

## Atti e la biografia paolina. La *necessità* di un ricorso *critico* ad Atti per la ricostruzione della cronologia paolina

Una riconosciuta caratteristica di «Luca», convenzionale autore del terzo Vangelo canonico e del libro degli Atti, è quella di contestualizzare la missione e la prigionia paoline nell'insieme della storia politico-civile, menzionando occasionalmente cariche politiche romane. Sebbene alcuni personaggi (come il proconsole di Cipro, Sergio Paolo) e alcune datazioni causino dei problemi d'identificazione e d'interpretazione, questa caratteristica rende il ricorso ad Atti necessario per fissare la cronologia relativa della biografia paolina.<sup>1</sup> Peraltro alcune delle informazioni fornite da Atti confliggono con dati desunti dalle sue lettere, ciò che causa non pochi imbarazzi agli interpreti. Sono ben conosciute le posizioni di Ferdinand Christian Baur, fondatore della scuola di Tubinga, che due secoli fa accusava esplicitamente Luca di falsificare i dati emergenti dalle lettere per motivi ideologici, giungendo a considerarlo totalmente inattendibile per lo storico che, per ricostruire i fatti, avrebbe dovuto basarsi esclusivamente sugli scritti dell'apostolo, considerati invece resoconti oggettivi degli stessi.<sup>2</sup> Giudizio che, con motivazioni o sfumature diverse, ha i suoi epigoni attuali. Infatti, per quanto sia disperata l'impresa di una ricostruzione cronologica sulla (quasi) esclusiva base delle lettere, che non forniscono dati per collocare le vicende riportate nella storia del tempo, e in più offrono notizie episodiche, legate alla contingenza della

---

<sup>1</sup> Un dettagliato vaglio critico al riguardo è quello articolato da R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie* (WUNT 71), Tübingen 1994; vedi anche l'ottimo A. BARBI, «Le cronologie degli Atti», in A. PITTA (ed.), *Gli Atti degli apostoli. Storiografia e biografia*, Bologna 2001, 25-63 (= *RStB* 13/2).

<sup>2</sup> Cf. J. FREY, «Fragen um Lukas als 'Historiker' und den historiographischen Charakter der Apostelgeschichte: Eine thematische Annäherung», in J. FREY – C.K. ROTH-SCHILD – J. SCHRÖTER (edd.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (BZnW 162), Berlin-New York 2009, 1-26, qui 3-5.

loro scrittura e non inserite in un quadro coerente della vita e missione dell'apostolo, non mancano autori che recentemente hanno percorso questa strada. Accennerò al più recente per evidenziare quelle che, a mio avviso, sono manchevolezze risultanti in siffatti lavori, e così argomentare la *necessità* del riferimento ad Atti nella questione della cronologia paolina. Esso però dovrà prendere in considerazione la fattura letteraria e teologica di tale opera, per capire con quale scopo i dati storici sono ivi riportati. Si preciserà in tal modo la dimensione *critica* necessaria in tale operazione.<sup>3</sup>

L'autore con cui mi confronto brevemente è Douglas Campbell, che si propone di evincere la storia della missione paolina dalle lettere e solo in seguito attuare un confronto controllato con il libro degli Atti.<sup>4</sup> Per ciò sceglie la colletta come spina dorsale attorno a cui far confluire le vicende dell'apostolo, considerando di fatto fonti privilegiate le Lettere ai Corinzi e la Lettera ai Romani. La 2Cor è considerata lettera unitaria, mentre la 1Cor sarebbe la «lettera tra le lacrime» menzionata in 2Cor 2,4.<sup>5</sup> Ricostruzione che postula enormi presupposti non verificabili (come ad es. ritenere che la prima lettera alla comunità menzionata in 1Cor 5,9, andata perduta, annunciasse una visita di Paolo rispetto alla quale 1Cor 16,5ss annuncia un cambiamento dei progetti), non discute possibilità diverse (ad es. che 2Cor 1,15-16 presupponga un itinerario diverso da quello enunciato in 1Cor 16, e che il cambio di programma sia avvenuto tra la stesura di questi capitoli, ciò che comporta che la «lettera tra le lacrime» sia posteriore alla 1Cor, perduta o inserita nei capitoli finali della 2Cor), e ignora anche possibilità che falsificherebbero la sua ricostruzione (ad es. 2Cor 2,13; 7,13-16 menzionano Tito mediatore della crisi che ha visto la scrittura della «lettera tra le lacrime», ma esso è clamorosamente assente nella 1Cor che invece menziona Timoteo, a sua volta ignorato quando la 2Cor riporta quella

---

<sup>3</sup> Fuori dal dibattito resta la questione della scelta della tradizione testuale degli Atti. Accenno solo a E. NODET, «Conversions de Paul. Chronologie», in *RB* 121(2014), 539-573, che si appoggia sul Testo Occidentale, da lui qualificato come «clairement antérieur» (! 544) alla tradizione testuale alessandrina, seguita invece dalla maggioranza degli interpreti, e sull'*apostolikon* di Marcione, per presentare una cronologia a suo dire più armonica delle vicende intercorrenti tra la rivelazione di Damasco e l'assemblea di Gerusalemme. Mi limito a rilevare quanto sia rischioso il desiderio di maggiore chiarezza per la determinazione delle tradizioni testuali più attendibili.

<sup>4</sup> D.C. CAMPBELL, *Framing Paul. An Epistolary Biography*, Grand Rapids, MI 2014, 20.

<sup>5</sup> CAMPBELL, *Framing Paul*, 37-94.

crisi). La ricostruzione di Campbell colloca il primo soggiorno paolino a Corinto nell'anno 42, ignorando del tutto At 18,12-17, secondo cui, durante la sua permanenza a Corinto, Paolo è condotto di fronte al proconsole dell'Acaia Gallione, fratello del filosofo Seneca, menzionato in una lettera inviata dall'imperatore Claudio alla città di Delfi e databile tra il 51 e il 52.<sup>6</sup> Allo stesso modo sono da Campbell ignorati i personaggi storici summenzionati e le date a questi relative: ciò ingenera però grosse perplessità, inducendo la domanda radicale se sia legittimo per uno storico prescindere da tale documentazione.<sup>7</sup>

La risposta positiva sarebbe possibile solo se Atti fosse una *fiction* in cui i personaggi storici vestissero dei panni interamente fantasiosi. È così? Riformulando l'interrogativo *à la Baur*, gli interessi teologici sicuramente presenti in Luca sono forse tali da fargli stravolgere la realtà storica e far asservire i suoi protagonisti alle proprie costruzioni ideologiche? La questione richiede una seppur veloce incursione nei dibattiti attuali sul rapporto tra Atti e la storiografia del tempo.

Che Atti sia una mera finzione è inverosimile dal proemio al primo tomo del dittico lucano (Lc 1,1-4), cui At 1,1-2 esplicitamente si rianoda. Infatti, ponendosi quale ordinata διήγησις πραγμάτων, si pone sulla scia di testi che nell'antichità erano recepiti come storici.<sup>8</sup> È poi assodato riconoscere in considerazioni simili a quelle della Scuola di Tubinga un concetto positivistico di storia, equivalente al mero ripporto della sua dimensione fattuale. Se questo si può considerare oggi ampiamente superato, si deve a Daniel Marguerat il merito di aver affrontato la problematica della natura di Atti come opera storiografica avvalendosi delle illuminanti chiavi ermeneutiche teorizzate da Paul Ricoeur. E così ha applicato ad Atti i concetti ricoeuriani di storia *documentaria*, che ha come obiettivo l'accertamento di fatti constatabili, e di storia *poetica*, in cui i fatti sono interpretati in funzione dell'auto-

<sup>6</sup> Praticamente universale è, invece, il consenso sul fatto che il racconto lucano offra «den wichtigsten Fixpunkt zur Erstellung einer Chronologie der paulinischen Mission» (FREY, «Fragen», 3).

<sup>7</sup> Così anche T. NICKLAS, «Framing Paul? Eine Diskussion mit Douglas Campbell», in ASE 32(2015), 381-392, qui 389.

<sup>8</sup> Cf. C.G. MÜLLER, «Διήγησις nach Lukas. Zwischen historiographischem Anspruch und biographischem Erzählen», in T. SCHMELLER (ed.), *Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt* (NTOA 69), Fribourg 2009, 95-125, qui 98.105; E. NORELLI, «Gli Atti degli Apostoli sono una storia del cristianesimo?», in *Rivista di storia del cristianesimo* 12(2015), 13-50, soprattutto 13-14.

comprensione presente di un gruppo. Atti presenta entrambe le caratteristiche, abbondando di annotazioni topografiche o sociopolitiche inessenziali al suo sviluppo narrativo, e così dimostrando di continuare in quell'opera di accertamento dei fatti che Lc aveva dichiarato in Lc 1,3, ma al contempo ponendoli sotto la regia superiore di Dio, che offre il senso alla vita, crescita e missione della comunità dei credenti in Cristo.<sup>9</sup> Per certi versi la compresenza di caratteristiche documentarie e poetiche è ben conosciuta da tutti i teorici della storiografia antica, che concepivano le loro opere non come meri riporti cronachistici, bensì come rappresentazioni di temi funzionali alle loro intenzioni, ad es. politiche, ma che facevano emergere ciò dalla rappresentazione di fatti ben concreti.<sup>10</sup> Detto semplicemente, le opere storiche antiche non intendono essere comunicazioni di fatti bruti, e Atti si allinea a queste; non è una *fiction*!

Per altri versi, però, Atti si differenzia da esse. L'esigenza poetica a queste soggiacente imponeva si consacrassero alle gesta di condottieri o all'espansione di popoli. Il gruppo dei discepoli del Risorto, su cui Luca basa la propria storia, è un soggetto marginale e insignificante nella «grande storia» dell'impero a lui contemporanea. In più: la storia narrata da Luca ha un protagonista indiscusso che ne tiene i fili e che fa trasparire la sua presenza in molteplici modi, Dio stesso, e qui si deve rilevare come tale intrusione del divino nelle vicende umane non è certo un paradigma perseguito dagli storici ellenistici. Se pertanto Luca condivide con il mondo classico la concezione funzionale e ideologica di un'opera storiografica, d'altro canto se ne distanzia nello specifico contenuto della prospettiva di cui è veicolo, ossia nella visione teologica di cui è portatore. Per queste ultime caratteristiche Luca è debitore della concezione biblica della storia, che narra come Dio intervenga nelle vicende del suo popolo. E quindi si trova alla confluenza di

---

<sup>9</sup> D. MARGUERAT, *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli Apostoli*, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 17-22 (orig. francese: Paris 1999).

<sup>10</sup> Rimando a più estese trattazioni del fatto, come ad es. quella di J. MOLTHAGEN, «Geschichtsschreibung und Geschichtverständnis in der Apostelgeschichte im Vergleich mit Herodot, Thukydides und Polybios», in FREY – ROTHSCILD – SCHRÖTER (edd.), *Die Apostelgeschichte*, 159-181. Per il confronto con Luciano di Samosata, scrittore cronologicamente più vicino a Luca in quanto posteriore di soli pochi decenni, autore dell'opera *Come si scrive la storia*, cf. MARGUERAT, *La prima storia*, 24-30. Anche da esso emerge l'esigenza di una ricerca adeguata delle fonti, di una loro dissimulazione in un racconto esposto con ordine (καθεξής, cf. Lc 1,3) e il fine edificante ascritto all'opera.

due mondi, quello greco-ellenistico, dalle cui modalità di scrivere la storia attinge molto, e quello ebraico.<sup>11</sup>

Ignorando del tutto i lavori di Marguerat (!), Clare K. Rothschild ha prodotto uno studio su Atti attraverso le lenti della retorica antica. L'operazione è ardita, giacché la scrittura di un'opera storica non era inclusa tra i capitoli della manualistica retorica, cosicché questa non sembra poter apportare una comprensione generale di un'opera storica, del suo genere e dei suoi intenti. Nondimeno è interessante nell'evidenziare degli accorgimenti retorici che gli antichi avevano teorizzato per rendere il proprio lavoro persuasivo per i loro destinatari,<sup>12</sup> segno della diffusione delle concettualizzazioni retoriche in vari ambiti della cultura classica. Le caratteristiche retorico-letterarie maggiormente preminenti nell'opera lucana, attraverso cui questa modella in modo persuasivo una storia basata ad ogni modo su fatti avvenuti, consistono nei *modelli di ricorrenza*, secondo cui eventi più famosi servono da paradigma per narrarne altri meno conosciuti, la *predizione*, divina o umana, di eventi, la sottolineatura della *guida divina* della storia (il celebre *δεῖ*) e il gioco tra *riassunti e amplificazioni*, presentate anche attraverso la finzione di testimonianze oculari.<sup>13</sup> Se la retorica permette di rilevare alcuni accorgimenti adottati dallo storiografo antico, per parte sua getta luce nella comprensione delle sue opere. Peraltro le indagini condotte avvalendosi di questi due diversi strumenti ermeneutici convergono nel riconoscere la natura degli antichi racconti storici come non meramente fittizia, in quanto legati ad avvenimenti realmente accaduti, riportati però in una organizzazione letteraria rispondente agli intenti degli autori, che mirano con questi a programmare la

<sup>11</sup> Cf. MARGUERAT, *La prima storia*, 30-34; J. SCHRÖTER, «Zur Stellung der Apostelgeschichte im Kontext der antiken Historiographie», in FREY – ROTHSCHILD – SCHRÖTER (edd.), *Die Apostelgeschichte*, 27-47, in particolare 28-29. Porre Luca al crocevia di questi due mondi induce a riconoscerne la collocazione indubbiamente originale nel panorama culturale del suo tempo, superando le remore di E. GABBA, «Gli Atti degli apostoli e la storiografia greca e romana del I sec. a.C.», in PITTA (ed.), *Gli Atti degli Apostoli*, 9-13, che in maniera peraltro assertiva nega rapporti di Luca con la storiografia classica per il semplice fatto della differenza dei soggetti trattati.

<sup>12</sup> C.K. ROTHSCHILD, *Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography* (WUNT 2.175), Tübingen 2004, 61-64. Peraltro l'autrice stessa (pp. 77-78) si dimostra consapevole della differenza tra la figura del retore e quella dello storico nell'autocomprensione, ad es., di Quintiliano, che attribuisce al primo una finalità dimostrativa e al secondo una narrativa, ma nondimeno riconosce come il retore possa avvalersi degli scritti dello storico (*Inst. Or.* X. I. 31-32).

<sup>13</sup> ROTHSCHILD, *Luke-Acts*, 99-290.

comprensione degli stessi da parte dei lettori. Anche Atti non sfugge alla regola di essere al contempo opera documentaria e ideologica.<sup>14</sup> Cosicché lo storico odierno per una parte deve necessariamente considerarla quale fonte per la ricostruzione delle vicende narrate, e insieme deve maturare una capacità critica di ricostruire i fatti tenendo conto dell'architettura narrativa e retorica che li configura e dell'intenzionalità dell'autore che per mezzo di essa è veicolata.<sup>15</sup>

Acquisiti questi guadagni possiamo volgere uno sguardo più ravvicinato al rapporto tra Atti ed epistolario paolino per la ricostruzione delle vicende dell'apostolo delle genti. Nei tempi passati le precomprensioni che contrapponevano le lettere, intese erroneamente come riscontri oggettivi di fatti, e Atti, tacciato invece di partigianeria ideologica, potevano indurre opposizioni sistematiche tra i due generi di testi e far preferire invariabilmente Paolo a discapito di Luca. Oggi è fortunatamente maturata la convinzione che è impossibile accostarsi all'epistolario paolino senza tenere in debito conto la retorica che lo pervade, cosicché anche le informazioni da lui fornite dovranno essere oggetto di un vaglio critico. Molte volte i fatti, soprattutto quelli che hanno determinato la scrittura delle singole lettere, sono fugacemente accennati nei suoi scritti, e devono essere ricostruiti dagli interpreti con ipotesi non scevre di livelli di opinabilità. Diverse incompatibilità al tempo riscontrate tra Luca e Paolo possono poi, attraverso uno sguardo più critico e non ideologicamente caratterizzato, rivelarsi in realtà non essere tali, ma punti di vista diversi, al limite componibili, nel riportare uno stesso fatto. Non sempre ciò sarà però possibile, alcune contraddizioni rimarranno tali. In questo caso a chi dare la preferenza? La mia personale risposta in tal caso è: alle lettere paoline. Ciò è dovuto al fatto che la scrittura paolina è più vicina nel tempo agli accadimenti riportati, che spesso hanno avuto come protagonisti alcuni dei destinatari stessi delle sue missive, oppure vedono l'apostolo in conflitto con altre figure presenti o influenti nelle stesse comunità cui si rivolgeva per mezzo della lettera (in particolare Corinto e la Galazia). Se egli avesse stravolto interamente i fatti avrebbe troppo facilmente prestatato il fianco all'accusa di essere inattendibile nelle sue pretese. Egli poteva quindi presentare vicende attraverso una propria visione, sottolinearle con enfasi, tacere circostanze non consone agli intenti perse-

---

<sup>14</sup> Cf. SCHRÖTER, «Zur Stellung», 35.

<sup>15</sup> Cf. FREY, «Fragen», 9.

guiti nelle sue argomentazioni, ma non inventarle di sana pianta. Poteva cioè dire delle verità parziali, ma non delle non-verità.

### **I criteri alla verifica della pratica d'analisi: Paolo e Gerusalemme**

Saggerò qui questa convinzione guardando ai suoi rapporti con la comunità gerosolimitana. Il punto di partenza è il dibattuto incontro tra Paolo e le «colonne» della Chiesa di Gerusalemme sulla questione della circoncisione dei pagani, impropriamente chiamato «concilio». Di esso abbiamo la versione paolina in Gal 2,1-10 e quella lucana in At 15,1-35, caratterizzata da molteplici differenze,<sup>16</sup> tant'è che saltuariamente appaiono commentatori che rifiutano di riferire le due pagine allo stesso evento.<sup>17</sup> Avendo i due racconti per oggetto la discussione sullo stesso tema, il tentativo mi risulta insostenibile giacché in tal caso il secondo incontro avrebbe ripreso una questione già discussa senza nemmeno menzionarla. Piuttosto le divergenze richiedono di attivare quell'esame *critico* delle fonti sopra motivato. Mio intento è offrire un saggio di questo su un frangente singolo, ossia la motivazione che ha condotto all'incontro, non discuterlo nel dettaglio. In tal caso, infatti, sarebbe necessario un intero articolo a ciò esplicitamente dedicato.

Paolo afferma (Gal 2,1) di essere andato a Gerusalemme quattordici anni dopo (di cosa? Dell'evento di Damasco o, come sembra probabile, della sua prima visita dopo tale evento?) assieme a Barnaba e Tito. I personaggi devono essere stati conosciuti in qualche modo dai destinatari, poiché vengono introdotti senza alcuna presentazione. La menzione di Barnaba è inessenziale all'argomentazione paolina, tant'è che riapparirà solo al v. 9. La menzione di Tito gli serve invece, in un importante inciso (vv. 3-5), a dichiarare che questo credente di origine pagana non venne costretto a circoncidersi, e così anticipare l'oggetto e l'esito finale di quel confronto. Dalle righe iniziali la ragione della visita è specificata in un generico presentare «il vangelo che annuncio tra

<sup>16</sup> Un elenco sintetico dei punti di contatto e delle differenze può essere rinvenuto in M.E. BORING, *Introduzione al Nuovo Testamento 1*, Brescia 2016, 309-310 (orig. inglese: Louisville, KY 2012).

<sup>17</sup> Ultimamente NODET, «Conversions», 561-562. Le ipotesi alternative sono passate in rassegna e discusse da H. ZEIGAN, *Aposteltreffen in Jerusalem. Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1-10 und den möglichen lukanischen Parallelen*, Leipzig 2005.

le genti». Nulla di più sulle circostanze che lo hanno indotto a ciò, né sugli aspetti precisi oggetto di dibattito; la questione della loro eventuale circoncisione può facilmente essere arguita, ma rimane un interrogativo aperto se da lì fossero stati affrontati altri temi, come quello delle purità alimentari. Piuttosto l'enfasi paolina verte sul fatto che la visita a Gerusalemme fosse indotta *κατὰ ἀποκάλυψιν*. Tutti gli interpreti sottolineano come essa rimarchi l'indipendenza di Paolo da autorità umane, fungendo così a motivazione della *propositio* che il suo vangelo ha un'origine divina (1,11-12): nessuna richiesta gli è stata imposta da pur autorevoli figure umane alla fine dell'incontro (2,6-9), e nemmeno come ragione della sua visita a Gerusalemme.<sup>18</sup>

Luca invece registra la circostanza originante l'incontro. Si tratta di un dibattito estremamente conflittuale ingenerato nella Chiesa di Antiochia da credenti sopraggiunti dalla Giudea sulla circoncisione o meno dei provenienti dal paganesimo, opzione rifiutata decisamente da Paolo e Barnaba. A seguito di esso, Paolo, Barnaba e altri rappresentanti della Chiesa antiochena vennero incaricati di dirimere la questione a Gerusalemme (At 15,1-2).<sup>19</sup> Paolo sale quindi a Gerusalemme come *delegato ecclesiale*, assieme ad altri rappresentanti. Ricordando che Barnaba era al suo fianco a Gerusalemme, Paolo conferma indirettamente che la visita fosse partita su iniziativa della Chiesa di Antiochia, fatto che però egli fa passare sotto silenzio, come tace su ogni eventuale ruolo nel dibattito avuto dagli altri membri della delegazione antiochena. Si è visto che questo è dovuto agli intenti retorici là perseguiti, che lo portano a enfatizzare il suo ruolo quale destinatario della rivelazione divina, e la legittimità del suo vangelo alle genti, privo della richiesta di circoncisione, come pienamente accreditata da Dio stesso. Vi è allora una contraddizione su questo punto tra i due resoconti dell'avvenimento?

Riandiamo alla locuzione di Gal 2,2a *κατὰ ἀποκάλυψιν*. Essa rimanda a 1,12.16, ossia alla rivelazione di cui Paolo è stato beneficiato, che ha per oggetto Gesù Cristo, Figlio di Dio, tuttavia gli interpreti riconoscono che non può avere qui la valenza di un evento dalla portata

<sup>18</sup> A titolo esemplificativo cf. J.-N. ALETTI, «Galates 1-2. Quelle fonction et quelle démonstration?», in *Bib* 86(2005), 305-323, qui 315-316.

<sup>19</sup> Come detto, non entro nella disamina del racconto lucano, segnalo solamente l'innovativa e originale lettura di P. BASTA, «Modelli di controversistica rabbinica in Romani, Galati e Giacomo», in *Epistolario paolino: lettere ai Galati e ai Romani* (e-biblicum), Roma 2017, 77-98, soprattutto 97-98, che lo considera esempio di controversia rabbinica.

così decisiva e originante come quello. Piuttosto si può riferire a una serie di rivelazioni carismatiche, conosciute nei raduni di preghiera delle comunità paoline (cf. 1Cor 14,6.26.30), e di cui Paolo stesso rivendica esperienze, talvolta anche eccezionali (cf. 1Cor 14,18; 2Cor 12,1-7). Ora, di questa rivelazione Gal 2,2 «non ne chiarisce la natura, ma nulla vieta di pensare a un'ispirazione profetica che abbia coinvolto Paolo assieme ad altri membri della comunità di Antiochia riuniti in preghiera, in maniera analoga a quanto narrato in At 13,2. In tal caso Paolo si sarebbe recato a Gerusalemme come rappresentante della comunità di Antiochia, assieme a Barnaba, suo membro di rilievo, come detto in At 15,2».<sup>20</sup> Se questa interpretazione è plausibile, il percorso critico sopra ipotizzato si rivela fecondo. In Gal 2,1-10 Paolo enfatizza la sua autorità di apostolo come originata da Dio stesso, e perciò tace del tutto sulle relazioni che, al tempo, aveva con la comunità di Antiochia. Questa elementare retorica di simulazione non comporta la negazione diretta (e in tal caso mendace) di tali relazioni che, al limite, sono fatte affiorare con la menzione di Barnaba e, al v. 4, dei «falsi fratelli intrusi» proprio, stando al racconto di Atti, nella comunità di Antiochia. In tal modo la versione paolina e quella lucana del fatto possono ben risultare rispettivamente complementari.

Al contempo va riconosciuto come questo procedimento non sia sempre possibile. Nella sequenza riportata da Paolo questa è la sua seconda visita alla città, preceduta da una successiva al suo soggiorno a Damasco (1,18-20). Anche su questa vi è un sostanziale accordo con la narrazione lucana (At 9,26-30), che specifica come la partenza da Damasco sia stata in realtà una rocambolesca fuga (At 9,23-25), che Paolo ricorderà in 2Cor 11,32-33. Il punto è che Atti racconta di un'altra visita intercorsa tra le due, in cui Barnaba e Paolo recano aiuti economici alla comunità gerosolimitana affetta da una carestia (At 11,27-30; 12,25). È ben vero che, al limite, il motivo di questa visita la rende insensibile all'argomentazione paolina nella Lettera ai Galati, e che quindi egli poteva ometterne la menzione; tuttavia il tenore del dettato paolino fa capire come egli escluda i suoi rapporti con Gerusalemme ulteriori a quelli da lui menzionati. In questo caso l'omissione dell'eventuale visita non si configura come silenzio su particolari dovuto a esigenze argomentative precise, come nel caso precedente, ma come omissione di un intero fatto, ciò che comporterebbe la falsificazione totale

---

<sup>20</sup> S. ROMANELLO, *Lettera ai Galati* (NVBTA 45), Cinisello Balsamo (MI) 2014, 37-38.

della sua argomentazione. Ciò non mi risulta accettabile vista anche la formula di giuramento con cui Paolo rivendica la veridicità delle sue asserzioni in 1,20 (forma di ἔμφασις retorica, cf. Quintiliano, *Inst. Or.* IX. II. 3). È allora giocoforza concludere che la notizia lucana non sia attendibile.<sup>21</sup> Come accreditare allo storico Luca siffatto svarione? Certo, uno dei suoi interessi sta nel rimarcare il legame tra la comunità di Gerusalemme e quelle sorte nella prima missione, ma ciò costituisce una ragione sufficiente per giustificare la creazione di sana pianta di un fatto? Possiamo forse ipotizzare che egli abbia avuto a disposizione fonti scarse o confuse, e che le abbia composte in un quadro idealizzato a lui funzionale, probabilmente inserendo di suo pugno Paolo in un evento i cui contorni restano sfumati.

Ma dobbiamo proseguire nella questione, perché Luca suppone anche una visita successiva di Paolo alla città santa dell'ebraismo, collocata tra quelli che convenzionalmente sono definiti il secondo e il terzo suo viaggio missionario (At 18,22). Tutti gli interpreti mi sembrano concordi nel ritenere che il participio ἀναβάς supponga come mèta Gerusalemme, mentre il successivo κατέβη indichi proprio il movimento da quella città ad Antiochia. La ragione di questa visita non è evidente, se non per ribadire un quadro di comunione caro a Luca. Essa non è direttamente smentita da nessun passo delle lettere dell'apostolo, il quale però non fa mai intendere di essere stato o di avere l'intenzione di andare a Gerusalemme nel corso della sua campagna missionaria in Asia Minore e in Grecia. Progetta invece di recarvisi al termine della sua missione in quelle regioni, auspicando poi di dirigersi in Spagna passando per Roma, portando prima a Gerusalemme il frutto della colletta (Rm 15,23-32). Non c'è che dire, il suo è un silenzio assordante! In aggiunta, le righe scritte ai romani fanno trasparire come quel viaggio finale a Gerusalemme sia pieno d'incognite, rappresentate dalla minaccia di suoi nemici; un presagio funesto che purtroppo si avvererà,

---

<sup>21</sup> Su questa linea: C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles I* (ICC), Edinburgh 1994, 559-560; J. JERVELL, *Die Apostelgeschichte* (KEK 17), Göttingen 1998, 329; J. ZMIJEWSKI, *Atti degli apostoli*, Brescia 2006, 601-602 (orig. tedesco: Regensburg 1994). Molto scettico, ma infine evasivo, D. MARGUERAT, *Gli Atti degli apostoli 1 (At 1 - 12)*, Bologna 2011, 466 (orig. francese: Genève 2007). Diversamente BARBI, «Le cronologie», 33-35; C.S. KEENER, *Acts. An Exegetical Commentary II*, Grand Rapids, MI 2013, 1861-1862; RIESNER, *Die Frühzeit*, 20. J.A. FITZMYER, *Atti degli apostoli*, Brescia 2003, 112-113 (orig. inglese: New York 1998) rimane possibilista sull'ipotesi della finzionalità come su quella dell'autenticità.

poiché là sarà imprigionato per essere poi condotto a Roma in catene. È del tutto inverosimile che questa situazione fosse sorta dal nulla, permettendogli sino a pochi anni prima viaggi tranquilli nella città. Per finire, le Chiese di fondazione paolina costituiscono un reticolato di relazioni intessute attorno alla figura dell'apostolo, che rivendica su di esse la sua personale autorità e che le visita, come giunge in nuove città per annunciarvi il vangelo, supportato dalle strutture domestiche interne alle comunità stesse.<sup>22</sup> Per Paolo, allora, non vi erano necessità per andare a Gerusalemme, poiché la sua missione aveva la sua indipendenza sia a livello ideologico, sancita anche dai responsabili gerosolimitani stando a Gal 2,9 (ma questo non vuol dire autosufficienza rispetto a una comunione ideale più ampia, come subito chiariremo), sia a livello organizzativo.

Anche questa nota si rivela allora molto probabilmente fittizia.<sup>23</sup> Molti interpreti lo riconoscono, ma sono trattenuti da una conclusione radicale presumibilmente dall'imbarazzo che nasce dal giustificare questo carattere nell'opera dello storico. Personalmente avanzo un'ipotesi avvalendomi del fenomeno dei *modelli di ricorrenza*. Il punto di partenza è che l'apostolo si era effettivamente recato due volte nella città israelita, e, almeno la seconda, per trovare un accordo sulla sua linea di apostolato. Non sappiamo i dettagli dei dibattiti avvenuti in quella circostanza, possiamo certamente immaginare che egli avesse tenuto una condotta, per così dire, con la schiena dritta (cf. Gal 2,5), fermamente convinto delle sue posizioni e capace di argomentarle con quella veemenza che farà trasparire nei suoi scritti successivi affrontando questi temi. Tuttavia egli mirava a che lo stile della sua missione in campo non israelita fosse interamente condiviso con la fazione giudeo-cristiana e con i suoi *leaders* gerosolimitani, non intendendo evidentemente creare un gruppo di Chiese totalmente indipendente rispetto a questi. In fondo anch'essi confessano che Gesù Cristo è κύριος, e non

---

<sup>22</sup> Cf. R.W. GEHRING, *House Church and Mission. The Importance of Household Structures in Early Christianity*, Peabody, MA 2004, 182-190; R. PENNA, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Roma 2011, 167-168.

<sup>23</sup> Così anche D. MARGUERAT, *Atti degli apostoli 2 (At 13 – 28)*, Bologna 2015, 191. Diversamente KEENER, *Acts III*, 2794-2796; G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli (NVBTA 41)*, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 216. Molto scettici, anche se non escludono del tutto la possibilità, C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles II (ICC)*, Edinburgh 1998, 880-881; JERVELL, *Die Apostelgeschichte*, 468; ŻMIJEWSKI, *Atti*, 897.

possono essere esclusi da quella benedizione che Paolo invoca su tutti coloro che condividono questa fede (1Cor 1,2-3). L'indipendenza di condotta di Paolo tra le ἔθνη non comporta un rifiuto di una comunione a un livello più radicale, e questa è confermata proprio dalla colletta che egli ha intrapreso tra le comunità della sua missione a favore di quella di Gerusalemme. Sulla base di frequentazioni comunque avvenute tra Paolo e Gerusalemme e di una comunione da lui perseguita, Luca può aver pensato di ribadirla creando una ripetizione fittizia di un evento effettivo. Si potrebbe dire, allora, facendo di uno/due episodi un fenomeno più spesso ricorrente. Letterariamente la visita di 18,22 è inserita in un quadro di conclusione di un *iter* missionario che ripercorre specularmente alcune tappe del suo inizio; Antiochia era il punto di partenza (cf. 15,36-40), e Gerusalemme, con il «via libera» sostanziale allo stile paolino, può essere considerata il quadro ideale per il suo inizio. Tale spiegazione, di natura letteraria, mi sembra possa essere complementare con quella di natura storica sopra ipotizzata. Considerando poi che anche per il primo viaggio missionario Luca aveva adottato lo stesso modello letterario,<sup>24</sup> si potrebbe concludere di essere in presenza di un altro dei fenomeni della ricorrenza.

Ogni ricostruzione storica deve giocoforza formulare alcuni dati ipotetici, e le osservazioni qui avanzate non sfuggono a questa regola. Sono presentate come esempio di quella metodologia critica sopra motivata, ovviamente passibili di ulteriori discussioni, feconde nella misura in cui sapranno rifuggire da aprioristici concordismi o antagonismi.

### **Atti e lettere come fonti indipendenti. Le tesi di Richard I. Pervo**

I dibattiti sopra intrapresi presuppongono che Atti e l'epistolario paolino siano fonti storiche tra esse indipendenti; in caso contrario un testo non potrebbe costituire un banco di prova per le notizie offerte dall'altro, giacché esso stesso dipenderebbe da quello, salvo poi ritrovarsi nella necessità di dare ragione delle deviazioni del più recente rispetto alla sua fonte. Il presupposto è tacitamente accolto da buona parte degli interpreti, ma le tesi contrarie, sporadicamente affioranti, necessitano una disamina apposita, visto che sono state non molto tempo fa articolate nella pubblicazione dello statunitense Richard I. Pervo. Sua

---

<sup>24</sup> Cf. MARGUERAT, *Atti degli apostoli* 2, 190-191.

tesi è che Luca non solo sia a conoscenza sporadica di qualche lettera, bensì che faccia uso esplicito dell'intera raccolta delle lettere dell'apostolo, verosimilmente costituitasi a Efeso, luogo di origine dello stesso libro degli Atti.<sup>25</sup> La tesi è poi giustificata dalla presenza di analoghe locuzioni verbali nei resoconti che i due testi fanno di medesimi episodi, alcune delle quali non sarebbero così solite, almeno nel greco del NT. Le note che Luca ha in più rispetto al resoconto di Galati sarebbero necessarie per ragioni stilistiche, ossia per colmare i *gaps* lasciati da Paolo nel suo resoconto, mentre le omissioni (ad es. la nota polemica di Gal 2,3-5, o la relativizzazione del ruolo delle «colonne» in Gal 2,6) per ragioni teologiche, ossia per accentuare il tono comunionale smussando il più possibile le tensioni.<sup>26</sup> La conclusione cui giunge Pervo è che Atti sia pensato come introduzione o anche sostituzione dell'epistolario paolino, abbia cioè una funzione verso quel *corpus* letterario piuttosto che costituire la seconda parte del dittico iniziato dal Vangelo.<sup>27</sup>

Giacché nel dibattito scientifico è diffusa la convinzione che Luca ha conosciuto e fatto uso di Marco, parrebbe logico seguire Pervo nella supposizione che egli abbia utilizzato allo stesso modo le lettere paoline, scritte anteriormente a Mc. Questa deduzione però non è immediata; bisogna far conto, infatti, dei processi di trasmissione degli scritti nell'antichità, ben differenti dalle dinamiche odierne, caratterizzate dalla stampa, da condizioni di trasporto più agevole e da forme pubblicitarie veicolate anche da sistemi informatici. Le lettere paoline non erano all'inizio destinate alla diffusione nella Chiesa «universale», prova ne è la perdita di almeno alcune di esse, come testimoniato dall'attuale corrispondenza tra l'apostolo e la comunità corinzia. Giustamente, da un punto di vista metodologico, Pervo fonda la sua tesi sull'esistenza di una *raccolta* delle lettere, che suppone la convinzione di un loro utilizzo non limitato alle singole comunità cui erano originariamente indirizzate, ma di più comunità, in funzione del quale esse sono riunite e diffuse. Questo, però, verosimilmente, non può essere avvenuto prima della fine del I secolo, ciò che comporterebbe uno spostamento in avanti anche per la data solitamente adottata per la scrittura di Atti (con altre motivazioni Pervo si spinge anche oltre, ma questo non interessa la presente indagine). Ma poiché uno degli argomen-

---

<sup>25</sup> R.I. PERVO, *Dating Acts. Between the Evangelist and the Apologist*, Santa Rosa, CA 2006, 52.138.

<sup>26</sup> PERVO, *Dating Acts*, 79-90.

<sup>27</sup> PERVO, *Dating Acts*, 138.

ti adottati per la datazione di Atti è proprio la sua supposta non conoscenza dell'epistolario paolino, una discussione sulla tesi di Pervo imperniata su questioni di date rischia di essere circolare. Piuttosto sono più utili le considerazioni sul legame che egli stabilisce tra Atti e raccolta epistolare paolina, sulla base della supposta conoscenza di questa, a discapito invece di quella con il Vangelo.

Dichiaro subito che a mio avviso non sono in nulla convincenti. Inizio col rilevare che Paolo scrive le sue lettere in quanto ἀπόστολος, beneficiario della visione del Signore Gesù Risorto e, in quanto tale, in diritto/dovere di fondare delle comunità (1Cor 9,1-2). Sovente la sua qualifica è apposta al suo nome negli stessi prescritti epistolari (per le lettere indisputate cf. 1Cor 1,1; 2Cor 1,1; Gal 1,1; Rm 1,1). Alcuni ritengono che ciò sia necessitato da contesti polemici, e che altrove, come nella Prima lettera ai Tessalonicesi, egli condivida eguale autorità con la sua *équipe* missionaria, i cui membri sono congiuntamente menzionati nel prescritto. Ho già argomentato altrove che l'esposizione sviluppata nel corpo epistolare dimostra invece una focalizzazione sulla sua personale autorità, rammentando ad esempio che egli assume l'iniziativa di inviare alla comunità Timoteo (3,1-2), o mettendola in gioco per attestare la risurrezione dei morti sulla parola del Signore a lui stesso accreditata (4,15-5,11).<sup>28</sup> Se solo alcuni frangenti polemici hanno portato l'apostolo a rimarcare enfaticamente il proprio *status*, tutte le sue lettere sono un esercizio del suo apostolato, ossia un mezzo con il quale egli continua il suo compito di formazione delle comunità dalle quali si trova al momento separato.<sup>29</sup> Ora, è sintomatico che Luca non qualifichi mai Paolo come apostolo, con l'eccezione di At 14,4.14,

<sup>28</sup> Cf. S. ROMANELLO, «Figure ministeriali nelle lettere paoline indisputate», in G. BELLIA – D. GARIBBA (edd.), *Carismi, diaconia e ministeri dal I al II secolo d.C.*, Bologna 2013, 77-109, particolarmente 85-91 (= *RStB* 25/2).

<sup>29</sup> Cf. la pregnante qualifica a livello contenutistico offerta tempo fa da K. BERGER, «Hellenistische Gattungen im Neuen Testament», in *ANRW* II.25.2, 1031-1432, qui 1334: «Die Apostelbriefe sind vielmehr in erster Linie wirklich apostolische Rede». Siffatta comprensione della lettera è sicuramente preferibile a quella avanzata di recente da B. BÖSENIUS, «Kann man die neutestamentlichen Briefe der Gattung "Apostelbrief" zuordnen?», in *NT* 57(2015), 227-250, particolarmente 236-243, che invece la qualifica come «lettera kerygmatica», pur intendendo in questa, sulla base delle accezioni del lemma κήρυξις, veicolata una certa idea di autorità. Le lettere non si limitano a riportare il κήρυγμα che aveva dato luogo alla nascita delle comunità, ma affrontano varie questioni sulla base di quegli elementi fondamentali e così facendo ne approfondiscono le implicazioni; cf. già M. PESCE, *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida delle comunità*, Bologna 1994, 10-12.

ove però il lemma, apposto a Paolo e Barnaba, contiene verosimilmente il significato etimologico di «inviati» (dalla Chiesa di Antiochia); si vede chiaramente nel capitolo successivo come essi siano ben distinti dagli apostoli che risiedono a Gerusalemme. Questi coincidono con i Dodici, testimoni non solo della risurrezione di Cristo, ma anche di tutta la sua vicenda a iniziare dal battesimo ricevuto da Giovanni (At 1,21-22; 10,40-41). Ovviamente Paolo non può godere di questa prerogativa, ma ciò non significa che gli Atti non aiutino a cogliere la ragione specifica delle sue lettere. Piuttosto il raccordo che così s'instaura tra il Gesù pre- e il Cristo post-pasquale depone a favore della stretta relazione tra Atti e Luca.

Secondariamente è degno di nota che Atti non presenti mai Paolo nel ruolo di scrittore delle lettere. Questo solo fatto non collima con un suo supposto obiettivo di relazionarsi al *corpus* della sue lettere, qualsiasi siano le spiegazioni a ciò addotte. Accennando a quella che, al riguardo, è stata avanzata da Pervo, debbo confessare nuovamente che mi risulta non convincente. Egli, infatti, giustifica il silenzio lucano con il suo intento di sminuire la portata dei conflitti intraecclesiali, e così di occultare il fatto che essi avessero causato l'intervento di Paolo per via epistolare;<sup>30</sup> le lettere non sono esclusivamente polemiche, se questa fosse stata la sola remora di Luca egli avrebbe potuto menzionarne alcune che sono scritte con altri obiettivi. Piuttosto mi sembra maggiormente attinente ai dati letterari asserire, come fanno molti, che Luca è interessato non alla figura del Paolo scrittore *tout court*, quanto del Paolo *testimone*. Se il mandato della testimonianza è affidato agli inizi ai Dodici (1,8), è vero che nel corso del libro si amplia la categoria dei soggetti che la compiono, come i Dodici, su forza dello Spirito: si pensi a Stefano e anche a Filippo (6,6-8,40), caratterizzati come testimoni benché non sia loro formalmente applicato il lessico della testimonianza.<sup>31</sup> Ma con Paolo la qualifica diviene esplicita: per la prima volta è il narratore a connotare come tale l'annuncio paolino a Corinto (18,5). In seguito il vocabolo è più volte utilizzato da Paolo stesso in snodi decisivi del racconto: nel discorso di congedo dagli anziani a Mileto (20,24), nella sua arringa al momento del suo arresto nel tempio (22,15), come in quella di fronte ad Agrippa (26,16). Cosicché l'opera di testimonianza è qualificata come la costante della sua esistenza (26,22-23), e la

<sup>30</sup> Cf. PERVO, *Dating Acts*, 55-57.

<sup>31</sup> In At 22,20 Stefano è qualificato quale testimone da Paolo.

descrizione della stessa a Roma funge da suggello del libro.<sup>32</sup> Ma questo introduce un interesse sulla *figura globale* di Paolo e della sua missione (su cui ritornerò in seguito), in cui la sua attività di scrittore epistolare è significativamente assente.

Ma l'elemento più cogente per il legame Lc-At, piuttosto che per il riferimento della seconda opera all'epistolario paolino, è costituito dagli innumerevoli richiami letterari che Luca intesse tra le due opere. Non si tratta solo dell'autoevidente rimando instaurato dal prologo di At 1,1-2, ma di una serie di accorgimenti dei quali evoco i più palesi, a cominciare dalla *trama ad incastro*, per mezzo della quale il Vangelo termina con una conclusione aperta, annunciando la discesa dello Spirito che renderà testimoni i discepoli (24,47-49), fatto non narrato nel vangelo stesso ma punto di decollo per la narrazione di Atti; le *elissi* disseminate nel primo libro, che trovano risposta nella trama del secondo; le *prolessi*, annunci espliciti di fatti riguardanti i discepoli, quali la necessità di assumere la propria croce (Lc 9,23-26; 14,27), o di rendere testimonianza in mezzo alle persecuzioni (Lc 6,22-23; 21,12-13) che troveranno espressione narrativa proprio in Atti; le innumerevoli *sykkriseis* tra protagonisti dei due racconti, soprattutto nei frangenti delle incarcerazioni (Gesù-Pietro; Gesù-Paolo), come in personaggi secondari (es.: le figure di centurioni esemplari nella fede in Lc 7,1-10; 23,47; At 10-11). I fattori sono molteplici, qui sono solamente evocati poiché già studiati estesamente in opere valide, alle quali rinvio in una citazione incompleta.<sup>33</sup> In sintesi: Atti non mostra segni di un rimando cosciente al *corpus* epistolare paolino, invece attua collegamenti letterari di svariata natura con il Vangelo, sì da giustificare ampiamente la dizione comune di Lc-At.

Consideriamo ora più attentamente la plausibilità o meno dell'utilizzo del *corpus* epistolare nella costruzione narrativa della vicenda di

<sup>32</sup> Cf. NORELLI, «Gli Atti?», 46-49.

<sup>33</sup> «Classico» lo studio di R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation I-II*, Philadelphia, PA 1986-1990. Più recentemente: J.-N. ALETTI, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Bologna 2009, 71-103; A. LANDI, *La testimonianza necessaria. Paolo testimone della salvezza universale a Roma in At 28,16-31* (AnBib. Dissertationes 210), Roma 2015, 299-338; MARGUERAT, *La prima storia*, 64-76; L. ROSSI, *Pietro e Paolo testimoni del Crocifisso-Risorto. La sykkrisis in Atti 12,1-23 e 27,1 - 28,16: continuità e discontinuità di un parallelismo nell'opera lucana* (AnBib. Dissertationes 205), Roma 2014, 109-167 e 311-374; ROTHSCHILD, *Luke-Acts*, 115-124.

Paolo. In tal caso Lc dovrebbe ovviamente aver avuto anche altre fonti, giacché le lettere nulla dicono delle vicende a seguito del suo congedo dai territori della sua missione per andare a Gerusalemme, e ben poco della sua biografia anteriormente alla rivelazione di Damasco.<sup>34</sup> Le lettere divengono illuminanti soprattutto per i periodi della missione da lui condotta in modo autonomo dalla Chiesa di Antiochia, ossia per quelli che sono comunemente appellati il secondo e terzo viaggio missionario (in realtà nell'ordito narrativo lucano sembrano piuttosto sviluppi successivi di una medesima trama). In tal caso, però, risultano difficili da spiegare una serie di elementi di Atti. Per alcune *omissioni* di vicende, come i rapporti conflittuali con la comunità di Corinto dopo il suo primo soggiorno, si potrebbero chiamare in causa la visione irenizzante lucana e un suo deliberato progetto di smorzare i contrasti, ma per l'omissione di una serie di personaggi collaboratori di Paolo nelle comunità locali non vi è in realtà alcuna spiegazione. Di fatto, a parte Aquila e Priscilla (At 18,2), non vi è alcun ricordo di quei collaboratori, molti verosimilmente guide di comunità domestiche, menzionati soprattutto nella Prima lettera ai Corinzi, nella Lettera ai Filippesi e nei saluti finali della Lettera ai Romani. Inoltre vanno aggiunte *contraddizioni* per il riporto del medesimo fatto, che non trovano spiegazione in una qualche intenzionalità specifica di Luca. Ad esempio, per giustificare la separazione di Timoteo da Paolo nel primo viaggio missionario, At 17,14-16 narra che Timoteo con Silvano si fermarono a Berea, da dove Paolo era dovuto fuggire, mentre 1Ts 3,1-2 che Paolo aveva inviato Timoteo da Atene a Tessalonica, da dove pure era stato costretto alla fuga.<sup>35</sup> Peraltro si riscontrano personaggi o circostanze *presenti* in Atti ma *assenti* nelle lettere, quali Lidia (16,14), la narrazione dettagliata della prigionia a Filippi (16,19-40), solamente evocata in 1Ts 2,2, Giasone ospite di Paolo a Tessalonica (17,6-9), le missioni a Berea (17,10-14) e ad Atene (17,16-34), Tizio Giusto ospite di Paolo a Corinto (18,7), la comparizione dinanzi a Gallione (18,12-17)... I troppi particolari dissonanti tra Atti e lettere, molti dei quali non attribuibili a precipue motivazioni ideologiche lucane, postulano così il fatto che Luca abbia almeno fatto ricorso a fonti ulteriori alle lettere.<sup>36</sup> Ma

<sup>34</sup> Come riconosciuto da PERVO, *Dating Acts*, 146.

<sup>35</sup> Cf. KEENER, *Acts I*, 233-237.

<sup>36</sup> Cf. ad esempio R.S. SCHELLENBERG, «The First Pauline Chronologist? Paul's Itinerary in the Letters and in Acts», in *JBL* 134(2015), 193-213, particolarmente 212-213.

in tal modo il ragionamento scivola in un circolo vizioso: si *ammetto* altre fonti per dati non compatibili con le lettere, e si *postula contemporaneamente* che queste fonti siano silenti su quelle informazioni che trovano una coincidente attestazione negli scritti di Paolo. È palese l'inverificabilità di questo secondo assunto! Sicché mi risultano interamente attuali e condivisibili le note di Fusco: «Dal momento che in ogni caso molte informazioni non sono state ottenute dalla lettere, e quindi altri canali sono certamente esistiti, per dimostrare che *alcune* sarebbero state ricavate dalle lettere non è sufficiente qualche contatto verbale: occorrerebbe dimostrare che si tratta di elementi possibili *solo* nel contesto epistolare». <sup>37</sup> Ora questa dimostrazione non è condotta (poiché impossibile a realizzarsi) né da Pervo, né da coloro che lo seguono, che pertanto non giungono a sostenere altro che l'*eventualità* di un utilizzo delle lettere da parte di Atti. Tuttavia, per le differenze nel modo di riportare vicende, personaggi e circostanze della missione paolina e nella configurazione del personaggio «Paolo» rispetto alle lettere, siffatta eventualità mi risulta altamente improbabile. Molto più plausibile invece considerare Atti e lettere come fonti indipendenti per la ricostruzione della biografia paolina.

### Il «Paolo» lucano a confronto con le sue lettere. Alcune note

Luca, da storico, non disponendo della raccolta delle lettere paoline è quindi andato alla ricerca di fonti, grazie alle quali ha tramandato un ampio resoconto delle vicende di Paolo. Quale interesse palesa questa sua operazione? Il ritratto che ne fa in che misura si conforma o si allontana dal profilo che emerge dalle sue lettere autentiche?

Molte volte siffatte domande hanno indotto un confronto a livello concettuale tra la teologia lucana e quella paolina. Questo, tuttavia, rischia di essere inficiato in partenza per diversi ordini di motivi. Innanzitutto perché costringe il libro di Atti a un paragone con ciò di cui il suo autore ancora non disponeva. Ma soprattutto perché, stabilendo *a priori* le concettualizzazioni che emergono dalla penna stessa di Paolo come criterio di valore su cui imperniare il paragone, necessariamente altri testi risulteranno più o meno deficitari nel confronto con esse. Con risultati diversi, dipendenti dalle precomprensioni dei diversi au-

---

<sup>37</sup> V. FUSCO, *Da Paolo a Luca. Studi su Luca-Atti*, Brescia 2000, 101, corsivi dell'autore.

tori, consistenti o nell'accentuare le differenze, a tutto vantaggio di Paolo, perpetuando così gli assunti della Scuola di Tubinga o, al contrario, nell'ottunderle, misconoscendo il pluralismo teologico testimoniato dal canone neotestamentario.<sup>38</sup> Infine non rende conto delle specifiche ragioni lucane nella costruzione della sua memoria paolina.

Un importante contributo per illustrare le ragioni dell'attenzione lucana alla figura di Paolo è quello di François Bovon, che distingue tra una ricezione di Paolo come «documento», interessata ai testi prodotti dall'apostolo e al suo pensiero, e una come «monumento», tesa invece a preservare la memoria della sua attività missionaria.<sup>39</sup> Sulla sua scia Marguerat, ricordando che lettere pseudoepigrafe sviluppano il pensiero dell'apostolo ma sono comunque interessate anche a elementi biografici, distingue tra ricezione «documentaria», che raccoglie le sue lettere, «biografica», che celebra la sua attività di araldo del vangelo (quindi Atti, come più tardi gli *Atti* apocrifi di Paolo), e «dottorale», che sviluppa in forma pseudoepigrafa il suo pensiero.<sup>40</sup> Anche questa osservazione può essere completata, con l'ovvio rilievo che pure la memoria «biografica» mette in gioco convinzioni teologiche palesate soprattutto nelle altre forme della memoria paolina. Così, quando le rispettive indoli differenziate di At e delle lettere sono prioritariamente chiarite, un confronto tra le loro teologie risulta proficuo, potendo al limite rinvenire convergenze sostanziali pur nella diversità di alcune sottolineature, dovute alla differenza dei rispettivi intenti e destinatari.<sup>41</sup> Ad ogni buon conto la focalizzazione sulla dimensione «biografica» si rivela come la cifra appropriata per cogliere l'interesse che ha guidato Luca nella sua attenzione a Paolo. Di seguito proporrò alcune considerazioni sui tratti peculiari della caratterizzazione lucana del personaggio «Paolo», segnatamente sul suo incontro con il Risorto presso Damasco e sulla sua missione, investigando al contempo eventuali riscontri degli stessi nelle sue lettere.

<sup>38</sup> Così C. CLIVAZ, «La rumeur, une catégorie pour articuler autoportraits et réceptions de Paul. “Car ses Lettres, dit-on, ont du poids... et sa parole est nulle” (2Co 10,10)», in D. MARGUERAT (ed.), *Reception of Paulinism in Acts – Réception du paulinisme dans les Actes des Apôtres* (BETHL 229), Leuven-Paris-Walpole, MA 2009, 239-259, qui 240.

<sup>39</sup> F. BOVON, *New Testament and Christian Apocrypha. Collected Studies II* (WUNT 237), edited by G.E. SNYDER, Tübingen 2009, 307-308.

<sup>40</sup> D. MARGUERAT, *Paolo negli Atti e Paolo nelle lettere*, Torino 2016, 13-15 e 40-42.

<sup>41</sup> Esemplare in questo il procedimento di M. WOLTER, «Jesu Tod und Sündenvergebung bei Lukas und Paulus», in MARGUERAT (ed.), *Reception*, 15-35.

L'evento decisivo che ha reso il persecutore dei seguaci di Gesù un suo annunciatore e testimone, è stato l'incontro con lo stesso Gesù risorto. La sua importanza è rimarcata da una triplice menzione nella trama di Atti, la prima direttamente raccontata dal narratore (9,1-25), le altre due sulla bocca dello stesso Paolo, nel contesto della sua difesa nel tempio di Gerusalemme (22,1-21) e dinanzi al re Agrippa (26,1-23). Nonostante variazioni dovute alle diverse funzioni dei racconti nei differenti momenti della trama, vi è in essi un nucleo costante: Paolo, mentre si sta dirigendo a Damasco con l'autorizzazione del sinedrio per perseguire là i credenti in Cristo, viene radicalmente stravolto nelle sue convinzioni dall'incontro con lo stesso Signore risorto, che si autopresenta a lui in termini pressoché uguali nelle tre narrazioni, identificandosi con i suoi seguaci perseguitati. Soprattutto il primo racconto enfatizza lo stravolgimento che tale incontro ha causato nel personaggio e nel programma narrativo di cui era protagonista: atterrito e accecato, dev'essere sorretto dai suoi accompagnatori per entrare a Damasco (vv. 3.8) e lì attendere quella parola decisiva sul suo futuro annunciatagli dal Risorto in visione. Il Saulo persecutore viene così ridotto a una radicale impotenza, accentuata anche dal non assumere cibo né bevanda (v. 9).<sup>42</sup> Ciononostante va rilevato che nessuno dei tre racconti utilizza lemmi come μετανοέω / οἶα ο ἄπο / ἐπι-στρέφω – στροφή. In nessuna parte si asserisce che egli abbandoni la fede d'Israele, anzi, in 22,1 Paolo si rivolge agli interlocutori ebrei con l'appellativo di ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, e al v. 14 ciò che gli è successo viene ascritto a ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν; in 26,6-7 Paolo connota il suo annuncio come compimento della speranza d'Israele. Se questo avviene nel contesto di un confronto con l'ebraismo, ciò serve ad accentuare il fatto, non a inventarlo. Cosicché «questo violento capovolgimento non strappa Saulo alla sua ebraicità, ma la riorienta».<sup>43</sup> Ragion per cui, nonostante sue riproposte anche recenti, ci si può chiedere quanto sia pertinente il termine «conversione» di Paolo.

La radicale inattività di Saulo permane fino a quando egli viene incontrato da Anania in seguito al comando impartitogli durante una visione dal Signore risorto. È evidente con questa nota l'interesse di Luca a manifestare l'ingresso di Paolo nella comunità ecclesiale mediante

<sup>42</sup> Cf. O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du I<sup>er</sup> siècle* (LeDiv 214), Paris 2007, 60-61.

<sup>43</sup> MARGUERAT, *Paolo negli Atti*, 44.

il suo battesimo. Anania, qualificato da Paolo come pio ebreo in 22,12, in quel contesto è colui che gli rivela la sua missione di testimone (vv. 14-15), mentre scompare del tutto al c. 26. Nel primo racconto Anania non dice nulla a Paolo di ciò che il Risorto gli aveva rivelato, ossia che lui è ormai divenuto σκεῦος ἐκλογῆς del Signore per portare il suo nome, e che per questo dovrà soffrire molto (9,15-16). Ποιχὲ σκεῦος nella LXX denota perlopiù un qualche «strumento», il «portare il nome» evoca movimento e il soffrire è a questo legato, perciò si può scorgere in queste righe un esplicito rimando alla successiva missione.<sup>44</sup> Tuttavia si possono sollevare obiezioni a questa lettura. Σκεῦος può significare semplicemente «vaso», metaforicamente come realizzazione di Dio,<sup>45</sup> e connotare Saulo nel suo nuovo essere a seguito dell'incontro col Risorto. Ed è proprio quest'informazione che serve ad Anania per superare la sua motivata reticenza a presentarsi dinanzi a colui che conosceva come persecutore. «Portare il nome davanti» non è una locuzione propria della missione cristiana, ma indica solo il contesto della testimonianza. Per cui alcuni rifiutano di vedere in questa qualifica un'indicazione della successiva missione paolina, ma vi leggono solamente l'indicazione di Paolo divenuto credente in Cristo.<sup>46</sup> A mio avviso un'attenta analisi narrativa permette di considerare queste spiegazioni come complementari, non alternative. Per un verso è ben vero, infatti, che ciò che serve al personaggio Anania è la conoscenza della *nuova identità* di Paolo, e questa è una delle ragioni che spiegano l'omissione di una sua comunicazione allo stesso della sua successiva missione. Peraltro l'informazione ricevuta da Anania ingenera una *suspense* nel lettore, che si chiede come questa verrà realizzata, e da subito scorderà che Paolo s'impegna in una *missione di annuncio*, dapprima nelle sinagoghe a Damasco (9,20) e poi a Gerusalemme (9,28-29).<sup>47</sup> Inoltre collega la locuzione ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος παθεῖν con quella analo-

<sup>44</sup> Cf. L. MACNAMARA, *My Chosen Instrument. The Characterisation of Paul in Acts 7:58 – 15:11* (AnBib. Dissertationes 215), Roma 2016, 102-107.

<sup>45</sup> Cf. Ger 18,3-6; Rm 9,20-21.

<sup>46</sup> Cf. FLICHY, *La figure*, 82-84, e, con toni più sfumati, J. SCHRÖTER, «Paulus als Modell christlicher Zeugenschaft: Apg 9,15f. und 28,30f. als Rahmen der lukanischen Paulusdarstellung und Rezeption des „historischen“ Paulus», in MARGUERAT (ed.), *Reception*, 53-80, in particolare 66-68.

<sup>47</sup> Così anche A. BARBI, «I tre racconti di conversione/chiamata di Paolo (At 9; 22; 26): una analisi narrativa», in G. ANGELINI (ed.), *La Rivelazione attestata. La Bibbia fra testo e teologia. FS. Cardinale Carlo Maria Martini*, Milano 1998, 235-271, qui 248. Cf. anche LANDI, *La testimonianza necessaria*, 102-106.

ga di 5,41, che conclude l'episodio dell'imprigionamento degli apostoli a causa del loro annuncio pubblico, supponendo che anche per Paolo avverrà lo stesso. Con ciò il narratore inizia una *synkrisis* tra Paolo e Pietro, finalizzata a proiettare anche su Paolo alcuni dei tratti d'autorità caratterizzanti la figura di Pietro.<sup>48</sup>

Bastano alcune note per evocare come anche nell'epistolario paolino si veda nell'incontro con il Risorto l'evento decisivo che trasforma il persecutore in apostolo. In Gal 1,13-17 si ha la menzione più esplicita dello stesso, qualificato come «rivelazione del Figlio», terminologia vicina ad At 9,20, in cui il contenuto della prima predicazione di Paolo è che Gesù sia Figlio di Dio. In 1Cor 15,8-9 Paolo ricorda che il Risorto ὄφθη, stesso vocabolo di At 26,16. Manca del tutto, nelle righe dell'apostolo, la menzione di Anania e della sua mediazione per il suo ingresso nella comunità: il racconto di Galati, in questo, è vicino alla prospettiva di At 26. Peraltro in 1Cor 15,8, collocandosi alla fine della catena dei beneficiari della visione del Risorto, Paolo riconosce di inserirsi in una tradizione già precedente, e al v. 11 si professa in comunione con l'annuncio fatto da questa. In 1Cor 11,23; 15,3 utilizza la coppia di verbi παρέλαβον - παρέδωκα, che rinviano al modello di trasmissione autorevole rabbinica (cf. *mAv* 1,1); rivendicando l'autorità unica di apostolo, egli non nega i suoi legami con la comunità ecclesiale. Ancora, è ben presente in Paolo la menzione della sua ebraicità, rivendicata come attuale anche a seguito dell'incontro con il Risorto in un confronto polemico con altri missionari in 2Cor 11,22, e in maniera più serena in Rm 9,4-5a. Se in Fil 3,5-7 dichiara di considerare perdita le sue qualifiche ebraiche, ciò avviene in un contesto in cui viene enfatizzata la dimensione radicale e generativa della sua identità. Questa non è data dall'appartenenza etnica, bensì dalla comunione con Cristo, che lo conduce già da ora a essere conformato alla sua morte, in vista della piena comunione con lui nella risurrezione (vv. 10-11). Dismessa da questo livello fondante, la sua identità ebraica non è ricusata *in toto*. Men che meno la sua fede ebraica, la cui professione fondamentale di Dt 6,4 è riportata in Rm 3,20; 1Cor 8,6; Gal 3,20, certo con interpretazioni peculiari cristiane, mentre la Scrittura funge da elemento probativo per molte argomentazioni, giacché l'evento pasquale è in sintonia con il progetto divino attestato nelle Scritture (κατὰ τὰς γραφάς, 1Cor 15,3-4). Se per Luca non si dovrebbe parlare di «conver-

<sup>48</sup> Cf. ALETTI, *Il racconto*, 75-79.

sione» di Paolo, a maggior ragione questa conclusione s'impone per le sue lettere.

La differenza innegabile tra la prospettiva lucana e quella paolina consiste nell'assenza nella prima dell'appellativo di «apostolo», come sopra visto; è segno di una squalifica lucana del personaggio? Inoltre, se la missione alle genti è fondata proprio dall'apparizione del Risorto in Gal 1,16, questa è dapprima fatta solo intuire da Luca, mentre un mandato missionario ai pagani perlomeno non è esplicito al c. 9. Perché questo modo di procedere? Le domande richiedono di proseguire l'indagine.

Dopo i primi tentativi solitari, senza alcun seguito, la missione di Paolo riprende a partire dal c. 13, nel contesto della comunità antiochena. Quando questa si trova riunita in preghiera, lo Spirito reclama lui e Barnaba proprio per tale incarico (v. 2). Egli si muove quindi come delegato di tale comunità, e talvolta è nominato a seguito di Barnaba (13,7; 14,12.14). Tuttavia guadagna rapidamente il centro della scena, prendendo esclusivamente lui la parola in vari contesti; in 13,9 Luca, che sino ad allora l'aveva chiamato solamente Σαῦλος, rivela il suo doppio nome, e in 13,13 gli accompagnatori dei due missionari sono appellati semplicemente οἱ περὶ Παῦλον. Dopo una prima tappa a Cipro, la missione giunge ad Antiochia di Pisidia (13,14-52). Qui segue una modalità ricorrente anche nei successivi viaggi missionari, svolti da Paolo in prima persona a seguito della separazione da Barnaba (cc. 16-20), ossia in un inizio della predicazione nella locale sinagoga. Nel presente caso essa ottiene un primo interesse, e i due missionari sono invitati a ritornare nella sinagoga il sabato successivo. Ma quel giorno si fa vicina, iperbolicamente, σχεδὸν πᾶσα ἡ πόλις, e questo uditorio, composto necessariamente da pagani, causa un cambiamento radicale nell'atteggiamento degli ebrei, che contraddicono direttamente la parola di Paolo in quanto riempiti di ζήλος (v. 45). Il lemma non è da intendersi come «gelosia psicologica», bensì come «zelo» per le proprie prerogative etnico-religiose e per l'interezza della propria Legge, che aveva già causato (11,1-2) e causerà (15,1.5) le ben conosciute diatribe nella prima comunità. A ciò Paolo risponde dichiarando il suo successivo volgersi proprio ai pagani, a seguito del fatto che gli ebrei, cui era stata necessariamente rivolta per primi la Parola, la rifiutano (v. 46).

Il passaggio richiede molti chiarimenti, alla luce soprattutto del successivo v. 47, ove Paolo dichiara che questo gli è stato comandato dal Signore (ἐντέταλται ἡμῖν ὁ κύριος). Alla luce di ciò ci si può chiedere se ἐπειδή abbia il valore causale di «poiché» o piuttosto quello temporale

di «nel momento in cui»; il rifiuto degli ebrei di Antiochia non è altro che la circostanza che fa scattare una missione ai pagani che era già stata comandata a Paolo. Il lettore però è colto da curiosità: quando è avvenuto questo? Se in questo senso andassero interpretate le parole di Cristo ad Anania in 9,15, quest'ultimo non le ha rivelate a Paolo, stando al racconto. Il contenuto dell'intervento dello Spirito in 13,2 è veramente troppo generico perché il lettore possa intenderlo come comando di missione ai pagani.<sup>49</sup> Gli interpreti perlopiù ritengono che questo sia implicato nella citazione di Is 49,6, riferito alla missione degli stessi apostoli. Ma se la funzione della citazione scritturistica è colta in continuità con quelle che costellano il precedente discorso paolino nella sinagoga (al pari dei discorsi tenuti nei capitoli precedenti da Pietro e Stefano), allora essa è rivolta all'uditorio, qui per giustificare la condotta adottata dai missionari, non comunicazione rivolta a questi ultimi. Se poi Paolo rinvenisse le coordinate della sua missione esclusivamente da questo passo scritturistico, non godrebbe di una «autorizzazione» del proprio ambito missionario direttamente dal Risorto, in flagrante differenziazione (e subordinazione) rispetto a Pietro. Gli indizi che emergeranno da questi capitoli vanno piuttosto in tutt'altra direzione, come subito vedremo. Si può quindi ipotizzare che il lettore, a questo punto del racconto, si trovi di fronte a un *gap*, non possieda tutte le informazioni per comprendere le circostanze evocate dal v. 47a. Dopo che un suo atteggiamento diagnostico sulla trama precedente non lo ha soddisfatto, assume un atteggiamento prognostico sul suo sviluppo, attendendo cioè che le sue lacune siano colmate in eventuali analesi.<sup>50</sup>

Altri interrogativi sorgono poi nel rapporto tra missione ai pagani e sinagoga; forse l'uditorio ebraico sarà d'ora in poi escluso dall'offerta di salvezza? Anche per questa domanda bisogna attendere il seguito del racconto che, mettendo in scena Paolo che inizierà costantemente la propria missione dalle sinagoghe, smentisce questa lettura. Certo, il suo annuncio provocherà sempre reazioni diverse, di accoglienza come di rifiuto, e queste potranno giungere a forme così violente da costrin-

<sup>49</sup> MACNAMARA, *My Chosen Instrument*, 282-283, avanza l'ipotesi ma è altresì conscio della sua opinabilità: «... *may be referring back explicitly to the mandate they received at Antioch...*».

<sup>50</sup> Utilizzo le terminologie dell'analisi narrativa sviluppate da R. BARONI, *La tension narrative. Suspense, curiosit  et surprise*, Paris 2007, 110-120.

gerlo alla fuga da qualche città (cf. 13,31; 14,6; 17,10.13-14), o comunque a una separazione dalla Sinagoga. Questo permette l'apertura dell'annuncio ai non ebrei, senza però precludere i primi (19,10). Ma se l'annuncio ai pagani è iscritto nel progetto stesso che il Risorto consegna agli apostoli (Lc 24,47-48; At 1,8), perché veicolarlo al previo rifiuto di parte della Sinagoga? Mi pare che qui si possa riscontrare una profonda sintonia tra la prospettiva lucana e la Lettera ai Romani, che riconosce a Israele una priorità storico-salvifica (1,16; 2,9-10), giustificata infine perché i doni divini sono irrevocabili (11,29), mentre l'indurimento della parte più consistente di esso è seguita dall'ingresso dei pagani nelle promesse salvifiche, come l'innesto dell'olivo selvatico sulla pianta buona (11,17). Luca, in altri termini, esprime narrativamente una convinzione importante della teologia paolina.<sup>51</sup> Solamente, per le considerazioni sopra sviluppate, mi sembra che sia necessaria cautela nel giungere alle estreme conseguenze di questo asserto, che individuerebbero *la causa* dell'apertura ai pagani nel rifiuto ebraico;<sup>52</sup> la causa vera consiste nelle parole stesse della Scrittura e del Risorto, quindi in una volontà di Dio che gli apostoli realizzano, e non nella contingenza determinata dal rifiuto d'Israele. In quest'ottica vanno lette, in Atti, dichiarazioni paoline analoghe a quella di 13,46-47, segnatamente 18,6 (a Corinto) e 28,25-28. Anche quest'ultima asserzione, posta a chiusura del libro, se letta in continuità con quelle precedenti non implica una chiusura definitiva a Israele. Certo, un epilogo di siffatto genere lascia nel lettore l'impronta della polemica. Luca ormai registra la situazione di una Chiesa le cui strade sono separate da quelle della Sinagoga, con le asprezze conseguenti; contrariamente a Paolo non tematizza una futura forma di salvezza per  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$  Ἰσραήλ (Rm 11,26), però non la preclude.

Ritornando ora al primo viaggio missionario, Paolo dopo la tappa a Iconio, giunge a Listra (14,6-20). In un contesto interamente pagano la parola risanatrice di Paolo su un paralizzato causa l'equivoco di una possibile forma di culto degli stessi missionari, bloccata con difficoltà da un discorso degli stessi. Rilevante l'assenza di ogni riferimento alla

<sup>51</sup> Cf. S.D. BUTTICAZ, «“Dieu a-t-il rejeté son peuple?” (Rm 11,1): Le destin d'Israël de Paul aux Actes des apôtres. Gestion narrative d'un héritage théologique», in MARGUERAT (ed.), *Reception*, 207-225, qui 220-222.

<sup>52</sup> Cf. BUTTICAZ, «“Dieu a-t-il rejeté son peuple?” (Rm 11,1)», 222: «Luc non plus n'hésitera pas à tracer ce lien de cause à effet».

morte e risurrezione di Cristo; in quel frangente era necessario puntare a qualcosa di previo, il monoteismo ebraico, suffragato su base sia biblica che filosofica. È così anticipato il tenore della prima parte del discorso che Paolo terrà ad Atene (17,22-31).<sup>53</sup> In seguito all'arrivo di alcuni giudei, l'atteggiamento della folla di Listra muta radicalmente, giungendo a lapidare Paolo e a trascinarlo fuori città, credendolo morto. Evidente il parallelismo con la lapidazione di Stefano (7,58), imperniato sulla sola figura di Paolo; Barnaba verrà menzionato solo in seguito, nel frangente della partenza dalla città (14,20). Ma il contesto del primo viaggio ha declinato molti altri elementi di *synkerisis*. Innanzitutto con Pietro; come la missione antiochena nasce da ispirazione dello Spirito, così il primo annuncio petrino era stato ingenerato dalla venuta dello Spirito a Pentecoste (2,1-36),<sup>54</sup> ed era stato seguito da una guarigione (3,1-10). Inoltre in Samaria Pietro si era confrontato vittoriosamente con il mago Simone (8,22-24), come Paolo, a Cipro, con il mago Bariesus-Elymas (13,6-11). Ma la *synkerisis* si attua soprattutto, con Gesù stesso, che pure inizia il suo ministero nella sinagoga di Nazaret, ove ottiene un primo riscontro positivo, che si tramuta subito in avversione culminata in un tentativo di sua eliminazione, fuori della città (Lc 4,16-30). Gesù, che, tra i suoi primi gesti di guarigione, opera a favore di un paralizzato (Lc 5,17-26). Ancor più radicalmente, che era già stato connotato quale luce per le genti in Lc 2,32, con un'allusione al testo isaiano di 49,6 che in At 13,47 è riferito ai due missionari cristiani.

Tutto questo indica con forza la piena legittimazione di Paolo, che ha già guadagnato il ruolo di protagonista, e della sua missione. In linea teorica l'apertura ai pagani era già sancita dall'episodio di Pietro e Cornelio in 10,1-11,18 (anche se avrà bisogno di conferma all'assemblea di Gerusalemme, al c. 15). Da 12,17, però, Pietro è sparito dalla scena della missione attiva, per ritornare solo nell'assemblea di Gerusalemme. Il racconto lucano *necessita di un protagonista che realizzi la missione ai pagani*, messa in moto dalla visione divina a Pietro e prima implicata nell'enunciato programmatico di 1,8. Ma è fondamentale che questi non modelli una missione secondo uno stile autonomo, bensì si rifaccia a ciò che Pietro ha tracciato, legittimato in questo dalla visione divina. Ancora, è necessario un collegamento stretto tra la sua figura e

<sup>53</sup> Cf. FLICHY, *La figure*, 238-239.

<sup>54</sup> Cf. A. LANDI, «Avvinto dallo Spirito» (At 20,22). Paolo e lo Spirito negli Atti degli Apostoli», in *RivB* 64(2016), 447-469, qui 452-453.

quella degli apostoli, primi ricettori del mandato missionario in forza della loro frequentazione di Gesù prima della sua pasqua (1,21-22). Poiché Paolo non può godere di questa prerogativa, la sua caratterizzazione sul modello petrino assicura comunque una piena legittimità alla sua figura e alla sua opera. È ben noto che, in forma anche polemica, Paolo aveva rivendicato il proprio *status* di missionario alle genti come accreditatogli da Dio, al pari di quello accreditato a Pietro per i circoncisi (Gal 2,7-9). Mi sembra che, anche per questo aspetto, Luca declini narrativamente tale prerogativa paolina, proprio facendo del suo personaggio il continuatore di un percorso già avallato. Forse il suo silenzio sulle controversie che avevano avuto per oggetto l'autorità paolina, palesate in vari momenti polemici delle lettere dell'apostolo, mira proprio a non evocare alcun motivo che avrebbe potuto gettare ombre su di essa. Ovvio poi che l'elemento di legittimazione più probante consista nella caratterizzazione di Paolo sul modello costituito da Gesù stesso.

I capitoli dedicati alla missione condotta in prima persona da Paolo (cc. 15–20), e al suo arresto e prigionia (cc. 21–28), ne fanno l'indiscusso protagonista rispettivamente come evangelizzatore e testimone accusato.<sup>55</sup> Qualche tratto degli stessi, soprattutto dei primi, è già stato evocato nelle righe precedenti, qui interessa proseguire l'indagine sulla sua caratterizzazione, per cui sono rilevanti i secondi. Un dato abbastanza condiviso tra gli interpreti è il riconoscimento dell'esteso parallelismo tra la prigionia paolina e quella di Gesù.<sup>56</sup> A nessun altro personaggio di At è dedicata una *passio* così prolungata, e nessuno può rivendicare un'assimilazione così estesa con Gesù. Al pari di Gesù, Paolo compare due volte dinanzi ad autorità giudaiche (22,30–23,10; 26,1-32) e altre due davanti a quelle romane (24,1-22; 25,6-12). Nei primi due casi viene data a Paolo l'occasione di prendere la parola per quelle che si presentano sulle prime come apologie (22,1; 26,2), ma che si volgono in testimonianza a Gesù risorto. È perché questi gli è apparso sulla via di Damasco, incaricandolo della missione alle genti, che Paolo l'ha intrapresa. Importante chiarire che proprio in questi passaggi trova soluzione il *gap* narrativo sopra evidenziato. Infatti, stando al resoconto paolino in 22,15, Anania non resta silente sul futuro di

<sup>55</sup> Cf. MARGUERAT, *Paolo negli Atti*, 18.

<sup>56</sup> Basti qui rimandare agli elenchi di ALETTI, *Il racconto*, 83-84, o MARGUERAT, *Atti degli apostoli*, 2, 271.

Paolo ma, contrariamente a 9,17, gli rivela il suo incarico di testimone. Il lettore potrebbe però obiettare che, stando alla narrazione del c. 9, Paolo si era rivolto dapprima ai soli ebrei, e che nelle sue parole del c. 22 la sua missione non segue immediatamente l'intervento di Anania. Infatti l'oggetto proprio della missione non gli è comunicato da Anania, ma da una successiva visione stessa del Risorto, mentre egli era in preghiera al tempio di Gerusalemme (vv. 17-21), fatto sino a quel punto sconosciuto al lettore. Cosicché qui egli giunge finalmente a cogliere l'intera connotazione del lemma *σκεδος* intesa dal Risorto in 9,15. Ed è decisivo che venga a sapere come sia giunto a Paolo il mandato missionario alle genti: *direttamente dal Cristo risorto, al pari dei Dodici*. Pur non godendo della prerogativa di essere testimone della vicenda terrena di Gesù, la sua missione è interamente abilitata da quello stesso Signore che aveva incaricato la loro testimonianza, nonché di fatto originata dallo Spirito, ugualmente alla loro. Egli, pertanto, non è un testimone di secondo rango! In aggiunta si deve rilevare il contesto giudaico in cui Paolo riceve il suo mandato missionario: la preghiera al tempio. L'apertura ai pagani non è un tradimento/rinnegamento della fede d'Israele, ma s'iscrive pienamente in essa.

Ciononostante sono queste le parole che scatenano la reazione violenta dei presenti; si può rilevare qui un rinnovato parallelismo con Lc 4,14-30, in cui Gesù pure si manifesta in un contesto religioso, la sinagoga, e viene decisamente osteggiato precisamente quando i pagani entrano nell'orizzonte delle sue parole, con la menzione dei gesti di Elia e di Eliseo. Ed è sicuramente per proseguire la *synkrisis* con Gesù che Luca dà tanto spazio alla *passio Pauli*, nella cui narrazione, e soprattutto nei resoconti intradiegetici dello stesso Paolo di fronte alle autorità e ai rappresentanti giudei del c. 28, molti sono i punti di contatto con la narrazione della passione di Gesù.<sup>57</sup> Inoltre è proprio Paolo la figura in cui si realizzano le parole prolettiche di Gesù in Lc 6,22-23; 9,23-27; 14,27, in cui il destino dei discepoli è legato a quello dei profeti e del profeta ultimo, Gesù, e quindi a una prospettiva di croce. Se anche Pietro è stato più volte imprigionato, è Paolo che si scontra con le sinagoghe e compare dinanzi a funzionari dell'impero, realizzando così il detto di Lc 12,11-12. Egli dunque, nella sua testimonianza missionaria, incarna il discepolo di Gesù come era stato raffigurato nelle

<sup>57</sup> Rimando a LANDI, *La testimonianza necessaria*, 302-308.

parole gesuane nel Vangelo, in un legame tale da riprodurre nella sua vita lo stesso tragitto di Gesù, da conformarsi a lui. In questo Paolo si rivela testimone pienamente legittimato, chiarendo così che la testimonianza passa necessariamente attraverso l'autoimplicazione del testimone.<sup>58</sup> E poiché le parole del Vangelo trovano riscontro proprio nella sua persona, questa è uno degli elementi d'unione letteraria tra Luca e Atti, dimostrando così la coerenza del progetto di Dio qui raccontato. In aggiunta, si deve notare al riguardo una profonda consonanza con la prospettiva paolina, che presenta la sua perseveranza in situazioni di avversità e prigionia come tratto distintivo del vero apostolo. Basti qui menzionare 2Cor 11,21–12,10, accesa polemica contro sedicenti «superapostoli», qualificati in realtà *ψευδαπόστολοι* (11,13), i quali rivendicavano fenomeni estatici propri comunque anche a Paolo. Ma il contrassegno dell'autentico apostolo consiste nella perseveranza in varie situazioni di debolezza, che Paolo elenca ripetutamente, culminate in varie detenzioni carcerarie e rischi di morte. Questo perché in tali frangenti si manifesta l'unica dimensione che lo può sorreggere: «la forza [di Dio] si compie nella debolezza» (12,9).

Tornando alla prospettiva lucana, spero di aver dimostrato come la caratterizzazione del personaggio «Paolo» si risolva in una sua decisa valorizzazione e non nel contrario. Perché allora non riconoscergli l'appellativo di «apostolo»? Come detto, il titolo è riservato da Luca ai Dodici, testimoni della vicenda terrena di Gesù e, con il loro numero, rappresentanti dell'Israele ideale, da cui la missione alle genti deve iniziare. Pertanto agli inizi di Atti il loro numero dev'essere ricostituito da Mattia, che prende il posto lasciato vacante da Giuda (1,23-26). Ma quando Giacomo viene ucciso da Erode (12,2), non avviene alcuna sostituzione: l'inizio è già avviato, il tempo dei Dodici volge al termine (e difatti proprio da questo capitolo la narrazione tralascerà Pietro), la testimonianza è affidata ad altri, che non subentrano ai primi, bensì si fondano su di essi.<sup>59</sup> Per un verso Paolo gode di alcune prerogative proprie dei Dodici: riceve l'incarico della testimonianza da Cristo risorto stesso ed è sorretto nella sua missione da quello stesso Spirito che

---

<sup>58</sup> Cf. ALETTI, *Il racconto*, 141-142.

<sup>59</sup> Cf. ROSSI, *Pietro e Paolo*, 159-165. Tutti gli indizi dicono inoltre che questa visione teologica lucana corrisponde alla realtà storica, in cui il gruppo dei Dodici scompare dalla guida della Chiesa gerosolimitana: cf. J. SCHLOSSER, *Il gruppo dei Dodici. Ritorno alle origini*, Cinisello Balsamo (MI) 2013, 56-59.

aveva investito i Dodici nel giorno di Pentecoste. Per un altro la sua figura si differenzia da essi; non essendo più legata agli inizi assicura, che la testimonianza può – e deve – essere assunta da altri. Al contempo, essendo il personaggio che la inizia in forza di un mandato divino (è fondamentale ricordarlo!), e che «guadagna» la qualifica di testimone nel corso della narrazione, è comunque una figura legata a suo modo al tempo delle origini della Chiesa. Non può, nella prospettiva lucana, essere qualificato come «apostolo», ma non per questo è una figura sminuita: è *una figura essenziale, proprio per le sue caratteristiche a un tempo analoghe ma anche diverse da quelle dei Dodici*.

Vien da dire che è un personaggio-ponte. Verso il futuro della Chiesa (già contemporaneo alla stesura di Atti): giunto infine a Roma, egli diviene una *figura identitaria* per i lettori di Atti, che scorgono in lui il profilo del testimone in una triplice direttiva. Nelle sue relazioni con gli apostoli e i primi testimoni, di natura costitutiva, come visto. Nelle sue relazioni con Israele, con il quale pure la Chiesa si coglie in quella continuità ideale rappresentata da Paolo, che rivendica la propria appartenenza ebraica. Infine, nelle sue relazioni con l'impero, verso il quale ostenta l'innocenza riconosciuta da varie autorità, affinché la Chiesa stessa trovi spazio per una vita che è ormai autonoma rispetto alle strutture del giudaismo.<sup>60</sup> Uno spazio metaforicamente rappresentato dall'«alloggio a proprie spese» da cui continua l'opera di annuncio e insegnamento a Roma, menzionato a chiusura del libro (28,30-31), se è vero che in Atti la «casa» diviene il luogo di relazione tra i cristiani, non più complementare al tempio, come nei primi capitoli, bensì ormai alternativo ad esso.<sup>61</sup>

Ma è anche un ponte con una base ben piantata nel passato delle origini della Chiesa. La *synkrisis* tra la sua figura e quella di Gesù, di cui questo articolo ha rammentato solamente alcune note, costituisce uno di quei fenomeni di ricorrenza che contribuiscono a configurare la coerenza globale del racconto, e del progetto di Dio che ne costituisce la referenza intesa. «Le somiglianze tra attori sottolineano le costanti della volontà divina, ma soprattutto negli Atti, esse rispondono a una questione essenziale, quella di una Chiesa che non ha più la presenza visibile del Gesù prepassuale: sì, *il Risorto rimane presente nella sua Chie-*

<sup>60</sup> Cf. Y. REDALIÉ, «L'immagine di Paolo negli Atti degli apostoli», in PITTA (ed.), *Gli Atti degli apostoli*, 123-141, qui 126-131.

<sup>61</sup> Cf. MARGUERAT, *Paolo negli Atti*, 140-145.

sa, mediante il suo Spirito, che fa moltiplicare i modelli cristici». <sup>62</sup> Figura che apre al presente della Chiesa, Paolo è al contempo emblema di un suo passato fondativo, non ibernato negli eventi ormai cessati, bensì fecondo di nuovi sviluppi. In fondo questo è il fomite per una sua memoria espressa attraverso una narrazione, intenzionalmente *canonica*, che si congiunge nelle sue motivazioni alle altre modalità di memoria, tutte aventi come esito la costituzione e la presenza in (parte del) canone neotestamentario.

STEFANO ROMANELLO  
*Seminario Interdiocesano*  
*Via Castellerio, 81*  
*33010 Pagnacco (UD)*  
*donstefanoromanello@vodafone.it*

### Parole chiave

Cronologia paolina – Paolo negli Atti – Paolo nelle lettere

### Keywords

Pauline chronology – Paul in Acts – Paul in the letters

### Sommario

L'articolo stabilisce innanzitutto che il genere letterario di Atti, conformemente alle concezioni storiografiche antiche, corrisponde sia a quello della storiografia *documentaria*, che accerta fatti constatabili, sia a quello della *poetica*, che li interpreta secondo un proprio programma ideologico. Secondariamente verifica come sia altamente probabile l'ipotesi della sua non conoscenza dell'epistolario paolino. Di conseguenza sostiene che è doveroso, per lo storico odierno, ricorrere ad Atti per determinare la cronologia paolina. Le considerazioni possibili sulle discrepanze tra Atti e lettere sono poi saggiate prendendo ad esempio i rapporti tra Paolo e la Chiesa di Gerusalemme. Per concludere prende in esame alcuni tratti caratteristici della caratterizzazione di Paolo negli Atti, confrontandola con quella del suo epistolario. Pur non essendo chiamato da Luca «apostolo», titolo che egli riserva ai Dodici, Paolo è per lui una figura di primaria importanza, perché getta il ponte tra la testimonianza fondante della vita della Chiesa e quella delle generazioni successive.

---

<sup>62</sup> ALETTI, *Il racconto*, 102-103, corsivi dell'autore.

## Summary

First of all, this article establishes that, following ancient historiographical ideas, the literary genre of Acts corresponds both to that of *documentary* historiography, which ascertains observable facts, as well as to that of *poetic* historiography, which interprets those facts according to a particular ideological programme. In second place, the author confirms as highly probable the theory that Acts is unaware of the Pauline corpus. Consequently, he maintains that it is appropriate for the present-day historian to make use of Acts to determine the Pauline chronology. Possible considerations on the discrepancies between Acts and the letters are then examined by taking the relations between Paul and the Church of Jerusalem as an example. In conclusion, the author considers some typical features of the characterisation of Paul in Acts, comparing it with that in the letters. Although Luke does not call him «apostle», a title he reserves for the Twelve, Paul is for him a figure of primary importance because he acts as bridge between the founding testimony of the life of the Church and that of the following generations.