

LA MISSIONE DELLA CHIESA NEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI

UNA SFIDA PER I CRISTIANI DEL NOSTRO TEMPO

Cesena 14 ottobre - 11 novembre 2024

II LEZIONE

GIUDIZIO E “GIUSTO USO” NELLA MISSIONE DI PAOLO AI PAGANI.

DAL CRISTIANESIMO ATTRATTIVO AL CRISTIANESIMO DIALOGICO-CRITICO

Veniamo ora alla seconda parte di Atti, quella che va da 11, 19 sino alla fine del capitolo 20. Qui il centro ideale della narrazione è Antiochia, più che Gerusalemme (che pure resta la chiesa-madre) e l'interesse si concentra prevalentemente (ma non esclusivamente) sull'impresa missionaria di Paolo. È in questa parte che viene particolarmente messa a fuoco quella dimensione del cristianesimo che Davide Prospero nel suo intervento ai centri culturali ha chiamato “del dialogo e del giudizio culturale” e che qui definiremo usando due categorie patristiche, quelle di *krisis* e di *chrêsis*, che tra poco spiegheremo. Questa sera ci occupiamo dunque essenzialmente della questione del rapporto della Chiesa con il mondo, cercando innanzitutto di chiarire il senso di alcune parole fondamentali, che forse oggi rischiamo spesso di fraintendere. Questo fattore *dialogico-critico* è essenziale per la presenza cristiana nel mondo e vi faccio notare che già il fatto di unire – come ha fatto Davide Prospero nel suo intervento (titolando appunto «Dialogo e giudizio culturale» le pp.7-10) – due concetti che oggi vengono per lo più pensati separatamente se non addirittura in opposizione (una cosa è il dialogo un'altra la critica, che è semmai un ostacolo al dialogo), non è affatto scontato. Vedremo concretamente in azione tale modalità dialogico-critica di presenza cristiana, seguendo per così dire “dal vivo” lo svolgersi di due momenti cruciali dell'attività missionaria di Paolo, rispettivamente a Filippi e ad Atene, che Luca ci racconta rispettivamente nei capitoli 16 e 17, e cercheremo di cogliere l'attualità del messaggio che ci manda.

1. *Una domanda sul proselitismo.*

Per introdurre il discorso, rispondo innanzitutto a una domanda che mi è stata fatta e che mi dà modo di chiarire meglio una cosa che la volta scorsa ho accennato un po' in fretta. Se ricordate, ci eravamo soffermati sul versetto conclusivo del primo sommario (2, 48), e avevamo notato che nella rappresentazione della prima comunità gerosolimitana tutta la missione della Chiesa sembrerebbe esaurirsi in ciò che viene detto in quel versetto: «Il Signore ogni giorno aggiungeva quelli che erano salvati (προσετίθει τοὺς σωζομένους) alla comunità (ἐπὶ τὸ αὐτό)». Loro facevano la loro bella e buona vita comunitaria, e Dio pensava ad aggiungere nuovi adepti alla chiesa. Come se non ci fosse una specifica cura per l'attività missionaria, al di là del rendere visibile un'esperienza di vita attrattiva e del *kerygma* inizialmente proclamato da Pietro, perché “ci pensa Dio” ad aggiungere nuovi membri alla comunità, quelli che vuole Lui e che si lasciano attrarre e liberamente decidono di aderire.¹ Vi avevo però anche anticipato che una tale concezione dell'annuncio cristiano – che potremmo definire “statica”, nel senso che consiste semplicemente nel vivere, là dove si è, una unità di vita in Cristo che con la sua bellezza suscita negli altri un desiderio di aderirvi – non esaurisce affatto il messaggio complessivo di *Atti* perché viene superata, o piuttosto integrata da una concezione per così dire “dinamica”, in cui la missione è anche un *andare* verso il vasto mondo («verso gli estremi confini della terra» come dice Gesù a 1, 8), nel modo che appunto vedremo un pochino questa sera.

La domanda è: in che rapporto sta questa immagine di missione con la vita della Chiesa di oggi? Per brevità, mi limito a dire una cosa sola, che avrei voluto accennare l'altra volta ma poi è

¹ Questo, beninteso, resta vero e Luca torna anche successivamente su tale aspetto della conversione, vista non come esito di un'azione umana, ma come beneplacito divino: un'espressione simile a quella di 2, 48 si ritrova per esempio a 13, 48 («credettero tutti quelli che erano destinati alla vita eterna»).

saltata per mancanza di tempo, a proposito della critica al *proselitismo*, che è molto diffusa nella Chiesa contemporanea. Direi che, considerata alla luce dell'insegnamento che ci viene da *Atti* tale posizione si rivela ambivalente: la critica al proselitismo è certamente opportuna se intende ripudiare qualsiasi concezione e pratica della missione intesa come un impegno propagandistico, come se la Chiesa fosse un'azienda che si preoccupa di vendere il suo prodotto e quindi pensa a come aumentare il portafoglio clienti e il fatturato. Prosperi, nel suo intervento ai centri culturali, ricorda in proposito le parole di Benedetto XVI al *Collège des Bernardins*: «I cristiani della Chiesa nascente non hanno considerato il loro annuncio missionario come una propaganda, che doveva servire ad aumentare il proprio gruppo, ma come una necessità intrinseca che derivava dalla natura della loro fede».

Inoltre, è vero che ci possono essere delle condizioni socio-politiche in cui la comunità cristiana non può fare altro che “testimoniare vivendo”, senza alcuna “presa di parola pubblica”, a volte dovendo essere estremamente prudente perfino negli approcci individuali: pensate ad esempio alla situazione della Chiesa in molti paesi a maggioranza musulmana in cui vige la *Shari'a*. Ma in nessun modo questa modalità di presenza “statica e silenziosa” può essere assolutizzata o presentata come il modello normale di vita della Chiesa, anzi come la realizzazione più perfetta del mandato di Cristo. I santi martiri di Tibhirine (ricordate il film *Uomini di Dio*?) quando vivevano nel loro monastero in Algeria, non facevano altro che offrire silenziosamente il dono della loro fraternità agli abitanti del luogo, e certo non potevano annunciare pubblicamente il vangelo chiamando gli altri alla conversione, e chi più di loro ha adempiuto al mandato di testimoniare Cristo? Però noi sbaglieremmo gravemente se pensassimo che quel tipo di presenza nascosta e silenziosa sia l'unico modo di “fare il cristianesimo”, o quello più autentico, anche là dove la possibilità di fare altro ci sarebbe. Non è affatto così. *La missione può anche non convertire nessuno, ma questo non può mai essere il suo proposito*. Penso al bellissimo brano di una lettera di Matteo Ricci, citato da mons. Paccosi agli esercizi della Fraternità, verso la fine della meditazione di sabato pomeriggio, quando dice che in Cina non è il tempo del raccolto, ma neanche della semina, perché c'è ancora da «aprire i boschi fieri e combattere con le fiere e combattere con le fiere e serpenti velenosi che qua dentro stanno», ma è pieno di passione perché prima o poi, quando Dio vorrà, le conversioni arrivino. Oggi invece nella Chiesa vi sono alcuni che teorizzano che la testimonianza cristiana si esaurisca nell'esempio di una vita buona e bella offerta al mondo, o in un impegno di “promozione umana”, come si diceva qualche anno fa, in cui però non c'è più spazio per l'annuncio di Cristo. Cioè non c'è più la missione. Ma nel mandato di Cristo di essere suoi testimoni «fino ai confini della terra» è implicato un cogente invito ad *andare*, che non può essere da noi tranquillamente evacuato, schivato o ridotto.

Allora riponiamoci la questione di come deve essere impostato il rapporto dei cristiani con il mondo e vediamo che cosa ci dice *Atti* in proposito. Anzitutto chiariamo i termini della questione.

2. *I cristiani e il mondo: chiariamo il senso di alcune parole fondamentali.*

2.1. *Mondo*

La prima parola che dobbiamo illuminare è la parola *mondo* (*kosmos*). Tutti conosciamo benissimo l'espressione “essere *nel* mondo ma non *del* mondo”; forse un po' meno familiare, ma ugualmente conosciuta ci è la formula “essere *per* il mondo”. Ma che cosa vogliono dire queste espressioni? Non ho certo la pretesa di trattare io adesso in due minuti un tema enorme, che dovrebbe essere oggetto di ben altra riflessione. Mi limito a due avvertenze elementari. La prima si riferisce al fatto che *mondo*, nel linguaggio biblico, ha due significati molto diversi, direi opposti. Anzitutto indica il mondo come realtà creata da Dio, che proviene dal suo amore ed è perciò assolutamente positiva. Il mondo è totalmente bello-e-buono (*tov, kalos*) perché così Dio lo giudica nell'atto di crearlo, come ci insegna il primo capitolo della *Genesi*. Dio non crea “automaticamente”, ma crea giudicando. *Mondo* però indica anche quella stessa realtà creata *in quanto si chiude all'amore creatore e redentore di Dio* e lo rifiuta. È l'accezione di mondo che, in particolare, compare spesso nel Vangelo di Giovanni. Basti

citare la prima occorrenza di quest'uso, nel prologo: «[Il Logos] era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di Lui, e il mondo non lo [ri]conobbe (καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω)» (Gv 1,10). Quindi qui “mondo” è qualcosa di completamente negativo. Come si rapporta il cristiano con questa fondamentale ambivalenza?

Per aiutarvi a coglierlo intuitivamente vi suggerisco di pensare al famoso schema di Giussani che tutti conosciamo, quello con le frecce che dal basso tendono verso una x che si trova in alto mentre dalla x scende perpendicolare un'altra freccia che punta verso terra. In quello schema, i vettori che dal basso vanno verso l'altro sono gli sforzi umani per attingere al Mistero, *in primis* le religioni, mentre quello che dalla x scende verso terra è il movimento di Dio che si rivela all'uomo incarnandosi nella persona di Gesù Cristo, dunque il cristianesimo. Quindi si potrebbe dire che le religioni sono l'uomo che guarda verso il cielo (e quindi volta le spalle al mondo), il cristianesimo è Dio che guarda il mondo. L'uno è l'opposto delle altre. Per questo *i cristiani sono per il mondo*, perché, in quanto testimoni e collaboratori dell'opera divina, sono essenzialmente rivolti verso il mondo, ma lo sono partendo da un punto di vista che è esterno al mondo, in una prospettiva che è altra rispetto a quella del mondo. Per questo non si dà alcun cristianesimo che non sia implicato col mondo, interessato al mondo, *per* il mondo nel senso più forte di questa espressione, e al tempo stesso non sia “altro-dal-mondo”, in contrasto col mondo. Le dimensioni principali della vita sociale: politica, economia, diritto, sono perciò intrinseche all'esperienza cristiana, in una misura e in una forma del tutto diversa da quanto può avvenire nelle esperienze religiose.

2.2 Giudizio

La seconda parola da chiarire è *giudizio*, che è la forma del rapporto cristiano con il mondo. Più ancora, è ciò di cui consiste l'esperienza cristiana, così come Giussani ce l'ha insegnata. La nozione giussaniana di esperienza, infatti, incorpora in modo essenziale il giudizio: *l'esperienza è vita giudicata*. Qui davvero dobbiamo fare pulizia nella nostra mente perché l'ambiente intorno a noi è intossicato dalla menzogna ideologica per cui giudizio sarebbe una parola non cristiana, una brutta parola, una parola cattiva, divisiva, profondamente antievangelica; mentre, all'opposto, è la parola più bella, umana, liberante (e perciò cristiana) che ci sia. Tutti noi, infatti, vogliamo essere giudicati, perché tutti abbiamo come massima aspirazione del cuore quella di essere approvati. Ma che cos'è l'approvazione, se non un giudizio? Ciò che non vogliamo è essere condannati! Questo sì, ma guai a identificare il giudizio con la condanna. Come uomini, noi possiamo vivere solo giudicando; come cristiani, siamo chiamati a giudicare “secondo il pensiero di Cristo”. Come dice Paolo: «L'uomo spirituale giudica (ἀνακρίνει) tutto, ma non è giudicato da nessuno. Chi infatti ha [mai] conosciuto il pensiero / la mente del Signore (νοῦν κυρίου) in modo da poterlo dirigere (συμβιβάζει)? Ma noi abbiamo il pensiero / la mente di Cristo (ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν)».²

2.3 Krisis

La *krisis* è la forma caratteristica del giudizio cristiano. Che cos'è? Non lasciamoci confondere dallo slittamento semantico avvenuto dal termine greco *krisis* al nostro “crisi” (cioè da “giudizio” a “turbamento traumatico di un equilibrio”), avvenuto probabilmente per via dell'uso medico del termine.³ La *krisis* è il giudizio che separa: distingue il vero dal falso, il bene dal male, il bello dal brutto. In questo senso si può anche chiamare *discernimento*. È una pratica costante in ogni vita che voglia essere umana e nel cristianesimo trova il suo massimo compimento. Quasi tutto è complesso e quasi tutto è ambiguo, nella vita. *Distingue frequenter* dicevano gli scolastici, e badate che molto spesso una risposta saggia alle più diverse domande comincia con un “dipende”. La formula della

² 1 Cor 2, 15-16.

³ Nel linguaggio medico, *krisis* era il momento in cui si capiva se il decorso di una malattia evolveva verso la guarigione o verso la morte (come il più delle volte accadeva). Di qui, probabilmente, l'accezione negativa che la parola ha assunto

krisis è quella limpidamente scolpita in 1 Ts 5, 21: «vagliate tutto e trattenete il buono (πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε). Vanno però tenuti presenti queste due note imprescindibili.

a) La *krisis* è il giudizio che *entra e separa*. Anzi, che separa proprio e solo in quanto entra. Separa perché entra nelle cose, cioè non resta alla superficie, non rimane esterna, o al di sopra delle cose. Come la parola di Dio che: «è più tagliente di ogni spada a doppio taglio e penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla e scruta i sentimenti e i pensieri del cuore».⁴

b) Ciò implica in modo essenziale un coinvolgimento personale, un entrare in relazione con l'altro, un diventare in qualche modo familiare con ciò che si giudica. Di conseguenza, proprio per la sua natura relazionale la *krisis* è sempre *riflessiva*, perché io, nell'esercitare il giudizio mi concepisco in relazione all'altro, e dunque “mettendo in crisi” l'altro metto necessariamente in crisi anche me. Ecco perché giudizio e dialogo non solo non stanno in opposizione ma sono due facce dello stesso fenomeno e non si dà l'uno senza l'altro. L'apertura all'altro, l'accoglienza, l'inclusione (come oggi si usa dire), non possono mai essere, se cristianamente intese, acritiche e indiscriminate, L'amicizia verso l'altro, verso il diverso, non può risolversi, come oggi purtroppo siamo spesso tentati di pensare, in un “vai bene così come sei”, “Dio ti ama così come sei”. La simpatia e la valorizzazione dello spunto di verità, di bene e di bellezza che si può trovare ovunque e in chiunque, non può mai tradursi in una superficiale approvazione o, peggio, nell'equivoco che quella domanda sia già in se stessa la risposta, una forma di risposta buona quanto un'altra. A nessuno si può dire “vai bene così come sei” perché nessuno va bene così com'è, senza Cristo, senza la grazia di Dio. Come diciamo nel *Veni Sancte Spiritus*: «Sine tuo numine / nihil est in homine / nihil est innoxium».

2.4 *Chrêsis*

L'esercizio del giudizio ha come fine e compimento il “giusto uso”, cioè la *chrêsis*, come la chiamano i Padri della Chiesa. È merito di un grande studioso, Christian Gnllka, della cui amicizia noi di Patres ci onoriamo, aver “scoperto” e messo in luce la *chrêsis* come modalità precipua di rapporto con i beni mondani secondo la concezione dei Padri. Che cos'è la *chrêsis*? Potremmo dire che è *una valorizzazione esigente*. Il cristiano è dedito all'incontro e all'accoglienza di ogni spunto di verità-bontà-bellezza ovunque sia presente e da chiunque sia portato, ma *vuole di più*, perché sa che c'è molto di più. C'è, sotto questo profilo, una *pretesa cristiana* che può suscitare contrasto e ostilità nel mondo, perché è la *pretesa di riportare alla sua piena autenticità ciò che si incontra nell'altro* ed è solo parzialmente buono-bello-vero. Lo capiremo meglio tra un momento analizzando l'episodio di Paolo all'Areopago. Permettetemi però di insistere un attimo su questo punto: il cristiano non è uno che si separa dal mondo, non gli volta le spalle, non si isola in un suo fortino ben munito, non ha una cultura della separazione e della purità, il cristiano va dappertutto, mangia tutto, si veste in qualsiasi modo, condivide con gli altri quasi tutti gli aspetti della vita, e nel fare questo impara da ciò che incontra e corregge continuamente la sua posizione, *ma su tutto ha da dire la sua* (che poi non è la sua, ma è quel “pensiero di Cristo” di cui parlava Paolo). Ed è proprio per questo che non può non risultare fastidioso a chi non accetta di coinvolgersi in una relazione giudicante. Togliamoci dalla testa la pericolosa illusione di poter piacere al mondo.

Certo, nell'esercizio della *krisis* e della *chrêsis* occorre una discrezione, un'intelligenza e un rispetto che non sono banalmente un *savoir faire* mondano, ma dipendono e sono connessi alla sacra reverenza per la libertà umana che caratterizza l'agire di Dio nei nostri confronti. Il cristiano deve avere lo stesso rispetto, altrimenti diventa, come ammonisce la Prima lettera di Pietro, un *allogriepiskopos* (1 Pt 4, 15), cioè un insopportabile “sorvegliante delle vite altrui”.

3. *Il percorso di Atti: da Gerusalemme ad Antiochia, verso “tutto il mondo”.*

⁴ Ebr: 4,12

La volta scorsa abbiamo parlato della prima comunità, che sta a Gerusalemme, unita intorno agli apostoli e dedita a una vita che suscita il favore e l'adesione di tanti nella città, nell'attesa del ritorno glorioso di Cristo, ritenuto imminente. Abbiamo anche detto che Luca però non assolutizza né idealizza quella prima fase della storia della Chiesa nascente. Ne fa vedere i limiti ma soprattutto spiega come essa *vada in crisi*.

Ciò accade per una serie di eventi che ruotano intorno alla figura e all'azione di Stefano, il *protomartire*. Entrato in scena come uno dei «sette uomini di buona reputazione, pieni di Spirito Santo e di saggezza» (6, 3) eletti per svolgere il «servizio delle mense» in seguito al malcontento degli ellenisti, lo vediamo subito in prima linea a proporre la fede in Gesù in un confronto serrato con gruppi di altri giudei ellenisti che gli diventano talmente ostili da organizzare una sollevazione contro di lui e da portarlo a processo davanti al sinedrio. Nella narrazione di Luca è immediatamente chiaro il carattere *cristomimetico* della figura di Stefano, che è l'*alter Christus*, accusato falsamente delle stesse colpe imputate a Gesù (6, 13). Il suo discorso, che è in assoluto il più lungo riportato nel libro degli *Atti* (7, 2-53), rappresenta una completa rivisitazione di tutta la storia d'Israele e ne opera un giudizio così netto e tagliente da provocare una reazione furibonda degli astanti. Il processo si trasforma in linciaggio e Stefano viene lapidato, morendo *come Gesù*.

La persecuzione contro la Chiesa, che scoppia «in quel giorno» (8,1) come sottolinea il testo, è la causa della prima diffusione del vangelo fuori di Gerusalemme: «Quelli che erano stati dispersi andarono di luogo in luogo dando la buona notizia della parola (διήλθον εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον)» (8, 4). Si noti bene, cominciano a fare ciò che Gesù ha chiesto non perché hanno capito, non perché ci sono arrivati con le loro forze, ma perché vi sono stati “costretti” dalla realtà. Questo è bellissimo, se ci si pensa, e a me fa venire in mente una delle più abissali frasi di don Giussani: «la realtà non mi ha mai tradito!». Non è la nostra capacità e volontà di progettare che decide, ma l'iniziativa di Dio che fa (o lascia) accadere le cose. Tutta la nostra sapienza consiste nella capacità di stare alla realtà, perché la realtà è Cristo, come dice Paolo. È Dio che fa.

A questo snodo, nel testo di *Atti* fa seguito il racconto dei cosiddetti “Atti di Filippo” (8, 5-40), con cui vediamo i primi passi dell'evangelizzazione fuori da Gerusalemme, e poi degli “Atti di Pietro” (9, 31-11, 18) che culminano nel “caso Cornelio” (10,1 - 11,18), il fatto più importante dei primi anni della Chiesa, vero punto di svolta della storia della Chiesa primitiva, perché è l'evento critico che “costringe” i discepoli a prendere atto che «Dio non fa preferenze di persone» (10, 34) mettendo in crisi la loro convinzione che l'ambito della salvezza operata da Gesù sia lo stesso circoscritto dall'alleanza con il popolo ebraico. Si noti che Luca vuole intestare la responsabilità di questa svolta a Pietro, prima e più che a Paolo. Ma soprattutto il *Leitmotiv* del suo racconto è che Dio guida i suoi fedeli a fare passi che, da soli, i non avrebbero l'intelligenza e la forza di compiere. È Lui a imprimere la svolta dell'apertura ai non ebrei. Come dice Pietro ai membri della comunità di Gerusalemme arrabbiati con lui perché ha battezzato dei pagani: «Se Dio ha dato a loro lo stesso dono che ha dato a noi per aver creduto nel Signore Gesù Cristo, chi ero io per porre impedimento a Dio?» (11, 17).

Da 11,18 comincia la seconda parte di *Atti*, quella “antiochena”, che si sviluppa essenzialmente nella missione paolina: i due viaggi nell'altro mondo, rappresentato dalla società imperiale greco-romana del I secolo (rispettivamente 13, 4-14,28 e 15, 36-20,38), in cui emerge prepotente il tema dell'andare verso il mondo e della dinamica del giudizio cristiano che è il tema di cui ci occupiamo questa sera. Si noti però che il primo obiettivo dei viaggi di Paolo resta sempre l'evangelizzazione delle comunità giudaiche della diaspora. Di nuovo, l'annuncio ai pagani non è un suo programma ma la presa d'atto di una realtà che si impone: quando le sinagoghe non accolgono il suo messaggio, egli si rivolge, in seconda battuta, ai pagani, alcuni dei quali si convertono e perciò vengono accolti nella comunità cristiana, *senza dover passare dall'adesione al giudaismo*.

4. Paolo ad Atene. L'incontro con la cultura religiosa greco-romana. Il discorso dell'Areopago come modello della *chrêsis* (Atti 17, 16-34).

La missione paolina, che come abbiamo detto è l'argomento della parte centrale di *Atti*, viene scandita nella narrazione di Luca da tre grandi discorsi: quello iniziale rivolto agli ebrei di Antiochia di Pisidia (13, 16-40); quello finale, di bilancio e di congedo, tenuto a Mileto ma rivolto agli anziani della comunità di Efeso (20, 18-35); e in mezzo quello pronunciato ad Atene, che direttamente si indirizza ai filosofi che l'hanno portato all'Areopago per ascoltare il suo insegnamento, ma idealmente si rivolge a tutto il mondo della cultura pagana. Atene, che nel I secolo è ormai una città politicamente ed economicamente secondario, resta infatti il centro simbolico di tutto quel mondo, avvolto da un prestigio che resterà intatto fino alla fine del mondo antico.

Nel discorso all'Areopago ci viene offerto il modello più autorevole, completo ed articolato di esercizio della *krisis* e della *chrêsis* cristiana nei riguardi della cultura religiosa del mondo greco-romano. Sotto un certo profilo è il culmine di tutta l'attività missionaria di Paolo, e sicuramente uno dei passi più importanti e più noti dell'intero libro, ed è molto interessante osservare che il contesto in cui si colloca non è esattamente quello della cronaca di un trionfo.

Come tutti i discorsi di *Atti* (e di tutta la storiografia antica), non si tratta ovviamente di una riproduzione "presa dal vivo" di ciò che l'apostolo ha effettivamente detto, ma di una rielaborazione dell'autore di ciò che, sulla base delle sue conoscenze, egli ritiene verosimile che il personaggio possa aver detto. Questo, tuttavia, non costituisce per noi un problema, perché "il Paolo di Atti", a differenza di quanto pensano molti studiosi, è sostanzialmente compatibile con quello che conosciamo dalle Lettere, tenuto conto della diversità di intenzioni e prospettive che c'è tra *Atti* e l'epistolario paolino. Analizziamo perciò episodio, commentandone brevemente i passaggi fondamentali e facendo attenzione alle sottolineature di Luca che ci indicano come interpretarlo.

4.1 *Il rifiuto dell'idolatria.*

Anzitutto ci viene detto che «Mentre Paolo attendeva [Sila e Timoteo] ad Atene, si irritava (*παρωζόνετο*) il suo spirito dentro di lui (*τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ*) vedendo che la città era coperta di idoli (*κατείδωλον*)» (17, 16). L'attesa dei collaboratori per ricomporre l'équipe missionaria crea, per così dire, una sorta di pausa di osservazione e di riflessione nella vita intensa di Paolo, in cui si inserisce la descrizione più esplicita incontrata finora del suo atteggiamento interiore di fronte all'ambiente religioso e culturale pagano in cui si trova immerso, poiché ci viene dichiarato il suo stato d'animo di fronte allo spettacolo della *polis kateidolos*, cioè ad un'Atene che gli appare come invasa, tutta coperta, diremmo quasi infestata di idoli.

È una reazione di sdegnato rifiuto (*paroxynomai* vuol dire "adirarsi" provare una forte ira, viene di lì la parola "parossismo"), e per comprenderla bene dobbiamo prendere assolutamente le distanze da quella che è la *nostra* percezione attuale dell'arte della Grecia antica: noi, infatti, al suo posto, andando in giro per Atene saremmo stati pieni di ammirazione per la magnificenza delle statue, dei templi e degli altari (anche se forse un po' sconcertati dai loro colori sgargianti, in netto contrasto con la visione di "candida purezza" e di "bellezza ideale", un po' winckelmanniana, che abbiamo noi dell'arte greca). L'apprezzamento della bellezza artistica avrebbe probabilmente suscitato in noi una "simpatia" e un rispetto anche verso il sentimento religioso che l'aveva generata, al di sopra di ogni altra considerazione: il politeismo dei greci a noi non desta alcun disgusto. È tutto diverso per un uomo come Paolo: esclusa, in quanto irrilevante ai suoi occhi, qualsiasi forma di ammirazione estetica, la sua posizione iniziale è di totale rifiuto, per un'istintiva "ripugnanza culturale", che però è anche il frutto di un argomentato giudizio, formulato secondo una categoria fondamentale che la fede giudaica, lungamente maturata in una formazione farisaica, gli ha reso così familiare da farne una seconda natura: il ripudio dell'*idolatria*. È il primo dei comandamenti, quello che sostanzia e direi riassume tutti gli altri: "non avrai altro dio all'infuori di me". L'idolatria è la madre di tutti i peccati, perché è la pretesa di imporre la propria misura al Mistero.

4.2 *Paolo parla con tutti.*

Solo se diamo il giusto peso a questo fattore, possiamo renderci conto dell'importanza dello "strano scarto" (o apparente incongruenza) che il testo di Luca introduce subito dopo: **«Discuteva (διελέγετο) dunque nella sinagoga con i giudei e con gli adoratori [di Dio] (τοῖς σεβομένοις) e nella piazza (ἐν τῇ ἀγορᾷ) durante ogni giorno [rivolgendosi a] quelli in cui si imbatteva (τοὺς παρατυγχάνοντας)» (17, 17)**. L'aspetto del *dialogo* (evocato anche dal verbo *dialegesthai* che nel NT si trova quasi esclusivamente qui, nella seconda parte di *Atti*) viene subito in primo piano perché questo versetto presenta una sorprendente "contraddizione": mentre l'inizio è del tutto coerente con la premessa – Paolo è disgustato dall'idolatria degli ateniesi e *dunque* dialoga con gli ebrei e i timorati di Dio nella sinagoga – poi si dice che egli non si limita a fare ciò che sarebbe stato del tutto logico aspettarsi da uno che ha appena dato un giudizio così negativo sulla cultura religiosa della città in cui si trova, cioè parlare con i pochi "buoni" non colpevoli di idolatria che ci sono, bensì *discute con tutti quelli che incontra* nell'agorà. La connotazione "socratica" di questo comportamento è così evidente che tutti i lettori, sin dall'antichità l'hanno notata. Come un nuovo Socrate, Paolo discute con tutti quelli in cui si imbatte e che sono disponibili ad ascoltarlo, nel più pubblico dei luoghi e senza alcuna discriminazione previa. In altri termini: *parla con gli idolatri*, li accetta come interlocutori, non li squalifica in partenza. Di fatto, corregge il suo pre-concetto. È il primo grande passo della *krisis* e della *chrêsis* cristiana.

4.3 Anche con gli intellettuali, che lo escludono dal campo della cultura

L'attività missionaria di Paolo per le strade di Atene suscita interesse nel pubblico e, tra quelli che lo ascoltano, grazie alla scelta di "parlare con tutti", ci sono anche **«certi filosofi epicurei e stoici»** che **«discutevano (συνέβαλλον)» (17, 18a)** con lui. Ad Atene, come è noto, le scuole filosofiche "istituzionali" erano tradizionalmente quattro: quella platonica dell'Accademia, quella aristotelica del Liceo, quella stoica del Portico e quella epicurea del Giardino, e sarebbe perciò interessante chiedersi come mai Luca ci tenga a specificare che a occuparsi di quello strano predicatore siano alcuni esponenti di queste due ultime scuole. Alcuni studiosi hanno osservato che probabilmente erano, al tempo, le più popolari (il che è vero più per gli stoici che per gli epicurei); inoltre si può notare che, nel seguito dell'episodio, Paolo, parlando all'Areopago, fa uso di argomenti che riecheggiano appunto temi stoici ed epicurei (ma questo lascia aperta la domanda se venga prima l'uovo o la gallina). Forse la considerazione più pertinente è che anche in questo caso, come in altri, Luca vuole mettere in evidenza che l'annuncio cristiano suscita sempre negli ascoltatori reazioni molto diverse, a seconda dell'atteggiamento con cui si pongono di fronte ad esso, e la menzione di «epicurei e stoici» potrebbe servirgli proprio per attribuire a due correnti filosofiche per molti versi opposte i differenti "orizzonti di attesa" del pubblico di Paolo. Ecco infatti come il narratore li presenta: **«alcuni dicevano: "Che cosa vorrebbe dire questo raccattasemi (σπερμολόγος)?"**. **E altri: "Pare che sia un predicatore di divinità straniera (ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι)", perché annunciava Gesù e la Resurrezione (τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐαγγελίζετο)» (17, 18b)**. Due reazioni abbastanza diverse: la prima è più dura e sprezzante della seconda, benché in quest'ultima, tenuto conto della "connotazione socratica" dell'episodio, non si possa fare a meno di riconoscere la traccia dell'antica accusa che era costata la vita al filosofo ateniese, quella di introdurre dèi stranieri. Dico che la prima reazione è più negativa perché in quel coloritissimo epiteto di *spermologos* – che abitualmente viene tradotto con "ciarlatano" ma che ho voluto lasciare intatto nella sua gustosa etimologia perché se ne possa cogliere la pregnanza di senso – c'è lo stigma di *una squalifica che esclude Paolo dal "campo della cultura"*, in cui, con tutta evidenza, egli sta cercando di entrare. Chi è, infatti, lo *spermologos*? Uno che "raccatta" (*leghei*) "semi" (*spermata*), cioè finge di essere un sapiente millantando una cultura che non possiede affatto, con l'esibizione di riferimenti e citazioni prese qua e là, come i semi che un uccello becca qua e là sul terreno. Uno pseudo-intellettuale, diremmo noi, che fa del volgare copia-incolla navigando su internet e poi sciorina al pubblico la sua paccottiglia ideologica ammantata di erudizione a buon mercato, buona per incantare gli sprovveduti e i gonzi ma che "i veri intellettuali" sgamano subito. Rispetto a tale drastica e beffarda esclusione a priori dal recinto della vera cultura

(“Non è uno dei nostri!”: questo il senso della reazione), l’altro atteggiamento appare diffidente sì, ma non privo, almeno, di un qualche interesse, sia pure motivato solo dall’esotismo della proposta di Paolo. Un banditore di divinità straniere, mai sentite nominare prima (come questo Gesù e questa Anastasis di cui parla!), in una certa mentalità cosmopolita ha per principio un qualche diritto al suo quarto d’ora di attenzione e magari perfino ad una certa effimera simpatia (prima di fare la fine del marziano a Roma di Ennio Flaiano).

Tutto ciò è attuale in un modo addirittura sconcertante. Un cristiano che voglia “parlare cristiano”, nel clima culturale dell’Occidente odierno, si trova per molti aspetti nella scomodissima posizione di Paolo ad Atene a metà del I secolo: trattato con irridente disprezzo, o al massimo con condiscendenza, ma rigidamente escluso dal “campo della cultura”, da parte dei guardiani del discorso pubblico. Coloro che pretendono di governare e guidare la cosiddetta opinione pubblica gli dicono, in sostanza, la stessa cosa che dicevano i filosofi a Paolo: “per quanto ti sforzi di parlare il nostro linguaggio, *non sei dei nostri*. Sei fuori”. La tragica differenza è che oggi troppi cristiani, affetti da un complesso di inferiorità tanto assurdo quanto radicato, pur di farsi ammettere dai padroni del discorso nello spazio civile delle persone colte, moderne e “perbene”, smettono di parlare cristiano e scimmiettano il pensiero dei loro avversari. Così comprano il biglietto per sedersi in ultima fila e/o per fare una comparsata sulla scena pubblica, ma diventano irrilevanti. Come vedremo proseguendo la lettura del capitolo 17 di Atti, non è quello che fa Paolo.

4.4 *Realismo cristiano e curiosità pagana.*

C’è una seconda differenza da rilevare. L’esotismo della predicazione di Paolo, che gli procura quantomeno il bonus di quella certa curiosità che le cose nuove suscitano sempre negli ambienti intellettuali, dopo venti secoli di storia cristiana sembra non spettare più in alcun modo a chi annuncia il vangelo in una parte del mondo come la nostra, che non è più cristiana ma lo è stata fino all’altro giorno. Specialmente in Italia, dove la grande maggioranza della popolazione è ignorantissima riguardo al cristianesimo, ma tutti credono di conoscerlo, solo perché preti, chiese e opere cattoliche facevano parte del panorama fino a poco tempo fa e, in qualche misura, ci sono ancora. Questa condizione di “cristiani immaginari” è la peggiore che ci sia, perché come è noto «gli uomini raramente apprendono ciò che credono di sapere già». In realtà, il cristianesimo è autentico solo quando (e in quanto) è nuovo, cioè è un fatto che accade *ora*. In questo senso è sempre “esotico” (cioè qualcosa che viene “da fuori”, secondo l’etimologia della parola), rispetto ad ogni tempo e ad ogni luogo.

Ultima annotazione a margine del passo che stiamo commentando: benché le premesse non siano incoraggianti, questo non costituisce un’obiezione che impedisce a Paolo di fare il suo lavoro. Per quanto Luca ci abbia fatto capire che l’orizzonte di attesa del pubblico che sta per ascoltare l’apostolo non sia un granché, questo non è un buon motivo per tirarsi indietro e rinunciare a parlare. Il cristiano non è schifiloso. Il contesto in cui Paolo pone uno dei suoi più importanti “gesti missionari” riportati dal libro degli *Atti* non è certo ottimale, sotto il profilo della “qualità della domanda” espressa dai suoi interlocutori, perché si colloca sostanzialmente sul piano della *curiosità*, cioè di un superficiale interesse intellettuale per qualcosa di nuovo e di strano, ma questo, ripeto, non gli impedisce di stare al gioco. L’approccio del narratore è estremamente realistico e disincantato, direi addirittura ironico: «**Avendolo preso (ἐπιλαβόμενοι), lo condussero sull’Areopago dicendo: “Possiamo saper qual è questa nuova dottrina (ἡ καινὴ αὐτῆ ... διδασχὴ) da te predicata? Infatti tu porti alle nostre orecchie delle cose straniere (ξενιζόντα); vogliamo dunque sapere di che cosa si tratta”. Tutti gli Ateniesi e gli stranieri [là] residenti non avevano passatempo più gradito che parlare e sentir parlare dell’ultima novità (τι καινότερον)**» (17, 19-21).

4.5 *Parlare all’Areopago.*

Per quanto motivato unicamente dalla passione per le novità, l'interesse dei filosofi ateniesi verso la "nuova dottrina" predicata da Paolo è tuttavia abbastanza forte da richiedere un *approfondimento pubblico*, da compiersi non "per la strada" in un posto qualsiasi, ma in una sede ufficiale come l'Areopago. La "collina di Ares" (questo significa il toponimo greco) è, come tutti sanno, un rilievo in prossimità dell'Acropoli in cui sin dai primi tempi della storia di Atene si riuniva il più illustre tribunale della città, quello deputato ad occuparsi dei delitti più gravi. Non siamo sufficientemente informati sul ruolo e sulle funzioni che quel consesso esercitava nell'Atene del I secolo d.C., sotto i Romani, ma è certo che era ancora un organo attivo della sua costituzione e non ci sono dubbi sul prestigio di cui doveva godere per la sua vetustà. Questo è un aspetto importante della storia che Luca ci sta raccontando, ed è perciò necessario sgombrare il campo da una questione che divide gli esegeti: come si deve intendere questo spostamento di Paolo all'Areopago? Come una sorta di trasferimento coatto (il verbo *epilambano* può avere anche questo significato) per difendersi davanti alla corte colà riunita, o semplicemente come la scelta di un luogo più appropriato e prestigioso per una conferenza-dibattito a cui si vuole dare un particolare valore? In altre parole: siamo in una situazione processuale e il discorso di Paolo (come l'*Apologia* di Socrate) va letto come un discorso giudiziario, sia pure del tutto *sui generis*, oppure il contesto è quello, tipico dell'oratoria *epidittica* (cioè dimostrativa) dei dibattiti culturali e delle conferenze pubbliche? In termini ancora più stringati: vanno "all'Areopago" inteso come luogo o "davanti all'Areopago" inteso come corte? È un imputato o un ospite?

Non è il caso di entrare ora in questo dibattito, ma direi che, confrontando questa "situazione paolina" con altre descritte nel libro, risulta abbastanza chiaro che qui c'è ben poco di giudiziario (nonostante l'evocazione del precedente socratico). Nulla, infatti, fa pensare che Paolo sia "sotto processo", se non nel senso del tutto metaforico di uno scrutinio da parte degli intellettuali che lo ascoltano. Ciò non significa, tuttavia, che la scelta del luogo in cui si tiene il discorso sia irrilevante. Tutt'altro: parlare all'Areopago significa fare un *discorso pubblico*, cioè *far parte del discorso pubblico*. La *sede* in cui avviene la *performance oratoria* funziona in qualche modo da fattore di autenticazione e di inclusione: se ti fanno parlare lì, *ipso facto* sei *dentro* il campo, qualunque cosa dicano su di te o contro di te. Anche per questo il discorso è di importanza storica, occupa un posto centrale nella struttura del libro e, giustamente, tutti lo ricordano come "il discorso dell'Areopago".

4.6 *Ateniesi, vedo che siete molto "religiosi". La questione del dio ignoto.*

Parlare all'Areopago, ma per dire che cosa? Dobbiamo chiedercelo, perché la nostra è una generazione ormai assuefatta e divenuta quasi insofferente dell'esaltazione, più mediatica che altro, di certi *exploit* ecclesiastici, consistenti nell'essere chiamati in luoghi precedentemente inaccessibili (pensate a tutta la retorica delle "prime volte" papali: la prima volta di un papa qui o là su cui i giornali e la televisione fanno i titoli). È vero che il cristiano non conosce zone *off limits* e può – anzi certe volte *deve* proprio – andare e far sentire la sua voce dappertutto, anche nei luoghi più alieni e ostili, anche dove nessun altro della sua fede ha mai parlato prima. Ma il punto è sempre quello: a dire (e a fare) che cosa?

Esaminiamo dunque in questa chiave il discorso di Paolo, la "prima volta" di un cristiano nel cuore del mondo della cultura greca. «**In piedi in mezzo all'Areopago**» – cioè nella postura dell'oratore che tiene un discorso ufficiale – l'apostolo vi esordisce con queste parole: «**Uomini di Atene, in tutto io vi vedo come molto religiosi (ὡς δεισιδαιμονεστέρους)**» (17,22). Inizio clamoroso, perché contiene un'apertura di credito decisiva (anche se, come vedremo tra un momento, non illimitata né ingenua) che implica, a mio avviso, *una correzione del primo giudizio* da lui concepito quando, a 17, 6, l'avevamo visto condannare interiormente ma recisamente la *polis kateidolos*, la città idolatrica. Questo punto va sottolineato perché è fondamentale: come abbiamo detto sopra, la *krisis-chrêsis* cristiana, di cui il discorso paolino costituisce il primo e più autorevole modello, può operare solo a partire da una preliminare *accettazione*, o piuttosto *accoglienza* dell'altro in quanto tale. Il rifiuto non permette la critica, l'accoglienza sì. Occorre però subito disambiguare questi termini: "accettazione" e "accoglienza" non vogliono affatto dire che l'altro va bene così com'è e che si abbia, nei suoi confronti, solo la possibilità di includerlo nel proprio orizzonte. Paolo corregge

il suo primo giudizio (“sono idolatri”) nel momento stesso in cui, invece di dedurne conseguentemente un atteggiamento di *esclusione*, decide al contrario di entrare in rapporto con loro, ed ora rende esplicita tale correzione appellandosi agli Ateniesi in quanto «molto religiosi». Notiamo subito che questo appellativo non è una mera *captatio benevolentiae*, cioè uno di quei complimenti di maniera che gli oratori fanno agli ascoltatori per accattivarsene la simpatia: il termine usato, infatti, non è quello più adatto ad una lode incondizionata, anzi è piuttosto problematico. Paolo non fa uso di termini come *eusebés* o *theosebés* che conterrebbero un'inequivocabile valutazione positiva di quell'atteggiamento religioso, ma si serve, al comparativo assoluto, di un aggettivo come *deisidaimon*, che è volutamente ambiguo: mentre l'*eusebeia* è un “culto come si deve”, un atteggiamento pio nei riguardi della divinità, la *deisidaimonia* può essere religione ma può essere anche superstizione (anzi, la parola viene più spesso usata con questa connotazione negativa). In altri termini, chiamandoli *deisidaimonesterói*, Paolo riconosce sì gli Ateniesi come interlocutori validi, perché ammette che sono persone che cercano Dio e a loro modo gli rendono un culto, ma non concede affatto che quel modo sia giusto e quel culto debba essere approvato. Sarebbe dunque sbagliato interpretare il suo discorso secondo la categoria, oggi imperante, dell'*inclusività*. La *krisis* cristiana non è né esclusiva né inclusiva, anzi direi che oltrepassa e rende inutili entrambe le categorie; la *krisis* è, come abbiamo detto, “il giudizio che entra” nell'orizzonte dell'altro – e perciò lo stima, perciò si coinvolge con lui, perciò comporta sempre anche una dimensione di *riflessività*, cioè ripensare se stessi alla luce del rapporto con l'altro – ma entrando “discerne”, cioè separa il vero dal falso, «vaglia ogni cosa e trattiene ciò che è buono» (cfr. 1 Ts 5, 21) e, così facendo, inevitabilmente “mette in crisi”, destabilizza gli assetti preesistenti; per questo può suscitare ostilità e rifiuto da parte di chi non accetta di mettersi in gioco. «Vi vedo come molto religiosi» non è dunque un complimento, ma una constatazione piena di “stima critica”.

Una volta compiuta questa impegnativa apertura di credito ai pagani, l'oratore immediatamente la motiva e la circoscrive spiegandone il senso: **«infatti, passando e osservando i vostri monumenti sacri (τὰ σεβάσματα), ho trovato anche un altare (βωμὸν) nel quale stava scritto: “A [un / il] dio ignoto” (Ἄγνώστῳ θεῷ)» (17, 23a)**. Sin dall'antichità si discute se l'epigrafe citata da Paolo avesse proprio la forma riportata nel testo, e già illustri Padri della Chiesa come Tertulliano e Girolamo erano convinti che in realtà la dedica inscritta nel basamento di altare (o di una statua) che aveva tanto colpito l'apostolo, fosse piuttosto: «agli dèi ignoti» (Girolamo aggiunge: «e stranieri»). In effetti, sia le fonti letterarie che quelle epigrafiche ci testimoniano la presenza, in diversi luoghi, di iscrizioni dedicatorie di questo tipo, al plurale, mentre non abbiamo attestazioni della forma al singolare, all'infuori di questa. Ciò di per sé non sarebbe probante, ma il punto è un altro: anche se l'iscrizione letta da Paolo fosse stata effettivamente *Agnosto theò*, al singolare, come egli dice, ci sono ben pochi dubbi che il suo senso originario, cioè quello corrispondente all'intenzione di chi l'aveva fatta incidere e alla comprensione dei lettori pagani, fosse ben diverso da quello da lui proposto. Che sia “agli dèi ignoti” o a “un dio ignoto” non fa molta differenza, perché comunque, nell'impianto religioso politeistico greco, la dedica ha quasi certamente lo scopo di non lasciare inavvertitamente “scoperti”, cioè privi del debito culto, eventuali divinità di cui non si conoscesse il nome. Nella mentalità politeistica del tempo, infatti, era ben chiaro che “il divino” (*to theion*) è un'entità che l'uomo non può esaurientemente circoscrivere e classificare, nel suo manifestarsi ovunque e in maniera quanto mai multiforme: gli dèi, maggiori o minori, annoverati nel *Pantheon* (che è comunque un sistema aperto) ne sono le espressioni individuate e denominate dalla conoscenza religiosa, che per ciascuno di essi determina le modalità di culto; ma nessuno può escludere che vi siano altre presenze divine “ignote”, che è di vitale importanza non trascurare del tutto. “Il mondo è pieno di dèi”, come diceva Talete, con una formula che esprime bene un caposaldo della sapienza religiosa antica: quand'anche fossimo arrivati a pensare di averli contati tutti, includendo anche quelli degli altri popoli (come fecero i Romani) ed enumerandone “n”, chi ci garantisce che essi non siano “n + 1”? Come salvarsi allora dal rischio di escluderne qualcuno? L'inclusività è essenziale al politeismo: basta trascurare un solo dio e si è esposti alla sua ostilità. Ecco allora l'idea di una sorta

di “clausola di salvaguardia” con l'*escamotage* di un culto prestato, ad ogni buon conto, “agli dèi sconosciuti” o “a un dio sconosciuto”.

4.7 *La pretesa del “giusto uso”: inverare la posizione dell'altro, dare alle cose il loro senso ultimo.*

Questo procedimento, tipicamente politeistico, viene da Paolo reinterpretato audacemente in senso giudaico-cristiano: «**Ciò che voi, dunque, venerate ignorandolo (ὁ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε), questo (τοῦτο) io lo annuncio (καταγγέλλω) a voi» (17, 23 b).** Qui bisogna esaminare il testo parola per parola. Notiamo innanzitutto il neutro, ripetuto due volte: “ciò che voi / questo io”. Potrebbe sorprendere (e infatti una parte della tradizione manoscritta corregge al maschile i pronomi), perché sta parlando di Dio (*theòs* è maschile), ma in questo momento a Paolo non interessa precisare se si tratta di un soggetto personale o di una personificazione di forze cosmiche. È come se gli premesse innanzitutto affermare un punto di contatto: “quella cosa” che voi venerate, qualunque cosa sia (e voi certo non lo sapete), proprio quella è ciò di cui vi parlo io. In altri termini, gli interessa anzitutto dichiarare un'equivalenza, ancor prima di definire i due elementi che la compongono. In secondo luogo osserviamo che quando dice «voi venerate» usa un verbo (*eusebeo*) che appartiene decisamente e senza ambiguità al campo “buono” della religione e non a quello della *superstitio*. Siamo dunque un passo oltre il *deisidamonesterioi* del versetto precedente. È come se quella che sopra abbiamo chiamato l'apertura di credito di Paolo ai pagani, una volta debitamente circoscritta al fatto che anche loro venerano un dio ignoto, possa diventare più franca e convinta: “sì, voi lo venerate veramente, cioè avete il giusto atteggiamento religioso nei riguardi di quell'entità divina”.

Terza annotazione: quello dei pagani però è *un culto senza conoscenza*. Voi adorate senza sapere che cosa (Chi) adorate. Il giudizio è pesante, nei confronti di una mentalità, come quella greca, che aveva della conoscenza la stima più alta che si potesse concepire e si crogiolava nell'ammirazione per la propria intelligenza. “Voi non sapete quello che fate”: bisogna che pensiamo bene a questa frase, perché esprime uno spunto di giudizio che è sempre, poco o tanto, presente nell'atteggiamento con cui il cristiano si rapporta a coloro che ignorano Dio. Non è iattanza (anche se può diventarlo, ma solo per nostro peccato), non è orgoglioso senso di superiorità: è la premessa dell'opera di misericordia spirituale che siamo chiamati a compiere nel mondo: *insegnare agli ignoranti*.

Quarto e ultimo punto: quella cosa lì, che voi avete già in qualche modo, ma non sapete di averla – e soprattutto non sapete che cos'è e come funziona – io ve la spiego. Il verbo *katanghello*, usato da Paolo, l'ho tradotto anch'io, come si fa di solito, con “annuncio”, ma vuol dire anche “dichiaro, proclamo”. Potremmo quindi intenderlo non tanto nel senso di annunciare una cosa nuova ma piuttosto in quello di rendere chiaro qualcosa che prima era oscuro. Si ricordi che il missionario cristiano era stato ammesso a parlare all'Areopago in quanto banditore di divinità straniere e in forza della novità e “stranezza” del suo messaggio. Questo assunto viene ora sorprendentemente ribaltato da Paolo, il quale pretende di portare agli Ateniesi il vero significato di ciò che essi già fanno, senza comprenderne il senso. Precisamente questa è la pretesa, e la sfida, della *chresis*, il giusto uso di beni che, originariamente, sono di altri.

4.8 *Il doppio registro del discorso all'Areopago.*

Agli orecchi dei filosofi presenti, tuttavia, questa inaudita pretesa paolina ancora rimane celata. Ricordiamo che, per loro, la dedica agli dèi ignoti, anche se liberamente tradotta al singolare dall'oratore, mantiene il significato che sopra abbiamo spiegato. Da questo punto di vista, sentir dire da Paolo che è venuto a svelare l'identità di quel dio sconosciuto, può anzi confermare l'impressione che sia il “commesso viaggiatore” di qualche nuova divinità che bussa alle porte del Pantheon greco-romano. Vedremo come l'equivoco si dissolve nel seguito del discorso.

Il discorso di Paolo all'Areopago è stato interpretato dagli studiosi nei modi più diversi. Si va da chi lo ha considerato come un pezzo di filosofia ellenistica del tutto estraneo «alla teologia propria

di Paolo», anzi «a tutto quanto il Nuovo Testamento», come ebbe a scrivere Dibelius (e forse addirittura inserito nel testo di Atti da un'altra mano, come pensò Norden), fino a chi invece ne rivendica la forte e originale ispirazione biblica, pur riconoscendo che essa viene calata in forme linguistiche adatte a un uditorio greco colto. Penso che, per intendere correttamente questo piccolo capolavoro lucano, si debba innanzitutto prestare attenzione alla sua caratteristica principale, che è quella di *un'ambivalenza semantica* mantenuta con grande abilità per quasi tutta la sua durata, ma non allo scopo di ingannare ascoltatori e lettori, bensì per portarli gradualmente ad avvicinarsi ad un "evento esplicativo" finale che, una volta compreso e accettato, permette di disambiguare tutti i passaggi precedenti, decifrandone il vero significato. Il discorso all'Areopago, infatti, è suscettibile di essere letto in un duplice registro, per cui le stesse identiche affermazioni possono essere comprese sia nei termini della sapienza filosofica greca, sia in quelli della rivelazione biblica: i due percorsi ermeneutici paralleli, tuttavia, convergono alla fine in un punto chiarificatore, l'annuncio della resurrezione di Gesù Cristo – lo stesso, si noti bene, che era già stato indicato come tratto essenziale della predicazione condotta "per strada" da Paolo ad Atene: cfr. 17, 18c.

Un secondo elemento di cui occorre tener conto per interpretare adeguatamente il discorso è che esso chiaramente costituisce solo la prima parte di un'esposizione più ampia, che Paolo intenderebbe svolgere davanti ai filosofi ateniesi, ma che sarà però costretto ad interrompere bruscamente, senza poterla completare. Il punto in cui si incaglia è precisamente quello che abbiamo sopra indicato come punto di svolta ermeneutica che risolve l'ambiguità precedente. In altri termini, finché Paolo parla un linguaggio che si presta ad essere interpretato secondo due codici diversi può andare avanti, ma quando enuncia un principio che riconduce le "due verità" ad una sola, non gli è permesso di svilupparlo perché viene meno l'ascolto. Benché questo risulti evidente dal testo, mi pare che molti commentatori tendano a trascurarlo: solo così si spiegano certe osservazioni riguardo a ciò che mancherebbe o sarebbe difforme nel discorso di Atene rispetto agli altri modelli di predicazione del Paolo di Atti (per non parlare di quello delle Lettere).

Ecco dunque ciò che riesce a dire: **«Il Dio (ὁ θεός) che ha fatto il cosmo e tutto ciò che è in esso, essendo lui Signore del cielo e della terra non abita in templi costruiti da mani d'uomo, né è servito da mani umane come se avesse bisogno di qualche cosa, lui che dà a tutti vita, respiro e ogni cosa» (17, 24-25)**. In un attimo siamo già passati dall'ignota divinità del versetto precedente, in cui si parlava al neutro di "ciò che voi adorate", al maschile della persona di un dio creatore del mondo, facilmente e inequivocabilmente riconoscibile da ogni lettore cristiano come il Dio della Bibbia, il quale non ha nulla a che spartire con gli dèi delle nazioni e rifiuta ogni culto idolatrico. D'altro canto, l'idea di un dio sommo, che stando al di sopra di tutti gli altri dèi in qualche modo li riassume tutti in sé, a cui si deve la creazione e la cura del cosmo e che, essendo perfettamente autosufficiente, non ha bisogno di alcunché da parte degli uomini, non è assolutamente sconosciuta alla tradizione filosofica del pensiero religioso ellenistico, in particolare nello stoicismo. Dunque non c'è nulla in queste parole che gli ascoltatori di Paolo non possano comprendere, se non proprio approvare in cuor loro, poiché le intendono secondo le categorie di pensiero a cui sono abituati. Ciò non toglie che la critica ai templi e al culto degli dèi, espressa proprio nel cuore di una città piena di templi e di idoli, suoni forte, ma si tratta pur sempre di una posizione assimilabile ad altre già conosciute e considerate ammissibili. Anzi, si potrebbe sostenere che ciò lo avvicina al rango di un *philosophe*, allontanando il sospetto che sia il banditore di una nuova religione.

La stessa ambivalenza si riscontra nei due versetti successivi, in cui dalla cosmologia si passa all'antropologia: **«Egli fece da uno solo (ἐξ ἑνός) ogni nazione di uomini (πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων) per abitare su tutta la faccia della terra, avendo delimitato dei tempi prescritti (προσ τεταγμένους καιρούς) e i confini del loro insediamento (τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν), [e] per cercare Dio (ζητεῖν τὸν θεόν) se mai essi tastino qua e là (ψηλαφήσειαν) e lo trovino; e certo non è lontano da ciascuno di noi» (17, 26-27)**. Il lettore ebraico e cristiano sa che qui si parla di Dio che, secondo il racconto di *Genesi*, fa derivare tutto il genere umano da Adamo,

direttamente creato da Lui stesso; perciò intende *ex enòs* come genitivo del pronome maschile: «da un solo uomo». I filosofi pagani che ascoltano Paolo, soprattutto se sono di formazione stoica, si saranno invece trovati a proprio agio con l'idea di un Dio che, da un principio unico, fa esistere tutti gli uomini e avranno istintivamente dato a *ex enòs* il valore di un neutro, che pure grammaticalmente può avere. Allo stesso modo, il riferimento alla determinazione da parte di Dio dei tempi (*kairoi*) e dei confini dello spazio assegnati agli uomini può essere inteso con riferimento alla storia della salvezza narrata nella Bibbia oppure con riferimento ad una filosofia naturale di matrice greca. Anche il tema della vicinanza di Dio agli uomini è familiare alla cultura stoica, che parlava di immanenza di Dio nel cosmo, ricavando da tale convinzione fondamentale l'idea che proprio dall'osservazione dell'ordine e della razionalità del mondo il sapiente possa attingere alla conoscenza di Dio. Rispetto a tale prospettiva, tuttavia, è impossibile non notare che Paolo si esprime in termini più problematici: sì, Dio è vicino, e gli uomini sono stati fatti da Lui per cercarlo, ma non è affatto detto che, con le loro sole forze, riescano a raggiungerlo. L'espressione da lui usata, «se mai tastino qua e là e lo trovino» non lo esclude, ma tanto meno lo dà per certo. Questo dubbio, abilmente inserito qui, si riallaccia da una parte al netto giudizio iniziale (il «voi adorare senza conoscere di 17, 23) e dall'altra anticipa la ripresa del tema dell'ignoranza dei pagani, che tornerà verso la fine del discorso a 17, 30.

Prima di arrivarci, però, l'oratore spinge al massimo il pedale della condivisione di temi culturali propri del pensiero greco. **«In lui (ἐν αὐτῷ) infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: “di lui infatti anche [noi] siamo stirpe” (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν)» (17, 28).** Come è stato osservato, «qui lo sforzo di inculturazione raggiunge il suo punto estremo e si cristallizza in una concettualità inedita nel NT: la discendenza divina» (Marguerat). L'oratore cristiano si assume così anche dei notevoli rischi, esponendosi alla possibilità che le sue parole siano fraintese in senso panteistico, come era assai probabile da parte di un uditorio almeno in parte stoico. Si noti, tuttavia, che la formula «in lui (*en autò*) viviamo ecc.» può essere anche intesa in senso strumentale: “per mezzo di lui / grazie a lui” e che comunque la responsabilità dell'affermazione, per quanto ripresa da Paolo in tono di approvazione, viene però attribuita ad «alcuni dei vostri poeti». In tale prospettiva, la famosa citazione di un emistichio dei *Fenomeni* di Arato di Soli, un poeta greco del III secolo a.C., «di lui anche noi siamo stirpe» – che è l'unica citazione esplicita di un autore profano nel Nuovo Testamento, accanto a quella della *Lettera a Tito*, 1, 12 – andrebbe vista, più che come un omaggio alla cultura greca, come un modo molto abile per intestare ad essa un'asserzione che l'apostolo in un certo senso fa sua, ma che – si premura di dire al suo pubblico – non viene dal “suo mondo”, bensì da quello dei suoi ascoltatori. In realtà le citazioni potrebbero essere due (e questo spiegherebbe perché si parla di «alcuni dei vostri poeti», al plurale) perché, secondo diversi studiosi, anche la formula «in lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» potrebbe essere stata mutuata da un autore greco: forse Epimenide, forse Posidonio. L'argomento della “parentela genetica” degli uomini con Dio, che come abbiamo detto sopra introduce un concetto nuovo e “al limite” nell'orizzonte teologico cristiano del tempo (è infatti qualcosa di diverso sia dalla creazione a immagine e somiglianza di Dio, sia dall'adozione a figli che consegue al battesimo), viene però immediatamente impiegato “contro” il paganesimo, andando a motivare quel netto rifiuto dell'idolatria che era stato già in qualche modo evocato ai vv. 17, 24-25, ma – ricordiamolo! – aveva costituito il cuore della prima reazione e del primo giudizio di Paolo di fronte alla “città piena di idoli” al v. 17, 16. Quel giudizio, come abbiamo detto, era stato superato e corretto attraverso l'esercizio della *krisis* e della *chrêsis*, ma non smentito nella parte di verità che pure conteneva. **«Essendo dunque stirpe di Dio, non dobbiamo pensare che la divinità (τὸ θεῖον) sia simile all'oro o all'argento o alla pietra, impronta di un'arte e di uno sforzo immaginativo dell'uomo (χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου)» (17, 29).** Ancora una volta, però, si tratta di un tema condiviso almeno da una parte della tradizione filosofica greca: dire a un intellettuale greco del I secolo che *to theion* – cioè il “principio divino” di cui i culti religiosi venerano le multiformi manifestazioni con le diverse denominazioni e rappresentazioni iconografiche degli dèi – non è in realtà raffigurabile con immagini prodotte dalle mani dell'uomo non suonava certo scandaloso o

culturalmente dirompente; semmai si può riconoscere, in questo rilievo da parte di Paolo, un tratto caratteristico della *krisis*, che è quello di “mettere il dito nella piaga“, nel senso di individuare e rimarcare le contraddizioni presenti all’interno del sistema culturale su cui opera. Anche i filosofi che teoricamente ripudiavano le immagini di culto, infatti, in pratica le tolleravano come strumenti indispensabili per la religione popolare. Con il suo accenno, l’oratore ricorda dunque alla parte più colta del suo pubblico tale incoerenza.

4.9 *Il fatto di Cristo come evento giudicante di tutta la storia. La resurrezione come prova della sua verità*

Fin qui tutto bene, quindi. Se si fosse fermato a questo punto avrebbe probabilmente ottenuto un “diploma di intellettuale riconosciuto”, una sorta di biglietto d’ingresso nel campo della cultura (cioè a cui massimamente aspirano certi cristiani di oggi). Del tutto inutile, peraltro. Ciò che segue, proprio perché fornisce la chiave per comprendere l’affermazione iniziale che sta alla base dell’intero discorso (“Ciò che voi adorate senza conoscerlo, io ve lo annuncio”), cambia tutto. L’abile tessitura retorica, tutta giocata su un doppio registro, del discorso dell’Areopago non era infatti ordinata a ingannare il pubblico lasciandolo nell’ambiguità, bensì a prepararlo al dirompente annuncio finale, in cui tutto diventa chiaro. **«Dio, dunque, dopo essere passato sopra (ὑπεριδὼν) ai tempi dell’ignoranza (τοὺς χρόνους τῆς ἀγνοίας) ora (τὰ νῦν) ordina (παραγγάλλει) a tutti gli uomini di tutti i luoghi (πάντας πανταχοῦ) di convertirsi (μετανοεῖν), perché ha stabilito un giorno nel quale giudicherà il mondo intero con giustizia (μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ), per mezzo di un uomo che egli ha designato, fornendo a tutti [una ragione d] fede [in lui] (πίστιν παρασχὼν) avendolo risuscitato dai morti (ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν)» (17, 30-31).**

Anzitutto c’è un «ora», un *nunc* che cambia tutto. Un gesto di Dio, un *evento*, nel senso stretto (e rarissimo) di qualcosa che “viene da fuori” nel senso che non è già contenuto nei suoi antecedenti, non si riduce alla mera esplicitazione di fattori implicitamente presenti nella storia precedente, ma esorbita, eccede: è un di più, un *quid novi*. Dio, che per lunghissimo tempo ha tollerato con condiscendenza – (il verbo usato, *hyperorao*, letteralmente significa “guardare sopra”, nel senso di tenere lo sguardo alto, lontano da ciò che si vuole far finta di non vedere, ma anche in quello di “guardare da sopra”, senza dare importanza a ciò che è in basso) – «i tempi dell’ignoranza», ora ordina a tutti gli uomini (ma proprio a tutti, nessuno escluso: questo sottolinea la paronomasia *pantas pantachou*) di “cambiare avviso”, cambiare mentalità, posizione intellettuale ed esistenziale (questo vuol dire *metanoein*, che abitualmente traduciamo con “convertirsi”).

Torna in primo piano il tema dell’*ignoranza*, che era già presente, per quanto dissimulato dal mezzo elogio per la *deisidaimonia*, nell’esordio: «Ciò che voi adorate senza conoscerlo», cioè nell’ignoranza, essendo ignoranti (ἀγνοοῦντες), «io ve lo annuncio» (17, 23). Per quanto sincero e profondo sia, il desiderio del cuore umano non basta da solo a conoscere Dio, e inevitabilmente sbaglia e si confonde nella sua ricerca. Il Signore ha lungamente tollerato tale ignoranza e accondisceso alla multiforme varietà di approcci “a tentoni” che essa ha prodotto nell’esperienza religiosa dell’umanità. Sotto questo profilo, non c’è grande differenza tra i raffinati intellettuali ateniesi e i rozzi paesani di Listra che avevano preso Paolo e Barnaba per Hermes e Zeus scesi tra di loro in forma umana (Atti 14, 11-12). Anche ad essi Paolo aveva spiegato che Dio «nelle generazioni passate ha lasciato che ogni popolo seguisse la sua strada» (17, 16), continuando a prendersi cura di tutti gli uomini con i benefici della sua Provvidenza; ma in quella situazione non aveva ritenuto possibile andare oltre la correzione dell’atteggiamento idolatrico dei Licaonii, non considerandoli abbastanza maturi per ricevere quell’annuncio che ora invece proclama agli Ateniesi.

I “tempi dell’ignoranza” sono finiti, perché ora Dio ha posto il suo *giudizio* nel mondo, incarnandolo nella persona di un uomo a cui Egli ordina che tutti gli abitanti del mondo, senza eccezione alcuna, obbediscano, rinunciando alle loro precedenti convinzioni religiose e abbandonando le loro pratiche culturali seguite fino a quel momento. La ragionevolezza di tale richiesta di fede è stata da Lui dimostrata facendolo risorgere dai morti. *Giudizio* (*krisis*), *metanoia*

(conversione), resurrezione (*anastasis*): ecco dunque le parole chiave della perorazione che conclude il discorso di Paolo all'Areopago. Parole che purtroppo la Chiesa oggi molto spesso sembra avere ormai dimenticato, quando si tratta di impostare le relazioni con i non cristiani, come se non fosse più vero che "i tempi dell'ignoranza sono finiti".

Alcuni commentatori storcono un po' il naso per il fatto che Gesù Cristo non è esplicitamente nominato e interpretano questa apparente reticenza come una forma di prosecuzione della strategia comunicativa sin qui seguita da Paolo, di non "parlare cristiano". Occorre però tenere presenti almeno due cose: la prima è che in quel contesto e in quel momento la menzione del nome di Gesù e la sua qualifica messianica di Cristo avrebbero significato ben poco per gli uditori; la seconda è che dicendo che Dio ha scelto e costituito «un uomo» come suo criterio per giudicare l'intera ecumene «con giustizia», l'apostolo fa già un'affermazione decisamente scandalosa per la mentalità greca e subito dopo raddoppia lo scandalo adducendo, come *pistis* (ragione di fede) di tale pretesa, un fatto ancor più inaudito come la resurrezione dai morti. Si noti, per inciso, che in questa insistenza sul ruolo di Cristo come giudice universale l'approccio di Paolo ai pagani di Atene è identico a quello di Pietro nei confronti del pagano Cornelio, il centurione timorato di Dio che incontra a Cesarea. Anche in quel caso, il ragionamento dell'apostolo culminava nell'affermazione che Dio «ci ha ordinato di annunziare al popolo e di testimoniare (διαμαρτύρασθαι) che [Gesù Cristo] è il giudice dei vivi e dei morti costituito da Dio» (10, 42).

Questo è il "caso serio" del cristianesimo, di ogni cristianesimo autentico; il "segno di contraddizione di fronte al quale ciascuno deve prendere posizione, per il sì o per il no. A differenza di ciò che pensano molti studiosi, a me sembra che il discorso di Paolo all'Areopago non venga presentato da Luca come se fosse stato completato, perché alla perorazione finale manca l'elemento conclusivo di un'esortazione all'uditorio affinché tragga le conseguenze di ciò che l'oratore ritiene di aver dimostrato. Se ipotizzassimo che l'oratore l'abbia lasciato in sospeso, attendendo, per formulare la conclusione, una reazione simile a quella del popolo di Gerusalemme al *kerygma* petrino (2, 37: «All'ascolto [di queste parole] essi furono trafitti al cuore e dissero a Pietro e agli altri apostoli: "Che cosa dobbiamo fare, fratelli?"»), dovremmo dire che va incontro ad un'amara delusione.

4.10 *L'esito della missione paolina ad Atene: un bicchiere mezzo vuoto o pezzo pieno?*

Come sempre di fronte alla predicazione di Paolo, il pubblico si divide: era già successo ad Antiochia di Pisidia (cfr. 13, 42-48), a Iconio (14, 1-2), a Tessalonica (17, 4-8), ma qui ad Atene si ha l'impressione che la risposta sia nell'insieme al tempo stesso più "ovattata" da parte di chi rifiuta e tiepida da parte di coloro che manifestano una certa apertura: «**Udendo "resurrezione di morti", alcuni lo deridevano; altri invece dissero: "ti ascolteremo su questo ancora un'altra volta (καὶ πάλιν)**» (17, 32). Niente ripulse violente e persecutorie, come si vede, ma d'altro canto nemmeno adesioni entusiastiche. I diversi orientamenti del pubblico, che si erano profilati sin dall'inizio (e forse corrispondono all'appartenenza epicurea o stoica degli uditori), si ripropongono anche alla fine: probabilmente quelli che lo deridono perché ha parlato di resurrezione di morti sono gli stessi che l'avevano qualificato in partenza come uno *spermologos*, mentre coloro che avevano mostrato un certo interesse per il presunto banditore di dèi stranieri ora si dichiarano educatamente disponibili ad ascoltarlo in una successiva occasione: tale è il senso della seconda parte del v. 32, che non va frainteso come se fosse il "le faremo sapere" con cui si concludono i colloqui di lavoro andati male. Occasione che però sembra non esserci mai stata, e che in ogni caso Luca tiene fuori dall'orizzonte della sua narrazione. L'avventura di Paolo ad Atene, per quanto ne sappiamo, finisce qui: «**Così Paolo uscì dal mezzo di loro (οὕτως ὁ Παῦλος ἐχῆλθεν ἐκ μέσου αὐτῶν)**» (17, 33). Più icastica di così l'espressione lucana non potrebbe essere: a 17, 22, nel momento in cui sta per prendere la parola, avevamo visto Paolo in piedi «in mezzo all'Areopago (ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου), cioè saldamente al centro di quello spazio, che non è solo fisico ma culturale. Dopo essere stato temporaneamente il perno di quella situazione, ora è come se il missionario cristiano uscisse dal campo della cultura greca in cui era così audacemente penetrato. Al lettore ideale di *Atti*, che ha in memoria la prima parte del

dittico lucano, è facile che venga in mente Lc 4, 30, dove Gesù, reduce da un analogo insuccesso con i membri della sinagoga di Nazaret, se ne va «passando in mezzo a loro (διὰ μέσου αὐτῶν)».

Qui dobbiamo fermarci a fare una riflessione. Perché mai Luca si impegna tanto a costruire questa scena come un momento culminante della missione paolina – ponendo il discorso all’Areopago al centro della sezione centrale del suo libro, quella dedicata ai viaggi missionari dell’apostolo, tra il discorso di Antiochia di Pisidia (13, 16-41) rivolto ai giudei da una parte e quello di Mileto (20, 18-35) agli anziani della chiesa di Efeso dall’altra – per poi mettere in evidenza il limitato successo, per non dire francamente il mezzo fallimento, di quella predicazione? Un lettore superficiale (o, al contrario, troppo fiducioso nella propria capacità di “leggere tra le righe” e scovare nel sottotesto interpretazioni ignote agli stessi autori, come spesso capita ai critici di oggi) potrebbe essere indotto a ipotizzare che Luca, in fondo, voglia criticare quel modello di evangelizzazione a cui sembra dare tanta importanza.

È certamente vero che una caratteristica costante di *Atti* e del suo modo di fare storia della chiesa è l’assenza completa di trionfalismo. Luca racconta sì la storia di una comunità viva e in crescita, ma non presenta mai alcun suo momento, esponente o istituzione come “perfetti”, privi di contrasti o di contraddizioni. Ma io credo che ci sia un significato ancor più profondo nella scelta di mettere in tanta evidenza il discorso all’Areopago, facendone indubitabilmente il modello della relazione del cristianesimo con il mondo della cultura greco-romana, e sottolineare al contempo l’esito assai modesto di quella grande *performance* paolina. Il senso è appunto quello di dirci che *il valore non dipende dall’esito, la verità non è determinata dall’efficacia, la testimonianza di Cristo* – che, ricordiamolo sempre, è l’unica essenziale ragion d’essere della Chiesa (cfr 1, 8) – *non è propaganda* e non si misura sul numero di quanti riesce a convincere.

Dal punto di vista di Luca, il bicchiere di Atene è senz’altro mezzo pieno: «[Paolo uscì dal mezzo di loro] **ma alcuni essendosi uniti a lui credettero, fra i quali Dionigi l’Areopagita e una donna di nome Damaris e altri con loro**» (17, 34). Qualcuno credette: basta e avanza, per dire che non fu un fallimento. Luca non ne sa molto, le sue fonti non gli permettono di dire di più: conosce due nomi e diligentemente li riporta, *perché i nomi sono importanti* (e noi infatti registriamo subito anche questi nella nostra anagrafe dei primi cristiani). Uno è Dionigi, un membro dell’Areopago. Dunque un pezzo grosso, una persona importante. L’approccio cristiano alla vita è *realistico* e Luca non ignora che la conversione di persone che contano nella società ha un peso nello sviluppo della comunità cristiana. Dopo il proconsole Sergio Paolo, questo Dionigi membro dell’Areopago e dunque quasi certamente implicato nel governo di Atene è forse il personaggio di maggior rilievo sociale che abbiamo incontrato finora seguendo la missione paolina. Una tradizione molto antica, e a mio avviso fededegna, che viene riportata da Eusebio nella *Storia Ecclesiastica* ma risalirebbe ad un altro Dionigi vescovo di Corinto nella prima metà del II secolo, fa del nostro Dionigi il primo vescovo della chiesa di Atene. Il che non è inverosimile, benché la scarna indicazione di *Atti* non contenga alcun indizio che faccia pensare alla formazione di una comunità (nemmeno però vieta di farlo). A conferma della costante attenzione di Luca alla presenza femminile nella storia delle origini cristiane, l’altro nome che ci fa è quello di una donna, di cui non sappiamo nulla ma possiamo ragionevolmente presumere che fosse anche lei una persona di alto rango e di una certa levatura culturale, considerato che era presente alla riunione dell’Areopago. Gli «altri con loro», sconosciuti anche a Luca che scrive solo poche decine di anni dopo, per noi sono solo delle ombre, ma nella fede in Cristo che è vivo, sappiamo che sono vivi anche loro.

5. **Filippi. Il primo incontro/scontro con il sistema politico romano. La cittadinanza dei cristiani. (Atti 16, 16-40)**

Filippi, che ci viene presentata da Luca in modo volutamente un po’ burocratico, come «città del primo distretto della Macedonia, colonia» (16, 12). era una cittadina abbastanza insignificante fino al 42 a.C., quando nelle sue vicinanze si svolse il famoso regolamento di conti tra Antonio e Ottaviano da una parte e i cesaricidi Bruto e Cassio dall’altra. Dopo la vittoria, Antonio vi stanziò una parte dei

suoi veterani e la città divenne colonia romana, successivamente confermata e incrementata da Augusto, sotto il quale assunse il nome di *Colonia Julia Augusta Philippensis*. Situata sul percorso della *Via Egnatia* – la grande strada militare che, dall’Adriatico al Bosforo, costituiva il principale asse di comunicazione terrestre tra Roma e la parte orientale dell’impero – Filippi rappresenta, ai tempi di Paolo, una sorta di avamposto della romanità. Colonia di diritto romano, in cui vigono quindi pienamente le leggi e le istituzioni civili di Roma, abitata da una popolazione in buona parte latinofona (come la documentazione epigrafica ci attesta), nella prospettiva di Atti essa costituisce, per la missione cristiana, una sorta di prova generale del contatto diretto con il centro del potere e della civiltà romana che Paolo avrà alla fine del libro (e che di fatto non ci verrà descritto). Qui per la prima volta vedremo l’apostolo destreggiarsi con le regole dell’ordinamento romano, urtando contro i limiti da esso imposti, subendone persino la violenza, ma anche cercando di sfruttarne le opportunità.

5.1 *Liberare una povera schiava e disturbare gli interessi dei suoi padroni.*

Lo scontro con il potere romano, sia pure in una sua versione molto periferica e, come vedremo, abbastanza rozza, prende il via da un caso apparentemente irrilevante, in cui però registriamo il peso degli interessi economici che l’annuncio cristiano, inevitabilmente, disturba “mette in crisi”. All’inizio c’è una figura marginale, «una giovane schiava (παίδισκη τινά)» in cui Paolo e Sila si imbattono più volte per strada mentre si recano al luogo in cui si svolge la riunione di preghiera del gruppo di donne a cui stanno predicando. Questa ragazza «ha uno spirito di divinazione (πνεῦμα πύθωνα)» grazie al quale «procurava molto guadagno (ἐργασίαν πολλήν) ai suoi padroni (τοῖς κυρίοις αὐτῆς) dando dei responsi oracolari (μαντευομένη)» (16, 16). Nella nostra società, sarebbe una psicopatica da affidare ai servizi psichiatrici (e magari imbottire di psicofarmaci per farla stare buona); per gli uomini di quel tempo, un’invasata da qualche entità superiore (forse una pizia che parla in nome di Apollo?) a cui chiedere oracoli. In entrambi i casi, una poveretta senza libertà, la cui vita non conta nulla, se non per il guadagno, la *pollé ergasia* che i suoi padroni ne ricavano. Paolo la libera da una delle sue due servitù, quella dal demone che la fa profetizzare. Lasciamo da parte ora la questione, che sarebbe peraltro molto interessante, delle ragioni per cui compie questo esorcismo e concentriamoci solo sulle conseguenze.

Fino a questo momento *Atti* ci aveva raccontato una storia in cui i problemi per i missionari cristiani erano venuti sempre e solo dal contrasto con gli Ebrei, nelle diverse città dove avevano predicato; qui a Filippi invece per la prima volta nascono dal rapporto con la popolazione locale e le autorità romane. Il tema dell’ostilità giudaica rimarrà in primo piano nel seguito delle vicende narrate (come vedremo a Tessalonica), ma d’ora in avanti il coinvolgimento diretto, variamente declinato, della giustizia imperiale, attraverso i magistrati che localmente la rappresentano, sarà un *Leitmotiv* del racconto di *Atti*, fino alla sua conclusione. Concretamente, ciò che accade qui a Filippi è che i padroni della schiava indovina, vedendo che insieme con lo spirito divinatorio se n’era andata anche la speranza del loro guadagno, misero le mani addosso a Paolo e Sila e li trascinarono nell’agorà, al cospetto degli «arconti» della città (cioè i *duumviri* che, come sappiamo, in quella colonia esercitavano il potere esecutivo e giudiziario e che Luca chiama correttamente, alla greca, *strategoï*). Molto significativa è la motivazione dell’accusa nei loro confronti: «Questi uomini sconvolgono (ἐκταράσσουσιν) la nostra città, essendo Giudei, e predicano usanze (ἔθνη) che non è lecito a noi che siamo Romani accogliere né praticare» (16, 20-21). L’attività dei missionari cristiani, identificati come giudei, viene denunciata come incompatibile con l’identità romana della città. È in gioco, come si vede, la possibilità stessa di esistenza del cristianesimo all’interno dello spazio politico “romano”. Una questione di vita o di morte: per questo motivo l’episodio di Filippi è così importante e paradigmatico, nella prospettiva di *Atti*.

5.2. *L’esclusione dei cristiani dallo spazio politico.*

L'accusa rivolta a Paolo e ai suoi compagni di essere giudei che turbano l'ordine pubblico introducendo nella città «usanze che a noi Romani non è lecito accogliere né praticare» (16, 21) ha facile presa su una popolazione impregnata di orgoglio identitario romano come quella di Filippi: la folla si avventa su di loro e i magistrati, senza neanche ascoltarli e indagare sul caso, li fanno spogliare, bastonare e gettare in prigione, assicurandosi che il loro trattamento carcerario sia il più duro possibile (cfr. 16, 22-24). Paolo e Sila questa volta se la vedono davvero brutta, e il ricordo del trauma subito traspare in un accenno che l'apostolo fa nella Prima lettera ai Tessalonicesi: «dopo aver sofferto e subito oltraggi a Filippi, come sapete, abbiamo trovato nel nostro Dio il coraggio di annunciarvi il vangelo di Dio in mezzo a molte lotte» (1 Ts 2, 2). Impressionati dalla straordinaria forza della sua personalità, non dobbiamo commettere l'errore di immaginarci Paolo come una sorta di superuomo invulnerabile, che non soffre e non ha paura di niente e di nessuno. Quello vissuto a Filippi è forse uno dei momenti più critici da lui vissuti finora, perché ha tutti contro. Vi ricordate ciò che dice Péguy meditando sulla Passione di Cristo? «È ben raro che il governo e il popolo siano d'accordo»; di solito chi ha contro l'uno è appoggiato dall'altro, quindi in un modo o nell'altro «quando si ha l'uno per sé, l'altro contro di sé a volte se ne scampa», ma ora Paolo e i suoi nel fondo di quel carcere, hanno tutti contro, come Cristo sul Golgota. Riflettiamo un attimo sulla condizione di *emarginazione totale* dallo spazio pubblico che si è venuta subitaneamente a creare in questo drammatico frangente della missione paolina, perché è la stessa in cui oggi vivono i cristiani in buona parte del mondo (in molti paesi islamici, ad esempio), ma potrebbe essere anche quella che si profila, sia pure in forme meno eclatanti, per il nostro futuro in un Occidente sempre più cristianofobo.

C'è un'altra considerazione da fare: abbiamo detto che l'episodio di Filippi è importante perché rappresenta il primo incontro/scontro con il "sistema romano". Mi pare che vada colto e apprezzato, sin dall'inizio, il realismo dell'approccio di *Atti* a questo tema. È noto infatti che l'atteggiamento di Luca nei confronti dell'ordinamento imperiale romano non è affatto negativo: come abbiamo già detto nella sua narrazione l'ostilità nei confronti dei cristiani, fino a questo momento (ma anche in seguito), viene soprattutto da parte dei giudei, mentre, come vedremo meglio più avanti, le istituzioni romane sono piuttosto uno strumento di difesa e di garanzia per Paolo e la sua missione. Questo aspetto, tuttavia, non va esagerato né tantomeno assolutizzato, perché l'atteggiamento verso la *lex romana* resta comunque improntato al principio fondamentale della *krisis*, cioè del discernimento tra aspetti positivi e negativi che essa presenta, nel concreto della sua applicazione. Ciò emerge con chiarezza già in questo episodio perché il comportamento dei *duumviri* di Filippi, che sarebbero incaricati di applicare il diritto romano, è evidentemente antiggiuridico. C'è, nel sottotesto lucano, una sottile ironia: in nome dei valori della Romanità, questi romani di provincia calpestano i principi di quel diritto che ne è l'espressione più alta ed illustre! Quello che commettono nei riguardi di Paolo e compagni infatti è un abuso bello e buono: li condannano ad una severa punizione, senza aver compiuto alcuna *cognitio* del crimine di cui sono accusati, senza aver dato loro la possibilità di discolarsi e (come salterà fuori alla fine) senza aver accertato quale sia la loro condizione civile. Questo non deve stupirci: sotto la retorica dell'autorappresentazione solenne e gloriosa che Roma amava dare di sé come popolo vocato al dominio universale anche e soprattutto in forza del suo superiore senso di lealtà, giustizia e ordine (Come abbiamo imparato a memoria al liceo: *Tu regere imperio populos, Romane, memento: / hae tibi erunt artes, pacisque imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos* e via gonfiandosi d'orgoglio ...), in realtà l'esercizio concreto del potere romano nel mondo (come quello di tutti gli imperi), accanto a indubbi pregi, accortezze e vantaggi (senza i quali non sarebbe durato tanto), era fatto di innumerevoli piccole ingiustizie, di continui "piccoli soprusi" come questa di cui cadono vittima Paolo e i suoi amici. Mi spingerei a ipotizzare che l'essenza del potere (e del suo "volto demoniaco", per rubare il bel titolo del libro di Ritter) stia proprio, in termini assoluti, nella possibilità di abusarne: che potere sarebbe quello che ogni volta deve inchinarsi alla ragione, alla giustizia, alla verità? *Sit pro ratione voluntas*: questo è il retropensiero di ogni affermazione di potere.

5.3 *Nel carcere, l'inizio di una nuova polis. La preghiera come gesto politico.*

Dunque i due magistrati di Filippi fanno picchiare a sangue quegli strani predicatori, e ordinano al carceriere di gettarli nella cella più interna della prigione, seminudi e con i ceppi ai piedi. Poi se ne vanno per i fatti loro, tra gli applausi della folla. Teniamo presente che la loro è, con tutta verosimiglianza, una decisione provvisoria: del resto il carcere nel sistema sanzionatorio del diritto penale romano non era previsto come forma di pena definitiva. Intanto hanno “dato una bella lezione” a quei mestatori venuti da fuori, accontentando la “parte lesa” e la folla, poi con comodo si vedrà. Noi però adesso pensiamo a Paolo e Sila incatenati, nella semioscurità di quel fetido buco in cui li hanno cacciati, dove manca l’aria e il puzzo di sudore e di escrementi è soffocante e chiunque sarebbe tentato di lasciarsi andare alla disperazione. Prestiamo la massima attenzione a quello che succede ora, come se stessimo seguendo in diretta, alla televisione, la breaking news che cambia tutto. «Verso mezzanotte Paolo e Sila pregando cantavano inni a Dio, mentre [gli altri] prigionieri prestavano loro ascolto (ἐπηκροῶντο δὲ αὐτῶν οἱ δέσμιοι)» (16, 25). Cantano! La nenia modulata alla meglio, forse in una lingua incomprensibile ai più (avranno pregato in aramaico o in greco?), non solo si leva da quel buco-del-culo del mondo che è, in questo momento, la prigione di Filippi fino al trono dell’Altissimo, ma crea intorno a sé un *nuovo spazio politico*. Perché loro due cantano, ma gli altri ascoltano. Io non conosco esempio altrettanto forte, suggestivo e illuminante della *preghiera come atto politico*. Ripeto, perché sia chiaro: totalmente emarginato dallo spazio politico, preso e gettato nel bidone della spazzatura della società (questo, ahimé, è il carcere), il cristiano ha il potere (sì, il *potere*), con la sola espressione radicale della sua fede – che si chiama *preghiera* – di ridiventare immediatamente il centro di un nuovo spazio politico, la pietra angolare di un nuovo edificio sociale, il punto di riferimento autorevole di una nuova *polis*.

A questo punto succede una cosa, una forte scossa di terremoto a Filippi: «Improvvisamente, vi fu un terremoto così forte che vennero scosse le fondamenta della prigione; subito tutte le porte si aprirono e i ceppi di tutti si allentarono» (16, 26). Dato tutto quello che si deve dare, come raccomandano gli esegeti, al genere letterario dei racconti di liberazione miracolosa, resta che questo, se lo si confronta ad esempio con quello per certi aspetti simile della liberazione di Pietro in Atti 12, 7-10, appare assai più spoglio di particolari prodigiosi e più riconducibile ad una “verosimiglianza storica” ordinaria, che potrebbe essere accettata da un non credente. (Per noi che, da cristiani, sappiamo che “non muove foglia che Dio non voglia”, non fa molta differenza: se Dio vuole liberare i suoi fedeli, lo può fare nel modo che preferisce, mandando un angelo o servendosi di un terremoto). Un sisma di magnitudine elevata, da quelle parti, è nel novero delle possibilità, ed anche se il narratore può averci aggiunto qualche “abbellimento”, gli effetti in sostanza sono quelli descritti. Un forte terremoto è la repentina (e temporanea) catastrofe dell’ordine sociale: tutto d’un tratto, il potere politico perde, sia pure per breve tempo, tutta la sua presa sul mondo, tutta la sua capacità di tenere insieme la collettività. È l’anomia, la scomparsa di ogni vincolo, qui plasticamente simboleggiata dall’apertura delle porte e dallo scioglimento delle catene: liberi tutti (e dunque *homo homini lupus*, se ha ragione Hobbes). È la conclusione a cui arriva immediatamente, pur senza aver letto Hobbes, il guardiano della prigione che, svegliatosi di soprassalto per il terremoto e vedendo le porte spalancate, «estraendo la spada, stava per uccidersi pensando che i prigionieri fossero fuggiti» (16, 27). Quest’uomo è intelligente e, senza aver letto neanche Girard, sa bene come funziona un altro meccanismo fondamentale del potere. Poco importa che ci sia appena stato un gran terremoto: della sicura fuga di tutti i detenuti dovrà rispondere lui, con la sua vita. Tanto vale offrirsi subito come capro espiatorio, evitando lunghe e penose sofferenze. «Ma Paolo gridò con voce forte dicendo: “Non farti del male, siamo tutti qui (ἅπαντες γὰρ ἐσμεν ἐνθάδε)» (16, 28). Ecco, questo sì che è un prodigio. Un *prodigio sociale*, direi: quella valenza politica che avevamo ravvisato, in germe, nella preghiera cantata da Paolo e Sila e ascoltata dagli altri detenuti, qui fiorisce in un esito assolutamente inaspettato e non preventivabile in alcun modo. L’*auctoritas* che, misteriosamente, quei due strani prigionieri hanno acquisito su tutta la collettività carceraria, nel momento del collasso di ogni ordine a causa del terremoto si dimostra capace di tenere insieme il gruppo, impedendone la dispersione: *siamo tutti qui*. I rapporti di autorità si sono completamente rovesciati e la posizione di Paolo e Sila (e dunque della

comunità cristiana che essi rappresentano quantunque nei suoi minimi termini), da marginale – anzi addirittura scartata dallo spazio civile – diviene centrale, anche se per ora ciò vale solo limitatamente al microcosmo carcerario. In un certo senso, e dicendo la cosa con una brutalità che non si addice alla situazione ma può servire a imprimerci il concetto, *adesso comandano loro*.

Lo coglie al volo il carceriere (che conferma così la propria acutezza): «tutto tremante, cadde ai piedi di Paolo e Sila. Conducendoli fuori, disse: “Signori (κύριοι), che cosa bisogna che io faccia per essere salvato?”» (16, 29b-30). Stiamo attenti a non teologizzare troppo presto questa domanda, sull’eco di certi precedenti evangelici che ci vengono subito alla mente. Ciò che quest’uomo ha capito, molto probabilmente, è solo che quei due “hanno un potere” (per questo li chiama *kyrioi*, “signori”) e che lo esercitano in modo benefico per lui, quindi la cosa più sensata che può fare è “mettersi nelle loro mani”. La sua richiesta, dunque, non andrà interpretata con riferimento alla salvezza eterna, ma piuttosto alla sopravvivenza immediata: “come faccio a salvarmi dall’inghippo in cui mi trovo?”. Ricordiamoci infatti che i prigionieri possono ancora scappare da un momento all’altro e lui non ha alcun mezzo per impedirlo. Su questa istanza, concreta ed autentica, ma per così dire molto pragmatica, si innesta la *chrêsis* cristiana, nella forma di una sua potente risignificazione e di un suo radicale approfondimento: «Risposero: “Credi nel Signore Gesù e sarai salvato tu e la tua famiglia”. E annunziarono la parola del Signore a lui e a tutti quelli della sua casa» (16, 31-32). Vediamo evocare la stessa dinamica di gruppo che abbiamo visto all’opera in casi precedenti come quelli di Cornelio (nel capitolo 10), e di Lidia (qui a 16,15): la conversione del capo della casa comporta anche quella di tutti i membri della famiglia (intesa in senso allargato), ma qui l’insistenza su tale aspetto è ancor più forte: oltre che nei due versetti citati, il concetto viene ribadito anche al v. 33b («fu battezzato lui e tutti i suoi»). La valenza “politica” della cosa, inoltre, è molto più chiara rispetto ai due episodi precedenti, in cui rimaneva implicita. La casa del carceriere diventa una chiesa, in cui si pratica la carità (v. 33a: cura dei feriti), si amministra il sacramento del battesimo (33b) e si celebra il pasto comunitario (v. 34, in cui alcuni studiosi, forse spingendosi troppo in là, vedono addirittura un riferimento ad una cena eucaristica). Ciò significa che un piccolo pezzo della città di Filippi, anzi della colonia *Iulia Augusta Philippensis* – paradossalmente il luogo più emarginato ed emarginante di essa – è diventato cristiano: idealmente il centro di un nuovo spazio politico cristiano.

5.4 *Il potere cerca di metterci una pezza e Paolo rivendica i suoi diritti.*

L’arrivo del giorno, in una città sconvolta da un terremoto notturno, assieme al conforto della luce porta con sé la percezione dei danni subiti e l’urgenza di provvedere a tante necessità. Ed anche se a quel tempo, in una società che non aveva la concezione di *welfare* pubblico a cui siamo abituati noi, le aspettative della gente nei confronti della autorità cittadine dovevano essere presumibilmente minori di quelle che avremmo oggi, è certo che quel mattino i governanti di Filippi avranno avuto molte cose a cui provvedere. Meglio quindi togliersi di mezzo la “grana” del giorno prima, notificando subito al carceriere il loro rilascio: «mandarono i littori a dire: “Rimetti in libertà quegli uomini!”» (16, 35). In effetti, come sarà chiaro tra un attimo, si tratta di un decreto di espulsione, che il guardiano del carcere, divenuto amico e confratello nella fede di Paolo, gli addolcisce in questo modo: «I magistrati (οἱ στρατηγοὶ) hanno mandato [a dire] che voi siate liberati. Ora dunque uscite e andate (πορεύεσθε) in pace!» (16, 36). Ora facciamo assolutamente attenzione al comportamento di Paolo, cogliendone bene il senso (e riflettendoci sopra, perché ne abbiamo bisogno). Invece di prender su e andarsene buono e zitto, magari addirittura ringraziando i magistrati perché se l’è cavata (come fanno oggi spesso coloro che, alla fine di un calvario giudiziario durato anni, alla fine vengono assolti con formula piena!), *pianta una nuova grana*. Rivolgendosi direttamente ai littori – (ῥαβδοῦχοι nel greco del testo di *Atti*, cioè gente col bastone: ricordiamoci che il simbolo romano dell’*imperium*, il fascio littorio, esprime plasticamente la basilare ferinità del potere: i bastoni per picchiare e la scure per far morire. Ci vuole coraggio per parlare con franchezza ad un magistrato!) – rivolgendosi dunque a questi uomini del manganello, Paolo dice: «Ci hanno picchiato in pubblico (δημοσίᾳ), senza processo (ἀκατακρίτους), pur essendo [noi] cittadini romani, ci hanno sbattuto in prigione, e ora ci

espellono (ἐκβάλλουσιν) di nascosto (λάθρᾳ)? No davvero! Vengano loro stessi a farci uscire!» (16, 37). Non è orgoglio, non è la reazione di una suscettibilità personale che è stata provocata, non è gusto della rivalsa. Ci sono due tratti, in questa dichiarazione, che vanno sottolineati e apprezzati come si deve: il primo è l'esigenza di rispetto della verità dei fatti. Non si nasconda sotto il tappeto l'illegalità commessa e non si faccia passare per una liberazione quello che è un umiliante foglio di via. Paolo nella sua replica chiama le cose col loro nome, con totale aderenza alla realtà, senza sconti di convenienza. Il secondo è la rivendicazione esplicita dei propri diritti: sono cittadino romano e voi, trascurando colpevolmente di accertare la mia condizione, avete commesso dei gravi abusi, ora ne dovete rispondere. In effetti c'erano leggi, tra cui in particolare la *lex Iulia de vi publica et privata*, del 17 a.C. («grida fresca: son quelle che fanno più paura» avrebbe detto Azzecagarbugli), che vietavano severamente ai magistrati di mettere le mani addosso ad un cittadino romano senza processo e comunque, anche dopo il processo, di non riconoscergli il diritto di appellarsi all'imperatore. La reazione degli *strategoï* di Filippi è quella di chi si accorge di averla fatta grossa: «Ebbero paura (ἐφοβήθησαν) sentendo che erano Romani, e vennero [di persona] a pregarli, poi, fattili uscire, gli chiesero (ἠρώτων) di allontanarsi dalla città» (16, 38-39).

5.5 *I cristiani, cittadini come gli altri. Anzi, più degli altri.*

Qual è dunque il senso politico dell'episodio? L'emarginazione di Paolo e degli altri dallo spazio politico e il loro confinamento in quel "luogo di scarto" della società che è il carcere, era stata un fatto pubblico, ora deve essere pubblica anche la ritrattazione di quell'ingiusto provvedimento, ottenuta *facendo valere i propri diritti*. A Paolo non basta, non può bastare essersela cavata in qualche modo: occorre affermare, specialmente in questo primo incontro-scontro con il sistema politico romano, *la piena appartenenza dei cristiani al consorzio civile*. È vero che non siamo *del* mondo, ma è altrettanto vero che siamo *nel* mondo, e ci siamo a pieno diritto, come tutti gli altri (anzi, in un certo senso anche più degli altri. Non possiamo qui approfondire questo aspetto: per via della responsabilità "ecumenica" che hanno nei confronti di tutto il mondo, i cristiani ne sono l'anima, come dirà l'autore dell'*Ad Diognetum*. Quindi non solo non è sbagliato far valere nei modi e nelle sedi appropriate i diritti che ci spettano, ma è doveroso impegnarsi in questo senso, perché non si tratta delle nostre persone, bensì della nostra missione nel mondo. Lo sottolineo perché mi pare che oggi sia presente tra i cristiani l'equivoca (e spesso francamente erronea) convinzione che si invece "poco evangelico" avvalersi anche degli strumenti della legge (e quindi della politica, che ne è il fattore generativo) per la difesa della libertà e dell'efficacia della presenza della chiesa nel mondo. Questo equivoco porta taluni a stimare che sia più autentica e più alta la qualità di una fede cristiana che rinunci per principio a qualunque strumento umano di promozione e a qualunque forma di difesa della propria identità e della propria missione nel mondo. Certo, non è e non potrà mai essere quello il punto di consistenza, il perno della presenza cristiana nel mondo, e la stessa narrazione di *Atti* ci indicherà i limiti e le ambiguità del ricorso a quella modalità di sostegno e di difesa. Ma una cosa è chiara: Paolo non ha alcuna remora a servirsi dei diritti connessi al proprio *status* di cittadino romano, ed è significativo che lo faccia anche in una circostanza come questa, in cui, da un certo nostro punto di vista, potrebbe anche "lasciar perdere" per non creare ulteriori contrasti. Anche questa è una forma di "giusto uso" dei beni terreni.