

## Traccia della seconda lezione (Lc e At)

### 1. Il regno nella sua dimensione presente e futura

Due diversi dosaggi negli usi di «regno», tra il ministero galilaico e il grande viaggio.

Nel contesto del ministero galilaico, il regno è prevalentemente una realtà presente. In quattro casi è Gesù ad usare l'espressione «la signoria di Dio»: 4,43 («anche alle altre città bisogna che io evangelizzi il regno di Dio»); 6,20 («beati voi poveri, perché vostro è il regno dei Dio»); 7,28 («il più piccolo nel regno di Dio è più grande di lui»); 8, 10 («a voi è stato dato di conoscere i misteri del Regno di Dio»). In tre casi anche il narratore la impiega: 8,1 (predicando ed evangelizzando il regno di Dio); 9,2 (e li mandò a predicare il regno di Dio e a guarire); 9,11 (e, accogliendoli, parlava loro del regno di Dio).

Solo verso la fine di questa sezione incontriamo una menzione del regno di Dio (l'unica) che non si riferisce al presente (9,27): «Ci sono alcuni tra coloro che stanno qui che non gusteranno la morte finché non abbiano visto il regno di Dio».

Da 9,51 in avanti il regno continua a essere annunciato come una realtà *presente*: 9,60.62; 10,9.11; 11,20; 12,31.32; 13,18.20; 16,16; 18,16.17; 18,24.25.29. Tuttavia esso appare, più chiaramente che nella sezione precedente, anche come qualcosa da attendere per il *futuro*: 11,2; 13,28.29; 14,15; 17,20.20.21; 19,11.

### 2. Il viaggio di Gesù (Lc 9,51–19,28) come immagine della vita cristiana e del suo compimento ultraterreno

Questo viaggio comprende un tratto verificabile sulla carta geografica e un tratto che non si trova su nessun atlante.

I due termini usati da Luca per indicare sinteticamente questo viaggio sono «esodo» e «assunzione».

Verso la fine del percorso geograficamente rintracciabile l'orizzonte del viaggio subisce una dilatazione: nella parabola del pretendente al trono Gesù parla di «un paese lontano».

Il tratto riconoscibile sulla carta geografica finisce al Golgota.

È lì che comincia il tratto successivo: l'episodio del cosiddetto buon ladrone è estremamente istruttivo. Secondo la confessione di fede di questo grandissimo teologo, Gesù entra nel suo regno (cioè riceve la signoria, la dignità regale) nel momento in cui muore e entra nel Paradiso.

Solo ora si capiscono le parole che Gabriele disse a Maria: del suo regno non ci sarà la fine. Solo in questa prospettiva trascendente la signoria di Gesù non conosce tramonto.

Qui abbiamo anche uno dei termini che Luca usa per indicare l'al di là: il «Paradiso». Paradiso è colmo del significato che a questo vocabolo attribuiscono i cc 2–3 della Genesi. È il luogo della vita e della comunione piena con Dio senza diaframmi.

Gli avversari di Gesù stabiliscono una coincidenza tra salvezza e salute e legano la dignità regale-messianica alla possibilità di preservare la propria esistenza fisica in questo mondo. Anche in questo caso è necessario vedere le connessioni e non stabilire inopportune opposizioni.

Gesù è passando beneficiando e facendo del bene: la situazione delle persone che incontrava non lo lasciava affatto indifferente.

D'altro canto è chiaro che egli è portatore di una salvezza che non coincide semplicemente con la salute fisica. Nell'ora suprema della croce è questo punto che diventa manifesto. Senza con ciò disprezzare quel bene che è la nostra vita sulla terra e il desiderio che essa sia piena e lunga.

### 3. L'escatologia individuale di alcune parabole lucane

L'interesse lucano per la sorte individuale oltre al morte è già chiaro nel racconto del ladrone a cui Gesù promette il paradiso. Lo si trova anche in alcune parabole del patrimonio proprio di Luca.

#### 3.1 La parabola del ricco stolto

La parabola vera e propria si trova in 12,16-20.

Una parabola sapienziale, nel qual caso l'esempio ha maggior attinenza al tema.

Non fu tanto Jülicher a trascurare l'aspetto escatologico, quanto piuttosto Jeremias a negare ogni implicazione etico-sapienziale nell'insegnamento di Gesù<sup>1</sup>.

Nella parabola il ricco è definito stolto, un termine che nella tradizione sapienziale indica l'empio, colui che vive come se Dio non esistesse: cfr. Sal 14,1.

a) In alcuni testi sapienziali (Qoelet) il godere dei beni è visto positivamente perché i beni sono una benedizione di Dio. Non è questo lo sfondo adatto per interpretare la parabola.

Qo 9,7-9

[7]Và, mangia con gioia il tuo pane,  
bevi il tuo vino con cuore lieto,  
perché Dio ha già gradito le tue opere.

[8]In ogni tempo le tue vesti siano bianche  
e il profumo non manchi sul tuo capo.

[9]Godi la vita con la sposa che ami per tutti i giorni della tua vita fugace, che Dio ti concede sotto il sole, perché questa è la tua sorte nella vita e nelle pene che soffri sotto il sole.

b) In vari testi sapienziali si stigmatizza invece la stoltezza di chi accumula: siamo molto vicini alla parabola che ci interessa.

Cfr. Qo 4,7-8; 6,2.

È soprattutto un testo del Siracide a rappresentare lo sfondo AT più adatto per collocare la parabola.

Sir 11,18-19

[18]C'è chi è ricco a forza di attenzione e di risparmio;  
ed ecco la parte della sua ricompensa:

[19]mentre dice: «Ho trovato riposo;  
ora mi godrò i miei beni»,  
non sa quanto tempo ancora trascorrerà;  
lascerà tutto ad altri e morirà.

Gesù sembra aver ripreso il Siracide; forse ha voluto drammatizzare il concetto di vanità di Qoelet.<sup>2</sup>

Perché il ricco è insensato (stolto = *afron*)?

<sup>1</sup> V. FUSCO, *Oltre la parabola*, 173. «Il tema della morte nella parabola è un elemento del genere sapienziale e, come tale, fa parte del racconto primitivo» (G. ROSSÉ, *Luca*, 498, nota 82).

<sup>2</sup> Cf. B. MAGGIONI, *Le parabole*, 186-187.

Non per il fatto in sé di essere ricco, non perché vuole godere della vita, non perché possiede un bene ottenuto ingiustamente, non perché il suo comportamento sia immorale: di tutto questo non c'è traccia nella parabola in quanto tale. Solo perché non ha preso in considerazione la morte: la ricchezza l'ha accecato quanto alla sua reale condizione di uomo.

Il ricco è folle non perché manca di buon senso umano, ma perché ha dimenticato la precarietà della vita, dono che può essere richiesto da Dio in ogni momento.

Per un atteggiamento da saggio, cfr. invece Sal 39,6-7 e poi il v 8.

c) Motivo sapienziale e annuncio del regno

«Gesù ha saputo integrare considerazioni di tipo sapienziale nel suo insegnamento sul comportamento nuovo richiesto all'uomo che, nell'incontro con lui, ha fatto l'esperienza della vicinanza del Regno di Dio».<sup>3</sup>

L'antico tema dei saggi di Israele acquista un sapore particolare nel ministero di Gesù alla luce della sua predicazione sulla vicinanza del regno.<sup>4</sup> C'è così una sfumatura tipicamente gesuana sul telaio sapienziale.

### **3.2 La cornice che direttamente inquadra la parabola**

*Un breve dialogo (vv 13-14).*

Sullo sfondo. Gesù è ritenuto estremamente autorevole.

Il problema preciso resta ignoto. Non disperdere il patrimonio di famiglia?

Gesù reagisce in modo tale da spingere verso una riflessione profonda su chi egli sia e su quale sia la sua funzione.

*Un primo detto (v 15).*

L'interpretazione della parabola è condizionata, innanzitutto, da questo detto che la introduce e che media il passaggio dal dialogo alla parabola vera e propria.

a) La cupidigia

Il ricco sta sotto la categoria della cupidigia. Il che non sarebbe immediatamente evidente dalla parabola in se stessa.

La cupidigia diventa anche una categoria per interpretare la domanda del personaggio che si è rivolto a Gesù: la radice comune all'atteggiamento dei due fratelli è individuata da Gesù nella loro brama di avere.

b) La vita non dipende dai beni

Questo aspetto è più immediatamente evidente nella parabola.

La «vita»: quale? Forse è bene proporre un'interpretazione a più livelli.

- I beni non sono in grado di assicurare *la vita presente*. La tendenza stigmatizzata è quella a cercare riparo dalla precarietà della vita nella ricchezza accumulata. Essa non aumenta la garanzia di un'esistenza al riparo della transitorietà. Cf. il Sal 49.

- I beni non sono in grado di assicurare *la vita in senso proprio*. La vita, ciò che le dà senso non proviene dai beni.

- I beni non sono in grado di assicurare *la vita eterna*, di cui la vita in senso proprio è il riflesso intrastorico.

*Un detto conclusivo (v 21).*

L'interpretazione della parabola è condizionata, soprattutto, da questo detto che la conclude.

La sentenza propone un contrasto.

-> «Tesorizzare a proprio vantaggio». È la tendenza dell'uomo a possedere «per sé».

<sup>3</sup> G. ROSSÉ, *Luca*, 498.

<sup>4</sup> Cf. anche B. MAGGIONI, *Le parabole*, 184.

Ma i beni che uno possiede sono «per lui»? Il ricco si considera proprietario di ciò che non gli appartiene. Egli rifiuta di essere ciò che Dio vuole che sia: un amministratore al quale Dio affida dei beni che, per definizione, sono destinati a tutti.

<- «Arricchire nei riguardi di Dio».

Questo secondo elemento non va spiritualizzato: deve essere interpretato anch'esso al livello concreto. Non si tratta di arricchirsi nel senso di crescere e svilupparsi spiritualmente: arricchire davanti a Dio ha a che fare con un uso dei beni materiali che ti arricchisca «in cielo». Il ricco si sarebbe arricchito per Dio, se avesse dato i suoi beni ai poveri e se avesse vissuto la dimensione ecclesiale della sua fede nella comunione dei beni. I testi di At 1–5 sostengono la nostra comprensione dell'intenzione lucana.

Qual è pertanto l'errore del ricco?

Seguiamo Dupont:<sup>5</sup>

- positivamente

- negativamente

In conclusione, il ricco è stolto non solo perché non ha pensato alla morte; nella prospettiva lucana ancora di più perché non ha tenuto conto di quel che c'è oltre la morte.

### **3.3 La parabola di Lazzaro e del ricco mangione; un accenno**

Nella parte introduttiva del suo studio, Crimella ricorda come questa parabola abbia sempre attirato l'attenzione degli studiosi per la sua peculiare descrizione dell'al di là.<sup>6</sup> Essa mostra contatti sia col mondo egiziano che col mondo ellenistico. Non è possibile però sostenere una dipendenza letteraria; si tratta piuttosto dell'uso di una serie di immagini comuni al *milieu* culturale del I secolo. La parabola lucana «utilizza motivi provenienti dai diversi racconti, ma “non racconta la stessa storia”». <sup>7</sup>

Il testo si articola in narrazione e dialogo.<sup>8</sup>

A) *Narrazione* in terza persona: vv 19-23

Il ricco e il povero in tre quadri successivi: [1] in questa vita (vv 19-21), [2] al momento della morte (v 22), [3] nell'al di là (v 23).

Secondo uno schema ab/ba/ab:

[1] ricco (v 19) / povero (vv 20-21)

[2] povero (v 22a) / ricco (v 22b)

[3] ricco (v 23a) / povero (v 23b)<sup>9</sup>

B) *Dialogo*: vv 24-31

Domanda del ricco e risposta di Abramo, per tre volte:

[1] domanda del ricco per sé (v 24)                      risposta di Abramo (vv 25-26)

[2] domanda del ricco per i fratelli (vv 27-28)      risposta di Abramo (v 29)

[3] domanda del ricco per i fratelli (v 30)              risposta di Abramo (v 31)

Anche Leonhardt-Balzer si muove sostanzialmente in questa linea, considerando il v 23 una introduzione al dialogo, che è scandito dal «triplice motivato rifiuto di soddisfare una richiesta rivolta dal ricco ad Abramo». <sup>10</sup>

<sup>5</sup> J. DUPONT, *Le beatitudini*, 287-288.

<sup>6</sup> CRIMELLA, *Marta, Marta!*, 342-345.

<sup>7</sup> CRIMELLA, *Marta, Marta!*, 345. Cf. anche LEONHARDT-BALZER, «Come fa un ricco ad arrivare nel seno di Abramo?», 1015-1016.1018-1021.

<sup>8</sup> CRIMELLA, *Marta, Marta!*, 346-347.

<sup>9</sup> Quest'ultimo elemento dello schema è quello meno riconoscibile: dal punto di vista sintattico si tratta di un'unica frase, con un solo verbo principale (il ricco «vede»). Il povero non è soggetto di alcuna azione.

<sup>10</sup> LEONHARDT-BALZER, «Come fa un ricco ad arrivare nel seno di Abramo?», 1008.

«Esistono perciò due poli fondamentali attorno a cui ruota la parabola: l'irreversibilità della sorte dopo la morte, da un lato, e la possibilità di imparare da questo fatto, dall'altro».<sup>11</sup>

Cos'hanno in comune i due personaggi? Il morire... Oltre al fatto di essere due israeliti, li accomuna la condizione umana, in ragione della quale entrambi sono destinati alla morte.

## 4. Il rilievo della parusia nel libro degli Atti

### 4.1 Il ritardo della parusia

#### La posizione di Schneider

Il rilievo del tema del ritardo della parusia nell'opera lucana può essere apprezzato considerando l'ultima parola di Gesù risorto ai suoi (At 1,6-8); si tratta della risposta ad una precisa questione relativa al regno<sup>12</sup>.

Così venutisi a trovare insieme gli domandarono: «Signore, è questo il tempo in cui ricostituirai il regno di Israele?». Ma egli rispose: «Non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato alla sua scelta, ma avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra»

Le parole con cui Gesù risponde alla richiesta dei suoi sono parole di *incarico* e di *promessa*:<sup>13</sup> li incarica di rendere testimonianza e promette che questa testimonianza, resa possibile dalla potenza dello Spirito, si dilaterà fino all'estremo confine della terra. Queste parole d'*incarico* e di *promessa* rispondono (indirettamente) alla questione escatologica: nella risposta di Gesù, il dono dello Spirito e la testimonianza universale prendono il posto del «ristabilimento del Regno per Israele».

Luca ha composto tutta la sua opera dentro lo schema: promessa/adempimento, dove ogni adempimento parziale delle promesse di Dio (o del Risorto) diventa motivo per attendere con fiducia il pieno compimento di ogni promessa non ancora realizzata.<sup>14</sup> I credenti possono attendere con fiducia la parusia, estrema promessa di Gesù, se Luca può mostrare che quanto il Signore ha promesso al momento di salire al cielo ha già trovato un suo significativo adempimento: chiudendo il suo libro, Luca può in effetti indicare che la corsa della parola verso il confine della terra ha già raggiunto una tappa significativa, essendo giunta al cuore dell'impero. E così l'opera lucana che, da un lato, insiste nel presentare Gesù come compimento delle promesse fatte ad Israele, dall'altro, insiste parimenti nel mostrare che, nella vicenda della Chiesa primitiva, la promessa di Gesù si è realizzata in misura iniziale, ma reale. Pertanto di ogni parola di Gesù si può attendere con fiducia il compimento. Gli Atti vogliono narrare come i testimoni di Gesù abbiano eseguito l'*incarico* ricevuto da lui. Al tempo stesso il libro mostrerà che la *promessa* del Risorto ebbe un'attuazione così ampia, che il lettore può avere la certezza del suo compimento definitivo.

Secondo il modo di vedere di Luca, oggetto della sua esposizione non sono gli eventi in quanto tali (raccontati perché erano rimasti fino ad ora sconosciuti), bensì il loro susseguirsi riconoscibile nella tensione tra promessa e compimento, che può comunicare la certezza della salvezza destinata a realizzarsi compiutamente (compresa la salvezza finale). Le promesse che

<sup>11</sup> LEONHARDT-BALZER, «Come fa un ricco ad arrivare nel seno di Abramo?», 1010.

<sup>12</sup> Seguiamo su questo punto SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli I*, Paideia, Brescia 1985.

<sup>13</sup> Dominano i futuri.

<sup>14</sup> «La promessa del Risorto che la testimonianza su di lui avrebbe raggiunto i confini della terra può essere creduta con certezza. Infatti il cammino percorso finora da questa testimonianza corrisponde alla promessa, non solo dal punto di vista geografico. Tale cammino non solo è promosso e guidato da interventi divini, ma non è nemmeno arrestato dalla persecuzione, dall'uccisione e dalla cattura dei testimoni. Anzi le contrarietà servono, alla fine, al progresso della predicazione che per tema Cristo» (SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli I*).

nello scritto evangelico apparivano ancora aperte potevano essere presentate come in gran parte compiute e quindi in grado di fondare un'ulteriore certezza.

La concezione storico-salvifica di Luca è pertanto strettissimamente connessa col problema escatologico. L'autore intende comunicare fiducia nel futuro sulla base di ciò che è avvenuto finora, fino al momento della stesura del libro stesso.<sup>15</sup>

### **La posizione di Conzelmann e la sua valutazione critica**

Lo schema di H. Conzelmann ha condizionato a lungo gli studi sull'opera lucana<sup>16</sup>: tempo d'Israele / Gesù, centro del tempo / tempo della chiesa. Luca si presenta come un teologo della storia della salvezza il cui apporto principale consiste nell'aver operato una netta periodizzazione. Essa ha prodotto l'effetto di fornire al tempo della chiesa una consistenza inaudita e una piena autonomia tanto nei confronti di Gesù, quanto rispetto all'*eschaton*.

Dal ritenere come dominante il problema del ritardo della parusia viene in Conzelmann una valutazione dell'opera lucana in termini di mondanizzazione di un cristianesimo originariamente tutto escatologico e antimondano. Ma tale interpretazione può essere sostenuta solo a prezzo di una lettura arbitrariamente selettiva dell'opera lucana.

Qualcosa resta dell'interpretazione di Conzelmann, ma il quadro generale va decisamente abbandonato. Come fa notare Fusco, È proprio lo schema fondamentale di Conzelmann (tempo d'Israele / Gesù, centro del tempo / tempo della chiesa) che va radicalmente contestato.

- Luca non ha separato la Chiesa da Gesù. Luca unisce strettissimamente il tempo di Gesù con quello della Chiesa: una stessa categoria («annuncio del Regno di Dio») li ingloba entrambi contro «la legge e i profeti» (Lc 16,16).

- Luca non ha separato la Chiesa dall'escatologia. Il tempo della chiesa per Luca segna l'inizio del tempo finale (cfr. At 2,17: «gli ultimi giorni»).

Certo è innegabile che in Lc-At il prolungarsi del tempo risulti valorizzato positivamente, come «tempo della Chiesa» all'interno del disegno salvifico di Dio (At 1,6-8). E tuttavia si tenga conto delle tre osservazioni seguenti.

a) La valorizzazione positiva del tempo della Chiesa non è una risposta nuova, lucana. È la stessa di Mc (13,10) e Paolo (Rm 10,18 *et passim*): il ritardo della parusia è legato alla necessità che l'evangelo raggiunga i confini della terra.

b) La valorizzazione positiva del tempo della Chiesa non è un surrogato dell'attesa a breve termine ormai venuta meno. Si può mostrare che l'attesa non è venuta meno in Luca: cf. Lc 10,9.11; 18,7-8; 21,32.

c) L'esigenza di dare una risposta al problema del ritardo non ha portato a sacrificare né il già della salvezza (Luca non ha messo la Chiesa al posto di Gesù), né il non ancora (Luca non ha messo lo Spirito al posto della parusia). Entrambi sono salvaguardati: lo Spirito e la Chiesa non sostituiscono né il Gesù venuto (la Chiesa) né il Gesù venturo (lo Spirito), ma sono la forma attuale della sua signoria salvifica.

La valorizzazione positiva del tempo della Chiesa si fonda su fattori positivi, presenti fin dall'inizio:

- la compresenza del già e del non ancora sin dalla predicazione prepasquale di Gesù;
- l'esperienza viva del dono dello Spirito;

<sup>15</sup> Siamo nella linea della storiografia biblica (tradizione deuteronomistica). Siamo in perfetta continuità col terzo vangelo: non un resoconto in sé concluso degli eventi trascorsi.

<sup>16</sup> *Il centro del tempo. La teologia di Luca*, Piemme, Casale Monferrato 1996; la prima edizione tedesca è del 1954.

- la presa di coscienza della necessità di evangelizzare i giudei e poi anche le genti.

### **Valutazione conclusiva**

Il problema del ritardo della parusia non riesce a spiegare l'insieme dell'opera lucana: perché Luca avrebbe continuato il suo racconto fino all'arrivo di Paolo a Roma?

Questo problema forma solo l'orizzonte generale, il presupposto delineato fin dall'inizio degli Atti: non ne rappresenta però una chiave di lettura globale.

Spiegare la finalità di At come «tentativo di venire a capo del problema dell'attesa della fine imminente» non tiene nel dovuto conto la lunga parte «apologetica» su Paolo alla fine del libro e, in definitiva, l'intera presentazione lucana della figura di Paolo.<sup>17</sup> L'obiettivo della composizione può essere individuato chiaramente soltanto se si tiene conto di questa problematica.

Il nodo della questione, per chi tenti di dare una spiegazione soddisfacente della finalità complessiva di Atti, diventa pertanto il significato dei cc 21–28 e del loro taglio apologetico (che non è poi soltanto loro). In altri termini: perché l'autodifesa di Paolo occupa un posto così ampio? E, in senso più generale: che significato ha l'ampia parte degli At dedicata a Paolo per ciò che riguarda lo scopo dell'opera?

---

<sup>17</sup> La presentazione di Paolo in At, anche là dove si racconta la missione dell'Apostolo, è fatta con intento apologetico. Luca non descrive l'attività missionaria di Paolo: la spiega e la difende.