca all'instaurazione del piano divino di salvezza che prevede l'instaurazione del regno di Dio grazie al processo di conversione e di perdono dei peccati.⁷

L'universalismo della pace del Risorto: la conversione dei gentili
(At 10,36)

Il dono della pace elargito dal Risorto ai suoi discepoli si colloca in linea di continuità con tutta la missione salvifica del Gesù terreno, il cui messaggio complessivo si condensa nella formula della prossimità del regno di Dio: il vangelo che Gesù annuncia mediante le sue parole e le sue azioni consiste nell'estensione della signoria di Dio agli uomini. Il testo che più compiutamente riassume la missione salvifica del Gesù terreno, al di fuori dei Vangeli, è At 10,36:

54,10.13; 57,2.19.21; Ez 34,23-25; 37,26; Sal 85,9). All'interno di questa prospettiva escatologico-messianica si hanno i grandi affreschi della realizzazione dell'epoca di pace: Zc 9,9-10; Is 2//Mi 4 (visione correlata al giudizio finale di Gl 4): per il giudaismo, infatti, la pace è parte della natura stessa di Dio, è la verità di Dio che Egli, per sua volontà, comunica agli uomini, i quali sono chiamati a diffondere nella storia questo dono con la loro vita (Pr 12,17-21; Ct 8,10; Sir 1,8-10). Cf. G. VON RAD, «šālôm nell'Antico Testamento», in *GLNT*, III, 195-207; H. H. SCHMID, *šālôm. La pace nell'antico Oriente e nell'Antico Testamento*, Brescia 1977 [Stuttgart 1971]; G. GERLEMAN, «שלום šlm avere a sufficienza», in *DTAT* II, 830-845; F.J. STENDEBACH, «שלום šālôm», in *GLAT* IX, 318-359.

⁶ Cf. M. DE SANTIS, *Il Risorto. Indagine teologica sui racconti evangelici*, Bologna 2020, 77: «L'incontro con tutti i discepoli (24,36-43) è introdotto dal saluto del Cristo risorto «pace a voi» (24,36), che fa *pendant* col perdono dei peccati, apice dell'incarico missionario ai discepoli (24,47). La pace di Cristo include il perdono, cioè la trasformazione dell'essere umano per effetto della grazia divina; il consueto saluto ebraico (*shalôm*) sulla bocca del Risorto acquista un senso salvifico: la pienezza di vita promessa in Lc 2,14 è ora alla portata dei discepoli, i quali la dovranno estendere in tutto il mondo (At 10,36; cf. 15,33)»; cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 1992, 1036; F.J. MOLONEY, *The Resurrection of the Messiah. A Narrative Commentary on the Resurrection Accounts in the Four Gospels*, New York-Mahwah (NJ) 2013, 85-86.

⁷ Luca associa la conversione, il perdono dei peccati e il dono dello Spirito alla risurrezione di Gesù (At 2,38; 5,31; 13,38; 26,18; cf. Lc 1,77; 24,47). Conversione e perdono dei peccati sono i due poli interconnessi, in modo dialettico, della nuova relazione con Dio: il dono divino della salvezza (perdono dei peccati) non si realizza senza il responsabile assenso dell'uomo (conversione); cf. F. BOVON, *Luc le théologien* (Le Mond de la Bible 5), Genève 2006, 132. 303-305; ID., *Vangelo di Luca*, I, Brescia 2005, 291-295.

questa «è la parola che [Dio] inviò ai figli d'Israele annunciando la buona notizia della pace per mezzo di Gesù Cristo: costui è il Signore di tutti».

La locuzione è parte del discorso che, a Cesarea, Pietro indirizza al centurione romano Cornelio (10,34-43) all'interno della sequenza narrativa di At 10,1-11,18, cuore del messaggio degli Atti degli Apostoli; l'ingresso dei pagani nella Chiesa, infatti, è la svolta ecclesiologicala decisiva della storia della salvezza. La pace è intesa quale quintessenza dell'azione salvifica di Gesù e assolve la funzione che nella tradizione evangelica era attribuita al regno di Dio. Il lemma «pace», quindi, sostituisce il sintagma «regno di Dio». Infatti, il testo di At 10,36 connette il verbo εὐαγγελίζω,⁸ che nel NT soltanto Luca associa al sintagma «regno di Dio» (Lc 4,43; 8,1; 16,16; At 8,12), con il lemma εἰρήνη.⁹ Nel Vangelo, Gesù è il «soggetto» del processo d'evangelizzazione fin dalla predica nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-30), vero e proprio brano programmatico dell'intera opera lucana. In Lc 4,18-19 Gesù annuncia la sua missione sullo stile del profeta descritto da Is 61,1-2a e getta luce sulle modalità con le quali egli intende esprimere la sua figliolanza divina e compiere la sua missione messianica:

Lo Spirito del Signore è su di me, per questo mi unse, mi ha inviato a evangelizzare i poveri (εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με),¹⁰ ad annunciare (κηρύξαι) ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista, a rimettere in libertà

⁸ Nel NT il verbo εὐαγγελίζω, quasi sempre nella forma media (all'attivo solo in Ap 10,7; 14,6), su 53 impieghi, trova il suo più ampio uso nell'opera lucana (Lc 10x; At 15x) a cui fa seguito l'epistolario paolino (22 usi, di cui 18 nelle lettere autoriali). La predilezione di Luca per il verbo εὐαγγελίζω, a scapito del sostantivo εὐαγγέλιον, presente soltanto 2 volte in Atti (15,7; 20,24 dove ha la specificazione «della grazia di Dio») denota una comprensione di buona notizia intesa quale processo di annuncio salvifico; gli Atti degli Apostoli, in particolare, ci mostrano il fenomeno dell'evangelizzazione quale processo comunicativo, attuato con parole e gesti, che necessita di un rapporto interpersonale tra chi proclama il messaggio, a nome di una comunità, e chi lo ascolta e lo accoglie.

⁹ Luca si avvale del sostrato anticotestamentario che abbina εὐαγγελίζω a εἰρήνη in Is 52,7 e Na 2,1. Nell'opera lucana l'oggetto del processo di evangelizzazione è vario, ma essenzialmente afferisce al regno di Dio e alla persona di Gesù; ne è oggetto infatti il regno di Dio, legato a Gesù (Lc 4,18.43; 7,22; 8,1; 16,16; At 8,12 cf. 8,4-5; 19,8-10; 20,21-25; 28,23-31), Gesù stesso (Lc 2,10; At 5,42; 8,35; 11,20 dove «evangelizzare» è associato ad «annunciare la parola» del v. 19; 17,18), «la parola» (At 8,4) meglio specificata come «la parola del Signore» (At 8,25; 15,35), «la promessa fatta ai Padri», cioè la risurrezione dai morti di Gesù (At 13,32), la «conversione» ai pagani (At 14,15) e, infine, «la pace» (At 10,36). Il verbo è impiegato anche in senso assoluto (Lc 9,6; 20,1; At 8,40; 14,7.21; 16,10).

¹⁰ Il verbo εὐαγγελίσασθαι può essere collegato a ἔχρισεν («mi unse per evangelizzare») o, come i LXX e il parallelo di Lc 4,43 suggeriscono, al verbo ἀπέσταλκεν («mi ha mandato a evangelizzare»). La posizione enfatica distacca il verbo «annunciare il van-

(ἀποστεῖλαι ἐν ἀφέσει) gli oppressi, ad annunciare (κηρύξαι) un anno di accoglienza (δεκτόν) del Signore.

Inoltre, Gesù, rivolgendosi alle folle di Cafarnao in Lc 4,43, colloca la sua missione salvifica sotto il manto della necessità divina:

È necessario (δεῖ) che anche alle altre città io evangelizzi (εὐαγγελισασθαί με) il regno di Dio (τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ), perché per questo sono stato inviato (ἀπεστέλην).

In questa locuzione Luca riprende i due verbi principali di Lc 4,18-19 ma esplicita che l'oggetto della predicazione è il regno di Dio. La citazione d'Isaia in Lc 4,18-19 trova il suo prolungamento in Lc 4,43 e, quindi, definisce il senso della missione profetico-salvifica di Gesù.¹¹

In At 10,36 Luca afferma che Dio ha inviato (ἀπέστειλεν) agli israeliti la parola annunciando la buona notizia della pace (εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην) per mezzo di Gesù Cristo, il Signore (Χριστός) di tutti. Quindi, la «pace» è sinonimo di «regno di Dio». Questo scambio lessicale si spiega, nella relazione tra i personaggi, con l'identità dell'interlocutore di Pietro; il centurione Cornelio, infatti, è di origine romana ed è più avvezzo a recepire il senso del lemma «pace» che quello marcatamente giudaico del sintagma «regno di Dio». Mediante il linguaggio dei personaggi del racconto, Luca impiega il lessico della propaganda imperiale romana, di cui la pace è parte integrante, per comunicare al lettore un messaggio di contro-propaganda:¹² Dio realizza la vera «pace» attraverso Gesù il «Cristo», definito «Signore di tutti» e, poco dopo, «giudice dei vivi e dei morti» (At 10,42) a motivo della sua risurrezio-

gelo» dagli altri tre infiniti successivi, sempre retti dal perfetto «mi ha inviato»; gli altri verbi, allora, sembrano specificare il senso della missione evangelizzatrice.

¹¹ Per il rapporto tra Lc 4,18-19 e 4,43, cf. J. DUPONT, «Jesus annonce la bonne nouvelle aux pauvres», in *Evangelizzare pauperibus. Atti della XXIV Settimana Biblica dell'A.B.I.*, Brescia 1978, 147; R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume I: The Gospel according to Luke*, Philadelphia (PA) 1986, 68. I sommari di Lc 4,14-15 e 4,44 («e predicava nelle sinagoghe della Giudea») includono tutto il racconto di 4,16-43, la predicazione di Nazaret e i miracoli di Cafarnao. La citazione d'Is 61,1-2 in Lc 4,18-19 e l'affermazione di 4,43 non solo chiarificano che la missione di Gesù è annunciare il regno di Dio, ma anche che si deve interpretare tutta l'attività d'insegnamento e di guarigione che egli compie a Cafarnao (4,31-43) come attività di evangelizzazione del regno di Dio.

¹² Cf. GARY GILBERT, «Roman Propaganda and Christian Identity in the World-view of Luke-Acts», in T. PENNER – C. VANDER STICHELE (edd.), *Contextualizing Acts. Luke Narrative and Greco-Roman Discourse* (SBL.SS 20), Atlanta (GA) 2003, 233-256.

ne. Questa focalizzazione cristologica rende, quindi, già l'intera parabola storica di Gesù un'espressione della pace divina.¹³ Inoltre, in virtù della sua risurrezione dai morti già nelle formule di fede pre-paoline (cf. 1Cor 8,6; Fil 2,11) Gesù, e non Cesare, è il *Kύριος* universale e latore dell'autentica signoria divina, la quale si concretizza in una forma di *εἰρήνη* qualitativamente diversa e contrapposta alla *pax romana*.¹⁴ La pace del Risorto, infatti, fa della logica della gratuità (Lc 6,27-38; 14,12-24), del rispetto della libertà altrui (Lc 18,18-30), del servizio dell'altro (Lc 22,24-27) e della non-violenza (Lc 22,51), uno stile di vita alternativo a quello promosso dalla cultura dell'*imperium romanum*.¹⁵

Craig S. Keener evidenzia l'aspetto politico dell'annuncio di At 10,36: l'offerta di pace indirizzata a tutti gli uomini per mezzo del Cristo risorto viene ora predicata da Pietro a Cornelio e la sua *household*, un «nemico tradizionale», dal punto di vista giudaico.¹⁶ In questo caso emblematico si ha la manifestazione più evidente delle conseguenze del perdono di Dio elargito dal Risorto grazie all'effusione dello Spi-

¹³ MAUSER, *The Gospel of Peace*, 46 rileva che in At 10,36 «the whole story of Jesus is thereby made a declaration of peace». N. SIFFER, «La bonne nouvelle de la paix par Jésus Christ selon Ac 10,36», in BONS – GERBER – KEITH, *Bible et Paix*, 203-213, puntualizza come nel discorso di Pietro, At 10,36 sia il pivot dell'articolazione tra teologia e cristologia.

¹⁴ Se la pace del Dio di Gesù Cristo è anzitutto un dono celeste, la *pax romana* è un patto, un accordo tra due contraenti. Il lemma latino *pax* sembra derivare da due radici distinte che possono aver avuto contatti reciproci: *PAG (piantare, conficcare, fissare, costruire) o *PAK (unire, legare, congiungere, legarsi alla luce nascente) Quest'ultima radice indica originariamente il patto, l'accordo, che basandosi sulla buona disposizione dei contraenti lega l'uomo all'uomo e, nell'ambito sacrale, la divinità all'uomo (cf. LANA, *L'idea di pace nell'antichità*, 56). Il patto però non implica un rapporto paritario tra i contraenti: come l'uomo è subordinato agli dèi, così gli altri popoli sono subordinati ai romani. Questi ultimi infatti pregavano di ottenere la pace dagli dèi, ossia la benevolenza divina, che costituiva insieme all'esercizio delle *uirtutes*, l'elemento cardine del benessere e del successo della *res publica*. Quindi, la salvezza e la gloria dello Stato dipendevano dalla *pax deorum* (sulla probabile origine dell'espressione, cf. M. SORDI, «“Pax deorum” e libertà religiosa nella storia di Roma», in ID. [a cura di], *La pace nel mondo antico*, 146-154), che garantiva l'equilibrio tra le esigenze degli dèi e le azioni dell'uomo. Dall'avvento al potere di Augusto (31 a.C.) in avanti, la *pax romana* diventa il supporto ideologico dell'*imperium*. Quindi, la finalità dello stato di guerra per i romani era *pacem dare, leges paci imponere, pacare*, mirare cioè al conseguimento di una condizione di superiorità tale da dettare ai rivali le condizioni per un rapporto asimmetrico tra Roma e il nemico assoggettato.

¹⁵ In merito ad At 10,36, C. KAVIN ROWE, *World Upside Down. Reading Acts in the Graeco-Roman Age*, Oxford 2009, 103-116 parla correttamente di «a subversion and rearrangement of the very notion of peace» (114).

¹⁶ C.S. KEENER, *Acts. An Exegetical Commentary*, II, Grand Rapids (MI) 2013, 1799-1800.

rito Santo. La massima potenza del Risorto, infatti, si intravede nella conversione dei cosiddetti «nemici».¹⁷ Se lo Spirito Santo si stende su un ufficiale dell'esercito (At 10,44-48), uno degli strumenti costitutivi del processo di romanizzazione,¹⁸ allora la potenza della benedizione di pace del Risorto è capace di penetrare nei gangli più profondi del sistema del potere imperiale e può scardinarlo dall'interno, demistificando la sua ideologia violenta. La medesima logica della pace del Cristo risorto è riscontrabile nell'invio missionario dei settanta/due fatto da Gesù in Lc 10,1-24.

L'annuncio missionario dei discepoli: «pace a questa casa» (Lc 10,5)

L'invio missionario dei settanta/due discepoli da parte di Gesù (Lc 10,1-16) è una prolessi della missione della Chiesa che trova ampio sviluppo nel racconto di Atti. Lc 10,1-16 fa da ponte tra il tempo di Gesù, il tempo dei primi missionari cristiani (fonte Q) e quello delle comunità degli anni '80. I discepoli di ogni tempo non solo condividono la proclamazione da parte di Gesù del regno di Dio con la parola e i miracoli, ma sono rappresentanti di Gesù, l'operatore di pace.¹⁹ Anche in Lc 10,1-16 l'annuncio del regno di Dio coincide con quello della pace (cf. At 10,36). L'indicazione di Gesù è di entrare nelle case (v. 4) e di portare il saluto di pace (v. 5). Si tratta di «una parola potente, che trasforma in «figli della pace» (cf. v. 6) coloro ai quali è indirizzata».²⁰ Il «figlio della pace» è colui che accoglie il messaggio, ma la metafora

¹⁷ I casi più eclatanti sono la «conversione» di Saulo, definito il «super-persecutore» (J.A. FITZMYER, *Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Brescia 2003, 431) di origine giudaica, cultura greca e cittadinanza romana (At 9,13-17), e quella di Cornelio, centurione romano (10,1-11,18). Si assiste così alla realizzazione dell'imperativo dell'amore del nemico pronunciato da Gesù del discorso della pianura (Lc 6,27.35). Un messaggio rivoluzionario è sotteso all'ingresso dei gentili nella Chiesa: l'amore ai nemici, dal punto di vista del Gesù terreno e risorto, elimina l'idea stessa di nemico. Se il giudeo persecutore violento, Saulo, diventa credente in Cristo e se il rappresentante della più potente macchina bellica mai vista al mondo, Cornelio, si converte, è capovolto anche il modo dei cristiani di considerare i propri oppositori e persecutori.

¹⁸ La romanizzazione è il processo di assimilazione dei popoli sconfitti militarmente e sottomessi all'*imperium* di Roma attraverso un'omologazione culturale e una partecipazione delle élites locali al governo dei territori. Cf. PAOLO DESIDERI, «La romanizzazione dell'Impero», in A. GIARDINA – A. SCHIAVONE (a cura di), *Storia di Roma*, Torino 1999, 445-494.

¹⁹ TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, I, 236-237.

²⁰ H. SCHÜRMANN, *Il Vangelo di Luca*, II, Brescia 1998, 118-119. Secondo D.L. BOCK, *Luke*, II (BECNT), Grand Rapids (MI) 1998, nota 22, l'espressione «figlio della pace» riecheggia «uomini amati (oggetto di benevolenza)» (Lc 2,14) ed è sinonima del

allude alla totalità della sequela di Gesù, all'integralità che coinvolge ogni aspetto esistenziale.²¹

L'augurio di pace, quindi, non è un semplice saluto, norma di buona educazione, piuttosto possiede una potenza pneumatica performativa, simile alla benedizione (cf. Gen 43,23; Gdc 6,23; 19,20; 1 Sam 25,6; Is 52,7; Lc 2,14; 24,36; At 10,36; 16,36). La pace ritorna sul locutore stesso qualora non sia accolta. Il senso di questo effetto boomerang della pace è che, se il dono viene rifiutato, il beneficio in esso contenuto è perso.²² Il verbo ἐπανάπαύω + ἐπί (v. 6) altrove è riferito all'azione dello Spirito (Nm^{LXX} 25,26; 4 Re^{LXX} 2,15; 1Pt 4,14). A esso corrisponde il verbo ἐγγίζω + ἐπί (v. 9) che afferma la prossimità del regno di Dio su coloro che accolgono il messaggio. La *performance* realizzata dall'annuncio della pace da parte dei discepoli (vv. 5-6) corrisponde a quella della signoria di Dio di cui la guarigione dei malati è segno visibile (v. 9). La preposizione ἐπί, con il suo senso spaziale, ribadisce che la pace di Dio viene dall'alto, come la sua signoria sul mondo. La salvezza portata da Gesù è dunque espressa col lessico della pace.²³ Poiché i discepoli non annunciano l'arrivo di Gesù ma la prossimità del regno di Dio, Luca prepara il lettore all'identificazione di Gesù con il regno e con la pace.²⁴ Fattore degno di nota è che i missionari annunciano il messaggio a tutti senza discriminazioni fra i destinatari: i discepoli non scelgono un gruppo maggiormente predisposto rispetto a

sintagma matteaiano «figli del regno» (Mt 13,38) che identifica il seme buono nella parabola del grano e della zizzania.

²¹ Cf. W. KLASSEN, «“A Child of Peace” (Luke 10.6) in First Century Context», *NTS* 27(1981), 501-502.

²² BOCK, *Luke*, II, 998.

²³ SCHÜRMANN, *Il Vangelo di Luca*, II, 120 afferma che «[Il saluto di pace...] sarà percepito da Luca come ripieno, in qualche modo, della “parola che Dio ha inviato ai figli d’Israele, facendo annunciare (loro) pace mediante Gesù Cristo” (At 10,36). Anche il riferimento di 19,38b all’acclamazione degli angeli (Lc 2,14) insegna che questo saluto può dare espressione alla salvezza cristologica in termini di “pace”. Questa pace del tempo finale è già promessa al “figlio della pace”, poiché l’accoglienza dell’inviato è identica all’accoglienza di colui che invia (Mt 10,40 par. Lc 10,16). “In questa casa è già entrata la salvezza”, come se fosse arrivato Gesù stesso (Lc 19,9)».

²⁴ M. WOLTER, *The Gospel according to Luke*, II, Waco, TX-Tübingen 2017, 59 rileva che se la cura dei malati e la proclamazione dell’arrivo del regno di Dio erano connessi anche nell’invio missionario dei Dodici (Lc 9,2), «unlike the twelve, for the seventy-two the wording of their proclamation is prescribed. From v. 1 the readers have reason to expect that they will proclaim the coming of Jesus (in the words of 9:52: *os etoimasai auto*). Instead, they receive the commission to make know that the coming of the kingdom of God is near at hand (*enghiken*). Thus the coming of Jesus is to be as the coming of God’s kingdom».

un altro, perciò la divisione tra chi accoglie e chi rigetta Gesù e la sua pace dipende dalla libertà dei destinatari.²⁵ Al contrario della *pax romana* che s'impone con le armi, la pace che viene da Dio richiede un libero consenso.²⁶ Questa scelta responsabile è ben evidenziata nel testo di Lc 12,51 dove l'adesione al messaggio di Gesù divide i membri della famiglia stessa, ossia il nucleo fondamentale della compagine sociale. Il messaggio di Gesù esige sempre una scelta personale. La funzione critico-escatologica della figura di Cristo era stata annunciata già dalla profezia di Simeone in Lc 2,34: «ecco egli è qui per la rovina e per la risurrezione di molti in Israele, come segno di contraddizione».

La pace: scopo della missione di Gesù

Che il dono della pace sia la quintessenza della missione salvifica di Gesù traspare da tutto il racconto evangelico del suo ministero così come è prospettato dai testi prolettici di Lc 1,79 e 2,14 e da quelli analettici di 19,38 e 19,42.

«La via della pace» (Lc 1,79)

Il cantico di Zaccaria (Lc 1,68-79) rappresenta il climax della prima parte del racconto che riguarda l'infanzia di Gesù. Il *Benedictus*, infatti, fornisce una prospettiva ermeneutica che oltrepassa il contesto narrativo immediato²⁷ e costituisce, al tempo stesso, l'autorevole lettura degli eventi narrati in precedenza, sigillando l'interpretazione lucana del racconto: nei «giorni di Erode, re della Giudea» (Lc 1,5), ha preso avvio la «visita» di Dio agli uomini (Lc 1,68.78). L'ultimo verso del cantico di Zaccaria esplicita la finalità della missione del Messia:

per illuminare quelli che stanno seduti nelle tenebre e nell'ombra di morte e perché noi camminiamo dritto sulla via della pace (Lc 1,79).

Due infinitive (ἐπιφᾶναι e κατευθῆναι) indicano le *performances* messianiche. La prima, espressa dal verbo ἐπιφαίνω, è ripresa da Sal

²⁵ Cf. J.B. GREEN, *The Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids (MI) – Cambridge (U.K.) 1997, 414.

²⁶ TH.P. OSBORNE, «L'offre de paix entre Lc 2,14 et 19,38», in BONS – GERBER – KEITH, *Bible et Paix*, 164.

²⁷ N. LOHFINK, «Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas» in C. MAYER – K. MÜLLER – G. SCHMALENBERG (ed.), *Nach den Anfängen fragen. Herrn Prof. Dr. Theol. Gerhard Dautzenberg*, Giessen 1994, 401-402.

106^{LXX}, 10,14 e da Is^{LXX} 9,1. Questa è la funzione attribuita all'ἀνατολή (Lc 1,78).²⁸ Oggetto dell'illuminazione sono «quelli che sono seduti nelle tenebre e nell'ombra di morte».²⁹ La seconda *performance* del Messia completa la prima: «camminare dritto»³⁰ sulla via della pace». Il lemma εἰρήνης è un *genitivus qualitatis* e riprende Is 59,8.³¹ Alla luce di Lc 19,42 e At 10,36 la «via della pace» corrisponde all'accoglienza del messaggio di Gesù.³² La pace esige un percorso di fede, ossia di adesione alla persona di Gesù. La prospettiva della «pace» con cui si conclude il *Benedictus* (1,79) apre anche la preghiera del *Nunc Dimittis* (Lc 2,29-32) dove Simeone associa «pace» e «salvezza» (2,29-30), tematiche riprese in At 10,36.

La pace dal punto di vista di Dio (Lc 2,14)

L'abbrivio del racconto della nascita di Gesù (Lc 2,1-7) è un sincronismo (Lc 2,1-2) che mira a comunicare al lettore l'esistenza di un contrasto tra la signoria del messia davidico e quella di Augusto. Luca dimostra ironicamente che senza violenza, grazie all'obbedienza di Giuseppe e Maria al censimento ordinato dal *princeps* (Lc 2,3-5), Dio impiega anche il decreto imperiale per realizzare il suo piano salvifico per l'intera umanità.³³ Con il sincronismo di Lc 1,1-2 il narratore esplicitamente smaschera la teologia politica augustea e implicitamente critica sia l'ideologia imperiale sia l'insurrezionalismo zelota.³⁴ Nel v.

²⁸ Nella letteratura ellenistica e in quella ebraica di lingua greca ἀνατολή, è spesso interscambiabile con ἀνατολή ἡλίου e fa quindi riferimento al sole, in particolare al sorgere del sole, tanto che può tradursi con «est», «oriente» o «alba» (cf. Mt 2,2,9).

²⁹ L'immagine dell'illuminazione di coloro che stanno nelle «tenebre» è ripresa da Luca in At 13,47 e 26,17-18; rileviamo che in quest'ultimo testo le «tenebre» sono associate al «potere di Satana», colui che tiene imprigionati gli uomini alle sue dipendenze (cf. Lc 13,16; 22,53).

³⁰ Il verbo κατερθῆναι («camminare dritto») esprime l'idea dell'obbedienza, di una vita condotta nel rispetto dell'alleanza con Dio. Questo cammino conduce alla «pace».

³¹ Il sintagma «via della pace» richiama analoghe espressioni veterotestamentarie che qualificano la natura del percorso richiesto da Dio a Israele per ottenere la salvezza, come «via della verità» (Gen 24,48; Tb 1,3; Sal^{LXX} 118,30; Sap 5,6) e «via della vita» (Sal^{LXX} 15,11 Pr 5,6; 6,23; 15,24; Ger 21,8; At 2,28).

³² Cf. M. WOLTER, *The Gospel according to Luke*, I, Waco, TX-Tübingen 2016, 113-114.

³³ Luca eredita una concezione giudaica della sovranità di Dio secondo la quale YHWH si avvale anche dei governanti gentili per il suo progetto salvifico nei confronti di Israele; cf. K. YAMAZAKI-RANSOM, *The Roman Empire in Luke's Narrative*, London 2010, 17-67.

³⁴ Cf. BOVON, *Vangelo di Luca*, I, 141.

8 compaiono in scena i pastori. Essi vengono evangelizzati dall'angelo del Signore (vv. 10-12). Condividiamo l'interpretazione di Michael Wolter: attraverso il personaggio dei pastori probabilmente Luca assume l'aspettativa dell'*età dell'oro* della tradizione bucolica attestata da Virgilio (*Egloga* IV), Calpurnio Siculo (*Egloga* I,37-42), Tibullo (*Egloga* I,10,9-10), perché l'abbandono del gregge incustodito (cf. Lc 2,16) sarebbe stata una mossa pericolosa al di fuori dell'età aurea.³⁵ Certo, il lettore della fine del I sec. d.C. legge la lode di Lc 2,14 sullo sfondo della propaganda romana che esaltava negli imperatori i latori della pace. Il coro angelico (Lc 2,14) conferma quanto predetto dal sincronismo di Lc 2,1-2: è certamente Cristo, non Cesare, l'autentico *Kóπιος* che porta la vera pace al mondo.³⁶ Nel v. 13 compare all'improvviso una «moltitudine dell'esercito celeste». Notiamo che questo è il primo caso in tutta la Bibbia dell'intervento di una schiera di angeli sulla terra per lodare Dio:

Gloria nel più alto dei cieli a Dio e sulla terra pace agli uomini amati [oggetto di benevolenza] (2,14).

Esplicitando il contenuto della lode angelica, Luca interpreta la nascita di Gesù: in lui si annulla la distanza tra cielo e terra. Nel *Gloria* si riscontra un parallelismo tra i lessemi *δόξα* e *εἰρήνη*. La prima, manifestazione divina, rivela che la nascita del bambino è frutto dell'intervento esclusivo di Dio, della sua libera iniziativa, come la creazione e la risurrezione. La *εἰρήνη* è il dono che Dio, attraverso il bambino, elargisce sulla terra. Si tratta del dono universale ed escatologico di salvezza atteso dal messianismo giudaico e dai suddetti componimenti bucolici romani che anelano all'età aurea.³⁷

Il dono della pace definitiva è concesso da Dio agli uomini, destinatari del suo amore, mediante Gesù: questa visione universale trova riscontro in At 10,34-43.³⁸ Per assumere il punto di vista divino sul bambino, cioè cogliere la sua identità di salvatore, Cristo e Signore (Lc

³⁵ Cf. WOLTER, *The Gospel according to Luke*, I, 124.

³⁶ M.C. PARSONS, *Luke*, Grand Rapids (MI) 2015, 34: dichiara: «The notice of Jesus's birth is brief, yet the theological and political implications of Jesus's birth for Luke would be obvious to his audience». Cf. R.E. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, Assisi 2002², 563.

³⁷ Cf. WOLTER, *The Gospel according to Luke*, I, 128s.

³⁸ Per i contatti lessematici e tematici tra Lc 2,10-14 e At 10,36, cf. R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume II: The Acts of the Apostles*, Minneapolis (MN) 1990, 138-141.

2,11), ai pastori è fornito il segno della fasciatura e della mangiatoia (Lc 2,12); parimenti al lettore è fornito il criterio di riconoscimento della gloria e della pace nella missione del Cristo: la sua fragilità. Il percorso di riconoscimento dell'autentica identità messianica deve coniugare fragilità e gloria.

La pace dal punto di vista dei discepoli (Lc 19,37-38; 19,42)

In Lc 19,37b la pace è nuovamente presentata, in modo analogo alla lode di Lc 2,14, stavolta a sigillo della missione di Gesù. L'ingresso di Gesù a Gerusalemme è narrato alla stregua di un'intronizzazione regale³⁹ e nella scena, mediante la processione e la lode a Dio (Lc 19,37-38), riecheggia il cantico angelico di Lc 2,14:⁴⁰

Benedetto colui che viene, il re, nella casa del Signore,
in cielo pace e gloria nel più alto dei cieli (Lc 19,38).

Rispetto a Lc 2,14, il testo di Lc 19,37-38 apporta quattro modifiche rilevanti:⁴¹ la focalizzazione cristologico-regale, la diversificazione del locutore della lode, la motivazione della lode a Dio e, infine, la localizzazione della pace.

In primo luogo, il narratore opera una focalizzazione cristologica: Luca, modificando il testo di Mc 11,9-10,⁴² mostra che la gloria di Dio è l'estensione visibile del regno messianico introdotto da Gesù: il regno di Dio è uno spazio di pace di cui Gesù è il nuovo re. Mediante l'acclamazione dei discepoli anche il motivo della pace assume connotati regali perché nella concezione anticotestamentaria è compito precipuo del re d'Israele garantire la giustizia e la pace al popolo (cf. Is

³⁹ Il puledro (vv. 30-35) richiama l'intronizzazione di re Salomone (1Re 1,33.38); la distesa dei mantelli (v. 36) richiama l'unzione del re Ieu (2Re 9,13; Flavio Giuseppe, *Ant.* 9,111).

⁴⁰ Il medesimo lemma τὸ πλῆθος («schiera») connota il gruppo degli angeli (2,13) e dei discepoli (19,37); il medesimo verbo (αἰνέω) introduce entrambe le lodi a Dio (2,13; 19,37).

⁴¹ D. GERBER, «*Il vous est né un Sauveur*». *La construction du sens sotériologique de la venue de Jésus en Luc-Actes*, Genève 2008, 159-160, rileva tre differenze tra il testo di Lc 2,14 e quello di Lc 19,37-38: i locutori, la motivazione della lode a Dio e la localizzazione della pace.

⁴² Luca elimina il doppio grido ὡσαννά (Mc 11,9.10) e la benedizione indirizzata al «regno che viene appartenente al nostro padre Davide» (Mc 11,10ab), sostituita dall'esclamazione della «pace» e della «gloria», parallela alla dossologia angelica di Lc 2,14. Nel terzo Vangelo, Sal^{LXX} 117,26 è stato già citato in Lc 13,35 (Q).

9,5-6; 52,7).⁴³ La focalizzazione cristologico-regale del terzo Vangelo è palese in virtù dell'inserimento del lemma «il re» (Lc 19,38b), apposizione a «colui che viene».⁴⁴

In secondo luogo, rispetto alla dossologia di Lc 2,14 cambia il locutore: si tratta sempre di un'entità collettiva ma si passa dalle schiere angeliche a quelle dei discepoli. Ci troviamo, infatti, alla fine del lungo «racconto metaforico di viaggio»⁴⁵ che Gesù ha intrapreso verso Gerusalemme (Lc 9,51-19,27). I discepoli sono i membri della sua corte, coloro che hanno condiviso il percorso del re, il quale durante l'ultima cena affida ai suoi ministri la continuazione della sua missione salvifico-escatologica (Lc 22,28-30), basata sul servizio (Lc 22,24-27).

In terzo luogo, cambia la motivazione della lode a Dio: in Lc 2,14 si celebra la nascita di Gesù, quindi, il mistero dell'incarnazione del figlio di Dio, l'agente divino che visita gli uomini per diffondere la pace. In Lc 19,38, invece, la lode dei discepoli scaturisce dall'aver assistito a tutti i miracoli.⁴⁶ Mentre Marco dà rilievo maggiore ai miracoli e Matteo all'insegnamento, Luca tiene in equilibrio la parola e l'azione di Gesù. Graham H. Twelftree nota che questo bilanciamento traspare già dalla predica di Gesù nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-30), testo chiave per l'interpretazione dell'intero ministero.⁴⁷ I miracoli, infatti, sono i segni della salvezza escatologica operata da Dio attraverso il suo inviato messianico dotato dell'assistenza dello Spirito Santo. Rivestito del potere di Dio, Gesù è capace di spodestare il diavolo dal suo dominio sul mondo.⁴⁸

⁴³ Cf. J.-N. ALETTI, *Il Gesù di Luca*, Bologna 2012, 140.

⁴⁴ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, II, 368, dichiara: «Luke places the activity of Jesus in the light of the angel's praise of God. The peace proclaimed over the whole world, which Jesus has brought as messianic Savior, can be experienced in his deeds of power».

⁴⁵ Espressione tratta da SCHÜRMANN, *Il Vangelo di Luca*, II, 19.

⁴⁶ Il termine δύναμις riassume l'insieme delle opere di Gesù in Lc 10,13 (i guai indrizzati a Corazin e Betsaida...) e At 2,22 (cf. At 8,13; 19,11). La δύναμις è una «forza» presente in Gesù (cf. 8,46) e opera nelle sue azioni terapeutiche, interpretate in At 10,38 come «evergesie» (cf. At 4,9) e atti di liberazione dal potere (καταδυναστεύω) del diavolo. I malati appartengono alla categoria dei poveri, destinatari della signoria e, quindi, della pace di Dio.

⁴⁷ Cf. G.H. TWELFTREE, *Jesus. The Miracle Worker. A Historical & Theological Study*, Downers Grove, IL 1999, 126. 155-156.

⁴⁸ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke. Introduction, Translation, and Notes*, I (AB 28), Garden City, NY 1981, 547. L'unzione dello Spirito è la fonte dei miracoli e dell'insegnamento di Gesù. Lo Spirito è infatti associato alla δύναμις in Lc 1,35 e At 10,38 («Dio lo consacrò in Spirito Santo e potenza»); in Lc 24,49 e At 1,8 la potenza dello Spirito è funzionale alla testimonianza apostolica.

I miracoli di Gesù, quindi, anticipano gli effetti della pace messianica che si espande sull'intera umanità dopo la risurrezione. Due donne sono beneficiarie di questa pace durante il suo ministero: la peccatrice (Lc 7,50) e l'emorroissa (Lc 8,48). A entrambe Gesù rivolge la stessa locuzione: «La tua fede ti ha salvata (cf. 17,19; 18,42); va in pace». All'emorroissa Gesù aggiunge l'epiteto «figlia». Le due donne risultano paradigmatiche per la loro condizione di marginalità: entrambe condividono lo statuto di donne, sono impure e ostracizzate dalla comunità, l'una perché peccatrice, l'altra perché malata;⁴⁹ entrambe hanno fede in Gesù e sono disponibili ad accogliere il regno di Dio. La signoria divina è una realtà inclusiva e consente di sperimentare la pace intesa sia come pienezza di vita interiore e fisica sia come integrazione nella comunità. Notiamo che il cap. 7 si apre con una guarigione (7,1-10) e la rianimazione di un cadavere (7,11-17), segno della visita di Dio (7,16), e si chiude con il perdono dei peccati della donna (7,36-50). Il perdono dei peccati è l'esito salvifico simboleggiato dalla guarigione fisica e dal risuscitamento del cadavere. La pace, quindi, è il dono associato al tema della salvezza e del perdono dei peccati. Ma proprio la motivazione attribuita esclusivamente ai miracoli rende non appropriata la lode a Dio dei discepoli. Costoro in Lc 19,38 hanno colto soltanto l'aspetto di glorificazione dell'attività di Gesù senza far emergere la fragilità del messianismo regale che la schiera angelica aveva prospettato in Lc 2,10-14. Quella dei discepoli, quindi, è un'incomprensione della figura messianica del loro maestro destinata a persistere fino all'incontro col Risorto.⁵⁰ Tale incomprendimento è, a nostro avviso, confermata dall'azione profetica di Gesù su Gerusalemme in Lc 19,41-44.⁵¹ A ridosso della lode dei discepoli di Lc 19,38 il narratore inserisce l'episodio del pianto e dell'oracolo di marca profetica che Gesù rivolge alla città santa:

Se avessi conosciuto in questo giorno anche tu ciò che reca la pace; ora invece è nascosto ai tuoi occhi! (Lc 19,42).

⁴⁹ Cf. O. MAINVILLE, «La paix messianique dans la perspective lucanienne: quand et pour qui?», in BONS – GERBER – KEITH, *Bible et Paix*, 126.

⁵⁰ La concezione culturale giudaica del potere ancora traspare nella cena (Lc 22,24-27), nella delusione dei due di Emmaus (Lc 24,19-21) e nella domanda al Risorto in At 1,6; per la mentalità dei discepoli era arduo conciliare «sofferenza» e «gloria» (Lc 24,26), la fragilità e la potenza della misericordia.

⁵¹ Cf. M. DE LOVINFOSSE, *La pédagogie de la «visite» (episkopē) de Dieu chez Luc* (Études bibliques. Nouvelle série, 76), Leuven-Paris-Bristol, CT 2018, 204-269.

L'espressione καὶ σύ («anche tu») include nella cecità del popolo e dei *leaders* di Gerusalemme anche i protagonisti del brano precedente, i discepoli (19,38) e i farisei (19,39). L'oracolo prospetta la distruzione della città e, al termine, ribadisce la motivazione della sanzione: «perché non hai riconosciuto il tempo della tua visita» (19,44); l'oracolo, quindi, risulta incluso dal verbo γινώσκω (vv. 42 e 44) che abbina il giorno della «pace» (v. 42) al tempo della «visita» (v. 44). Perciò per Luca, Gesù è il messia portatore della pace, la quale si collega con la visita di Dio preannunciata dal *Benedictus* (Lc 1,68-79); detto in altri termini, il tempo della visita salvifica di Dio, mediante il suo messia Gesù, è il tempo escatologico della pace. Il dramma dell'intero Israele è la mancanza del riconoscimento.

In quarto luogo, Luca cambia la localizzazione della pace: in Lc 19,38 la «pace» è legata alla «gloria» celeste mediante la disposizione chiastica; non si intravede più sulla terra (cf. Lc 2,14), perché a Gerusalemme ci troviamo di fronte all'epilogo del ministero di Gesù, consistente nella sua morte in croce (Lc 22-23). La lode dei discepoli ha, quindi, anche una natura prolettica. Le acclamazioni di Lc 2,14 e 19,38 costituiscono indicazioni non per gli attori del racconto ma per il lettore; costui è, infatti, consapevole che la visita di Gesù, agente della signoria divina, consiste nell'instaurazione di un «tipo di messianismo di ordine pneumatico»,⁵² del quale il lettore post-pasquale fa già esperienza. La risurrezione del Figlio è dunque l'evento di intronizzazione celeste che permette a Dio di estendere universalmente il dono della pace attraverso la predicazione dei discepoli. Se, infatti, l'oracolo di Lc 19,41-44 minacciava la sanzione sull'Israele inadempiente, la predicazione della risurrezione dai morti di Gesù, operata dai discepoli, esorta tutti alla conversione per il perdono dei peccati, a cominciare da coloro che hanno rifiutato e ucciso il messia.⁵³

Lo slittamento spaziale della pace dalla terra al cielo evidenzia la dimensione trascendente del regno di Dio e, nel contempo, apre una nuova prospettiva politica: da un lato, esclude ogni tentativo di espressione nazionalistica⁵⁴ e rimarca l'universalismo del dono divino;

⁵² MAINVILLE, «La paix messianique dans la perspective lucanienne», 129.

⁵³ La dinamica della riconciliazione offerta dal Risorto è intessuta in tutto il libro di Atti degli Apostoli ma si specifica precipuamente nelle formule kerygmatiche di contrasto, tipicamente lucane: At 2,23-24; 3,13-15; 4,10; 5,30; 10,39-40; 13,28-30.

⁵⁴ Cf. SWARTLEY, «Politics or Peace (Eirēnē) in Luke's Gospel», 31.

dall'altro, pone il dono della pace dell'unico Dio, il dio d'Israele, in alternativa alla costruzione ideologica della *pax romana*.⁵⁵

La dimensione ecclesiale della pace e la *pax romana*

La pace come status ecclesiale: At 9,31

Il sommario di At 9,31 sintetizza il concetto ecclesiologico di «pace» mediante un linguaggio di marca paolina:⁵⁶

La chiesa, quindi, in tutta la Giudea e la Galilea e la Samaria aveva pace, edificata e in cammino nel timore del Signore e cresceva con la consolazione dello Spirito Santo.

La pace è intesa come lo stato continuo di salvezza che caratterizza la vita ecclesiale,⁵⁷ in quanto «edificata e in cammino nel timore del Signore». I due verbi principali all'imperfetto, εἶχεν εἰρήνην (v. 31a) e ἐπληθύνετο (v. 31b), fotografano la condizione costante delle comunità cristiane evidenziando due dati. In primo luogo, il sintagma «avere pace»,⁵⁸ conferma il carattere esogeno della pace: è un dono di Dio. In secondo luogo, la realizzazione della pace non è frutto di un automatismo, come dimostra il senso dei due participi (οικοδομουμένη καὶ πορευομένη τῷ φόβῳ τοῦ Κυρίου). L'opera di edificazione (cf. Rm 14,19), infatti, fa da transizione tra il dono divino e l'impegno della compagine ecclesiale; il senso di responsabilità di chi sceglie la via della pace è accentuato dal secondo participio che connota la volontà di chi ha intrapreso un percorso di fede cristologica all'interno della co-

⁵⁵ A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke. Introduction, Translation, and Notes*, II (AB 28A), Doubleday, Garden City (NY) 1985, 1251 dichiara: «It is not just the real *pax Augusta*, which the birth of Jesus brought to humanity, but the peace of heaven itself».

⁵⁶ Cf. O. FLICHY, «Paix et édification de l'Église (Ac 9,31). Luc et la tradition paulinienne», in BONS – GERBER – KEITH, *Bible et Paix*, 189-201.

⁵⁷ Probabilmente questa è l'unica occasione in Atti in cui il lessema ἐκκλησία si riferisce all'insieme delle comunità, cioè alla chiesa universale e non alle singole comunità locali.

⁵⁸ Cf. Rm 5,1: «Giustificati, dunque, per la fede abbiamo pace verso Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo». R. PENNA, *Lettera ai Romani, I. Rm 1-5. Introduzione versione e commento*, Bologna 2004, 420-21, rileva l'aspetto relazionale dato dalla preposizione πρὸς («verso») che segue il lessema εἰρήνη, creando un legame di comunione tra Dio e i credenti, «giustificati per la fede» in Gesù morto e risorto (Rm 4,24-25).

munità. Il verbo πορεύομαι, che nel terzo Vangelo connota il viaggio di Gesù a Gerusalemme, associa il cammino della Chiesa a quello del maestro, sulle cui tracce la comunità si avvia a sperimentare la passione e la risurrezione nell'attuazione della sua missione.⁵⁹

Nel cammino missionario della Chiesa, quindi, il dono della pace è connesso alla crescita qualitativa e quantitativa delle comunità cristiane. Dissentiamo però dal coro degli studiosi secondo il quale «avere pace» in At 9,31 sarebbe sinonimo di tranquillità e assenza di persecuzione. Questa tesi ci sembra contraddetta sia dalla dinamica generale di Atti⁶⁰ sia dal contesto particolare del sommario. Se l'indicazione topografica «in tutta la Giudea e la Galilea e la Samaria» è il primo grado di compimento del programma di espansione missionaria previsto dal Risorto in At 1,8, l'espansione della Chiesa al di fuori della Giudea avviene grazie all'assistenza dello Spirito Santo e allo stato di persecuzione, come è esplicitato in At 8,1. La pace di cui gode la chiesa, quindi, non elide bensì include vessazioni e maltrattamenti. Inoltre, la formula introduttiva μὲν οὖν rende il sommario una conclusione della sequenza precedente ad At 9,31 che presenta Paolo, appena convertito, perseguitato e costretto a fuggire da Damasco (9,23-25) e da Gerusalemme (9,29-30); il contesto successivo, infine, presenta l'evento di Cesarea (At 10,1-11,18) dopo in quale si profila la persecuzione mortale nei confronti dell'apostolo Giacomo (At 12,1-2) e l'arresto di Pietro da parte di Erode Agrippa I (At 12,3-19). La situazione di pace della Chiesa è confermata dal sommario di At 12,24, dove «la parola di Dio cresceva e si diffondeva» attraverso la persecuzione subita. Tale espansione missionaria è esemplificata nel successivo racconto della missione evangelizzatrice di Paolo e Barnaba nei cap. 13-14. In At 14,22 l'enunciato di Paolo condensa la dinamica del processo di evangelizzazione: il piano salvifico divino prevede che l'ingresso nel «regno di Dio» passi attraverso l'esperienza di «molte tribolazioni». Luca vuole evitare fraintendimenti: la pace non implica una condizione di tranquillità esteriore, di garanzia politica di libertà di espressione e, quindi, non esenta i credenti nel Risorto da minacce e da persecuzioni. Il racconto di At 4,1-31 già poneva in risalto il nesso tra persecuzione e pace.⁶¹ La pace della Chiesa si sostanzia delle caratteristiche che il testo di

⁵⁹ Cf. FLICHY, «Paix et édification de l'Église (Ac 9,31)», 195.

⁶⁰ Cf. S. CUNNINGHAM, «Through Many Tribulations». *The Theology of Persecution in Luke-Acts* (JSNTSS 142), Sheffield 1997.

⁶¹ D.L. BOCK, *Acts* (BECNT), Grand Rapids (MI) 2007, 372-373.

Atti aveva evidenziato nei grandi sommari: At 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16. Se la comunione è la marca comunitaria centrale nel primo sommario (At 2,42), essa è palesata dalla comunione dei beni e dall'attività taumaturgica, tratti ulteriormente sviluppati negli altri due testi. Questa comunione caratterizza l'interrelazione tra tutte le comunità come dimostra il saluto di pace col quale, da parte della chiesa antiochena, sono congedati Giuda e Sila inviati da Gerusalemme (At 15,33). La pace che unisce le diverse comunità si riferisce alla nuova integrazione tra giudei e gentili sancita dal «concilio» gerosolimitano (At 15,1-29) dopo aver operato un discernimento sull'evento delle conversioni dei gentili accadute a Cesarea (At 10,1-11,18) e nel corso della missione di Paolo e Barnaba (At 13,1-14,28).⁶² La stessa logica di comunione ecclesiale può essere attribuita, nel discorso di Stefano (At 7,2-53), all'opera di mediazione di Mosè, il quale vedendo litigare due ebrei cercò di «riconciliarli per la pace» rammentandogli la loro relazione fraterna (At 7,26); all'interno di una lettura tipologica, il personaggio di Mosè riconciliatore tra fratelli prefigura la funzione di Cristo, vero operatore di pace.⁶³ Quindi, nella prima parte di Atti la pace è presentata quale potere di mediazione nei rapporti comunitari e mastice di unità del popolo di Dio guidato dal Risorto.⁶⁴

La pace di Cristo supera il concetto greco di εἰρήνη (Lc 14,31-32)

Luca fa uso del concetto greco di εἰρήνη, di natura politica, che era socialmente condiviso nel panorama culturale dell'impero romano, segnatamente nella sua parte orientale. Tale impiego si evince soprattutto da Lc 14,31-32. Il testo che fa riferimento alla pace si trova in una coppia di parabole (Lc 14,28-32) all'interno della sotto-sequenza sulla sequela di Gesù (Lc 14,25-35), successiva alla scena di simposio, metafora del regno di Dio (Lc 14,1-24). Quindi, nel contesto dell'insegnamento sul regno di Dio, rivolgendosi alla numerosa folla che «camminava con lui» (verso Gerusalemme), Gesù dichiara senza mezzi termini la durezza delle condizioni necessarie per essere suoi discepoli. La sua

⁶² Cf. F. MANNS, «Pace», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (a cura di), *Temî teologiche della Bibbia*, Cinisello Balsamo 2010, 937.

⁶³ Già COMBLIN, «La paix dans la théologie de Saint Luc», 447-448, propone questa lettura tipologica. D. MARGUERAT, «La figura di Mosè in Luca», in *Lo storico di Dio*, 198-209 rileva come la figura di Mosè sia stata cristologizzata dall'autore dell'opera a Teofilo.

⁶⁴ Per il senso ecclesiale di εἰρήνη in At 7,26, 9,31 e 15,33, cf. MAUSER, *The Gospel of Peace*, 96-102.

sequela deve essere scelta con consapevolezza e ponderatezza; l'emozione deve lasciare il posto alla razionalità. Le due parabole parallele, quella del progetto edilizio della costruzione della torre e quella della spedizione militare del re contro un avversario dalle truppe sovrastanti (Lc 14,28-32),⁶⁵ esemplificano la necessità della deliberazione razionale: essere discepoli di Gesù implica una scelta di vita radicale e permanente.⁶⁶ Nella prima parabola il rischio dell'imprenditore edile che inizia la costruzione della torre senza calcolare le risorse finanziarie a sua disposizione è quello della vergogna, del disonore pubblico, per non aver portato a termine il lavoro. Nella seconda parabola, il rischio non è più individuale ma collettivo, visto il ruolo politico del protagonista, il re. Costui deve fare i conti con le forze sue e con quelle del suo rivale prima di impegnarsi in battaglia; nel caso di una inferiorità numerica schiacciante, come si evince dal v. 31, una scelta politica razionale richiede che egli invii un'ambasceria per stabilire le condizioni di «pace» (v. 32). La scelta del sovrano, in questo caso, è drammatica perché deve decidere per l'intero popolo: l'alternativa è la distruzione o la riduzione a uno stato di vassallaggio (anche solo tributario).⁶⁷ Naturalmente l'iniziale domanda retorica (v. 31: «oppure quale re») dà per scontato che l'ascoltatore opti per la soluzione della trattativa di pace, anche se questa scelta significa la sottomissione al sovrano più potente.⁶⁸ Que-

⁶⁵ Per il parallelismo tra le due parabole, cf. WOLTER, *The Gospel according to Luke*, II, 229.

⁶⁶ I due brevi racconti appartengono a quel gruppo di parabole denominate «chi tra di voi», le quali mediante un'interrogativa retorica inducono immediatamente l'ascoltatore ad assumere il punto di vista del locutore; quest'ultimo, infatti, presenta un comportamento ovvio e socialmente condiviso o in senso positivo («Chi di voi non si comporterebbe così?... Tutti!») o in senso negativo («Chi di voi si comporterebbe così?... Nessuno!»). Questa forma parabolica ricorre 4 volte nel materiale risalente alla fonte Q (Lc 11,11; 12,25; 14,5; 15-5-7) e 4 volte nel *Sondergut* lucano (11,5-8; 14,28-30. 31-32; 15,8-10; 17,7-10); cf. G. SELLIN, «I costi della sequela. La doppia parabola della costruzione della torre e della guerra (Lc 14,28-32)», in R. ZIMMERMANN (a cura di), *Compendio delle parabole di Gesù*, Brescia 2001, 943-944.

⁶⁷ Cf. SELLIN, «I costi della sequela», 947.

⁶⁸ BOVON, *Vangelo di Luca*, II, 580 nota 10, riscontra che l'espressione lucana τὰ πρὸς εἰρήνην (cf. Lc 19,42) corrisponde a un linguaggio diplomatico e militare più semitico che greco, anche se in Polibio troviamo un'espressione equivalente riferita alla guerra: τὰ πρὸς πόλεμον (*Hist.*, 5,29,4: «Filippo ... esortò gli alleati venuti all'incontro a lavorare non per la fine delle ostilità, ma per la guerra»; BUR, Milano 2008, traduzione di Manuela Mari). La LXX traduce l'espressione ebraica שָׁלֵם לְשָׁלֹם con ἐρωτάω τὰ εἰς εἰρήνην (Gdc 18,5; 1Re^{LXX} 30,21; 2Re^{LXX} 8,10; 11,7; Sal^{LXX} 121,6; 1Cr 18,10; per la letteratura intertestamentaria, cf. *Testamento di Giuda* 9,7). A nostro avviso, al di là delle formule linguistiche, la prassi politico-diplomatica del periodo ellenistico aveva confor-

sta soluzione, infatti, è comunemente ritenuta la migliore. La metafora bellica mostra che nel contesto in cui vivono i destinatari dello scritto evangelico l'opinione pubblica è concorde nell'assumere il senso greco prevalente della parola «pace» quale condizione di benessere dovuta all'assenza di guerra.

Fin dalla letteratura omerica ed esiodea il lemma εἰρήνη assume una certa polisemia,⁶⁹ dalla quale desumiamo che «per i Greci la pace indica uno stato, una condizione di vita, piuttosto che un modo di essere o di comportarsi che porti a un tale stato. La pace è intesa come qualcosa di sussistente in sé [...] che rende possibile una vita serena».⁷⁰ Esiodo dà il via al connubio tra pace e benessere economico che attraversa la produzione letteraria greca del VI e V sec. a.C.⁷¹ Nel IV sec. a.C., per stemperare la condizione di conflittualità permanente che aveva sempre caratterizzato i rapporti tra le *poleis* fino alla distruttiva guerra del Peloponneso (431-404 a.C.),⁷² εἰρήνη diventa termine tecnico per indicare il trattato che regola i rapporti tra le *poleis*, denominato «pace co-

mato il senso della locuzione presso diversi popoli: si trattava di cessazione delle ostilità e sottomissione della parte in conflitto più debole mediante una duplice modalità: resa con assimilazione territoriale o trattato con dipendenza politico-economica (pagamento di un tributo e ingresso nella sfera d'influenza dello Stato più forte).

⁶⁹ L. SANTI AMANTINI, «Riflessioni a proposito di un *Lessico della Pace e della Concordia nella Grecia classica*: prospettive di ricerca», in G. DAVERIO ROCCHI (a cura di), *Tra concordia e pace. Parole e valori della Grecia antica*, Giornata di studio Milano, 21 ottobre 2005 (Università degli Studi di Milano. Facoltà di Lettere e Filosofia; Quaderni di Acme 92), Milano 2007, 199, afferma che la polisemia del termine «travalica l'aspetto della semplice evoluzione diacronica e assume quello della compresenza di significati i quali, almeno in alcune fasi, si manifestano come sincronicamente operanti»: tempo o condizione di pace in assenza di guerra (che prescinde da un trattato formale di pace), divinità come personificazione della pace, trattato di pace (termine tecnico giuridico), sicurezza interna allo Stato (ordine pubblico), pace come forma di salute (calco semitico), pace come serenità interiore e come condizione dei defunti.

⁷⁰ LANA, *L'idea di pace nell'antichità*, 30-31.

⁷¹ Cf. Esiodo, *Op.*, 225-231; Pindaro, *XIII Ol.*, 6-10, Euripide, *Suppl.* 479-491; *Bacch.* 416-420; Aristofane, *Pax*. Sul progresso del pensiero greco relativamente alla pace, cf. J. DE ROMILLY, «Le sentiment de la paix chez Homère et dans la tragédie», in UGLIONE, *La pace nel mondo antico*, 51-60.

⁷² La locuzione «war was endemic» di M.I. FINLEY, «The Fifth-Century Athenian Empire: a Balance-Sheet», in P.D.A. GARNSEY – C.R. WHITTAKER, *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge 1978, 124, sintetizza tale relazione conflittuale permanente. D'altronde era generalmente condiviso l'aforisma di Eraclito secondo il quale «la guerra è madre di tutte le cose» (fr. 53). La storia dell'antica Grecia, infatti, è la narrazione di una ostilità tra le città-Stato pressoché continuo, cosicché la pace è soltanto una condizione temporanea in attesa di nuovi conflitti.

mune» (κοινὴ εἰρήνη).⁷³ Infine con la conquista macedone e l'instaurazione dei regni ellenistici, il termine εἰρήνη assume anche il senso di pace interiore e tranquillità dell'anima che il filosofo deve ricercare in un mondo segnato dal tramonto della libertà politica tipica delle *poleis* dei due secoli precedenti. Nel periodo ellenistico, si conserva però l'accezione politica di assenza di guerra e di trattato di sospensione del conflitto, di stampo tradizionale. Il linguaggio metaforico di Lc 14,31-32 rimanda a questa concezione di εἰρήνη. La pace, infatti, è ritenuta frutto di un trattato politico all'interno di un quadro istituzionale dove vi-ge la legge del più forte come prassi diplomatico-militare.⁷⁴ Ma fallito il tentativo di concordia panellenica a causa della permanenza dei particolarismi delle *poleis*, la κοινὴ εἰρήνη paradossalmente finì per diventare l'apparato ideologico che aprì le porte dapprima all'influenza persiana, successivamente al dominio macedone e, infine, a quello romano.⁷⁵ In questa temperie culturale l'aspirazione greca a una «pace comune» finalmente stabile e duratura trova la sua concretizzazione nella *pax romana*, di cui Luca tratta in modo allusivo o esplicito in tre testi della sua opera.

La pace di Cristo e la pax romana (Lc 11,21-22)

Il contrasto tra la pace di Cristo, di cui beneficia la chiesa, e la *pax romana* è ben rimarcato nella parabola di Lc 11,21-22. Il contesto narrativo è quello in cui Gesù proferisce un discorso articolato finalizzato a chiarire l'origine divina del suo potere esorcistico. Il cuore del discor-

⁷³ La formula fu applicata ai trattati di pace tra le *poleis* greche nel 387-6, nel 375, nel 371, nel 362-361, nel 346 e nel 338-337. Sinteticamente S. GASTALDI, *Storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari 1999, 177 definisce la pace comune «una sistemazione pacifica dei rapporti all'interno del mondo greco». A. MOMIGLIANO, *Pace e libertà nel mondo antico. Lezioni a Cambridge: gennaio-marzo 1940 con un'appendice documentaria e ventuno lettere a Riccardo Di Donato*, Scandicci 1996, 35 rileva che la novità della formulazione «pace comune» era l'idea della durata permanente dell'ideale della pace. P. CARTLEDGE, *Il pensiero politico in pratica. Grecia antica (secoli VII a.C. - II d.C.)*, Roma 2011, 122, puntualizza che il principio fondamentale che ispirava la ricerca della pace comune era l'«autonomia» delle singole *poleis*, ossia la libertà da obblighi esterni; tale principio sarà disatteso dagli eventi.

⁷⁴ L'esempio più calzante di questa prassi politica di sopraffazione del più debole è offerto dalla teorizzazione elaborata da Tuciddide nell'episodio del conflitto del 416 a.C. tra Atene e la piccola isola di Melo, in cui la mentalità egemonica assume valore universale e motivazione teologica (*Bell. Pel.*, V, 84-116).

⁷⁵ Cf. MOMIGLIANO, *Pace e libertà nel mondo antico*, 35. Per l'impiego del linguaggio della *koinè*, εἰρήνη trasposto nel concetto di *pax romana*, cf. M. SORDI, «Introduzione: dalla «koinè eirene» alla «pax romana»», in *Id.*, *La pace nel mondo antico*, 11-12.

so è l'affermazione di 11,20 «se io con il dito di Dio scaccio i demòni, si è approssimato a voi il regno di Dio». Quindi, dopo aver dichiarato che la sua azione esorcistica è espressione della signoria di Dio che si contrappone a quella di Satana, nei vv. 21-22 Gesù proferisce una breve parabola dove si contrappongono un uomo forte e uno più forte di lui. Il senso della storia è che l'uomo forte (al di fuori della parabola, Satana) viene sconfitto e privato del bottino da uno più forte (ossia Gesù). La scena, composta da due ante, utilizza immagini e linguaggio tipici del mondo militare. Nella prima anta si profila la condizione dell'uomo forte:

Finché l'uomo forte, ben armato, fa la guardia al suo palazzo, sono in pace tutti i suoi beni (Lc 11,21).

Notiamo che il palazzo o fortezza, per mezzo del quale Satana detiene il potere, in precedenza è stato definito con la metafora spaziale del regno (v. 18). Luca riallacciandosi alle locuzioni dei vv. 17b-18a⁷⁶ chiarisce che il regno di Satana non è affatto in decadimento, ma gode di una struttura organizzativa efficiente e stabile. La «pace» con cui l'uomo forte, Satana, gestisce e controlla i suoi beni, ossia gli uomini prigionieri, mediante le sue truppe, ossia i demòni, è sinonimo di «sicurezza».⁷⁷

Nella seconda anta del dittico c'è l'irruzione brusca del rivale dotato di un potere maggiore:

ma quando arriva uno più forte di lui e lo vince gli strappa via l'equipaggiamento bellico nel quale aveva confidato e distribuisce il suo bottino (Lc 11,22).

Il potere di Satana esercitato attraverso una signoria di pseudo-pace, dilatata nel tempo e nello spazio, è scalzato da Gesù, agente di una signoria divina di natura superiore. Notiamo inoltre che l'immagine militare diversifica Lc 11,21-22 dai testi paralleli di Mc 3,22-26.²⁷

⁷⁶ Nei vv. 17b-18 il locutore, impiegando le metafore del regno e della casa che non potrebbero sopravvivere e crollerebbero se avessero lacerazioni interne, attribuisce a Satana una signoria: «Ora se anche Satana è diviso in sé stesso, come potrà il suo regno sussistere?» (v. 18).

⁷⁷ Condivisibile il commento di SCHÜRMANN, *Il Vangelo di Luca*, II, 354: «In tal modo viene garantita con la violenza una "pace" che "tiene al sicuro" quanto è stato arraffato. Ma è un'onta per tutto ciò che, nell'ottica di Dio, si chiama "pace": è una condizione di tranquillità satanica».

e Mt 12,24-26.29. Il lessico tecnico militare della scena⁷⁸ agli occhi di un lettore del I sec. d. C. allude chiaramente al contesto dell'*imperium romanum*.⁷⁹

Anche Joel B. Green rileva che l'immagine militare evoca lo scontro tra due regni, quello di Satana e quello di Dio. La metafora impiegata si poggia sulla convenzionale conoscenza della potenza dell'impero romano, resa con l'immagine della fortezza. L'impero aveva un sistema di governo con una struttura organizzativa verticistica che favoriva il dominio locale delle élites provinciali e perpetuava la situazione di precarietà e indigenza della gran parte della popolazione. Gesù non abbatté la fortezza ma sconfigge l'uomo forte e libera gli esseri umani sofferenti sotto il giogo diabolico.⁸⁰ Questa linea interpretativa lucana della missione di Gesù è conforme alla prospettiva del rapporto con il potere politico che Luca eredita dalla tradizione protocristiana espressa in Lc 20,20-26: Gesù vuole incidere sul piano metastorico destituendo Satana, l'animatore di ogni potere politico disumano, della sua influenza sul piano della storia. Gesù non sfida Cesare nel suo *status* politico perché non vuole sostituirsi a lui in un semplice scambio delle parti. Semmai è Cesare che assurge indebitamente alla signoria divina mediante il culto imperiale.⁸¹ Gesù, infatti, non combatte contro le strutture organizzative politico-sociali del regime imperiale romano bensì le svuota dall'interno: attuando le dinamiche umanizzanti del regno di Dio, priva di ogni *auctoritas* i gestori del potere imperiale romano che trova la sua legittimazione e il suo apparato ideologico nella religione civile e nell'applicazione della *pax deorum*. L'arrivo del regno di Dio attraverso la potenza dell'azione di Gesù (Lc 11,20), costituisce la vera pace (At 10,36): essa consiste nella liberazione degli uomini soggiogati

⁷⁸ Nel v. 21: «bene armato», «fare la guardia», «palazzo», «pace». Nel v. 22: «arrivare (con senso di sfida)», «vincere», «strappare via l'equipaggiamento bellico», «distribuire il bottino».

⁷⁹ SCHÜRMANN, *Il Vangelo di Luca*, II, 355 commenta: «difficile non pensare qui, almeno marginalmente, a Lc 4,5s e all'*imperium Romanum* dominatore del mondo. In quel passo infatti Luca lo dipinge come "posseduto" dal δῆλος, tanto più che il v. 21 sembra alludere alla ingannevole *pax Romana*. Alla "pace" del v. 21 si contrappone quella del σωτηρ, che è il Χριστὸς Κύριος (cf. 2,[11]14 con 19,38). Le affermazioni da un lato di Lc 4,5; 11, (17) 21s. e di 1,52s.; 6,20b s. dall'altro in effetti suscitano la domanda se Luca fosse veramente così filoromano nel suo intimo come egli vuol far apparire in più occasioni».

⁸⁰ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids (MI) – Cambridge (U.K.) 1997, 457-458.

⁸¹ Cf. KAVIN ROWE, *World Upside Down*, 112.

dal dominio di Satana (At 10,38), delineata in Lc 11,22. La *performance* finale dell'«uomo più forte» ha una sua conseguenza sul piano storico: la «distribuzione del bottino». Si ha qui una delle caratteristiche dell'avvento della signoria di Dio: la condivisione dei beni che consente alla comunità cristiana di superare eventuali situazioni di difficoltà economica da parte dei suoi membri (At 2,44-45; 4,34-37 ecc.). Il verbo διαδίδωμι («distribuire») nel NT è un *hapax* lucano ed è impiegato soltanto in altre due occasioni: in Lc 18,22 dove Gesù propone al notevole ricco la sua sequela; l'altro impiego è in At 4,35, il sommario che invita la comunità alla condivisione dei beni. Il contesto della distribuzione dei beni, quindi, è quello dei «poveri», i beneficiari del regno di Dio (Lc 6,20) e delle *performances* complessive del messia (Lc 1,52; 4,18; 7,20-23).

Joseph A. Fitzmyer nota che la similitudine di Lc 11,21-22 è un'eco di Lc 4,1-13 dove si assiste al confronto tra Gesù e Satana nel deserto.⁸² Se ne evince che il messianismo di Gesù esclude ogni potere disumano di tipo economico, politico e religioso. L'εἰρήνη che Satana ha instaurato in Lc 11,21 rispecchia la *pax romana* la quale, nella visione ideologica espressa da Tacito nella seconda decade del II sec. d.C., si è trasformata più in una condizione di *securitas* che di vera e propria *pax* a causa del venir meno della *libertas* (cf. Agr. 3,1).⁸³ Alla medesima logica risponde il messaggio enunciato dai magistrati di Filippi a Paolo e Sila per mezzo del carceriere in At 16,36: «andate in pace». Questa formula di liberazione dei prigionieri condensa in sé i concetti di sicurezza, protezione e libertà, assicurati dalla *pax romana*.⁸⁴

L'autorità politica fonte della pax romana (At 12,20-23)

Il brano della morte di Erode Agrippa I (At 12,20-23) si colloca in parallelismo antitetico con il precedente racconto dell'imprigionamento e della liberazione di Pietro (At 12,3-19).⁸⁵ L'introduzione narrativa del c. 12 denuncia la persecuzione perpetrata dal re ai danni della chiesa (v. 1) mediante due esemplificazioni: l'uccisione di Giacomo (v. 2) e l'arresto di Pietro. Il racconto della tragica fine del monarca filoroma-

⁸² Cf. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, II, 919.

⁸³ Cf. I. LANA, «Tacito: l'idea della pace», in UGLIONE, *La pace nel mondo antico*, 227-241.

⁸⁴ Cf. MAUSER, *The Gospel of Peace*, 91-92.

⁸⁵ R.I. PERVO, *Acts. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis (MN) 2009, 313-315: lo studioso rileva una serie di lessemi e locuzioni condivise dai due racconti.

no, appartenente al genere letterario della «morte del persecutore»,⁸⁶ si conclude con il sommario di At 12,24 («ma la parola di Dio cresceva e si moltiplicava»). In questo contesto narrativo si situa la richiesta di «pace», implorata dai cittadini di Tiro e di Sidone per placare l'ira del sovrano nei loro confronti. Tale richiesta molto probabilmente aveva motivazioni economiche (v. 20). La ricerca del favore del re da parte delle città fenicie mirava al ripristino dell'ὁμόνοια (o *concordia*), concetto complementare a quello di εἰρήνη,⁸⁷ tra gli amministratori locali e il re, garante del potere politico centrale. Notiamo che l'acclamazione adulatoria «voce di un Dio e non di un uomo» (At 12,22) da parte del popolo al discorso di Agrippa I, è un vero e proprio atto ossequioso nei confronti di un *divus*, una forma celebrativa del culto imperiale, che è parte integrante del sistema politico-religioso instauratosi con il principato.⁸⁸ Il re, persecutore della chiesa, appare al lettore quale funzionario politico assimilato e asservito, come d'altronde i cittadini di Tiro e Sidone, ai canoni della *pax romana*.⁸⁹ In At 12,23 l'intervento celeste («immediatamente un angelo del Signore lo colpì»), la modalità («roso dai vermi») e la causa del decesso («perché non aveva dato la gloria a Dio») rivelano l'assoggettamento di Agrippa I al potere mortifero di Satana; il re aveva contribuito al mantenimento della gloria (δόξα) dei regni sotto il controllo del diavolo (cf. Lc 4,6).⁹⁰ Il testo di

⁸⁶ Per una sintesi sul *topos*, cf. KEENER, *Acts*, II, 1968-1971.

⁸⁷ Per una trattazione del concetto di ὁμόνοια nel mondo greco-romano, cf. G. DAVERIO ROCCHI, «La concordia: tema culturale, obiettivo politico e virtù civica», in ID., *Tra concordia e pace*, 3-37.

⁸⁸ Cf. M. MEISER, «Lukas und die römische Staatmacht», in M. LABAHN – J. ZANGENBERG (edd.), *Zwischen den Reichen. Neues Testament und Römische Herrschaft. Vorträge auf der Ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies* (TANZ 36), Tübingen 2002, 185-186; l'autore colloca la stesura del libro di Atti nel periodo dell'imperatore Domiziano (81-96 d.C.). Negli anni '80 del I sec. d.C. il culto imperiale è una realtà consolidata. Tra i testi recenti relativi al culto dell'imperatore, con interpretazioni divergenti sul ruolo che esso aveva per i *principes* regnanti, cf. I. GRADEL, *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford Classical Monographs), Oxford 2002; C. LETTA, *Tra umano e divino. Forme e limiti del culto degli imperatori nel mondo romano* (La casa dei sapienti, 3), Sarzana-Lugano 2021.

⁸⁹ Agrippa I con la sua politica regale sotto l'egida romana (regnò con progressive acquisizioni territoriali dal 37 al 44 d.C.) si mostrò un efficace mediatore tra la deferenza nei confronti di Roma e la benevolenza nei riguardi dei Giudei; cf. Flavio Giuseppe, *Ant.*, 18,289-301; 19,293-298.

⁹⁰ Il verbo con cui si narra la morte di Agrippa I, ἐκψύχω, nel NT compare ancora soltanto in At 5,5.10 dove è riferito alla tragica fine di Anania e Saffira, anch'essi assoggettati al potere diabolico (At 5,3); la subitanità (παραχρήμα), oltre la morte del re, accompagna anche la morte di Saffira (At 5,10); cf. YAMAZAKI-RANSOM, *The Roman Empire in Luke's Narrative*, 186.

At 12,20-23 ribadisce che la *pax* di cui è latore Agrippa I, sottomesso all'*imperium romanum* e al potere satanico, è una condizione di asservimento oppressivo e disumano.

Paolo perturbatore della pax romana (At 24,2)

At 24,2 è un altro testo che presenta l'autorità politica quale fonte e garante della *pax romana*. Il contesto è quello della comparizione di Paolo davanti al governatore Felice (52-60 d.C.). I citanti sono il sommo sacerdote Anania, alcuni anziani e l'avvocato Tertullo. (24,1). Quest'ultimo formula l'atto di accusa (24,2-8). L'inizio dell'arringa, l'*exordium*, è una *captatio benevolentiae* nei confronti del governatore (vv. 2-4) di rilevanza maggiore rispetto alla breve *narratio* (vv. 5-6) e alla stringata *peroratio* (v. 8). Nell'abbrivio dell'*exordium* di Tertullo il primo beneficio attribuito a Felice è l'aver garantito una «lunga pace». La salvaguardia della *pax romana* era il primo adempimento del mandato di un governatore, il quale doveva provvedere al mantenimento dell'ordine costituito mediante la repressione di ogni tentativo di insubordinazione o ribellione.⁹¹

In secondo luogo, Tertullo cita le «riforme» (διορθώματα) di cui gode il popolo grazie alla mirabile «provvidenza» (la πρόνοια corrisponde alla *prudencia* romana) del governatore.⁹² L'accusa nei confronti di Paolo dipinge l'apostolo come un nemico dell'ordine costituito:

Abbiamo scoperto che quest'uomo è una peste, fomenta sedizioni fra tutti i Giudei dell'ecumene, è capo del partito dei Nazorei ed ha anche cercato di profanare il tempio e lo abbiamo arrestato (At 24,5-6).

⁹¹ Cf. J.A. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Brescia 2003, 776-777. Flavio Giuseppe riferisce che Felice aveva pacificato la Giudea sgominando i *sicarii* (*Bell.* 2,13,3), ma la sua prassi violenta aveva contribuito ad alimentare l'odio che sfocerà nella rivolta giudaica del 66 d.C. Tacito considera Felice carente di equilibrio politico e provocatore di disordini a causa delle sue repressioni eccessivamente spietate (*Ann.* 12,54: «Felice, intanto, con rimedi inopportuni suscitava nuove rivolte»). Il governatore aveva anche represso il tentativo di insurrezione di un «falso profeta» chiamato l'Egiziano che aveva radunato i suoi adepti sul monte degli Ulivi per attaccare Gerusalemme e prendere il potere (At 21,38; cf. Flavio Giuseppe, *Ant.* 20,8,6; *Bell.* 2,13,5).

⁹² CH. K. BARRETT, *Atti degli Apostoli*, II, Brescia 2005, 1265 rileva che «la πρόνοια è una delle virtù tipiche del sovrano ellenista, come pure di condottieri e capi politici». B. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) – Cambridge (U.K.) 1998, 706 afferma che la provvidenza dell'autorità politica riformatrice fa riferimento al cambiamento della legge o a una sua applicazione più flessibile.

Il capo d'imputazione, *στάσις* (*seditio*), formulato da Tertullo e punibile con la morte, dimostra la commistione tra questioni teologiche e politiche.⁹³ Il lessema *στάσις* denotava lo scontro tra fazioni, la guerra civile, che conduceva alla crisi dell'assetto costituzionale vigente all'interno della *polis* greca, e apriva ferite difficilmente rimarginabili nella compagine socio-politica.⁹⁴ Il pericolo della diffusività del fenomeno tumultuoso provocato da Paolo è segnalato da Tertullo in due maniere: anzitutto l'accostamento metaforico tra «sedizione» e «peste» è indice della gravità dell'azione del partito (*αἵρεσις*) di Paolo che potrebbe portare a uno sconvolgimento progressivo dell'assetto civile.⁹⁵ Inoltre l'avvocato sottolinea l'universalità del raggio d'azione di Paolo, il quale avrebbe potuto scatenare una rivolta di ampie proporzioni contro Roma, data l'estensione della diaspora giudaica.⁹⁶ Persino l'ultima imputazione concernente il tentativo di profanazione del Tempio, in occasione dell'arresto dell'apostolo (At 21,28s), ha una valenza politica in quanto le autorità romane si ergono a protettori dei luoghi sacri.⁹⁷ Il discorso dell'avvocato cerca di compattare le *élites* giudaiche con i romani e presenta Paolo come una minaccia per entrambi.⁹⁸ Ritorna il *leitmotiv* della consonanza d'intenti tra le autorità ebraiche e quelle romane (cf. Lc 23,12; At 4,25-28). Quando parla di «pace» (At

⁹³ Cf. BARRETT, *Atti degli Apostoli*, II, 1261. 1267. Per il lessico del «tumulto», i suoi risvolti giuridici nel mondo greco-romano e l'uso in Atti degli Apostoli, cf. P. COSTA, «Scoppiò un grande tumulto» (At 19,23-40). *Efeso, la "Via" e gli argentieri: studio esegetico e storico-giuridico*, Torino 2021, 69-104.

⁹⁴ Per una riflessione sulla *στάσις*, cf. M.I. FINLEY, *La politica nel mondo antico*, Bari 1993, 157-158.

⁹⁵ Per i riferimenti letterari al *topos* dell'accostamento della *στάσις* a malattia e peste, cf. P. COSTA, «Scoppiò un grande tumulto», 71-72. Appare significativo il fatto che Celso intorno al 170 d.C. nel *Discorso vero* accusi i cristiani di essere sediziosi mediante la metafora della malattia minacciosa per l'esistenza della compagine sociale: *χωρίς λόγου τῇ στάσει συνοσούντες* («contro ogni ragionevolezza sono malati di faziosità»; VIII, 49). Inoltre, Celso interpreta Mt 6,24 («Nessuno può servire due padroni») come una *στάσεως φωνὴν τῶν [...] ἀποτειχιζόντων ἑαυτοὺς καὶ ἀπορρηγνύντων ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων* («parola di sediziosi che si barricano e si distaccano dal resto degli uomini»: VIII,2). R.L. WILKEN, *I cristiani visti dai romani*, Brescia 2007, 160-169, evidenzia che Celso attacca il cristianesimo soprattutto per la minaccia sociale e politica della nuova fede cristiana che «iniettava nella società un veleno che avrebbe finito col distruggere la tradizione dell'ellenismo» (164).

⁹⁶ L'atto di accusa di natura politica contro Paolo, corroborato dalla presenza del sommo sacerdote Anania, riecheggia l'accusa mossa davanti a Pilato dai leaders gerosolimitani contro Gesù (Lc 23,2). Cf. J. ROLOFF, *Gli Atti degli Apostoli*, Brescia 2002, 442.

⁹⁷ Cf. Flavio Giuseppe, *Bell.* 6,124-128.

⁹⁸ Cf. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*, 777.

24,2), Tertullo intende ovviamente la *pax romana*. Essa si profila in antitesi all'autentica pace offerta dal Cristo risorto, per mezzo di Paolo. Nell'*exordium* adulatorio di Tertullo, infatti, Luca impiega il dispositivo ironico: in base alle affermazioni di Flavio Giuseppe e Tacito la rappresentazione di Felice quale promotore di pace stride con la consapevolezza del lettore del clima di violenza e repressione politica vigente sotto il suo governatorato; da questa discrasia tra realtà e rappresentazione il lettore ricava un'immagine caricaturale della *pax romana*.⁹⁹ Notiamo che, dal c. 16 di Atti in avanti, la testimonianza di Paolo investe lo spazio pubblico che spesso coincide con quello politico. Infatti, a Filippi, colonia romana della Macedonia, Paolo e Sila vengono trascinati e accusati pubblicamente nell'agorà davanti ai «magistrati» (At 16,19): «questi uomini gettano il disordine nella nostra città, sono Giudei e praticano usanze che a noi non è lecito accogliere né praticare» (At 16,20-21). L'accusa è di natura politica e costituisce un *leitmotiv* che si ripete, con accentuazioni diverse, anche a Tessalonica (At 17,5-7), a Corinto (At 18,12-13) e a Efeso (19,25-27).

Conclusione

Per l'autore dell'opera a Teofilo il processo di irradiazione della salvezza divina, che ha preso corpo nella storia di Gesù culminata nell'evento pasquale, continua a irradiare i suoi effetti nella storia della Chiesa (cf. Lc 1,4). Il concetto lucano di pace, comprensibile sia dal lettore giudeo sia da quello gentile, investe non solo l'interiorità del credente ma anche la società attraverso dinamiche relazionali di carattere teologico, ecclesiologico e politico: attraverso la relazione con Dio, padre di Gesù Cristo, latore di pace, fonte dell'amore e del perdono; attraverso la relazione con gli altri membri del popolo di Dio formato dall'integrazione di giudei e gentili; attraverso la relazione con il mondo gentile che vive all'interno dell'impero romano. Mentre le prime due dimensioni della pace erano state già oggetto di riflessione da parte di Paolo e rientrano nell'agenda della tradizione delle Lettere deutero-paoline, la dimensione politica è stata oggetto dell'interesse precipuo di Luca. Il terzo evangelista, infatti, specifica più degli altri agiografi che l'irradiazione della signoria divina sul mondo delinea per i credenti in Cristo un modello esistenziale, compendiabile nell'impiego del lemma εἰρήνη,

⁹⁹ Cf. YAMAZAKI-RANSOM, *The Roman Empire in Luke's Narrative*, 137-138.

alternativo a quello sostenuto dall'ideologia imperiale romana. La locuzione di At 10,36 fornisce il criterio ermeneutico per comprendere come il concetto lucano di pace s'interfaccia a quello di regno di Dio e s'inscriva all'interno della finalità apologetica di matrice identitaria dell'opera lucana. Per il credente in Cristo, infatti, la pace è un dono di Dio ed esige la libera adesione personale attraverso la fede nel Crocifisso-Risorto, al contrario della *pax romana* imposta a tutti con la paura, la sopraffazione e la forza delle armi; la pace di Cristo è universalmente inclusiva, senza privilegi di etnia o di *status* socio-economico, di contro al dominio delle *élites* locali romanizzate, vere beneficiarie della *pax romana*; la pace del Risorto richiede l'assimilazione dello spirito di gratuità nei rapporti interpersonali, al contrario della rigida strutturazione gerarchica e della reciprocità bilanciata del sistema clientelare romano; la pace del Risorto sollecita l'adozione di un nuovo criterio di giustizia, il cui acme è il perdono reciproco, superando l'automatismo tra prestazione efficiente e ogni tipo di ricompensa, terrena o escatologica; sul piano economico la pace di Gesù Cristo prevede la condivisione delle risorse all'interno della comunità, contrariamente al principio dell'accumulazione individuale della ricchezza; sul piano dei rapporti con il potere politico la pace del Risorto esclude ogni forma di approccio violento: quando l'autorità costituita commette ingiustizia o perseguita i credenti, costoro sono chiamati a reagire solo con la parola sapiente ispirata dal Risorto, in modo da essere suoi autentici testimoni (cf. Lc 21,12-15). Paolo è il prototipo del missionario che trasmette la pace di Cristo con *παρησία* in ogni tipo di difficoltà fin nel cuore dell'impero romano (cf. At 28,31). La parola del Risorto «pace a voi» (Lc 24,36) genera, quindi, nei membri della comunità cristiana un processo di assunzione di un nuovo paradigma esistenziale, con rilevanti risvolti socio-politici, compendiabile nella nozione di pace.

MASSIMO DE SANTIS
via Nicola Stame, 149
00128 Roma
maxides65@gmail.com

Parole chiave

Pace – Regno di Dio – Vangelo di Luca – Atti degli Apostoli – *Pax romana*

Keywords

Peace – Kingdom of God – Gospel of Luke – Acts of Apostles – *Pax romana*

Sommario

Il presente contributo si prefigge di rilevare come Luca, erede della tradizione paolina, nel Vangelo e negli Atti impieghi il lemma ειρήνη, comune alla cultura giudaica e greco-romana, con una connotazione marcatamente cristologica. La pace, infatti, è il dono del Risorto ai discepoli (Lc 24,36) ed è espressione della venuta del regno di Dio (At 10,36). Luca sottolinea soprattutto la dimensione politica della nozione di pace; essa è realizzata dapprima da Gesù e successivamente dai suoi discepoli attraverso uno stile di vita e una prassi socio-politica basati su inclusività, gratuità, perdono reciproco, condivisione delle risorse, non-violenza. Per queste caratteristiche la pace del Risorto si pone in alternativa alla *pax romana* vigente nel I sec. d.C.

Summary

This contribution aims to point out how Luke, heir to the Pauline tradition, in the Gospel and in the book of Acts uses the lemma ειρήνη, common to Judaic and Greco-Roman culture, with a markedly Christological connotation. Indeed, peace is the gift of the Risen One to the disciples (Lk 24:36) and an expression of the coming of the kingdom of God (Acts 10:36). Luke underlines above all the political dimension of the notion of peace. It is realized first by Jesus and then by his disciples through a lifestyle and a socio-political practice based on inclusiveness, gratuity, mutual forgiveness, sharing of resources, non-violence. For these characteristics, the peace of the Risen One is an alternative to the *pax romana* in force in the first century A.D.