

Matteo Crimella

La crisi dei missionari : At 16, 6-10

Symposium 16/1(22), 9-24

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. Matteo Crimella
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Mediolan

LA CRISI DEI MISSIONARI At 16,6-10

1. Il contesto

Nel libro degli Atti degli Apostoli la svolta fondamentale, narrativa e teologica, è rappresentata dall'assemblea di Gerusalemme (At 15,6-35)¹ nella quale si decide di accogliere i pagani all'interno della comunità. Quel travagliato momento apre le porte all'ingresso dei gentili nella compagine ecclesiale e spinge i membri della comunità verso la missione universale. Paolo e Barnaba fanno visita alle chiese che hanno fondato nel precedente viaggio (cfr. At 15,36.41; 16,1) e un nuovo gruppo di missionari prende corpo, essendosi uniti ai due apostoli anche Sila (At 15,37-40) e Timoteo (At 16,1b-3). Il breve sommario di At 16,5 insiste sulla crescita e il rafforzamento della comunità (come spesso capita nel racconto: cfr. At 2,47; 4,32-35; 5,14; 6,7; 9,31; 11,21; 12,24; 13,49; 19,20), prima che il narratore descriva un momento assai singolare per gli evangelizzatori (At 16,6-8), momento che si conc-

¹ A proposito della centralità dell'assemblea di Gerusalemme cfr. G. BETORI, «La strutturazione del libro degli Atti: una proposta», *RivBib* 42 (1994) 3-34, ora in *Id.*, *Affidati alla Parola. Ricerche sull'Opera di Luca* (SRivBib 42), Dehoniane, Bologna 2003, 119-140. Egli considera At 15 il *pivot* del racconto che permette il passaggio del vangelo dall'ambito giudaico a quello pagano.

lude con un intervento notturno, ritenuto dagli stessi personaggi un messaggio divino (At 16,9-10). Diamo anzitutto una nostra versione della pericope:

[Paolo, Sila e Timoteo] ⁶ attraversarono la Frigia e la regione galatica, essendo stati impediti dallo Spirito Santo di annunciare la Parola in Asia. ⁷ Venuti poi in Misia, tentavano di incamminarsi verso la Bitinia, ma non lo permise loro lo Spirito di Gesù; ⁸ percorsa quindi la Misia, scesero a Troade. ⁹ E di notte apparve a Paolo una visione; un uomo Macedone era ritto in piedi e lo pregava dicendo: «Passa in Macedonia e aiutaci!». ¹⁰ E come vide la visione, subito cercammo di partire per la Macedonia, concludendo che Dio ci aveva chiamati a evangelizzarli.

Il primo momento di questo breve racconto² è caratterizzato da una notevole velocità narrativa³: in poche battute Luca sintetizza un lungo viaggio (vv. 6-8). Sono menzionate ben cinque regioni (la Frigia, la Galazia, l'Asia proconsolare, la Misia e la Bitinia) prima che i missionari giungano nella città di Troade. Pare che Paolo e i suoi compagni intendano recarsi in qualche luogo ma siano come rintuzzati e sospinti altrove, dando l'impressione di compiere una serie di faticosi e affannosi tentativi per trovare una meta; su tutto però domina l'intervento

² L'unità della pericope (At 16,6-10) è data dall'inclusione di due termini della stessa area semantica: «annunciare la Parola (λαλῆσαι τὸν λόγον)» (v. 6) e «evangelizzare (εὐαγγελίσασθαι)» (v. 10). Afferma A. BARBI, *Atti degli Apostoli (Capitoli 15-28)* (Dabar - Logos - Parola), Messaggero, Padova 2007, 60: «La ricerca dell'evangelizzazione di un nuovo territorio è la dinamica sottesa a tutto il racconto». Altri criteri ricorda R. PENNA, «Lo "Spirito di Gesù" in *Atti* 16,7. Analisi letteraria e teologica», *RivBib* 20 (1972) 241-261: 243-244: «C'è in primo luogo una cesura *a parte ante*, che viene sottolineata dal sommario di 16,5. [...] Dall'altro capo, la nostra pericope riceve un'ulteriore delimitazione al v. 10b. Si tratta qui di una chiara affermazione teologica. Essa [...] ha valore di interpretazione e perciò di conclusione di una serie di avvenimenti, che a partire dal v. 6 trovano appunto nel v. 10 il loro culmine».

³ Annota G. GENETTE, *Figure III* (Poétique), Seuil, Paris 1972, 123: «La vitesse du récit se définira par le rapport entre une durée, celle de l'histoire mesurée en secondes, minutes, heures, jours, mois et années, et une longueur, celle du texte mesurée en lignes et en pages». Nel *sommario* il tempo del racconto è più corto del tempo della storia.

dello Spirito Santo (v. 6) e l'impedimento causato dallo Spirito di Gesù (v. 8). La tensione narrativa⁴ cresce per due differenti motivi: anzitutto v'è un continuo vagare dei missionari che solo a poco a poco comprendono la destinazione del loro cammino; in secondo luogo si palesa un intervento dello Spirito di cui però il lettore ignora le modalità. Narrativamente siamo di fronte ad una serie di complicazioni che in-spessiscono l'attesa di una soluzione.

Lo scioglimento avviene per mezzo di una rivelazione notturna (vv. 9-10) dove, all'apparizione di un uomo Macedone, segue l'audizione di un messaggio. A seguito della rivelazione, che i missionari ritengono essere di origine divina, essi stessi cercano di partire per la Macedonia, nuovo campo della loro predicazione: la Parola ha ormai raggiunto l'Europa⁵. I missionari, cioè, si rivolgeranno definitivamente anche ai non giudei, dando attuazione alle possibilità aperte dall'assemblea di Gerusalemme. Allo scioglimento narrativo, tuttavia, si accompagna un improvviso cambio di soggetto: ai quattro missionari subentra anche Luca. Qui ha infatti inizio la prima delle cosiddette «sezioni-noi» (At 16,10-17).

⁴ Conviene ricordare la definizione offerta da R. BARONI, *La tension narrative. Suspense, curiosité et surprise* (Poétique), Seuil, Paris 2007, 18: «La tension est le phénomène qui survient lorsque l'interprète d'un récit est encouragé à attendre un dénouement, cette attente étant caractérisée par une anticipation teintée d'incertitude qui confère des traits passionnels à l'acte de réception».

⁵ Precisa C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. Volume II* (ICC), Clark, Edinburgh 1998, 765-766: «Dibelius [...] is right to point out the stress which the narrative lays on this movement into Greece, but it is mistaken [...] to make much of a move from Asia into Europe; Paul and his colleagues remained within the one Greco-Roman world». Di parere contrario molti altri autori: R. PESCH, *Die Apostelgeschichte. 2. Teilband. Apg 13-28* (EKKNT 5), Benziger - Neukirchener, Zürich - Neukirchen-Vluyn 1986, 100 dichiara: «Ob Lukas einen ausführlicheren Quellenbericht, der etwa auch über die Gründung galatischer Gemeinden erzählte, gekürzt hat, um die Zielstrebigkeit des gottgeführten Weges hinüber nach Europa zu betonen, kann nicht mehr ausgemacht werden»; questa è pure la posizione di M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, hrsg. H. Greeven (FRLANT 60), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1951, 12-13.128-129 e di E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968⁶, 425. Anche per Giuseppe Flavio l'Europa inizia con il Bosforo (cfr. *Antiquitates Judaicæ* 11,334).

2. Un viaggio singolare

La questione geografica presenta una serie di complessità: è difficile ricostruire precisamente l'itinerario compiuto da Paolo e dai suoi compagni, anche per la concisione con cui Luca racconta il viaggio, fatto assai strano e inabituale nel libro degli Atti. Punto di partenza dei missionari è la città di Listra (At 16,1); il loro progetto è andare verso occidente al fine di predicare «in Asia» (At 16,6). Luca intende il termine «Asia» nella sua accezione geografico-popolare: si tratta cioè delle città ellenistiche vicine alla costa egea (Efeso, Smirne e Mileto)⁶. L'impedimento dello Spirito conduce i missionari a orientarsi a nord-est, attraversando la Frigia e il territorio galata⁷ (ovverosia le città di Pes-

⁶ Sul termine Ἀσία (cfr. At 2,9; 6,9; 16,6; 19,10.22.26.27; 20,4.16.18; 21,27; 24,19; 27,2) v'è una discussione: che senso ha in Atti? In letteratura e nelle iscrizioni il termine è utilizzato nei seguenti sensi: 1) Designa il continente che si distingue dall'Europa e che si estende dal Nilo e dal Bosforo ad ovest sino all'India ad est: questa accezione è limitata ai geografi (cfr. STRABONE, *Geographica* 2,5,26.31); non è l'uso che ne fa Luca. 2) Qualche volta il termine «Asia» con l'aggettivo «Minore» è utilizzato per indicare la penisola occidentale della moderna Turchia; anche questo non è il senso in Atti. 3) «Asia» è usato nel senso della provincia romana (cfr. STRABONE, *Geographica* 13,4,2: «οἱ δ' ἐπαρχίαν ἀπέδειξαν τὴν χῶραν, Ἀσίαν προσαγορεύσαντες, ὁμώνυμον τῇ ἡπείρῳ [i Romani dichiararono provincia una regione, chiamandola Asia, con lo stesso nome del continente]»). Luca usa il termine in questo senso in At 19,10.26.27; 27,2. 4) Infine il termine indica le città greche della costa egea e il territorio loro adiacente: si tratta di un'area più piccola della provincia romana. Questo probabilmente è l'utilizzo più antico, ereditato anche da Luca. Sulla questione cfr. l'ormai datato ma prezioso contributo di K. LAKE, «Paul's Route in Asia Minor», in F.J. FOAKES JACKSON - K. LAKE (ed.), *The Beginnings of Christianity. Part 1. The Acts of the Apostles. Vol. V. Additional Notes to the Commentary*, MacMillan, London 1933, 224-240 e l'aggiornamento di P. TREBILCO, «Asia», in D.W.J. GILL - C.H. GEMPF (ed.), *The Book of Acts in Its First Century Setting. Volume 2. The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, Eerdmans - Paternoster, Grand Rapids, MI - Carlisle 1994, 291-362: 300-302.

⁷ L'espressione τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χῶραν è discussa. Alcuni ritengono Φρυγίαν un aggettivo, da cui la traduzione: «la regione frigia e galata»; si tratterebbe di un unico territorio indicante quella parte di Galazia dove la popolazione era frigia; Paolo e i suoi compagni avrebbero cioè ripercorso la regione di Antiochia di Pisidia e di Iconio, già percorsa nel primo viaggio missionario. Altri invece, considerando il termine un sostantivo, rendono: «la Frigia e il territorio galata». Annota BARRETT, *Acts of the Apostles*, 767: «A stronger consideration [...] is the fact that if ἡ Φρυγία καὶ Γαλατικὴ

sinunte, Ancira e Dorileo). Luca qui non fa esplicita parola a proposito di un'attività evangelizzatrice di Paolo in Galazia, anche se la cosa può essere forse inferita dall'utilizzo del verbo διέρχομαι⁸. Dalla Galazia i missionari ritornano verso occidente, ai confini della Misia, nel desiderio di risalire a nord della Bitinia, sul Mar Nero, dove c'erano grandi città come Nicea e Nicomedia. Il nuovo impedimento dello Spirito li obbliga a ripiegare verso occidente, lasciandosi alle spalle la Galazia. Non potendo salire a nord verso la Bitinia ed essendo loro preclusa anche l'Asia (a sud), non rimane che l'ovest: fiancheggiando la Misia scendono a Troade, sulla costa settentrionale del Mare Egeo (At 16,8). L'autore di Atti ancora una volta non fa parola circa qualche forma di attività missionaria di Paolo a Troade. Nel seguito della narrazione (At 20,6-12) si verrà improvvisamente a scoprire che a Troade esiste una comunità, probabilmente fondata da Paolo stesso. Il viaggio compiuto dai missionari è davvero singolare: ai loro progetti si oppone decisamente lo Spirito, rendendo quel lungo percorso, estremamente stilizzato dal narratore⁹, un viaggio «non-missionario»¹⁰.

χώρα means the *regio* of the province of Galatia called *Phrygia Galatica*, it is impossible that Paul's route through this district brought him out anywhere near Mysia».

⁸ È il parere di PESCH, *Die Apostelgeschichte. 2. Teilband*, 100: «„Durchziehen“ [...] ist *terminus technicus* der Missionssprache und meint kein bloßes Hindurchziehen; beim missionarischen Zug durch Phrygien (vgl. 2,10), die an die Provinz Asia angrenzende Landschaft im Innern Kleinasien, und das „galatische Land“ (vgl. Gal 1,2; 3,1), das an Phrygien und Bithynien angrenzende, von den Galatern bewohnte Gebiet um die Städte Nakolea, Dorylaion, Pessinus und Ankyra, haben die Missionare, wie wir aus 18,23 (und dem Galaterbrief) erfahren, Gemeinden gegründet». Cfr. anche U. Busse, «διέρχομαι», in H. Balz – G. Schneider (hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I. Zweite, verbesserte Auflage mit Literatur-Nachträgen*, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1992, 776-778: 777: «Nach Apg 10,38 ist es der t.t. [*terminus technicus*] für das missionarische Wirken Jesu im Judenland, seiner Apostel (Lk 9,6) und Missionare (Apg 20,25)».

⁹ Il racconto va posto interamente a livello redazionale come riconosce HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 425: «So haben wir also mit der Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß der Schriftsteller einen ausführlicheren Bericht für seinen Zweck gekürzt hat».

¹⁰ Secondo la felice espressione di H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Mohr Siebeck, Tübingen 1972², 97: «Diese Reiseschilderung ist sehr merkwürdig: eine gezielte Nicht-Missionsreise!».

3. Lo Spirito

Il narratore precisa che i missionari hanno ricevuto l'impedimento di proclamare la Parola dallo «Spirito Santo» stesso (κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος – v. 6)¹¹. Poi Luca ribadisce che il tentativo di passare in Bitinia fu bloccato per un intervento dello «Spirito di Gesù» (οὐκ ἔλασεν αὐτοὺς τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ – v. 7). La prima menzione è affidata ad un *passivum divinum* che enfatizza la responsabilità dello «Spirito Santo» per la mancata evangelizzazione dell'Asia¹². Nella seconda menzione «lo Spirito di Gesù» diventa soggetto e la sua azione si fa ancora più esplicita. È necessario interrogarsi a proposito del significato di questa differente terminologia, utilizzata a breve distanza. Le due espressioni «Spirito Santo» e «Spirito di Gesù» corrispondono ad una variazione stilistica¹³ oppure il mutamento fraseologico ha un senso? Il riferimento allo «Spirito Santo» riflette la prospettiva tipicamente veterotestamentaria che intende lo Spirito come una potenza divina che interviene nel mondo; tale potenza è capace di impadronirsi di una persona per fargli compiere una serie di azioni particolari. Nel libro dei Giudici spesso lo Spirito s'impadronisce di qualcuno per condurlo ad agire in modo straordinario (cfr. Gdc 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14).

¹¹ A proposito dello Spirito Santo in Atti cfr. G. BETORI, «Lo Spirito e l'annuncio della Parola negli Atti degli apostoli», *RivBib* 35 (1987) 399-441, ora in Id., *Affidati alla Parola*, 163-191; D. MARGUERAT, «L'œuvre de l'Esprit», in Id., *La première histoire du Christianisme (Les Actes des apôtres)* (LD 180), Cerf – Labor et Fides, Paris – Genève 2007², 153-179.

¹² La proibizione trova un parallelo nel cosiddetto testo occidentale di At 17,15: il *Codex Bezae* fa notare che Paolo, per giungere ad Atene, attraversò la Tessalia ma non si fermò in quella regione a predicare perché «gli fu proibito» (παρήλθεν δὲ τὴν Θεσσαλίαν, ἐκωλύθη γὰρ εἰς αὐτοὺς κηρύξαι τὸν λόγον). Ancora una volta v'è un *passivum divinum*.

¹³ Sorprendente il commento di BARRETT, *Acts of the Apostles*, 770: «Luke means nothing different from what he means by the Holy Spirit in v. 6; why he has a different expression is not known. It is unlikely that he has a new source of information. He may simply have been seeking variety of expression as he makes his unchanging assertion: the Christians did what they did under the instruction and guidance of God, who worked through his Spirit, here more narrowly defined as the Spirit of Jesus».

L'espressione «lo Spirito di Gesù», invece, «è veramente più unica che rara»¹⁴ negli scritti del terzo evangelista. Si tratta di una felice sintesi del rapporto fra Gesù e lo Spirito secondo la teologia lucana. Infatti colui che è stato annunciato da Gabriele a Maria come «Santo e Figlio di Dio» (cfr. Lc 1,35), è lo stesso su cui è disceso lo Spirito (cfr. Lc 3,22) e che, in forza di quel dono, ha realizzato il proprio compito messianico (cfr. Lc 4,18). Gesù poi è costituito definitivamente Messia nella sua risurrezione a motivo del dono pieno dello Spirito ricevuto dal Padre, come ricorda Pietro nel suo discorso dopo Pentecoste: «Innalzato alla destra di Dio, avendo ricevuto dal Padre la promessa dello Spirito Santo, ha effuso questo che voi vedete e udite» (At 2,33). Il Risorto, avendo ormai la pienezza dello Spirito, esercita la sua regalità e la sua signoria messianica sulla chiesa la quale, grazie a quel dono, è in continua espansione missionaria. Ne consegue che fra la prima e la seconda espressione v'è un evidente *crescendo* che pone in luce la dimensione cristologica dello Spirito. Lo Spirito assume i tratti fisionomici di Gesù: è lo stesso Risorto che, nella pienezza della sua signoria guida la chiesa e interdice ai missionari di entrare in Bitinia. Da una parte questo è l'unico passo in cui Gesù stesso interviene nell'attività apostolica; dall'altra il Signore risorto è presente nella comunità solo tramite il suo Spirito (cfr. At 1,8; 2,33).

La modalità del duplice intervento dello Spirito non è esplicitata da Luca: «Ciò non lo interessa; importante per lui è di sottolineare che è lo Spirito a precisare e a guidare il cammino dei tre verso una meta nuova e ineludibile»¹⁵. Narrativamente v'è più di un effetto. Anzitutto viene a crearsi un *blank*: un'informazione attesa dal lettore è taciuta volutamente dal narratore senza poi essere ripresa¹⁶. Il silenzio deve

¹⁴ PENNA, «Lo "Spirito di Gesù"», 241.

¹⁵ *Ibidem*, 248.

¹⁶ Occorre distinguere fra *blank* e *gap*. Precisa M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (ILBS), Indiana University, Bloomington 1985, 236: «[I]s to make distinctions between what was omitted for the sake of interest and what was omitted for lack of interest: between what I called, for short, gaps and blanks. Only the former demand closure, while the latter may be disregarded without loss, indeed must be disregarded to keep the narrative in focus».

essere rispettato, evitando di colmare il vuoto con ipotesi che precisino le modalità con cui lo Spirito si è manifestato¹⁷. In altre parole al narratore sta a cuore comunicare proprio che l'itinerario dei missionari è guidato dall'autorità dello Spirito il quale agisce in dialettica con le loro stesse intenzioni¹⁸. Inoltre si crea un effetto di opacità. Quando il narratore serba un'informazione a scapito del lettore o di un personaggio, nella storia raccontata si produce uno squilibrio che assegna all'uno un privilegio e all'altro una penalità¹⁹. I personaggi cioè percepiscono qualcosa (la manifestazione dello Spirito) che al lettore è precluso. Si crea così una frattura fra la storia raccontata e la costruzione del racconto: il narratore informa infatti a proposito del *quid* (cioè quanto è accaduto) ma non precisa il *quomodo* (la sua modalità).

¹⁷ Scrive BARBI, *Atti degli Apostoli (Capitoli 15-28)*, 65-66: «Alcuni tentativi di spiegare la modalità di questi interventi non convincono. Il pensare che Luca abbia potuto riferire all'azione dello Spirito particolari avvenimenti storici, come la malattia di Paolo (cf. Gal 4,13s.), possibili situazioni di persecuzione, ostilità da parte delle popolazioni o addirittura fenomeni cosmici, ci sembra non trovare corrispondenza nel modo di intendere l'intervento dello Spirito da parte dell'autore. Altrettanto inadeguato ci sembra il ricorso a irrefrenabili impulsi o a istruzioni puramente interiori. Più consoni al modo di pensare lucano potrebbe invece essere il ricorso alla parola profetica suscitata dallo Spirito, che negli Atti gioca un ruolo importante nell'orientare gli eventi (cf. At 11,28; 13,2.4; 20,23; 21,4.10s.). L'avvertimento, dettato dallo Spirito, potrebbe essere stato espresso da Paolo stesso o da Sila, che sono presentati da Luca come profeti (cf. rispettivamente At 13,1 e 15,32). Di più ci sembra che non si possa ipotizzare, data la discrezione mantenuta da Luca». Personalmente crediamo che anche quest'ultima ipotesi sia di troppo.

¹⁸ Così si esprime HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 425: «Nicht menschliche Berechnung und Planung hat die paulinische Mission nach Troas und dann nach Mazedonien gebracht, sondern die geheimnisvoll eingreifende *providentia specialissima* Gottes».

¹⁹ Cfr. D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Cerf – Labor et Fides, Paris – Genève 2009⁴, 159-160.

4. La visione del Macedone

Il duplice ostacolo dello Spirito (vv. 6-8) narrativamente rappresenta una doppia complicazione che attende uno scioglimento. La tensione narrativa, accresciutasi notevolmente, ora è stemperata da un intervento celeste (v. 9). Varia pure la velocità del racconto che rallenta e assume il ritmo della storia²⁰: sono presentate una visione e un'audizione, cui segue l'immediata decisione dei missionari.

Il soggetto della frase è la «visione» (ὄραμα), qualcosa che si impone a Paolo dall'esterno. Il verbo (ὤφθη) è un *terminus technicus* comunemente utilizzato per le esperienze di manifestazione visiva di origine celeste. Già nella *Septuaginta* esso introduce apparizioni di messaggeri divini o dello stesso Signore (cfr. Gen 18,1; Es 3,6); Luca poi lo utilizza per caratterizzare visioni di angeli (cfr. Lc 1,11; 22,43; At 7,30), del Signore risorto (cfr. Lc 24,34; At 13,31) e di Dio (cfr. At 7,2). Anche il *setting* temporale notturno evoca episodi dell'Antico Testamento nei quali Dio comunica la sua rivelazione agli uomini allorché questi sono nello stato dell'incoscienza dovuta al sonno (cfr. Gen 15,12; 46,2). Il termine ὄραμα (a prescindere da Mt 17,9) è esclusivo del libro degli Atti; Luca lo utilizza in alcuni momenti fondamentali e strategici della sua narrazione. Nelle visioni, infatti, Dio stesso offre alcuni avvertimenti in vista dell'espansione missionaria del vangelo. Nella visione di Anania (At 9,10.12) v'è l'anticipazione della futura missione di Paolo; la duplice visione di Cornelio (At 10,3) e di Pietro (At 10,17.19) prepara l'apertura del vangelo ai pagani; la visione di Paolo a Corinto (At 18,9) anticipa la presenza di un popolo numeroso in quella città. Le visioni sono dunque uno strumento narrativo privilegiato da Luca per mostrare l'intervento divino che guida la storia. La singolarità della visione è tutta nel suo oggetto: non appare né un angelo né il Signore bensì «un uomo Macedone» (ἄνθρωπος Μακεδών τις) che si presenta «ritto in piedi» (ἑστώς - v. 9). Alla visione è associata una parola che qui ha la forma di una supplica. Se l'indicazione geografica è chiara, resta da comprendere il

²⁰ Nella *scena* il tempo del racconto è uguale al tempo della storia (cfr. *Ibidem*, 121).

senso della domanda di soccorso («Aiutaci»), diretta ma non specifica. In che cosa consiste infatti l'aiuto di cui parla il Macedone?

La decisione in risposta alla visione è immediata (v. 10) e dà inizio alla prima delle cosiddette «sezioni-noi» del libro²¹. Non è chiaro che cosa intenda il narratore con l'espressione «cercammo di partire»

²¹ Sulle «sezioni-noi» sono stati versati fiumi d'inchiostro. Alcuni autori presentano diligentemente tutta la discussione critica concludendo che il problema rimane un enigma insoluto. È il caso di Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, 7 che afferma: «So bleibt das Rätsel des Wir-Berichtes nach wie vor ungelöst. Sicher ist nur, daß durch das „Wir“ den Eindruck von Augenzeugenschaft erweckt werden soll». A simili conclusioni giunge G. Rossé, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico* (Collana scritturistica), Città Nuova, Roma 1998, 50-63: 63: «Lenigma delle sezioni-noi non è ancora risolto. Possiamo solo indicare dei limiti: è improbabile che si tratti di un puro mezzo stilistico, e cioè di una finzione letteraria; sarebbe un caso unico nella letteratura antica; è altrettanto improbabile che l'autore degli Atti abbia utilizzato i propri ricordi o appunti. La soluzione è da cercare tra questi due estremi». Decisamente più schierato è V. Fusco, «Le sezioni-noi degli Atti nella discussione recente», in *Id.*, *Da Paolo a Luca. Studi su Luca-Atti. Volume primo* (StBi 124), Paideia, Brescia 2000, 57-71; *Id.*, «Ancora sulle sezioni-noi degli Atti», *ivi*, 73-84 che nel suo lucido contributo, dopo aver recensito criticamente le diverse ipotesi interpretative (la spiegazione tradizionale: il narratore ha partecipato personalmente a determinati episodi; una prima spiegazione alternativa: le «sezioni-noi» sarebbero un residuo di una fonte redatta in prima persona; una seconda spiegazione alternativa: il «noi» è usato dal redattore finale come un espediente stilistico per rendere più vivace il racconto, o per far intendere al lettore che si attinge alla testimonianza oculare, o per sottolineare l'importanza di alcuni avvenimenti; infine: le «sezioni-noi» sarebbero una deliberata finzione per far credere che l'autore sia stato realmente compagno di Paolo) conclude: «la spiegazione tradizionale resiste bene ai reiterati assalti e si presenta come la meglio fondata, anzi l'unica veramente plausibile. Entrambi i suoi pilastri essenziali si rivelano solidi: *primo*, che il «noi» non può significare altro se non la partecipazione personale del narratore; *secondo*, che quel narratore [...] coincide con l'autore dell'intera opera *Lc.-Atti*» (p. 70, corsivi dell'autore). Contesta questa conclusione D. MARGUERAT, «Comment Luc écrit l'histoire», in *Id.*, *La première histoire*, 41: «[O]n a espéré ainsi placer l'auteur des Actes aux côtés du grand apôtre. Tentative avortée : je soutiens que l'identification du ἡμεῖς collectif avec le “je” de Lc 1 est inappropriée, pour trois raisons : 1, le “je” auctorial n'est pas assimilable à un “nous” narratif ; 2, le “je” de Lc 1, 1 est extradiégétique, alors que le “nous” des séquences est attribué à un personnage (collectif) du récit, le groupe des compagnons de Paul, donc intradiégétique ; 3, à la différence du “je” de la préface, qui surplombe l'histoire racontée, le “nous” ne s'adresse pas directement au lecteur et demeure interne à l'histoire racontée».

(ἐζητήσαμεν ἐξελεῖν). La “ricerca” si riferisce al fatto che Paolo e i suoi compagni vogliono procurarsi un mezzo di trasporto, oppure è un’indagine per valutare se quella partenza per la Macedonia corrisponda alla volontà di Dio? L’utilizzo del verbo συμβιβάζω (“concludere”, “giungere ad una conclusione logica”²²) lascia intendere che v’è stato uno sforzo per comprendere la visione come un segno celeste. Solo ora, infatti, è per loro evidente che «Dio ci aveva chiamati a evangelizzarli». Il termine ultimo dei precedenti interventi dello Spirito – interventi presentati dal narratore per mezzo di una voluta reticenza – è proprio «Dio» (ὁ θεός)²³. All’indicazione dell’origine divina della chiamata segue, senza soluzione di continuità, lo scopo dell’appello, espresso per mezzo dell’infinito finale (εὐαγγελίσασθαι αὐτούς). L’appello del Macedone trova nella decisione evangelizzatrice la sua soluzione.

A conclusione del racconto si assiste ad un significativo cambio di soggetto. La narrazione è stata per intero in terza persona (vv. 6-9), ma infine (v. 10) v’è un passaggio alla prima persona plurale: a parlare sono il narratore, Paolo e i suoi compagni. Il passaggio è stato ampiamente studiato con i metodi dell’analisi diacronica²⁴; considerazioni dal

²² Il verbo ha molti significati: cfr. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. K. Aland – B. Aland, de Gruyter, Berlin – New York 1988, 1552: «sich zurechtlegen, sich begreiflich machen, schließen»; osserva Barrett, *Acts of the Apostles*, 773: «συμβιβάζειν is used in a variety of ways; cf. 9.22; 19.33. Here it can hardly mean anything other than *conclude*».

²³ Nonostante non pochi manoscritti (fra cui il *Codex Bezae* e la maggioranza dei testimoni bizantini) leggano qui ὁ Κύριος.

²⁴ Cfr. a mo’ d’esempio, il commento di J. JERVELL, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 417-418: «Wer sind die „wir“ für die Leser? Es könnten Silas und Timotheus sein. Nun sind sie ja schon ab 15,40 mit Paulus zusammen, Silas, 15,40, und Timotheus ab 16,3, aber es wird erst ab 16,10 in der ersten Person erzählt. Unter „wir“ ist ja selbstverständlich auch Paulus selbst zu verstehen, und er allein hat nach V 10a die Vision. Unmittelbar danach kommt das „wir“, und so wird der Eindruck erweckt, dass des Berichtstatter hier mit Paulus zusammentrifft. Also ist der Verfasser in Troas mit Paulus zusammengelassen und fährt nun mit ihm nach Europa, er ist ja hier Augenzeuge. Die Sprache und der Stil sind nicht anders als vorher, d.h. es gilt dasselbe für alle „Wir“-Abschnitte der Apg. Es lässt sich so kaum von einer Wir-Quelle reden, sondern der Verfasser will seine Kenntnisse besonders betonen.

punto di vista sincronico possono offrire qualche nuovo risultato. Condividiamo anzitutto quanto afferma Marguerat: «l'uso di ἤμεῖς segnala un procedimento narrativo di credibilizzazione del racconto, che si prefigge di segnalare la sua origine in un gruppo di cui fa parte il narratore. [...] A livello pragmatico il narratore ha tenuto, per quattro volte, a porsi *in prossimità col suo eroe Paolo*»²⁵. Inoltre si possono aggiungere le seguenti osservazioni. Una prima osservazione: il racconto in terza persona (vv. 6-9) è sulle labbra del narratore eterodiegetico²⁶; al termine (v. 10) v'è un passaggio alla prima persona, cosicché il narratore diventa omodiegetico²⁷. Il narratore, cioè, con l'autorità e l'onniscienza che gli è propria, ha raccontato il tortuoso viaggio dei missionari ma soprattutto ha asserito che lo Spirito è intervenuto per ostacolare i loro itinerari, orientando diversamente il loro cammino (vv. 6-8). Questa serie di informazioni godono della massima attendibilità proprio perché sono in bocca al narratore. Egli, come si è visto, non rinuncia alla reticenza a proposito delle modalità dell'intervento dello Spirito, ma insieme informa con certezza i suoi lettori. Quando però Paolo ha la visione del Macedone e sente la voce (v. 9), il narratore onnisciente si ritira e lascia spazio alla prima persona come voce narrante. Qual è l'effetto del passaggio dal narratore eterodiegetico a quello omodiegetico? La certezza è minore in quanto il lettore percepisce la realtà per mezzo dell'interpretazione offerta dai personaggi e non gode di quanto il narratore onnisciente gli comunica²⁸.

Von einem Stilmittel zu reden, das den Leser in engen Kontakt mit dem Erzählten bringen soll, ist abwegig, denn das wünscht Lukas selbstverständlich überall in seinem Werk».

²⁵ D. MARGUERAT, «Comment Luc écrit l'histoire», 41-42 (corsivi dell'autore).

²⁶ Il narratore eterodiegetico è il narratore assente dalla storia che racconta (cfr. MARGUERAT – BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, 38).

²⁷ Il narratore omodiegetico è il narratore presente nella storia che racconta (*Ibidem*, 38).

²⁸ Utili criteri euristici sono stati messi a punto da R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative. Revised and Updated*, Basic Books, New York 2011, 146: «Now, in reliable third-person narrations, such as in the Bible, there is a scale of means, in ascending order of explicitness and certainty, for conveying information about the motives, the attitudes, the moral nature of characters. Character can be revealed through the report of actions;

Una seconda osservazione: la cronologia dei fatti (nel loro rapporto temporale e causale), curiosamente, è invertita così da porre in primo piano l'iniziativa dei personaggi umani. In effetti è la chiamata di Dio («Dio ci aveva chiamati a evangelizzarli») ad essere all'origine della decisione di recarsi in Macedonia («cercammo di partire»). Ma il narratore, essendosi eclissato, dà spazio ai personaggi protagonisti del racconto (Paolo e gli altri), ponendo sotto i riflettori la loro decisione. Il discorso indiretto (introdotto dalla congiunzione «che» [ὅτι] mette enfaticamente in rilievo la percezione di quegli stessi personaggi. La chiamata di Dio, così, è riflessa nella coscienza e nella decisione di Paolo e dei suoi compagni. I missionari sono informatori qualificati e presentano la loro visione teologica (è Dio stesso ad averli chiamati), ma la loro affermazione non gode dello stesso grado di certezza delle dichiarazioni del narratore. In altre parole: l'azione evangelizzatrice parte dalla comprensione credente dei missionari; ma in questo modo il progetto di Dio è riflesso nella coscienza di Paolo e dei suoi compagni. Dio li chiama, essi però devono assumere il rischio della fede e rispondere all'appello celeste. Il passaggio dalla voce del narratore alla voce dei personaggi narranti, dando accesso alla percezione di Dio necessariamente filtrata dalla loro coscienza, sollecita, di conseguenza, anche la coscienza credente del lettore implicito e reale.

5. Tempo di crisi

Ciò che sorprende nella narrazione è il contrasto fra i progetti dei missionari e gli impedimenti dello Spirito. Gli sforzi e i tentativi di Paolo e dei suoi compagni sono frustrati dall'intervento celeste, lasciando i personaggi umani nell'oscurità e nella sospensione, nonostante l'entusiasmo che li animava. Il continuo vagare senza trovare una di-

through appearance, gestures, posture, costume; through one character's comments on another; through direct speech by the character; through inward speech, either summarized or quoted as interior monologue; or through statements by the narrator about the attitudes and intentions of the personages, which may come either as flat assertions or motivated explanations».

rezione corrisponde ad un tempo di crisi. Una simile situazione può essere avvertita come un'involuzione che porta ad una paralisi da subire passivamente. La prospettiva di Luca, tuttavia, è ben differente in quanto rilegge la frustrazione dei missionari come un tempo provvidenziale perché sollecitato dallo Spirito. Il Signore risorto non è estraneo alla vicenda della comunità ecclesiale ma la guida nell'ineludibile compito di attuare le proprie mete di evangelizzazione. A tracciare la strada della missione è lo stesso Risorto che agisce mediante la potenza del suo Spirito. Il nostro tempo, marcatamente segnato dalla crisi (economica, ma ancor più spirituale), può diventare un tempo di grazia se porta la comunità credente a liberarsi dal senso di potenza per ricondurla alla coscienza della povertà e della debolezza, condizioni che permettono un maggiore affidamento a Dio e alla potenza della Parola. Il tempo di crisi si trasforma in tempo di grazia perché si ascolta la voce dello Spirito, per quanto essa risulti essere voce dissonante dai pensieri umani. V'è pure un altro risvolto: ciò che non ha un successo immediato secondo i progetti umani, può essere lo Spirito a impedirlo, purificando gli intenti e i desideri, al fine di realizzare il ben più decisivo piano di Dio.

Merita pure attenzione il nesso fra la richiesta di aiuto del Macedone (v. 9) e la comprensione dei missionari di essere chiamati da Dio a evangelizzare. La genericità della richiesta d'aiuto è intesa come appello all'evangelizzazione. L'opportunità che si è aperta per opera dello Spirito, al di là di ogni calcolo umano, conduce alla missione, la quale rende presente il Cristo risorto attraverso la proclamazione della Parola, e, al tempo stesso, attraverso un contesto di segni dello Spirito. Essa non è semplice enunciazione di un fatto, ma proclamazione del *kérygma* in un contesto percepibile; i segni dello Spirito sono le costanti della vita comunitaria di un popolo in pienezza di comunione con Dio. A questo proposito scriveva C.M. Martini:

Quali valori perenni dell'evangelizzazione sono dunque validi anche per il nostro oggi? Cosa significa per noi «evangelizzare» nella società attuale? Essa designa un duplice aspetto: negativo e positivo. In negativo, evangelizzare è «salvare dal male»: tirare fuori dal non senso,

dalla frustrazione e dalla noia, dalla disperazione, dal disgusto della vita, dalla incapacità di amare, dalla paura del dolore e della morte. È dare risposta alle invocazioni più profonde di ogni coscienza umana. Evangelizzare è gridare la speranza in mezzo a grida di disperazione. [...] In positivo, evangelizzare è comunicare il «Vangelo», la buona notizia su Gesù: la buona notizia che Dio ci ama davvero, tutti e ciascuno, e che Gesù è morto e risorto per la nostra salvezza per liberarci dal peccato e dal male; la buona notizia del Regno che viene in Gesù e che si realizza gradualmente nella nostra adesione a Lui, nel diventare con Lui un solo Corpo, nell'entrare nella vita della Trinità. Evangelizzare non è soltanto comunicare verbalmente la buona notizia, ma comunicare vita, collaborare con lo Spirito del risorto che attrae ogni uomo per farlo una cosa sola in Gesù col Padre. [...] L'evangelizzare suppone dunque che si sia assimilata nel cuore la realtà del «Vangelo», la sua ricchezza, la sua gioia, la pienezza di orizzonti che esso apre, il senso della vita che esso fa scoprire al di là di tutte le delusioni e le sofferenze, al di là della morte²⁹.

The Crisis of the Missionaries: Acts 16,6-10

Summary

The passage of *Acts* 16:6-10 is analyzed according to the method of Narrative Criticism. The insistence on the Spirit shows that Paul and his companions are guided by God; but the narrator does not make explicit how. The vision of the Macedonian points the way to go. But when the will of God is clarified, there is a shift from the narrator's voice to the characters' voice and the account gives access to the perception of God filtered by their conscience. It follows that the believing conscience of the implied reader is urged.

²⁹ C.M. MARTINI, «Portatori di una buona notizia», in ID., *Vivere i valori del Vangelo* (Contemporanea 47), Einaudi, Torino 1996, 83-106: 95-96.

Ks. Matteo Crimella, kapłan diecezji mediolańskiej, doktor nauk biblijnych (École biblique et archéologique française w Jerozolimie 2009), wykładowca egzegezy Nowego Testamentu w Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale w Mediolanie.

via Neera, 24 – 20141 Milano (Italy)
matteo.crimella@gmail.com