

*ks. Jacek Kucharski, Radom*

## **DISCORSO DI PIETRO NEL GIORNO DI PENTECOSTE (At 2,14b-36). II VALORE DELLE SOLUZIONI PROPOSTE DALL'ESEGESI CON- TEMPORANEA**

### **Introduzione**

Il discorso di Pietro nel giorno di Pentecoste è uno dei testi maggiormente commentati del NT<sup>1</sup>. E' infatti il primo commento immediato al dono dello Spirito Santo che è stato effuso sulla chiesa. Questo discorso nel piano del libro degli Atti occupa un posto di primaria importanza non solo perché è il primo dei discorsi kerygmatici, ma soprattutto perché il suo scopo è quello di illustrare la portata teologica e salvifica della Pentecoste. Per questo motivo la pericope At 2,14b-36 gode di vivo successo sia presso i teologi,

---

<sup>1</sup> Vedi: ARGYLE, A. W., «The Theory of an Aramaic Source in Acts 2,14-40», *JTS* 4 (1953) 213-214; BARCLAY, W., «Great Themes of the New Testament: IV Acts 2,14-40», *ExpTim* 70 (1958-1959) 196-199. 243-246; HEATHER, B., «Early Christian Homiletics: I, St. Peter's Discourse at Pentecost (Acts 2:14-36)», *ARC* 36 (1959) 149-154; MUBNER, F., «In den letzten Tagen (Apg 2,17a)», *BZ* 5 (1961) 263-265; GHIDELLI, C., «Le citazioni dell' Antico Testamento nel cap. 2 degli Atti», in: *Il messianismo: Atti della XVII settimana biblica*, Brescia 1966, 285-305; ZEHNLE, R. E., *Peter's Pentecost Discourse: Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3*, SBLMS 15, Abingdon, New York – Nashville 1971; DUPONT, J., «Ascension du Christ et don de l'Esprit d'apres Actes 2:33», in: *Christ and Spirit in the New Testament: In Honour of Charles Francis Digby Moule*, ed. B. Lindars and S. S. Smalley, Cambridge 1973, 219-228; SCHMITT, A., «Ps 16,8-11 als Zeugnis der Auferstehung in der Apg», *BZ* 17 (1973) 229-248; KILGALLEN, J.J., «The Unity of Peter's Pentecost Speech», *BibTo* 82 (1976) 650-656; JUEL, D., «Social Dimensions of Exegesis: The Use of Psalm 16 in Acts 2», *CBQ* 43 (1981) 543-556; O'TOOLE, R.F., «Acts 2:30 and the Davidic Covenant of Pentecost», *JBL* 102 (1983) 245-258; RODGERS, P.R., «Acts 2:18. καὶ προφητεῖσουςιν» *JTS* 38 (1987) 95-97; DUPONT, J., «Les discours de Pierre dans les Actes et le chapitre XXIX de l'Evangile de Luc», in: *L'Evangile de Luc, The Gospel of Luke: Revised and enlarged edition*, BETL 32, Leuven 1989, 239-284; Van de SANDT, H., «The Fate of the Gentiles in Joel and Acts 2: An Intertextual Study», *ETL* 66 (1990) 56-77; CONSTANT, P., «Forme textuelle et justesse doctrinale de l' Ancien Testament dans le Nouveau: Le citation du Psaume 16 dans le discours d' Actes 2», *Baptist Review of Theology* 2 (1992) 373-389; REFOULÉ, F., «Le discours de Pierre à l'assemblée de Jérusalem», *RB* 100 (1993) 239-251; STEYN, G.J., *Septuagint Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of Acta Apostolorum*, CBET 12, Kampen 1995; KILGALLEN, J.J., «A Rhetorical and Source-Traditions Study of Acts 2,33», *Bib* 77 (1996) 178-196.

costituendo tuttora la base di numerosi studi esegetici, che presso i cristiani che sono impegnati nel sacerdozio. Anche se la composizione di questo frammento degli Atti degli Apostoli sembra essere abbastanza chiara, il torrente del pensiero Petriano/Lucano espresso in questo passo è lontano dall'essere limpido. Comunemente, quando i testi biblici non sono chiari, quindi aperti, predisposti a diverse interpretazioni, vengono proposte tante risposte; molto di più nei casi dei testi importanti, come per l'appunto At 2,14b-36. Le idee teologiche dell'autore di Lc/At, anche se dettagliate e costruite con grande cura, sono in molti casi difficili da mettere in rilievo. Di più, l'uso delle molte citazioni nel testo e il fatto che dobbiamo prendere in considerazione il contesto di entrambi volumi dell'opera lucana nell'interpretazione dei singoli fenomeni (nel senso letterario) accresce il numero delle domande circa il senso del brano. Di che cosa tratta questo discorso? In che modo i doni di Pentecoste si legano con l'identità di Gesù come Signore risorto? Il discorso è una testimonianza letterale (parola per parola) oppure una pura composizione letteraria?

Per rispondere a domande di questo genere dobbiamo esaminare con precisione sia il testo stesso che tutte le fonti possibili, le quali possano delucidare la problematica.

Per questa ragione applicheremo il metodo storico-critico. Questo metodo fondamentale sarà integrato con alcuni elementi sincronici allo scopo di scoprire la logica interna della pericope. Poiché At 2,14b-36 costituisce un „discorso” - un genere letterario specifico - considereremo pure alcuni elementi retorici della composizione del testo.

Il nostro articolo si svolge, dopo l'introduzione, in tre capitoli: I. Critica letteraria con la delimitazione del testo, critica testuale, problemi grammaticali e sintattici, storia della forma, storia della tradizione e redazione e anche il problema della storicità del testo; II. La parte esegetica dove saranno presentate parole-chiave e frasi, struttura interna della pericope e suo contesto immediato ed unità del testo, III. I principali temi teologici di Luca presenti nel discorso petrino. Una conclusione chiude tutto il nostro articolo.

## I. Critica letteraria della pericope At 2,14b-36

### 1. 1. Delimitazione

Il secondo capitolo degli Atti degli Apostoli, che contiene il discorso di Pietro, costituisce un'unità letteraria, per il fatto che tutto accade nel giorno di Pentecoste. La frase temporale: ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς (At 2,1) funziona come chiara indicazione che una nuova parte della narrazione di Luca è stata cominciata (cfr. At 3,1). Nell'ambito del testo, poi, Luca organizza il suo materiale in sezioni più piccole, che possono essere distinte facilmente per la presenza della particella δέ. Nel secondo capitolo degli Atti degli Apostoli la particella δέ ricorre 14 volte, ma solo 4 volte possiamo considerarla un'indicazione delle divisioni più grandi (vv. 5.14.37.42)<sup>2</sup>

Poiché la persona di Pietro è menzionata per la prima volta nel v.14, non c'è nessun problema per la designazione dell'inizio del discorso. La prima parte del v.14: Σταθεὶς δὲ ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἑνδεκά ἐπήρεν τὴν φωνὴν αὐτοῦ καὶ ἀπεφθέγγετο αὐτοῖς (v.14a),

<sup>2</sup> Nei rimanenti casi la particella δέ, viene usata come di solito, cioè indica un leggero contrasto (v.7.13.34), oppure significa il cambiamento del soggetto (v.5.38.47), oppure si trova come particella di transizione (come kai,; v.6.12.43.44). Cfr. Blass-Debrunner § 447; ZERWICK § 647. Soltanto una volta la particella δέ, si trova in una citazione dalla LXX (v.26), perciò non può essere presa in considerazione.

forma una breve introduzione del discorso, che l'Apostolo comincia immediatamente (v.14b). Allo stesso modo abbiamo un mutamento di situazione con la conclusione del discorso petrino. Luca cambia il tema della sua narrazione nel v.37, per descrivere la reazione alle parole di Pietro da parte dell'uditorio giudaico, ma l'Apostolo appare subito di nuovo nel v.38 e così continua il suo discorso fino alla fine del v.40. Tutta la sezione finisce nel v.41, in cui Luca riferisce il risultato finale del discorso petrino. In questo modo abbiamo due possibilità: O il discorso finisce al v.36, dove la persona di Gesù è stata presentata come κύριος καὶ Χριστός, oppure continua fino agli ultimi scongiuri e alle esortazioni dell'Apostolo (v.40) e alle reazioni della folla nel v.41. Fortunatamente, una particella usata nel testo permette di risolvere la difficoltà. Sia nel v.36 che nel v.41, Luca ha usato οὖν, che senz'altro introduce una conclusione al pensiero precedente<sup>3</sup>. Nell'ultimo caso la funzione di οὖν è stata intensificata tramite il supplementare μέν<sup>4</sup>, perciò deve essere presa in esame come conclusione finale. Tuttavia, poiché alcuni versetti nell'ultima sezione (vv.36-41) contengono alcune parti narrative (vv.37s-40; cfr. v.14a), le quali non possono essere trattate come parti del discorso petrino, è meglio vedere i vv.14b-36 come il discorso vero e proprio, concluso dall'Apostolo al v.36. Questa unità letteraria possiede una breve introduzione narrativa (v.14a) e una sua conclusione finale (vv.37-41). Tutto il testo costituisce la sezione più grande (vv. 14-41) del secondo capitolo degli Atti, a commento del miracolo di Pentecoste.

## 1. 2. Critica testuale

Il testo del nostro brano è abbastanza ben conservato dal punto di vista della critica testuale e non presenta particolari difficoltà testuali. Qui analizzeremo soltanto alcune delle lezioni varianti indicate nel *Novum Testamentum Graece* (NTG; 27 ed., Stuttgart 1993<sup>27</sup>).

v. 17: La prima difficoltà testuale si trova nel v.17. L'espressione: ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις è omessa da alcuni manoscritti (B, 076, C pc, sa<sup>1955</sup>). Queste testimonianze seguono da vicino il testo della LXX e leggono: μετὰ ταῦτα. Il *codex Vaticanus* (B), lo sappiamo, costituisce una testimonianza forte e importante per la letteratura neotestamentaria. Siccome poi altre lezioni sono attestate da alcuni codici unciali (κ, A, D, E, I, P, S) e da alcuni scrittori ecclesiastici (Ireneo, Ilario, Macario, Crisostomo, Agostino), non è possibile decidere totalmente la lezione preferita usando soltanto criteri esterni. La variante scelta dagli editori (Nestle-Aland) del NTG è più lunga e meglio aderisce al contesto del secondo capitolo degli Atti, e per questo motivo appare la lezione preferibile. La variante μετὰ ταῦτα<sup>5</sup> costituisce probabilmente un tentativo di armonizzazione del testo degli Atti con la LXX ad opera di un correttore alessandrino<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Vedi: Blass-Debrunner § 451.1.

<sup>4</sup> Cfr. SMYTH #2901a

<sup>5</sup> E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, Oxford 1971, 142, considera la variante di B originale, perché, secondo lui, l'espressione ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις non corrisponderebbe all'escatologia lucana, la quale non prevede l'imminenza della parusia. Ma espressioni simili negli scritti tardivi del NT (Eb 1,2; 9,26; 2Tm 3,1; 1Pt 1,20; 2Pt 3,3; 1Gv 2,18) mostrano che in esse si mette in risalto più il valore qualitativo che quello cronologico del tempo: «gli ultimi giorni» sono il tempo del compimento iniziato con Cristo. Cfr. M. DÖMER, *Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes*, Köln-Bonn 1978, 152.

<sup>6</sup> B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1971, 256.

Nello stesso versetto 17 notiamo ancora altre varianti testuali. Il codice unciale D nei due primi casi cambia il pronome αὐτῶν in ὑμῶν e lo omette nei due casi successivi. La lezione πᾶσαν σάρκα è sostituita da πάσας σάρκας. Lo stesso codice D assieme con il codice unciale E legge κύριος invece di θεός. È probabile che queste varianti testuali siano state motivate dallo sguardo teologico del correttore occidentale<sup>7</sup>. La maggior parte delle testimonianze scritte è sufficiente per trattare queste correzioni come non originali<sup>8</sup>.

**v. 30:** La seconda difficoltà testuale la troviamo nel v.30. Qui possiamo osservare molteplici lezioni varianti:

1. καθίσαι
2. τὸ κατὰ σάρκα ἀναστήσειν τὸν Χριστὸν καθίσαι
3. κατὰ σάρκα ἀναστήναι τὸν Χριστὸν καθίσαι

La prima lezione è fortemente attestata dai più importanti codici unciali (κ, A, B, C, D<sup>e</sup>) e da pochi codici minuscoli (81, 1175). Anche molte traduzioni riportano la stessa lezione: Itala, Vulgata, Siriaca, Copta, Aramaica, Etiopica, Georgiana e le traduzioni slave. Così pure alcuni scrittori ecclesiastici: Eusebio, Atanasio, Pseudo-Atanasio, Gregorio di Nissa, Crisostomo, Cirillo, Teodocio da Ancyra. La seconda lezione la troviamo nel codice unciale Ø e nelle traduzioni siriane, mentre la terza è attestata dal codice unciale Diatessaron (D\*) e da alcuni codici minuscoli (36, 307, 453, 610, 1678) come anche dalle traduzioni copte (cop<sup>me</sup>) e slave. Quindi, la prima lezione prevale decisamente. Il testo introduce qui una frase dal testo originale ebraico. L'espressione ἐκ καρποῦ è congiunta con l'infinito aoristo attivo καθίσαι in un modo molto strano per la lingua greca. Perciò, la scabrezza di questa espressione ha fatto sì che gli scribi abbiano aggiunto una spiegazione<sup>9</sup>. Dobbiamo accettare l'infinito καθίσαι senza nessuna aggiunta per il criterio della *lectio brevis e difficilior*.

**v. 31:** Un'ultima difficoltà testuale si trova nel v.31 e riguarda la classica espressione greca εἰς ἄδου οἶκον nella sua forma abbreviata. I codici unciali più importanti si dividono in questo caso in due gruppi: κ, B con alcuni manoscritti (81, 323, 945, 1505, 1739al) e Eusebio da Cesarea leggono: εἰς ἄδην, mentre A, C<sup>vid</sup>, D, E, Ø, I con molti altri manoscritti hanno: εἰς ἄδου. La frase classica intera menzionata sopra era spesso usata soltanto nella sua prima parte, con la seconda (οἶκον oppure δόμον) sottintesa<sup>10</sup>. Poiché la preposizione εἰς esige il sostantivo all'accusativo, la forma abbreviata nella lingua greca κοινή è stata cambiata gradatamente da εἰς ἄδου a εἰς ἄδην. Dal II fino al V secolo d. C. la forma ellenistica veniva di nuovo corretta secondo la forma classica, come risultato della tendenza comune di ritornare alla lingua greca classica, specialmen-

<sup>7</sup> B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 257, suggerisce che questo cambiamento sia stato fatto allo scopo di fare delle parole del profeta un oracolo rivolto anche ai pagani.

<sup>8</sup> Lo stesso riguarda anche i versetti 16.18.19.22-26. B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 258, definisce le omissioni nel v.19 come *parablepsis*.

<sup>9</sup> Cfr. B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 259.

<sup>10</sup> Cfr. H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, 1968<sup>9</sup>, 21.

te nella letteratura. In questo modo la frase ellenistica εἰς ἄδην attestata da κ, B è più probabilmente la versione originale<sup>11</sup>

Questo breve esame delle lezioni varianti ci permette di accettare il testo di At 2,14b-36 così come viene proposto dagli editori del NTG. Il testo da loro stabilito segue, infatti, le migliori testimonianze e i cambiamenti riportati nelle lezioni varianti, per la maggior parte, non cambiano il senso principale del testo della pericope analizzata.

### 1. 3. Problemi grammaticali e sintattici

La nostra pericope, At 2,14b-36, costituisce un testo molto interessante dal punto di vista grammaticale e sintattico. Analizzeremo ora soltanto alcuni fenomeni più importanti presenti nel discorso di Pietro, i quali aiutano a intendere profondamente le idee teologiche messe da Luca nel nostro testo.

**v.14:** All'inizio, il lettore del discorso di Pietro potrebbe fare una domanda riguardo all'uditorio di Pietro. Egli si rivolge ai suoi ascoltatori dicendo: "Ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες (v.14). Ci possiamo domandare: Pietro, dicendo: «Uomini giudei e voi tutti abitanti di Gerusalemme», pensava a due gruppi diversi di ascoltatori oppure ad uno? Se l'Apostolo aveva in mente sia i giudei palestinesi che i giudei dalla diaspora, καὶ verrebbe adoperata nel suo modo normale come congiunzione di due preposizioni indipendenti. Nel secondo caso tutta la frase potrebbe essere definita come parallelismo dei membri (*parallelismus membrorum*) e di conseguenza καὶ dovrebbe essere trattata come *epesegetica* (cfr At 16,15)<sup>12</sup>. È poco probabile che Pietro rivolgendosi all'uditorio distingua tra i giudei palestinesi e i giudei della diaspora. Il tono benevolo del discorso rivela che l'oratore è interessato proprio all'unità degli ascoltatori. A quanto sembra, anche il narratore vuole comunicare al lettore che tutti i gruppi dei giudei sono presenti ad ascoltare attentamente (cfr. At 2,5.9-11)<sup>13</sup>. Dunque, meglio interpretare i due elementi del discorso di Pietro come le due parti del parallelismo, che rappresenta tutto l'auditorio giudaico che è stato attirato dal fenomeno particolare (At 2,6).

La forma verbale ἐνωτίσασθε (imperativo aoristo medio del verbo ἐνωτίζομαι) nello stesso versetto 14 costituisce un buon esempio di *ipostatizzazione*, ovvero di unione delle due componenti di un'espressione preposizionale mediante l'aggiunta di un suffisso (ἐν ὠτίοις δέχεσθαι)<sup>14</sup>

**v. 17:** Nel v. 17 possiamo osservare l'uso particolare del *genetivo partitivo* (ἀπὸ τοῦ πνεύματος μου). Invece della forma assoluta, Luca spesso adopera un genitivo di questo tipo aggiungendo la preposizione ἐκ oppure ἀπό<sup>15</sup>, però nel caso del discorso

<sup>11</sup> B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 260, discute sulla possibilità di armonizzare il v.31 con il v.27, ma alla fine conclude che εἰς ἄδην è più probabile, benché Blass-Debrunner § 162.8 sia convinto dell'opinione opposta. In questo caso l'accusativo ἄδην sarebbe il risultato della correzione tardiva dello scriba, e non la forma greca classica.

<sup>12</sup> Cfr. Blass-Debrunner § 442.9.

<sup>13</sup> La parentela è troppo evidente per ometterla, cfr. οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες (v.14) con εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι (v.5). Vedi anche la frase molto significativa πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ alla fine del discorso (v.36).

<sup>14</sup> Cfr. Blass-Debrunner § 123.

<sup>15</sup> ZERWICK § 80.

petrino si tratta di una ripresa della LXX (cfr. Gl 3,1; ἐκ καρποῦ τῆς ὁσφύος αὐτοῦ - v.30 cfr. Sal 131,11 LXX). Poi, nello stesso versetto troviamo molto vicini due casi particolari di *dativus modi*, in cui i dativi dei sostantivi verbali sono usati insieme ai loro rispettivi verbi<sup>16</sup> (ὁράσεις ὄφονται καὶ ... ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται). Una forma simile ricorre nel v.30 (ὄρκῳ ὤμοσεν).

**v. 18:** La particella enfatica γε utilizzata nei libri del NT di frequente sembra inutile, ma non nel caso del v. 18 (καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, καὶ προφητεύσουσιν), dove la sua funzione di rafforzare dopo il καὶ iniziale raggiunge la sua pienezza<sup>17</sup>

**v. 22-24:** Nel v. 22 Pietro si rivolge di nuovo agli ascoltatori con parole proprie, fino al v. 24. In questi versetti si possono distinguere alcuni fenomeni sintattici e grammaticali. Ripetendo l'espressione del v.14b ("Ἄνδρες Ἰσραηλῖται), Pietro concentra il suo pensiero immediatamente dopo la citazione dal libro di Gioele (3,1-5). L'enfasi del *casus pendens* ('Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον) suggerisce al lettore che Gesù Cristo diventerà la figura centrale di questa parte del discorso. Questa suggestione si rafforza per la presenza di altri elementi stilistici come: *parenthesis* nel v. 22b (ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ ...καθὼς αὐτοὶ οἶδατε)<sup>18</sup>, oppure l'uso del pronome dimostrativo αὐτός, il quale riguarda non soltanto ciò che precede (secondo l'uso classico), ma anche ciò che segue<sup>19</sup>. Nella sezione nominata sopra (vv. 22-24) vale la pena di annotare ancora alcuni punti rilevanti: p.e. il fenomeno di *attrazione* della preposizione relativa (οἷς al posto di ἃ) nel v.22<sup>20</sup>, cosa che ricorre di frequente nell'opera lucana; oppure ἀπό utilizzato invece ὑπό (v.22)<sup>21</sup>. Infine, nel v. 23 il sostantivo χεῖρ è usato al singolare in senso *distributivo* (διὰ χειρὸς ἀνόμων) (Vg. «per manus iniquorum») <sup>22</sup>.

**v. 27-29:** La preposizione εἰς (v. 27) viene spesso adoperata nel NT in luogo di ἐν in senso locale<sup>23</sup>. Come risultato finale di questo processo εἰς nel greco moderno ha assorbito completamente ἐν<sup>24</sup>. Meno popolare è l'espressione di *ellissi ἔξόν*, (nel v. 29 si capisce: ἔστιν), che ricorre più spesso nella sua forma verbale da ἔξεστιν (cfr. Lc 6,2,4,9; 14,3; 20,22; At 16,21; 21,37; 22,25).

**v. 30:** Nel v. 30 l'infinito καθίσαι (dal verbo καθίζω) può essere interpretato sia nel senso transitivo (Dio ha fatto sedere uno dei suoi discendenti sul suo trono), sia nel senso intransitivo (ha fatto sì che uno dei suoi discendenti sedesse sul suo trono).

<sup>16</sup> Questa figura stilistica viene dalla costruzione ebraica dell'infinito assoluto. Vedi: Blass-Debrunner §198.6.

<sup>17</sup> Vedi: Blass-Debrunner § 439.2. Cfr. anche At 17,27 (e Lc 19,42 in alcuni mss.). Cfr. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1998, 146, n.110.

<sup>18</sup> Cfr. anche v.30, dove è stata adoperata la stessa tecnica letteraria (καὶ εἰδὼς ὅτι ὄρκῳ ὤμοσεν αὐτῷ ὁ θεὸς ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ) Blass-Debrunner § 466.1.3.

<sup>19</sup> Blass-Debrunner §290.

<sup>20</sup> Blass-Debrunner §294; §466.1.3.

<sup>21</sup> Blass-Debrunner §210.

<sup>22</sup> Blass-Debrunner §140.

<sup>23</sup> Più raramente ἐν prende il posto di εἰς. Vedi Blass-Debrunner § 218.

<sup>24</sup> Blass-Debrunner §205.

v. 33: L'espressione τῆ δεξιᾷ (v. 33) costituisce un caso, rarissimo nel NT, di *dativo locativo* („alla destra di Dio”)<sup>25</sup>. Dal punto di vista meramente filologico l'inizio del v. 33 potrebbe intendersi anche diversamente, come un *dativo strumentale* („dalla destra di Dio”)<sup>26</sup>. Ma tale interpretazione contrasta con la citazione dei vv. 34s e contraddice il contesto. Il senso locale sembra da preferirsi per i seguenti motivi: a) in forza della citazione del Sal 110 (109), intimamente legata ai versetti che la precedono; b) per la formula introduttoria: εἰς τοὺς οὐρανοὺς; c) perché così non è necessario sottintendere εἰς τοὺς οὐρανοὺς dopo il verbo ὑψωθείς; d) per il contesto remoto, cioè i passi paralleli di At 7,56 ecc.; e) per il fatto che l'esaltazione di Gesù, per l'autore del nostro discorso, è una partecipazione della potenza di Dio e segna per Gesù l'inizio dell'esercizio dei suoi poteri.

Infine l'espressione: τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου («la promessa dello Spirito Santo») nello stesso versetto 33 forma un buon esempio di *genitivo epesepetico*, cioè «la promessa che è lo Spirito Santo»<sup>27</sup>

#### 1. 4. Il discorso missionario ai giudei

At 2,14b-36 non è unico come genere letterario nel secondo libro dell'opera lucana; infatti, gli studiosi distinguono fino a 28 simili discorsi<sup>28</sup>. Si tratta di unità letterarie compiute e ben strutturate. Però soltanto otto di loro sono riconosciuti come discorsi di Pietro<sup>29</sup>. Da un altro punto di vista la nostra pericope è uno di sei discorsi rivolti ai giudei (cfr. 3,12b-26; 4,8b-12; 5,29b-32; 10,34b-43; 13,16b-41)<sup>30</sup>. Non senza una certa dose di difficoltà possiamo distinguere alcuni elementi comuni, i quali appartengono alla struttura del testo analizzato e sono presenti nella maggioranza dei discorsi negli Atti:<sup>31</sup>

1. il destinatario (v. 14b)
2. l'appello all'attenzione degli ascoltatori (v.14c)
3. l'indicazione dell'incomprensione da parte degli ascoltatori (v.15-16)
4. la citazione dall'AT (vv.17-21)

<sup>25</sup> Blass-Debrunner §199-201. Il senso locale dell'espressione τῆ δεξιᾷ nel v. 30 è preferito anche dagli studiosi. P.e. E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostel*, 56; C. GHIDALI, *Atti degli Apostoli*, Roma 1978, 45; G. SCHILLE, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, ThHK 5, Berlin 1983, 113; J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, NTD 5, Göttingen 1981, 59; R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, EKK V/1, Neukirchen 1986, 124.

<sup>26</sup> Blass-Debrunner §195. Il senso strumentale è sottolineato da: J. DUPONT, *Etudes sur les Acts des Apôtres*, 303, e n. 62; F.F. BRUCE, *The Book of Acts*, Michigan 1988, 45.

<sup>27</sup> Cfr. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 155, n.160.

<sup>28</sup> Cfr. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, HThK Freiburg 1980, I, 96; J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary* AncB 31, New York-London-Toronto 1998, 104; E. DĄBROWSKI, «Mowy w Dziejach Apostolskich. Appendix VIII», in: *ibid*, *Dzieje Apostolskie*, PNST III/3, Poznań 1961, 527-528; G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 41. F. BIANCHI, *Atti degli Apostoli*, Roma 2003, 11-12.

<sup>29</sup> Cioè: At 1,16-22; 2,14.36.38-39; 3,12-26; 4,8-12.19-20; 5,29-32; 10,34-43; 11,5-17; 15,7-11.

<sup>30</sup> I destinatari qui sono molto importanti poiché la struttura comune del discorso dipende dalla persona alla quale esso viene rivolto. Cfr. At 17,22-31, il discorso di Paolo ai greci ad Atene, dove le citazioni dall'AT sono totalmente assenti.

<sup>31</sup> Vedi: J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 107; Cfr. R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 116; P. CIEŚLIK, «Kerygmat o Jezusie z Nazaretu w kazaniach misyjnych Dziejów Apostolskich», *RBL* 34 (1981) 113-119.

5. la predicazione cristologica/teologica (v. 22b-24)
6. l'argomento dall'AT circa quanto è stato predicato (vv.25-31.34-35)
7. la ripetizione del problema, il quale non è stato capito dagli ascoltatori
8. la chiamata alla conversione, la proclamazione della salvezza (vv.37-38)
9. la concentrazione degli ascoltatori sul messaggio (vv.22a.29).

Questi elementi comuni, caratteristici quasi in tutti i discorsi negli Atti degli Apostoli, costituiscono la prima indicazione importante che l'ultimo livello dei discorsi nel secondo libro dell'opera lucana senz'altro appartiene allo stesso Luca<sup>32</sup>. Lasciando per i capitoli seguenti la discussione sulla misura del contributo lucano al testo attuale, si può dire che At 2,14b-36, come pure gli altri discorsi, è stato usato dall'evangelista come lo strumento per mezzo del quale trasmettere tutte le sue idee teologiche e i suoi scopi missionari. Luca presenta al suo lettore una scena dove sia la posizione di Gesù Cristo (v.36), sia il senso degli eventi pasquali (vv.30ss) vengono spiegati nel contesto del dono dello Spirito Santo (vv. 15-21). Luca in questo modo sta continuando lo scopo principale menzionato a Teofilo nei primi versetti del suo vangelo (Lc 1,1-4): sta cioè persuadendo il suo lettore del valore dell'insegnamento cristiano.

Analizzando i discorsi di Luca negli Atti osserviamo come il contenuto del discorso dipende dalla provenienza dell'uditorio<sup>33</sup>. Prima abbiamo scritto che le citazioni anticotestamentarie si verificano soltanto nei discorsi rivolti ai giudei, poiché unicamente la comunità giudaica poteva interessarsi veramente al fatto che i principali eventi salvifici, cioè passione - morte - risurrezione di Gesù, siano stati annunciati nelle Scritture (cfr. Lc 24,44-46; At 13,29). Queste discussioni ponevano la necessità di comporre un elenco di citazioni anticotestamentarie, che potesse essere d'aiuto per convalidare la dignità messianica di Gesù e l'indispensabilità della sua risurrezione.

Il paragone dei discorsi degli Atti degli Apostoli con gli esempi greci di questo genere letterario può pure aiutare nell'avvicinamento adeguato al testo analizzato. L'autore pagano Tucidide (circa 460 - circa 393 a.C.)<sup>34</sup>, che è il più spesso citato come parallelo di Luca<sup>35</sup>, pur ammettendo delle difficoltà circa la precisione della presentazione di alcuni suoi discorsi, afferma che questi sono in genere „aderenti il più possibile al senso generale di quanto in realtà è stato detto”. Un altro autore greco, Luciano (458-378 a.C.), nel suo testo *Come scrivere una storia* scrive che nel caso della presentazione del discorso nel testo le parole dovrebbero essere adeguate al lettore e alla situazione<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Vedi: E. SCHWEIZER, «Concerning the Speeches in Acts», in: *Studies in Luke-Acts*, ed. L. E. Keck, J. L. Martyn, Philadelphia 1980, 214; J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 107; E. DĄBROWSKI, «Mowy w Dziejach Apostolskich», 528.

<sup>33</sup> E. SCHWEIZER, «Concerning the Speeches in Acts», 214, osserva che il richiamo evidente alla conversione e alla correzione dell'incomprensione appare soltanto nei discorsi rivolti ai giudei. Cfr. anche P. CIEŚLIK, «Kerygmat o Jezusie z Nazaretu w kazaniach misyjnych Dziejów Apostolskich», 115.

<sup>34</sup> *La guerra del Peloponneso* 1.22.1.

<sup>35</sup> Cfr. M. DIBELIUS, *Studies in the Acts of the Apostles*, London 1973, 138-185.

<sup>36</sup> W. BARCLAY, *The Gospel and Acts*, London 1976, II, 183. Cfr. E. PLÜMACHER, «Die Missionsreden der Apostelgeschichte und Dionys von Halikarnass», *NTS* 39 (1993) 161-177; C.C. BLACK, «The Rhetorical Form of the Hellenistic Jewish and Early Christian Semon: a Response to Lawrence Wills», *HTR* 81 (1988) 1-17.

Gli studiosi hanno fatto anche alcune osservazioni sul tema della somiglianza fra lo stile lucano nei discorsi e la retorica ellenistica<sup>37</sup>. La presenza del prologo nel vangelo di Luca e negli Atti degli Apostoli, la scena con l'oratore greco Tertullo (At 24,2-8) e inoltre tanti piccoli dettagli nella narrazione (come l'ampio uso di *pisteis atechnoi*, i contratti, gli oracoli, la privazione della base dell'accusa), tutto ciò rende molto probabile la conoscenza lucana dell'arte della retorica greca<sup>38</sup>. Affronteremo di nuovo questo problema più tardi.

Sulla base delle conclusioni fatte sopra possiamo dire che il frammento At 2,14b-36 non si discosta dalle altre composizioni bibliche e greche di questo genere e che Luca era probabilmente consapevole di alcune tecniche della letteratura greca, che poteva utilizzare in maniera cosciente nella sua composizione (cfr. Tucidide). Dall'altra parte il „Sitz im Leben” del discorso petrino nel giorno di Pentecoste va letto a due livelli.

Un primo livello riguarderebbe gli eventi storici, come le testimonianze apostoliche (un elenco delle citazioni con gli eventuali argomenti) davanti alla comunità giudaica per quel che riguarda la passione, la morte e la risurrezione di Gesù; in questo caso la situazione aveva bisogno di uno schema ingegnoso appoggiato sulle citazioni anticotestamentarie. Un secondo livello sono le preferenze teologiche lucane come anche le necessità dei suoi destinatari cristiani.

## 1. 5. Storia della tradizione (Traditionsgeschichte)

A partire dall'ultimo secolo è stata condotta una discussione accesa sul tema delle fonti degli Atti degli Apostoli, nella quale finora regna l'incertezza totale circa il materiale utilizzato, la sua origine e la sua consistenza<sup>39</sup>. Le opinioni tra gli studiosi sono piuttosto diverse, e quindi l'elenco delle proposte sul tema delle fonti lucane è lungo<sup>40</sup>. La maggior parte degli studiosi è d'accordo sul fatto che la prima parte degli Atti degli Apostoli ha origine nella fonte palestinese, elaborata da Luca<sup>41</sup>. Una tale prospettiva la discuteremo più ampiamente nella seconda parte di questo paragrafo.

### 1. 5. 1. Le citazioni<sup>42</sup>

Il genere di testi delle tradizioni più vecchie nell'opera letteraria lucana è probabilmente costituito dalle citazioni anticotestamentarie, le frasi normali e le allusioni all'AT. Gli stu-

<sup>37</sup> W. S. KURZ, «Hellenistic Rhetoric in the Christological Proof of Luke-Acts», *CBQ* 42 (1980) 184 ss.

<sup>38</sup> Vedi nei dettagli W. KURZ, «Hellenistic Rhetoric in the Christological Proof of Luke-Actst», 185-195.

<sup>39</sup> G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 16.

<sup>40</sup> Le discussioni e le teorie degli autori sono presentate da J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 83-86; G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 44-46.

<sup>41</sup> Cfr. C. C. TORREY, *Composition and Date of Acts*, HTS 1, Cambridge 1916, 3-41; M. E. BOISMARD, A. LEMOUILLE, *Les Actes des deux Apôtres. I. Introduction-Textes*, Paris 1990; J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 86.

<sup>42</sup> Non c'è adesso la possibilità di trattare questa questione come si deve, debitamente; ma questo è stato fatto già in modo esauriente da G. J. STEYN, *Septuagint quotations in the context of the Petrine and Pauline Speeches of Acta Apostolorum*, CBET 12, Pharos Kampen 1995, 65-125.

diosi vedono 37 di questi casi negli Atti degli Apostoli<sup>43</sup>. Generalmente si concorda tra gli esegeti che quasi ciascuna citazione lucana nella sua doppia opera proviene dalla LXX<sup>44</sup>. Escludendo alcune eccezioni sono convinti fino al punto da parlare di „settantismi” piuttosto che di semitismi<sup>45</sup>. Nel nostro brano abbiamo tre chiare citazioni dall' AT: At 2,17-21 costituisce l'equivalente più o meno di Gl 2,28-32; At 2,25b-28 = Sal 16,8-11; At 2,34b-35 = Sal 110,1. Nel primo dei tre casi possiamo notare alcune allusioni al NT. Mc 13,24 e Ap 6,12 parlano del „grande e terribile giorno” (Gl 2,30s), ma siccome il tema „il giorno del Signore” è abbastanza popolare nella tradizione profetica giudaica non necessariamente deve rimandare al testo di Gioele. In modo indipendente da questo Rm 10,13 cita Gl 2,32 e Tt 3,6, cosa che probabilmente significa che il testo era già in uso tra i primi cristiani. Lo stesso riguarda Sal 110, il quale nel tempo del lavoro editoriale di Luca doveva essere ben conosciuto come testo messianico (cfr. Mt 22,44; Mc 12,36; Lc 20,42).

La situazione è un poco differente nel caso della citazione mediana del discorso di Pietro. Il Sal 16 non si ritrova in nessun'altro libro del NT, eccetto gli Atti degli Apostoli, perciò possiamo interpretare il suo utilizzo come una caratteristica delle fonti di Luca. Il testo è stato usato ancora una volta negli Atti, quando Paolo parla davanti ai Giudei ad Antiochia di Pisidia (At 13,35) e questo fatto speciale è stato interpretato come un argomento a favore della tesi che il Sal 16 provenga dalle testimonianze dei predicatori del primo cristianesimo. Però quest'opinione è priva di documentazione reale. Luca colloca il Sal 16 in un contesto messianico, argomentando sulla base della profezia di Davide che il Messia doveva essere risuscitato dai morti. Di conseguenza la citazione funziona come argomento per la dignità messianica di Gesù che è stata confermata dalla sua risurrezione<sup>46</sup>. In questo modo le citazioni anticotestamentarie, le quali senza dubbio costituiscono il più vecchio strato del discorso petrino, combaciano esattamente con la narrazione lucana. Paragonando la loro funzione nei discorsi degli Atti con alcune parti della storia deuteronomistica, si nota che in tutti e due i casi grazie alla ripetizione vengono unite in una narrazione più grande nella quale rivelano il loro significato<sup>47</sup>. Lo stesso stile lo possiamo scoprire nella letteratura giudeo-ellenistica<sup>48</sup>. Tutte le osservazioni di nuovo sottolineano il contributo del lavoro di Luca sul testo di At 2,14b-36.

### 1. 5. 2. Le altre tradizioni più vecchie

Oltre alle tradizioni così evidenti menzionate sopra, si può guardare ad alcune altre frasi, le quali tradiscono una provenienza non lucana. Alcuni studiosi vedono in At

<sup>43</sup> Cfr. J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 90.

<sup>44</sup> D.S. NEW, *The Old Testament Quotations in the Synoptic Gospels, and the Two-Document Hypothesis*, SCSS 37, Atlanta 1993, 38, dà soltanto un esempio nel vangelo di Luca: Lc 7,27 = Mc 1,2.

<sup>45</sup> Cfr. A. V. ARGYLE, «The Theory of an Aramaic Source in Acts 2,14-40», *JTS* 4 (1953) 213-214; J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 81s.91.114s; *Ibid*, *The Gospel of Luke*, 114-125.

<sup>46</sup> Cfr. B. LINDARS, *New Testament Apologetic*, London 1961, 38.

<sup>47</sup> M.L. SOARDS, «The Speeches in Acts in relation to Other Pertinent Ancient Literature», *ETL* 70 (1994) 65-90.

<sup>48</sup> E. SCHÜSSLER FIORENZA, *CBQ* 37 (1975) 145s (recensione dell'articolo di E. PLÜMCHER, «Lukas als hellenistischer Schriftsteller»).

2,14b-36 le tracce della fonte aramaica<sup>49</sup> di cui Luca poteva approfittare nella composizione del testo, ma la base sulla quale poggia questa opinione è esigua. Nei versetti 22-23 possiamo osservare la figura stilistica *casus pendens*, la quale sembra confermare questa opinione<sup>50</sup>. Però, in realtà, il *casus pendens* costituisce un fenomeno comune nella lingua greca κοινή come nelle altre lingue, funzionando come il normale *anacoluto*<sup>51</sup>. Gli altri studiosi<sup>52</sup> respingono totalmente la possibilità dell'uso lucano della fonte aramaica sottolineando che l'autore degli Atti non era in uno stato che gli permettesse di utilizzarla. I dati sono troppo pochi per decidere su questa cosa con certezza. Lasciando a margine la questione delle fonti delle tradizioni linguistiche<sup>53</sup> usate dal terzo evangelista, possiamo comunque vedere qualche traccia di alcune formule e parole del primo cristianesimo.

λέγει ο θεός (v.17) si può trattare di un'espressione standard del primo cristianesimo utilizzata come frase introduttiva davanti alle profezie e perciò si potrebbe interpretare questo versetto come un'«eredità che Luca ha ricevuto»<sup>54</sup>

La frase ἄνδρα ἀποδεειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ nel v.22 costituisce un altro esempio di questo genere<sup>55</sup>. Il versetto successivo 23 possiede almeno due parole che sono probabili elementi di narrazioni precedenti, che sono state riprese dal terzo evangelista. Il primo caso è costituito dal verbo προσπήγνυμι nella sua forma al participio – *hapax legomenon* nel NT<sup>56</sup>. Nel secondo caso si tratta dell'aggettivo ἄνομος, il quale non aderisce al modo dello scrivere di Luca. È comunemente riconosciuto che l'autore di Lc/At seleziona con attenzione la sua terminologia in riferimento ai Romani ed evita tutti i termini che portino alcune connotazioni negative<sup>57</sup>. Per di più, una tale presentazione dei pagani si incontra di solito nella letteratura giudaica<sup>58</sup>. Però, volendo mettere in dubbio queste opinioni, si potrebbe dichiarare che ἄνομος non deve avere per forza un tono ingiurioso. Potrebbe altrettanto bene significare qualcosa del tipo

<sup>49</sup> A.V. ARGYLE, «The Theory of An Aramaic Source», 213, cita C.C. TORREY, C.H. DODD, C.S. WILLIAMS e gli altri, ma non condivide la loro opinione.

<sup>50</sup> ZERWICK, § 30 cita C.F. BURNEY, il quale è a favore di queste opzioni nel vangelo di Giovanni. In riferimento agli Atti, si veda: M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts*, Oxford 1967<sup>3</sup>, 52s.

<sup>51</sup> Cfr. J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX*, AncB 28A, New York 1981, 124.

<sup>52</sup> Così: E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, 74, basa la sua opinione su una sbagliata spiegazione del nome di Barnaba.

<sup>53</sup> J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 116, evita completamente la discussione sugli aramaismi nel testo greco degli Atti, dicendo che le prove nel secondo volume dell'opera lucana non sarebbero riuscite bene.

<sup>54</sup> Vedi: R. DILLON, «The Prophecy of Christ and His Witnesses According to the Discourses in Acts», *NTS* 11(1986) 544-546.

<sup>55</sup> Cfr. M. DIBELIUS, *Studies in Acts of the Apostles*, London 1973, 166.

<sup>56</sup> Però è importante ricordare che le discussioni sulla provenienza degli *hapax legomena* nei testi biblici hanno un valore limitato, perché l'evidenza riguardante il termine e il suo uso è minima.

<sup>57</sup> J.A. WEATHERLY, *Jewish Responsibility for the Death of Jesus in Luke-Acts*, JSNTSS 106, Sheffield 1994, 229.

<sup>58</sup> E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, 180.

«quelli fuori della legge»<sup>59</sup>. Per questo non è facile decidere sui vari strati delle tradizioni, quando l'evidenza delle frasi usate non è stretta. Dobbiamo essere consapevoli che le conclusioni sono in sommo grado ipotetiche.

Questa evidenza potrebbe essere aumentata grazie ad alcuni risultati del paragone tra la terminologia lucana e quella non lucana. Nella narrazione degli Atti il terzo evangelista di solito usa il sostantivo θεός come termine comune quando si tratta di Dio (cfr. At 1,3; 2,17.22.23.24.30.32.33.36.39.47), mentre il sostantivo πατρός è piuttosto raro ed appare soltanto nei due primi capitoli degli Atti (At 1,4.7; 2,33). Tutti e tre i passi sembrano essere legati con la fonte, dove lo Spirito Santo è stato presentato come il dono del Padre (cfr. Lc 24,49), mentre Luca è interessato a notare che solo Gesù è datore dello Spirito (cfr. At 2,33). Di fatto la promessa dello Spirito dato dal Padre assomiglia di più alla teologia di Giovanni che a quella di Luca (cfr. Gv 15,26; 16,7), fatto che permette di affermare che Luca e Giovanni hanno conosciuto una fonte comune<sup>60</sup>. In modo simile l'espressione trovata nel v.22, che parla di δυνάμεις, τέρατα e σημεία fatti da Gesù ἐν μέσῳ ὑμῶν, cioè anche in Giudea e Gerusalemme, rimanda ad una tradizione presente anche negli altri libri del NT (cfr. Gv 2,23; 3,2; 5,1-9; 7,31; 9,1-12; 11,38). Lo stesso ordine δυνάμεις, τέρατα e σημεία, che funzionano come conferma sia per Gesù che per i suoi discepoli, lo possiamo osservare in Rm 15,9. Però nell'ultimo caso dobbiamo notare anche che τέρατα e σημεία sono regolarmente menzionati dal terzo evangelista e lo aiutano nella elaborazione dello schema e scopo di Lc-At<sup>61</sup>.

Concludendo, tali dati possono suggerire che il testo di At 2,14b-36 non permette di vedere una qualche fonte palestinese sullo sfondo della forma presente del testo. Siamo soltanto capaci di indicare con difficoltà le singole frasi e parole, perché il testo degli Atti è stato cambiato secondo lo scopo di Luca.

## 1. 6. Storia della redazione (Redaktionsgeschichte)

Tornando a Luca dobbiamo cominciare da un ampio esame della terminologia lucana presente nel testo<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Cfr. H.G.LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968<sup>9</sup>, 147, indicano: «without the Law» and hence «without God».

<sup>60</sup> Cfr. J.J. KILGALLEN, «A Rhetorical and Source-Traditions Study of Acts 2,33», *Bib 77* (1996) 189-190; F.L. CRIBS, «The Agreements that Exist between John and Acts», in *Perspectives on Luke-Acts*, ed. C.H. Talbert, Danville 1978, 61, va ancora più avanti e costata che Luca poteva venire a conoscenza di questa fonte dopo la redazione del suo vangelo. Però queste conclusioni non possono essere di più che probabili perché Luca poteva altrettanto bene usare questa espressione con lo scopo di confermare l'identità di Gesù davanti ai suoi lettori e allo stesso tempo al momento della conferma dell'identità di Gesù (dopo Pentecoste) poteva semplicemente smettere di usarla.

<sup>61</sup> L. O'REILLY, *Word and Sign in the Acts of the Apostles: Study in Lucan Theology* (Doctoral Dissertation), PUG, Rome 1987, 13.

<sup>62</sup> H.J. CADBURY, «Four Features of Lucan Style», in: *Studies in Luke-Acts*, London 1976<sup>2</sup>; H.J. CADBURY, *The Making of Luke-Acts*, London 1956.

Parola/Frase	Evidenza
Ἐνωτίσασθε	Hapax legomenon
υπολαμβάνω	Solo Lc (7,43; 10,30; 1,9; 2,15=3 Gl 1,8)
ἐπικαλέσεται	20 volte su 30 (Paolo 6x)
Εὐφραίου	Lc 8x, Paolo 3x, Ap 3x
Ἄνδρες ἀδελφοί	solo Lc-At 14x
Βουλῆ τοῦ θεοῦ	Lc 7,30; At 2,23; 13,36; 20,27; Eb 6,17
Μετὰ Παρρησίας	At 3x (2,23; 4,29; 4,31); Eb 1x (4,16)

Considerando che più della metà del discorso petrino è composta dalle citazioni, l'evidenza nominata sopra è significativa. Possiamo di nuovo aggiungere che l'autore di Lc/At ha fatto tutto il possibile per modellare la forma del testo presente.

Luca possiede anche degli schemi sintattici tipici, riconoscibili nel discorso di Pietro. Nel v.24 la frase principale comincia con il pronome relativo, elemento che evidentemente appartiene allo stile lucano<sup>63</sup>

La frase γνωστὸν ἔστω (v.14), nonostante si trovi frequentemente nei LXX (Dn 3,18; 1 Esd 2,18; 6,8; 2 Esd 4,12s; 5,8), è diventata più tardi una delle espressioni preferite da Luca (At 4,10; 13,38; 28,28). Non c'è bisogno di vedere qui un aramaismo, ma piuttosto „l'accomunamento che è normale nelle lettere e nei discorsi”<sup>64</sup> Nel v.24 troviamo la costruzione perifrastica: ἦν δυνατὸν, che anche è spesso presente nei testi lucani.

Anche il modo di utilizzo delle citazioni dell'AT in At 2,14b-36 pare essere lucano. Primo, non tutte le citazioni sono letterali. Alcuni tocchi redazionali funzionano come delicato accento su ciò che serve agli scopi teologici di Luca. Come negli altri casi (cfr. 4,18) Luca aggiunge oppure elimina alcune parole o frasi, in vista dello scopo della sua composizione, fornendo così una sua propria versione della citazione (in Gl 3,1-5 ha fatto più di 10 modifiche, piccole e grandi, nel testo)<sup>65</sup>. Secondo, per il terzo evangelista è molto importante presentare alcune evidenze bibliche, che tutto ciò che è accaduto a Gesù corrisponde alle promesse divine (Lc 24,24.27). Per questo motivo Luca usa le citazioni anticotestamentarie come formule profetiche che parlano di Gesù. Per di più, fa tutto il possibile per legare tutto ciò che è successo a Gesù con la nascita della chiesa. Tutti i suoi argomenti dall'AT fanno affidamento sullo schema: «promessa-compimen-

<sup>63</sup> E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, 139.

<sup>64</sup> M. WILCOX, *The semitisms of Acts*, Oxford 1965, 91, usa l'espressione: "the normal stock-phrasing of letters and speeches"

<sup>65</sup> Vedi in dettaglio il capitolo secondo dedicato all'esegesi, pp. 16s.

to» e sembrano essere più pronunciati che nel caso degli altri evangelisti<sup>66</sup> Per questa ragione Luca è stato definito come: „il teologo della Sacra Scrittura par excellence”<sup>67</sup> Quindi, si può concludere con G. Rossé<sup>68</sup> che: „da bravo storiografo cristiano, Luca è maestro nell’arte di rielaborare le sue fonti, di adattarle alla sua visione”

### 1. 7. Storicità

Sopra abbiamo visto che Luca è stato capace di comporre una scena molto vivace, in cui alcuni fili importanti della sua teologia abilmente si intrecciarono con le citazioni dell’AT ed alcuni elementi della tradizione del primo cristianesimo. Questi punti di vista sono importanti per decidere: l’evento scritto dal terzo evangelista possiede valore storico? E, se sì, in quale misura è storico?

Facendo questa domanda dobbiamo considerare che Luca ha scritto la sua scena di Pentecoste avendo la prospettiva di almeno quaranta-cinquanta anni di storia. Questo fatto non costituirebbe problema, se gli studiosi fossero in grado di dimostrare che la narrazione di tutto quanto è accaduto a Gerusalemme nel tempo di Pentecoste è arrivata a Luca da una fonte del primo cristianesimo. Per quel che riguarda le fonti di Marco, l’autore di Lc/At le ha trattate con considerevole esattezza<sup>69</sup>. Però la difficoltà sta nel fatto che nel caso del testo di At 2,14b-36 la situazione è contraria, Luca cioè è responsabile della composizione della scena<sup>70</sup> Si può andare più avanti dicendo che Luca normalmente ha copiato le sue fonti usando la sua terminologia per adattare meglio questa scena al suo contesto letterario e teologico, però è questo esattamente un momento nel quale la storicità dell’evento potrebbe essere messa in dubbio.

Un altro argomento per l’indebolimento della teoria della relazione parola per parola è costituito dal fatto che almeno una parte dell’ordine logico nel discorso di Pietro fa riferimento alla versione greca del testo; è però difficile immaginare che Pietro si sia rivolto al suo uditorio in greco piuttosto che in aramaico<sup>71</sup>

I dati più forti sono derivati dalle citazioni dell’AT (Sal 17,6 LXX). Il Testo Masoretico di Sal 17,6 ha il sostantivo ebraico קֶבֶל - “corda”, “fune”, “cavo”, il quale concorda con il contesto. Ma dall’altra parte il traduttore della LXX ha mescolato קֶבֶל con נֶכֶל - „dolore”, “sofferenza”, e ha tradotto con ὠδύνη. In questa forma è passato a Luca, il quale l’ha usato nell’argomentazione del discorso di Pietro (At 2,24)<sup>72</sup>

Infine, i paralleli fra i discorsi degli scrittori greci, come Tucideide, e quelli lucani permettono di meglio spiegare questo problema. Molti frammenti del NT richiamano questo evento (Gv 20,22; Gal 3,2; Rm 8,4-11; Ef 1,13). Non c’è niente di improbabile

<sup>66</sup> J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 93.

<sup>67</sup> J. JERVELL, «Die Mitte der Schrift: Zum lukanischen Verständnis des Alten Testaments», in: *Die Mitte des Neues Testaments: Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie*. Fs. Für Eduard Schweizer, ed. U. Luz und H. Weder, Göttingen 1983, 93.

<sup>68</sup> *Atti degli Apostoli*, 46.

<sup>69</sup> F.F. BRUCE, *The Book of Acts*, Michigan 1988, 35; G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 16.

<sup>70</sup> J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 249.

<sup>71</sup> Vedi: E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, 185.

<sup>72</sup> Questo argomento non è molto forte, però è anche possibile che Luca abbia usato la citazione della LXX al posto dell’originale ebraico.

nel dichiarare che Pietro, come primo in mezzo agli apostoli, poteva essere anche il primo commentatore di questo fenomeno nel giorno dell'importante festa giudaica. Poteva utilizzare alcune citazioni anticotestamentarie sia per chiarire ai suoi ascoltatori cosa era accaduto che per predicare a loro il Signore risorto - Gesù Cristo. Nondimeno, i dettagli della narrazione sembrano essere l'eredità delle tradizioni del primo cristianesimo e il frutto della teologia lucana, più che un'arida scrittura del fatto storico<sup>73</sup>

## II. Egesi della pericope At 2,14b-36

La narrazione del fatto pentecostale e il relativo discorso di Pietro ci permettono di cogliere il quadro storico entro il quale Luca ha voluto comporre la sua opera e ci fanno intravedere a quali profondità possa arrivare la sua riflessione teologica sulla storia della salvezza, sulla funzione di Cristo Signore in essa e sulla presenza di questa salvezza nella Chiesa. Ma per addentrarci meglio in questa «teologia» tipicamente lucana dobbiamo analizzare alcune parole-chiave ed espressioni particolarmente pregnanti che ricorrono nel nostro testo (At 2,14b-36) e in tutta l'opera lucana e sono idonee a orientare in modo ancor più decisivo la nostra ricerca. Esamineremo poi anche la struttura interna della nostra pericope e il suo contesto immediato. Alla fine di questo capitolo ci occuperemo dell'unità del discorso petrino.

### 2. 1. Parole-chiave e frasi

Poiché il nostro articolo è evidentemente limitato, non possiamo analizzare tutte le parole e le espressioni contenute nel testo di At 2,14b-36. Per questa ragione in seguito presenteremo soltanto alcuni punti principali, specialmente quelli che possono essere utili per analizzare le correnti principali della teologia di Luca presenti nel testo analizzato<sup>74</sup>

Pietro comincia il suo discorso con una formula tipica rivolta ai suoi ascoltatori: Ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες. Quest'inizio di discorso si può trovare sia nelle fonti greche classiche (*Demostene, Olynthiac* 1.1, 1.10; *Lisia, Or.* 6,8), sia negli Atti (1,11; 2,22.29.37; 3,12; 5,35; 7,2.26; 13,16.26; 15,7.13; 17,22; 19,35; 21,28, 22,1; 23,1; 28,17). Il discorso è collegato con una forte richiesta dell'attenzione (γνωστὸν ἔστω ἐνωπίσασθε), conosciuta già da certi testi dell'AT, dov'è usata per introdurre grandi parole divine (Gb 32,11[LXX]; cfr. Gn 4,23; 34,16; Gl 1,2; Is 1,2; 28,23).

Luca unisce l'evento precedente di questa narrazione (vv. 5-13) con il discorso di Pietro tramite il richiamo dell'opinione negativa di alcuni giudei lì radunati circa i partecipanti di questo incontro estatico-profetico (v. 13: γλεῦκους μεμεστωμένοι εἰσίν; cfr. v.15: οὐ γὰρ ...οὔτοι μεθύουσιν). La strategia letteraria è tipica di Luca. La tecnica dell'incomprensione come mezzo letterario permette di dire, per contrasto, la novità dell'evento<sup>75</sup>:

<sup>73</sup> Cfr. J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 232. Cfr. E. DĄBROWSKI, «Mowy w Dziejach Apostolskich», 531-532; P. CIEŚLIK, «Kerygmat o Jezusie z Nazaretu w kazaniach misyjnych Dziejów Apostolskich», 119.

<sup>74</sup> Vedi il punto terzo, circa le idee teologiche di Luca nell'ambito di questo testo.

<sup>75</sup> Cfr. anche At 3,12; 14,15; un *topos* particolarmente caro al quarto vangelo.

occorre l'interpretazione cristiana per capire rettamente le realtà divine della chiesa<sup>76</sup>. L'evento importante e straordinario (di Pentecoste vv. 1-4) causa sia l'interessamento che la confusione tra i non cristiani. La loro incomprendione<sup>77</sup> crea per Pietro un'occasione per dare l'interpretazione cristiana di quest'evento. L'argomentazione è costruita sul contrasto tra la comprensione degli ascoltatori e l'adeguato significato (cristiano) dei fatti. Il contrasto è approfondito tramite il ragionamento logico riguardante l'ora del giorno (ἔστιν γὰρ ὥρα τρίτη<sup>78</sup> τῆς ἡμέρας). Il senso della spiegazione di Pietro diventa più chiaro alla luce della letteratura antica che parla degli ubriachi: Cicerone<sup>79</sup> scrive che l'usanza di bere a quest'ora era una cosa molto disonorevole. Per lungo tempo gli esegeti hanno visto una incoerenza, perché il tema del bere vino nuovo (γλεῦκος, v. 13) nel contesto dell'effusione dello Spirito Santo sembrava sconveniente<sup>80</sup>. Però le scoperte di Qumran hanno dato nuovo materiale su questa cosa ed è probabile che Luca abbia ricevuto queste informazioni dalla fonte palestinese<sup>81</sup>.

I versetti 16-21 costituiscono il testo chiave nella questione del dono dello Spirito Santo. Luca integra la citazione anticotestamentaria secondo la versione greca della Settanta e con qualche modifica la adatta al suo punto di vista, cioè secondo le sue preferenze teologiche. La trama dello Spirito Santo è poi abbandonata e Luca la riprende di nuovo solo nel v. 33. L'introduzione della citazione si può paragonare con alcuni elenchi di Qumran (cfr. CD 10,16; 16,15; 11QMelch 14). La formula della citazione è senz'altro escatologica e Luca accentua questo cambiando μετὰ ταῦτα dalla LXX in ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις; va ricordato che Luca interpreta gli „*ultimi giorni*” nel senso di tempo finale che inizia a partire dalla Pentecoste (con „*tempi e momenti*”, cfr. At 1,7)<sup>82</sup>. Poi aggiunge due pronomi possessivi μου e sottolinea che anche gli schiavi e le schiave profeteranno (v. 18c). Tramite la doppia inserzione di „miei”, Luca trasforma „schiavi e schiave” da rappresentanti di un particolare gruppo sociale in schiavi e schiave di Dio. Intende dire che lo Spirito è donato soprattutto ai membri della comunità salvifica escatologica. Ma questa non coincide affatto con l'Israele storico; essa piuttosto, tramite l'azione dello Spirito che in lei si manifesta, diventa segno che chiama Israele alla conversione e alla fede in Cristo come Signore<sup>83</sup>. Non si

<sup>76</sup> G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 144.

<sup>77</sup> Per un approfondimento sul tema del tipico uso da parte di Luca della tecnica letteraria dell'incomprendione vedi: B.G. FREIN, «The Literary and Theological Significance of Misunderstanding in the Gospel of Luke», *Bib* 74 (1999) 328-348.

<sup>78</sup> Nei tempi antichi il giorno era contato dall'alba fino alla notte, in questo modo la terza ora del giorno significa le nove del mattino. Cfr. PLINIO, *Naturalis Historia* 2.79.188; G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 144.

<sup>79</sup> *Philipp* 2.41.104: "ab hora tertia bibebatur, ludebatur, vomebatur"

<sup>80</sup> La festa giudaica dell'effusione ha alcune connotazioni diverse, ma il suo significato primitivo riguarda le primizie dei frutti della terra, cioè il nuovo grano; la vendemmia viene molto più tardi secondo il calendario giudaico.

<sup>81</sup> Il *Rotolo del Tempio* (11QTemple) scoperto nella 11ª grotta di Qumran elenca tre tipi di festa giudaica religiosa. Il nuovo grano, il nuovo vino e il nuovo olio venivano offerti in sacrificio secondo l'adeguato periodo dell'anno. È probabile che Luca oppure l'autore della sua fonte abbia confuso queste feste. Vedi: J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 234s.

<sup>82</sup> Cfr. R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 119.

<sup>83</sup> J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, 53. Cfr. R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 120.

tratta più di una categoria sociale, ma di schiavi di Dio, concretamente di appartenenti alla comunità cristiana<sup>84</sup>. Nel v. 19 troviamo alcune aggiunte (ἄνω, κάτω), delle quali l'accoppiata τέρατα καὶ σημεῖα<sup>85</sup> è caratteristica di Luca. Questo clima prepara il lettore alla trama messianica del discorso di Pietro<sup>86</sup>, che è introdotta chiaramente soltanto nei vv. 22s.

Paragonando la versione originale di Gioele 3,1s con la composizione dell'autore di Lc/At si può giungere alla conclusione che la citazione di Luca sottolinea l'universalismo dell'evento pentecostale e anche la sua totalità cosmica. Ogni uomo, dallo schiavo fino al nobile, dal minore al maturo ha la possibilità di partecipare a questa realtà. La portata dell'evento giunge in alto fino al cielo e in basso fino alla terra; è un'aggiunta di Luca che sottolinea che tutto il cosmo sarà inserito nel giorno del Signore (v. 19)<sup>87</sup>.

Il dono dello Spirito è descritto come effusione (ἐκχεῶ, v. 17). Luca e Paolo sono gli unici autori del NT ad usare questo verbo in relazione allo Spirito Santo (At 2,17.18.33; 10,45; cfr. Rm 5,5; Tt 3,16), poiché di solito esso viene usato in riferimento ai liquidi (Mt 9,17; 23,35; 26,28; Mc 14,24; Lc 11,50; 22,20; Gv 2,15). Lo stesso uso del verbo ἐκχεῶ lo troviamo nell'AT (LXX), dove normalmente si trova in un contesto cultico (la libagione oppure i sacrifici). Poiché esistono soltanto due frammenti nell'AT che collegano πνεῦμα con ἐκχεῶ (Gl 3,1s; Zc 12,10) si può dire che l'idea della chiara descrizione del divino dono dello Spirito come un'effusione ha il suo inizio nel libro di Gioele.

L'attività degli uomini sui quali lo Spirito è stato effuso è espressa da tre verbi: προφητεύω, ἐνυπνιάζομαι, ὀράω. Dei tre Luca specialmente sottolinea il primo, cioè προφητεύω, aggiungendo per esso la seconda frase da Gioele (v. 18; cfr. Gl 3,2). Questo verbo negli Atti ricorre quattro volte (At 2,17.18; 19,6; 21,9)<sup>88</sup>. Altri due casi della presenza del verbo προφητεύω li possiamo trovare nel terzo vangelo (1,67; 22,64)<sup>89</sup>. Di tutti i testi sopra nominati soltanto due sembrano importanti per il nostro testo, cioè Lc 1,67 e At 19,6, perché essi hanno un contesto similmente pneumatologico. In Lc 1,67 Zaccaria pieno di Spirito Santo proclama le grandi opere di Dio. I discepoli di Giovanni Battista agiscono in modo simile dopo il battesimo fatto nel nome di Gesù Cristo ed anche quando Paolo ha posto su di loro le sue mani (At 19,6).

Queste scene di Lc-At hanno i loro equivalenti in alcuni testi dell'AT. In Num 11 e 1Sam 10 e 19 si trovano storie nelle quali il risultato del dono dello Spirito del Signore è

<sup>84</sup> G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 146.

<sup>85</sup> Secondo G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 146: „Luca ama il binomio biblico 'prodigi e segni' (e viceversa) cfr. At 2,22.43; 6,8; 7,36; e At 4,30; 5,12; 14,3; 15,12; e lo costruisce spontaneamente senza intenzione particolare”

<sup>86</sup> Questo paio di opere meravigliose è molto importante per Luca. Gesù è colui che li compie nel vangelo come divina affermazione della sua missione (cfr. At 2,22), ma i suoi discepoli ammirano i miracoli in futuro (cfr. At 2,43; 4,30; 5,12; 6,8; 15,12). In questo modo Luca presenta al lettore da una parte che il v. 21 deve essere capito come riguardante Gesù, dall'altra parte che il Signore risorto è sempre presente sulla terra tramite i suoi discepoli (At 14,13!).

<sup>87</sup> J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 253; G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 145.

<sup>88</sup> Cfr. Morgenthaler, 137; *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, 1651.

<sup>89</sup> Cfr. Morgenthaler, 137; *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, 1651.

simile a questo degli Atti. Nella scena di Samuele e Saulo (1 Sam 10), in cui Samuele prepara Saulo alla sua funzione regale, lui dice apertamente: καὶ ἔσται ὅταν ἴξῃ τα σημεῖα ταῦτα ἐπὶ σέ ποίει πάντα ὅσα ἐὰν εὔρη ἡ χεὶρ σου ὅτι θεὸς μετὰ σοῦ (1 Sam 10,7). Perciò essere riempito dello Spirito significa avere Dio dalla propria parte, ma non soltanto. Tutta la scena ha il suo posto nel caso concreto della missione che è stata data a Saulo - essere re in Israele. Sul monte Sinai la situazione ha un aspetto simile. Mosè trasmette una parte del suo potere agli anziani delle dodici tribù. L'opera profetica sembra essere che Dio accetta la scelta/elezione di Mosè (Num 11,25-27). In questo modo il dono dello Spirito era non soltanto un segno dell'accettazione di Dio, ma era anche collegato con la missione concreta (cfr. Lc 3,21s).

Nel giorno di Pentecoste gli apostoli parlano in modo straordinario perché il dono dello Spirito è stato dato loro. Essi agiscono come i profeti annunciando le grandi opere di Dio (v.11)<sup>90</sup>. In questo modo prendono parte alla stessa vocazione dei profeti anticotestamentari. Tuttavia il verbo προφητεύω non necessariamente indica un parlare del futuro. In questo caso è più vicino all'idea di parlare a beneficio di Dio<sup>91</sup>

Per di più i fenomeni elencati nei vv. 19s possono collegarsi con la descrizione precedente dell'effusione dello Spirito. Il fuoco (πῦρ) è nominato sia nel v. 3 che nel v. 19. Il colore rosso della luna (ἡ σελήνη εἰς αἷμα) e l'eclissi del sole (ὁ ἥλιος μετὰ στραφήσεται εἰς σκότος) raffigurano il grande caos cosmico e si uniscono con il forte colpo di vento (φερομένης πνοῆς βιαίας, v. 2) e la voce dal cielo (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος, v. 2) uditi nella casa.

Ciò che primitivamente era il risultato del grande caos e del grande timore (cfr. TM: κτ η̅η ρι) e più tardi è stato interpretato dai traduttori greci come ἡμέρα ἐπιφανῆ *l'abbagliante splendore del giorno* - diventa nella narrazione di Luca il giorno del dono divino dello Spirito. Nondimeno, la domanda resta: perché Luca ha collegato l'effusione dello Spirito con il giorno di Pentecoste?

È bene riconosciuto che per Giovanni il dono dello Spirito per la chiesa aveva posto nel tempo della cristofania immediatamente successiva alla risurrezione (Gv 20,22). Anche Paolo conferma che lo Spirito del Signore è stato dato alla chiesa (Gal 3,2; Rom 8,4-11; Ef 1,13), ma nessuno di questi due autori neotestamentari parla del giorno di Pentecoste.

Nella tradizione giudaica questo giorno era festeggiato dopo cinquanta giorni dal tempo della festa degli Azzimi. Nel giorno di Pentecoste celebravano il tempo del Nuovo Grano<sup>92</sup>. Questa festa è stata denominata η̅ωζω η̅η (la festa delle settimane, cfr. Es

<sup>90</sup> J.J. KILGALLEN, *A Brief Commentary on the Acts of the Apostles*, New York 1988, 17, nota giustamente che il verbo προφητεύω, w è molto importante a livello strutturale. Il fatto dell'effusione dello Spirito può essere conosciuto dagli ascoltatori soltanto attraverso un comportamento strano da parte degli apostoli.

<sup>91</sup> F. SCHNIDER, «προφητεύω», *EWNT* III, 441-442; F. SCHNIDER, «προφητεύω», *EWNT* III, 442-448; H. KRÄMER, R. RENDTORFF, R. MEYER, G. FRIEDRICH, «προφητῆς προφήτης προφητεύω προφητεία προφητικός ψευδοπροφήτης», *TWNT* VI, 781ss.

<sup>92</sup> Y. YADIN, *The Temple Scroll 2*, Israel Exploration Society, Jerusalem 1983, 78-96, parla di tre Pentecosti: dopo i cinquanta giorni erano celebrati il nuovo grano, il nuovo vino e il nuovo olio.

34,22; Dt 16,10.16; 2 Cr 8,13)<sup>93</sup> ed era la seconda delle tre grandi feste giudaiche. La sua denominazione indicava che finiva il periodo delle sette settimane, le quali cominciavano dalla presentazione del primo mazzetto d'orzo della mietitura durante la commemorazione della Pasqua (Lev 23,15-16; Dt 16,9). Così, in questo modo, questa festa era agricola e significava la fine della raccolta del grano ed era celebrata durante il mese di *sîwan* (maggio-giugno). Così Flavio Giuseppe (*Ant.Iud* 3.10.6 §252; *Bell.Iud* 1.13.3 §253) come anche le scritture giudaiche deuterocanoniche (Tb 2,1; 2 Mac 12,31-32) si riferiscono alla festa di Pentecoste anche in quanto tempo per offrire sacrifici per la pioggia, per riceverla in abbondanza nell'anno successivo.

L'altro nome che appare nella Bibbia è „il giorno dei primi frutti” (יום הכפורים, Nm 28,26; cfr. Es 23,19; Dt 26,1-11) offerti al Signore. Gli agricoltori venivano con la loro prima raccolta al tempio. In questo modo la prospettiva lucana può avere qualcosa in comune con l'idea di Gesù come „primo frutto della risurrezione”. Sulla base di Es 19,1 le tradizioni giudaiche più tarde hanno legato questa festa con il dono della Torà sul monte Sinai<sup>94</sup>. Così, come molte antiche feste agricole, la Pentecoste è stata trasformata nella celebrazione dell'anniversario del più importante evento storico nella vita del popolo eletto. È possibile che i farisei fossero i principali responsabili di un tale cambiamento. La celebrazione agricola aveva poco significato per gli abitanti delle città, dai quali è sorto il partito dei farisei; quindi essi volevano legare questa festa alla teofania sul Sinai, posta nel cinquantesimo giorno dopo l'esodo. Però né Flavio Giuseppe, né Filone Alessandrino fanno appello a *dâbû'ôt* nel contesto della Torà. Inoltre, le menzioni nella letteratura rabbinica del fatto che la Torà è stata data in questo giorno sono tutte dopo il II secolo d.C. La più recente chiara menzione di *dâbû'ôt* come anniversario del ricevimento della Torà è del III secolo d.C. (la dichiarazione di rabbi 'El'âzâr)<sup>95</sup>. In questo modo l'influsso eventuale di questa interpretazione su Luca è da escludere; bisognerebbe dimostrare che la trasposizione da parte dei farisei del significato di Pentecoste esisteva nella tradizione orale già ai tempi di Luca.

Alcuni studiosi hanno fornito le tre successive possibilità di interpretazione e tutte quante sembrano avere in qualche modo una base biblica.

La prima interpretazione è legata a Gen 1. Il grande vento in At 2,2s come anche i simboli del fuoco (v. 3) assomigliano all'immagine dei giorni della creazione. In questo caso la grande opera di Dio all'inizio dei tempi è in qualche modo ripetuta. Tramite il dono dello Spirito del Signore si realizza la nuova creazione.

<sup>93</sup> Vedi gli studi dettagliati fatti da M. DELCOR, «Pentecôte», *DBS* VII, 864-871; F. COCCHINI, «L'evoluzione storico-religiosa della festa di Pentecoste», *RivBib* 25 (1977) 297-326; R. DE VAUX, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1977<sup>3</sup>, 474-475; F. BINDELLA, *La Pentecoste alla luce della rivelazione del Nome divino*, Assisi 1990, 19-33; J.A. SOGGIN, *Israele in epoca biblica. Istituzioni-feste-cerimonie-rituali*, Torino 2000, 99-105; J.C. REEVES, «The Feast of the First Fruits of Wine and the Ancient Canaanite Calendar», *VT* 42 (1992) 350-361; A. DALBESIO, *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, Kraków 2001, 64; H.L. BOSMAN, «[A]bu» gx», *NIDOTTE* IV, 24-26.

<sup>94</sup> Cfr. M. WEINFELD, «Pentecost as a Festival of the Giving of the Law», *Immanuel* 8 (1978) 1-8; J.A. SOGGIN, *Israele in epoca biblica*, 102-103.

<sup>95</sup> «La festa delle settimane è il giorno nel quale venne data la *tôrah*» (Talmud *bMen* 65ab). J.A. SOGGIN, *Israele in epoca biblica*, 103. Cfr. anche *EncJud* XIV, *Shavuot*, col. 1319-1322.

Tante espressioni parallele e la terminologia simile di At 2,6 e Gen 11,7 hanno fatto sì che la maggior parte degli esegeti abbia creduto che Luca intende il giorno di Pentecoste come antipodo della storia alla torre di Babele (Gen 11,1-9)<sup>96</sup>. Le analogie sono troppo visibili per non notarle, nonostante alcune di queste siano soltanto formali:

At 2,6	Gen 11,7
τῆς φωνῆς	τὴν φωνήν
συνεχύθη	συγγέωμεν
ἤκουον	ἀκούσωσιν
ἕκαστος	ἕκαστος
τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ	τὴν γλῶσσαν
αὐτῶν	αὐτῶν

Esistono anche alcune somiglianze nella parte rimanente del testo, come il pronome *pās* e le formule *καὶ ἐγένετο, ἤρξαντο* etc.<sup>97</sup>. Per cui quanto era disperso e maledetto all'inizio della storia dell'uomo comincia definitivamente a seguire una direzione giusta. Come la struttura dinamica della torre di Babele conduce dall'unità dell'umanità alla sua definitiva caduta e dispersione, risultato della superbia umana, così la narrazione lucana dice della diversità che è stata condotta all'unità perfetta per opera dello Spirito di Dio, per annunciare le „*magnalia Dei*”. Se questa interpretazione è giusta, Luca può pensare alla Pentecoste solo come alla grande festa liturgica, il più grande ammassamento di giudei in Gerusalemme dopo la Pasqua. Oppure, avendo altre ragioni per cui scegliere il giorno di Pentecoste, Luca ha collegato queste idee e ha usato quella riguardante l'antipodo della torre di Babele.

Infine, la questione del fuoco legata con lo Spirito deve senz'altro richiamare la scena del battesimo (Lc 3,22s). Di nuovo, le somiglianze formali sono molto convincenti. Gesù sperimenta il suo battesimo come, in un certo senso, inaugurazione della sua missione. Là comincia la sua propria missione (Lc 4,14s). In questo stesso modo, come lo Spirito è stato dato agli apostoli, questi cominciano ad annunciare la Buona Novella. Inoltre, la scena del battesimo di Gesù si collega con il giorno di Pentecoste attraverso la dichiarazione di Giovanni Battista: Ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ (Lc 3,16).

L'ultima delle tre interpretazioni ha un elemento in più delle altre, quello di essere cristologica. Comunque, nonostante tutte le possibili interpretazioni, Luca indirizza l'attenzione del lettore per spiegare il senso dell'evento di Pentecoste tramite la citazione di Gioele. Il punto culminante (climax) della citazione sembra trovarsi in Gl 3,5: *pās ὃς ἀν ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται* (v. 21), che Luca rompe a metà, come già

<sup>96</sup> Vedi: V. SCIPPA, *La glossolalia nel Nuovo Testamento*, Napoli 1982, 104-106.

<sup>97</sup> Per l'argomentazione dettagliata vedi: V. SCIPPA, *La glossolalia nel Nuovo Testamento*, 105s.

aveva fatto prima con le altre citazioni anticotestamentarie (cfr. Lc 4,19). Per i lettori lucani, i quali hanno conosciuto gli importanti testi escatologici nell'ambito del loro contesto anticotestamentario, è originale la tecnica letteraria del segno „interiettivo”. In questo modo *invocare il nome del Signore* è per Luca un punto essenziale del comportamento adeguato verso il dono dello Spirito. L'effusione dello Spirito Santo è senza dubbio significativa come indicazione dei tempi escatologici. Però per Luca conta anzitutto la necessità di invocare il nome del Signore. Per questo motivo il terzo evangelista allarga la citazione di Gioele fino al v. 5. Per la spiegazione del dono dello Spirito basterebbe Gl 3,2-4<sup>98</sup>, ma Luca volle costruire un ponte tra l'evento pneumatologico e la sua spiegazione cristologica, che mette subito dopo nella bocca di Pietro (At 2,22-36). La frase: ἐπικαλέσθαι τὸ ὄνομα κυρίου per Gioele significava rivolgersi a Dio<sup>99</sup>, ma Luca vuole dimostrare chiaramente che ha in mente Gesù Cristo (cfr. At 4,12). Lo Spirito è stato dato a Gesù, il quale l'ha distribuito a tutti gli altri (At 2,33). Luca non nega che il Padre costituisca la prima fonte dello Spirito, ma sottolinea il tratto cristologico di questo dono. Per questo motivo si riferisce così a lungo a Gesù nelle due successive parti del discorso. Il titolo κύριος è qui la parola-chiave, ma per motivi puramente redazionali questa tematica sarà presentata sotto nella parte riguardante l'unità di At 2,14b-36 e nel contesto della cristologia lucana.

Ritornando al filo escatologico, vale la pena notare che la concezione della salvezza costruita sulla citazione di Gioele è molto specifica. Siccome Luca è consapevole che gli ultimi giorni non sono i giorni del giudizio universale, egli non può pensare all'immediato atto salvifico (cfr. σωθήσεται At 2,21). Per la salvezza divina nel suo senso pieno è ancora necessario aspettare, però ognuno che vuole essere salvato alla fine dei tempi ha bisogno di invocare il nome del Signore adesso (cfr. 2,37ss). E' questa una caratteristica specifica della teologia di Luca. Dopo l'invocazione del nome del Signore deve aver luogo il pentimento e il battesimo (At 2,38), cosa che fa diventare membro della chiesa primitiva. Questo crea la situazione adeguata per diventare un discepolo, che sarà in condizione di ricevere il dono della salvezza. Quelli che hanno ricevuto tale dono tramite la fede nel Signore Gesù Cristo non devono avere paura, quando quel giorno arriverà (cfr. Lc 21,28)<sup>100</sup>

Il discorso di Pietro dal v. 22 si rivolge in modo evidente al personaggio di Gesù. La seconda parte del discorso comincia con la cosiddetta *captatio benevolentiae* – modo retorico popolare usato dagli oratori per ottenere una positiva attenzione da parte degli ascoltatori. Pietro attraverso la denominazione dei suoi ascoltatori ἄνδρες Ἰσραηλῖται<sup>101</sup> tocca una corda sensibile e importante dell'identità giudaica, poiché il nome di Israele era stato dato al patriarca Giacobbe da Dio (Gen 32,29)<sup>102</sup>. Ricordando ai suoi connazionali giudei la loro dignità, in quanto popolo scelto da Dio, Pietro inizia a spiega-

<sup>98</sup> Cfr. F. BOVON, *Luc le Théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Labor et Fides, Geneve 1988, 260.

<sup>99</sup> Cfr. L.A. SCHÖKEL, J.L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, Roma 1996, 1073.

<sup>100</sup> J.J. KILGALLEN, «A Rhetorical and Source-Traditions», 189.

<sup>101</sup> «Ἄνδρες Ἰσραηλῖται» ricorre ancora in At 3,12; 5,35; 13,16; 21,28.

<sup>102</sup> J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 254. Vedi anche il v. 29, dove Pietro sottolinea il suo naturale legame con gli ascoltatori, denominandoli: Ἄνδρες ἀδελφοί.

re semplicemente il kerygma, che dura fino al v. 24, e poi viene ripreso di nuovo nei vv. 32-33. Come già abbiamo fatto vedere sopra tutte le tecniche letterarie sono in questo momento usate per concentrare l'attenzione del lettore su Gesù. Tanti titoli e qualità sono elencati. In primo luogo Gesù è descritto come *Nazoraio* (Ναζωραῖος), cioè originario di Nazaret<sup>103</sup>, e come uomo (cfr. Lc 24,19; At 17,31). Il sostantivo ἀνὴρ funziona qui soprattutto in opposizione a Dio, per sottolineare la miracolosa provvidenza divina verso il suo eletto<sup>104</sup>. Solo Dio conferma (ἀποδεειγμένον) la dignità di Gesù e la sua designazione tramite i segni e i miracoli (cfr. v.19!)<sup>105</sup>. Vale la pena notare come Luca mette in evidenza la nuova prospettiva post-pasquale, mettendo da parte l'informazione che è già conosciuta dal lettore (cfr. καθὼς αὐτοὶ οἶδατε, v.22). Alcuni studiosi hanno accusato Luca di non sviluppare la teologia della croce, ed è vero che il terzo evangelista non segue la prospettiva di Marco né quella di Paolo su questo problema<sup>106</sup>. Nondimeno l'espressione βουλῆ τοῦ θεοῦ (v.23 cfr. At 4,28; 13,36; 20,27) nel contesto della morte di Gesù mostra che Luca vede il piano divino come compiuto dalla morte di Gesù<sup>107</sup>.

I versetti successivi (vv. 24-32) sono integralmente dedicati alla questione della risurrezione. In questa parte del testo si possono distinguere due gruppi di parole. Uno di loro si unisce con la risurrezione, il secondo con la morte. I verbi come: ἀνίστημι, λύω, εὐφραίνω, ἀγαλλιάζω, ovvero le frasi: μὴ σαλευθῶ, κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι, ἐγνωρίσας μοι οδοὺς ζωῆς, πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου, sono contrapposti ad alcune espressioni negative: τὰς ὁδὸν τῆς θανάτου, ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ἄδην, εἶδεν διαφθοράν, o a parole come: τελευτάω, θάπτω, τὸ μνημα.

Negli Atti l'uso di ἀνίστημι applicato all'azione di Dio per esprimere la risurrezione di Gesù è abbastanza popolare (cfr. 2,32; 3,26; 13,33s; 17,31), mentre nel terzo vangelo è usata la forma passiva di ἐγείρω (Lc 24,6.34). L'opera di Dio è motivata dalla frase a doppio senso riguardante la potenza della morte: οὐκ ἦν δυνατόν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ. Per quale motivo era impossibile che la morte tenesse Gesù in suo potere? La risposta è data nei versetti sotto, dove si cita Sal 15,8-11(LXX), anche se soltanto

<sup>103</sup> J.A.FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 254, spiega Ναζωραῖος come: „gentilic adjective meaning ‘a person from Nazara/Nazareth’” G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 148, n. 120 spiega che *Nazōraios* anche se potrebbe provenire da «Nazaret» è comunque sinonimo di «oriundo di Nazaret» nella mente di Luca e degli altri evangelisti (cfr. At 10,38; Mt 2,23). Marco usa sempre la forma *Nazarēnos* (4 volte); Luca invece scrive *Nazarēnos* quando segue la fonte, mentre preferisce *Nazōraios* (come Gv e Mt) a livello redazionale (7 volte negli Atti). Cfr. anche R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 120; G. SCHILLE, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, 111; F. MUBNER, *Apostelgeschichte*, NEB.NT 5, Würzburg 1984, 23.

<sup>104</sup> C.K. BARRET, *The Acts of the Apostles*, Edinburgh 1994, 140, parla di „starting point” della teologia di Luca, il quale non sa niente della preesistenza ovvero dell'incarnazione.

<sup>105</sup> Questa frase con molta probabilità proviene dai LXX, dove era stata usata nella descrizione delle opere divine (Es 7,3; Dt 4,34; 28,46; 29,2; 34,11; Sal 135,9; Is 8,18).

<sup>106</sup> C.H. DOOD, *The Apostolic Preaching*, 25; J.M. CREED, *The Gospel of Luke*, lxxxii; E. KÄSEMANN, *Ministry and Community*, 92; H. CONZELMANN, *Theology*, 201, hanno richiamato l'attenzione all'omissione di Mc 10,45, dove la morte di Gesù è descritta come riscatto (λύτρον), oppure alla mancanza della sottolineatura che Cristo è morto per i nostri peccati.

<sup>107</sup> Vedi inoltre J.A.FITZMYER, *The Gospel of Luke*, 22-23.219-222.

l'ultima parte di questa citazione sembra essenziale per la questione formulata sopra<sup>108</sup>. Nel v. 27 la preghiera della lamentazione e della fiducia del salmista<sup>109</sup> finisce con la confessione: ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ἄδην οὐδὲ δώσεις τὸν ὄσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν. In questo modo „santo di Dio” (cfr. σου), che Dio ha promesso di proteggere, e „la corruzione/la distruzione” sono le parole-chiave.

Il termine ὄσιος si trova ancora due volte nel capitolo 13 degli Atti, cioè: At 13,34.35<sup>110</sup>; dove il contesto ricorda questo di At 2. In entrambi i passi l'uso di questo termine è più ampio e potrebbe aiutare la comprensione della prospettiva lucana del capitolo 2 degli Atti. At 13,35 ripete la stessa frase dal Sal 15,10(LXX), ma il versetto precedente aggiunge una nuova caratteristica. At 13,34 dice αὐτὰ ὅσια Δαυὶδ citando una parte di Is 55,3(LXX). Il confronto di questa breve citazione con il suo contesto originale chiarisce l'intenzione di Luca (διαθήσομαι ὑμῖν διαθήκην αἰώνιον τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά). „Le cose sante”/” il bene, il beneficio garantito a Davide”<sup>111</sup> riguardano l'alleanza oppure, per essere precisi, la benedizione dell'alleanza promessa a Davide<sup>112</sup>. Quindi, At 13,34 manda indietro fino a 2 Sam 7 e la profezia di Natan, che è menzionata in At 2,30. Tutta l'espressione sembra essere un'altra modalità della suggestione che Gesù è il Cristo risuscitato<sup>113</sup>. Lo sviluppo futuro dell'uso di ὄσιος nel NT si può esaminare in Eb 7,26. Il termine ὄσιος, attributo proprio di Dio, è applicato a Cristo come vero sommo sacerdote celeste. Egli è ὄσιος ἄκακος ἀμίαντος e, libero da tutti i peccati, ha offerto, proprio per mezzo della sua morte, il vero sacrificio espiatorio che vale una volta per tutte. Cristo è dunque „santo” nella sua perfetta comunione con Dio, che si esplica nell'estraneità ad ogni contaminazione e malvagità<sup>114</sup>.

Il termine greco διαφθορά nei LXX in modo generale corrisponde alla parola ebraica קְבוּרָה, fossa, tomba. Ma si può trovare anche altre possibilità: פֶּדֶה (Sal 140,12), קָבַל (Os 11,4), מְקַוֵּב (Ger 28,8)<sup>115</sup>. In TM spesso costituisce un eufemismo per אֲשֵׁר (ἄδης LXX), il regno dei morti. Però, poiché questo sostantivo nel NT ricorre 6 volte<sup>116</sup> e soltanto negli Atti e solamente nel contesto della citazione di Sal 15,10 (cfr. At 2,27.31; 13,34.35.36.37), non c'è bisogno di allargare troppo la nostra indagine. Per esprimere

<sup>108</sup> J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 256.

<sup>109</sup> Cfr. L.A. SCHÖKEL, *I Salmi*, Roma 1992, I, 337.

<sup>110</sup> Morgenthaler, 126; *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, 1377.

<sup>111</sup> H. BALTZ, «ὄσιος», *EWNT* II, 1311, preferisce l'altra traduzione: „zuverlässigen Heils-/Gnadenerweisungen”. Non c'è bisogno di esaminare altri casi dall'AT, perché nei LXX ὄσιος serve soprattutto come equivalente della parola ebraica חֵסֶד” per indicare la comunità dei „pii”, che corrisponde alle condizioni del patto con Dio. Cfr. Sal 37(36),28; 50(49),5. Cfr. anche BAUER, 1185-1186.

<sup>112</sup> J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 517.

<sup>113</sup> J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 517; W. RAKOCZY, «„Będziecie moimi świadkami...” (Dz 1,8)», in: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych* 9, Warszawa 1997, 49; R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 122; G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 152.

<sup>114</sup> Cfr. H. BALZ, «ὄσιος», *EWNT* II, 1311; C.-P. MÄRZ, *Hebräerbrief*, NEB.NT 16, Würzburg 1989, 51.

<sup>115</sup> Vedi Hatch-Redpath, 315.

<sup>116</sup> Cfr. Morgenthaler, 88; *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, 393.

la distruzione della persona allo stato della morte è stata proposta una traduzione: *putrefazione, decomposizione*<sup>117</sup>; ma la base per una tale interpretazione è piuttosto incerta<sup>118</sup>. Ricordando il significato del primo dei due punti di Sal 15,10, dove è sottolineata la potenza del regno dei morti (cfr. ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ᾄδην), sarebbe più adeguata la comprensione del testo di Sal 15 come protezione divina del santo dal comune destino della morte<sup>119</sup>.

Dio ha promesso a Davide che l' ὄσιος non vedrà la corruzione, ma sia l'oratore (Pietro) che i suoi ascoltatori sanno che Davide morì e fu sepolto (v. 29). Quindi, la promessa di Davide deve concernere un'unica persona, Gesù Cristo. Per questo i vincoli / i dolori della morte non hanno potuto essere trionfanti. Sulla base della promessa divina che è stata data a Davide (ὄρω ὡμοσεν αὐτῷ ὁ θεὸς - v. 30) una parte del piano divino era risuscitare Gesù dai morti.

Poiché il resto del discorso di Pietro riguarda specialmente il Sal 110 e il titolo κύριος che è usato per Gesù, del tutto consapevolmente spostiamo questa discussione nella parte dedicata all'aspetto teologico-cristologico del testo analizzato.

Pare giusto esaminare ancora un'altra parola-chiave del discorso petrino. Nel v. 36 Pietro/Luca finisce la sua argomentazione con una solenne affermazione di fede che corrisponde anche all'implicita intenzione dell'autore di inculcare certezza, di dare fondatezza alla fede dei suoi lettori: ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι <sup>120</sup> L'avverbio ἀσφαλῶς<sup>121</sup> è insolitamente importante qui e non solamente per il fatto che è stato utilizzato nella frase conclusiva. Principalmente, costituisce un'eco del prologo del primo volume dell'opera lucana, dove l'illustre Teofilo è stato informato che tutto ciò che è stato scritto nel vangelo è stato messo per la sua ἀσφάλεια, il consolidamento della fede che ha ricevuto nella chiesa (Lc 1,4)<sup>122</sup>. L'importanza di quest'espressione è inoltre sottolineata dal fatto che questa è l'unica volta in cui ἀσφάλεια oppure i suoi derivati appaiono nell'opera lucana (Lc-At)<sup>123</sup>.

## 2. 2. Struttura interna della pericope e suo contesto immediato

Al contrario delle altre pericopi nell'opera lucana (Lc-At), la struttura di At 2,14b-36 non sembra essere molto complicata<sup>124</sup>. Per precisare alcune sezioni principali e secondarie nell'ambito del testo dobbiamo stabilire dei criteri specifici formali e sintattici. Le categorie grammaticali, come le frasi grammaticali che costruiscono alcune unità sintattiche oppure le diverse ripetizioni, sono insolitamente preziose in questo caso. Le

<sup>117</sup> E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, 182.412.

<sup>118</sup> A. SAND, «διαφθορά», *EWNT I*, 761.

<sup>119</sup> Cfr. A. SAND, «διαφθορά», 760; ma J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 519, vede tutto questo in un altro modo e segue la proposta di HEANCHEN.

<sup>120</sup> Cfr. G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 157.

<sup>121</sup> R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 125, interpreta l'avverbio ἀσφαλῶς nel v. 36 come: „sicherer Gewißheit”, cioè „speciale sicura certezza”

<sup>122</sup> Cfr. G. SCHNEIDER, «ἀσφάλεια», *EWNT I*, 423-424.

<sup>123</sup> Cfr. alcuni passi interessanti dell'AT in un contesto simile: Lv 26,5 e Dt 12,10 (in un contesto in cui Dio compie le sue promesse); Pr 8,14 (avsfa,leia come attributo di Dio).

<sup>124</sup> Vedi: l'articolo di J.J. KILGALLEN, «Paul's Speech to the Ephesian Elders and its Structure», *ETL* 78 (1994) 112-121.

proposte già formulate dagli studiosi costituiscono anche un grande aiuto<sup>125</sup>

Cominciando dalle divisioni formali principali del testo si può distinguere di primo acchito tre chiare citazioni inquadrare nel resto del discorso petrino (vv. 17-21.25b-28.34c-35). Una tale osservazione è appoggiata da altre somiglianze. Ogni citazione permette una formula introduttiva, che nomina in ordine il profeta Gioele e il re Davide. Subito dopo ogni citazione anticotestamentaria è introdotta la nuova sezione. Ognuna di esse comincia con l'appello all'attenzione, una frase cominciata da "Ἀνδρες... L'ultima sezione, essendo contemporaneamente la conclusione di tutto il discorso, non ha una frase così; è comunque formulata con l'imperativo, così come le precedenti (γινώσκετω- v. 36 cfr. v.14c.22).

Dall'altra parte, concentrandosi sul contenuto del discorso di Pietro si può facilmente riconoscere due temi principali. La prima parte del discorso ricorda cosa è accaduto causando grande confusione in mezzo alla moltitudine (vv. 14b-21). La seconda parte riguarda la questione della morte e della risurrezione di Gesù testimoniata dagli apostoli (vv. 22-36).

In questo modo la struttura del discorso di Pietro avrebbe l'aspetto seguente:

### **Sezione I**

1. L'appello all'attenzione (v. 14b)
2. Il vero significato del fenomeno di Pentecoste (v. 15)
3. La formula introduttiva (v. 16)
4. La citazione di Gioele (vv. 17-21)

### **Sezione II**

#### **Parte prima**

1. L'appello all'attenzione (v. 22b)
2. Il vero significato degli eventi pasquali (Gesù come Messia) (vv. 22c-24)
3. La formula introduttiva (v. 25a)
4. La citazione dal Sal 15 (vv. 25b-28)

#### **Parte seconda**

1. L'appello all'attenzione (v. 29a)
2. Il vero significato degli eventi pasquali (Gesù come Signore) (vv. 29b-34a)
3. La formula introduttiva (v. 34b)
4. La citazione dal Sal 110 (vv. 34c-35)

#### **Conclusione (v. 36)**

Aggiungendo alcune ulteriori osservazioni alla struttura proposta sopra si può nota-

<sup>125</sup> Cfr. E. SCHWEIZER, «Concerning the Speeches in Acts», 208-216; W. RAKOCZY, «„Będzicie moimi świadkami...” (Dz 1,8)», 48; R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 116-117; J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, 51; F. MÜBNER, *Apostelgeschichte*, 22; A. DALBESIO, *Duch Święty w Nowym Testamencie*, 62-63; J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 249, suggerisce una struttura abbastanza semplice composta da sei elementi: L'introduzione (vv. 14b-15), La citazione anticotestamentaria per spiegare la situazione (vv. 16-21), Il Kerygma (vv. 22-24.32-33), Le citazioni anticotestamentarie per connettere Gesù con Davide (vv. 25-31, 34-35), La conclusione principale-testimonianza (v. 36), La incoraggiante conclusione (vv.38-39).

re certe connessioni interne in ogni sezione, e anche certe caratteristiche speciali, che attestano la dipendenza reciproca delle diverse parti. In questo modo il fatto che Davide è elencato nella seconda sezione tre volte (cfr. vv. 25.29.34) dimostra la sua unità. Lo stesso riguarda la persona di Gesù, i suoi titoli κύριος e Χριστός, e i termini come διαφθορά oppure ἀνίστημι. Dall'altra parte il titolo κύριος segnalato alla fine della citazione di Gioele (v. 21) costituisce un forte legame tra tutte e due le sezioni (vv. 14b-21 e 22-36). Lo stesso ruolo di connessione tra ambedue le sezioni si può attribuire al sostantivo πνεῦμα e al verbo ἐκχεῶ che è stato elencato sia nella citazione di Gioele che nel v. 33. Il compendio di alcune locuzioni da At 2,14b-36 che saranno mostrate sotto può aiutare per vedere la loro stretta interdipendenza nell'ambito del testo analizzato.

14 Ἄνδρες Ἰουδαῖοι

γνωστὸν ἔστω καὶ ἐνωτίσασθε

16...τοῦτο ἐστὶν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ·

17 Καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός

ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός ... καὶ προφητεύσουσιν

18 ...ἡμέραις ἐκείναις

ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, καὶ προφητεύσουσιν.

19 τέρατα ...καὶ σημεῖα

20 πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ.

21 καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἀν ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

22. Ἄνδρες Ἰσραηλῖται,

ἀκούσατε τοὺς λόγους τούτους·

*Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα*

δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις

24 ὃν ὁ θεός ἀνέστησεν

25 Δαυὶδ γὰρ λέγει εἰς αὐτόν,

Προοράμην τὸν κύριον ἐνώπιόν μου διὰ παντός,

27 ...οὐκ ἐγκαταλείψεις ...εἰς ἄδην

οὐδὲ δώσεις τὸν ὄσιόν σου *ἰδεῖν διαφθοράν.*

29 Ἄνδρες ἀδελφοί

...περὶ τοῦ πατριάρχου Δαυὶδ

31 ...ἐλάλησεν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ

ὅτι οὔτε *ἐγκατελείφθη εἰς ἄδην*

οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ *εἶδεν διαφθοράν.*

32 τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός,

33 τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς,

τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ... ἐξέχεεν τοῦτο

34 οὐ γὰρ Δαυὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανοὺς

λέγει δὲ αὐτός,

Εἶπεν [ὁ] κύριος τῷ κυρίῳ μου,

Κάθου ἐκ δεξιῶν μου

36 ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ

ὅτι καὶ κύριον αὐτόν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν

Alcuni piani letterari di Luca appaiono chiaramente alla luce della struttura del conte-

sto immediato di At 2,14b-36. L'immagine generale del capitolo 2 degli Atti aiuta ad intravedere la funzione adeguata del discorso petrino nell'ambito dell'opera lucana. E. Classen<sup>126</sup> propone una struttura del capitolo 2 degli Atti che si appoggia sull'analisi retorica. Questa struttura sembra valevole di essere presentata, nonostante sia da definire più concentrica che chiasmica<sup>127</sup>

**A** La descrizione dell'effusione dello Spirito sulla comunità  
nel giorno di Pentecoste (2,1-4) - ἐπὶ τὸ αὐτό (v.1)

**B** La descrizione degli effetti dell'effusione (2,5-14a)

La domanda chiave: 'che cosa significa?'

**C** Il discorso di Pentecoste tenuto da Pietro che spiega il senso di questo evento

**B'** La descrizione degli effetti del discorso di Pietro (2,37-41)

La domanda chiave: 'cosa dobbiamo fare?'

**A'** La descrizione della continuazione della vita della comunità  
dopo il giorno di Pentecoste (2,42-47) - ἐπὶ τὸ αὐτό (v. 47)

Guardando allo schema sopraindicato si può distinguere un modello chiaro. La comunità dei credenti, arricchita dallo Spirito Santo, sta crescendo di numero. La risposta adeguata all'effetto dell'effusione dello Spirito è l'accomunamento con la chiesa, poiché là Dio/Gesù continua a fare le sue grandi opere. Trovandosi nel centro, il discorso petrino funge da spiegazione del passato, del presente e del futuro<sup>128</sup>. In questo modo non soltanto è un commento di quanto era successo, ma il suo contenuto è qualcosa prolettico. J.A. Fitzmyer<sup>129</sup> sottolinea il parallelismo tra ambedue i primi discorsi missionari di Pietro (At 2,14b-36 e At 3, 12b-26) e li colloca nella stessa sezione chiamata *l'appello a tutto Israele*. Certamente, si può essere d'accordo sul fatto che tutti e due funzionano complessivamente allo stesso modo, ma ci sono delle differenze. Paragonando i due discorsi si può vedere infatti non molti elementi comuni, come pure alcune evidenti discordanze. È vero che in ambedue i discorsi Gesù è il tema e in un certo modo essi contengono il filo del pentimento (At 2,21.38-40; cfr. At 3,17-19). Gli ascoltatori in tutti e due casi sono di provenienza giudaica.

Però il modo di affrontare la questione della salvezza sembra essere totalmente diverso<sup>130</sup>. Mentre nel giorno di Pentecoste è sottolineato il ruolo di Gesù come κύριος, il secondo discorso mette in rilievo piuttosto la sua dignità messianica e κύριος riguarda Dio solo (At 3,20). Oltre a questo una terza parte del discorso di Pentecoste è stata dedicata al filo dello Spirito Santo, ma At 3,12b-26 neanche accenna allo Spirito Santo.

<sup>126</sup> *To you is the promise: A Rhetorical-Exegetical Study of Acts 2*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, PIB, Roma 1994, 28.

<sup>127</sup> E. CLASSEN, *To you is the promise*, 28 la definisce una struttura chiasmica, ma l'elemento non parallelo che sta al centro del cap. 2 non permette di utilizzare questa terminologia.

<sup>128</sup> Cfr. C. GHIDELLI, *Atti degli Apostoli*, 40.

<sup>129</sup> *Acts of the Apostles*, 120.

<sup>130</sup> R. ZEHNLE, *Peters Pentecost Discourse* (doctoral dissertation presented before Pontifical Biblical Commission), Roma 1967, 97-162.

In questo modo, ricordando l'inizio del vangelo lucano (Lc 1,35; 3,21s; 4,14s.18s) si può dire che il discorso petrino di Pentecoste si concentra sulla spiegazione dei principali termini del kerygma del primo cristianesimo. Dall'altra parte il commento petrino riguardante la guarigione di uno storpio fin dalla nascita costituisce piuttosto un appello al pentimento rivolto agli appartenenti allo stesso ceppo, i giudei.

### 2. 3. Unità della pericope

Prima dell'analisi dell'unità del discorso di Pietro vogliamo fare alcune premesse. La ricerca della logica interna del singolo testo ha valore solo se si concorda sul fatto che realmente si può aspettare dall'autore una certa coerenza di pensiero nell'ambito del testo. Questo indica che l'autore ha composto con cura tutte le parti della sua opera e ogni dichiarazione nell'ambito del testo, sia un'aggiunta oppure un'omissione, possiede un suo scopo.

La seconda suggestione riguarda il discorso come tale. Sembra che ci si possa aspettare che tale genere letterario sia composto da vari elementi, tra cui ci sono alcune dichiarazioni centrali o principali. In altre parole, il discorso ha sempre un suo scopo proprio e così in un modo oppure nell'altro tutte le argomentazioni menzionate nel suo ambito sono legate con questo scopo (oppure con questi scopi). Per di più, questa dichiarazione è di solito chiaramente sottolineata e spesso diventa il punto cui mira tutto il discorso. Detto questo, adesso possiamo concentrarci sul testo analizzato per ricercare questi punti importanti.

Sembra certo che tutto il discorso (At 2,15-36) unisce due importanti dichiarazioni di Pietro: οὐ γὰρ ὡς υμεῖς ὑπολαμβάνετε οὗτοι μεθύουσιν (v. 15) e κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός (v. 36). La prima è unita immediatamente con l'evento dell'effusione dello Spirito (vv. 1-13) e suggerisce la spiegazione dello strano comportamento degli apostoli (v. 13). La spiegazione di Pietro si limita soprattutto alla citazione di Gioele (vv. 17-22). La seconda dichiarazione è il culmine di tutto il discorso, e ha come effetto che gli ascoltatori si sentirono trafiggere il cuore (v. 37).

Restano tuttavia alcune domande direttamente riguardanti la logica del testo. In quale modo la persona di Gesù si unisce con l'evento di Pentecoste? Se esiste un tale rapporto, per quale ragione Pietro dedica a Gesù due terzi del discorso, mentre all'inizio sembrava fosse dedicato alla spiegazione dell'evento dell'effusione dello Spirito? In quale senso tutti e due i fili sono collegati?

Al contrario di altre analisi di questo tipo, qui si può delineare la logica di questo testo in modo deduttivo, cioè dalla fine del discorso petrino. Sopra abbiamo già detto che il v. 36 è il culmine del testo analizzato. Là Pietro sottolinea fortemente che Dio ha costituito Gesù Signore e Messia. In questo modo tutti e due i titoli attribuiti a Gesù sono fondamentali nella comprensione della logica di tutto il discorso. Il pronome dimostrativo οὗτος nel v. 36 rimanda a tutto quanto è stato detto prima. Per questo dobbiamo cercare certi argomenti precedenti, che servono per appoggiarvi questa doppia dichiarazione.

L'analisi della struttura del discorso petrino dimostra che gli argomenti circa il nome di Gesù cominciano nel v. 22. Però vale la pena notare che nei vv. 22-36 Luca dedica appena la metà di un versetto per l'attività pubblica di Gesù e si concentra principalmente sugli eventi pasquali (la morte, la risurrezione, la gloria finale di Gesù alla destra del Padre, l'effusione dello Spirito). La ragione di questo è data alla fine del v. 22 (καθὼς

αὐτοὶ οἴδατε). Luca si pone qui su due livelli della narrazione. Anzitutto, Pietro richiama le opere meravigliose che Gesù ha fatto (anche in Gerusalemme!). In secondo luogo, l'autore di Lc/At ricorda ai suoi lettori che devono tener presente quanto era stato scritto su Gesù Cristo nel primo volume della sua opera. Gli argomenti di Pietro si differenziano parecchio perché il fatto della morte di Gesù era evidente per chiunque fosse a Gerusalemme (cfr. Lc 24,18). Dall'altra parte, la risurrezione di Gesù e la sua gloria celeste erano suggerite come realtà esigite dalla fede personale sulla base di quanto era successo nel giorno di Pentecoste e con l'appoggio dell'interpretazione cristiana delle citazioni anticotestamentarie<sup>131</sup>

Nei versetti successivi il discorso di Pietro tocca dei sottili argomenti riguardanti l'identità di Gesù. L'evangelista comincia con l'esprimere la necessità della morte di Gesù; la frase si incontra spesso nel primo volume della sua opera (cfr. Lc 9,22; 13,33; 17,25, 22,37). Passando velocemente accanto al fatto che i suoi conterranei (giudei) avevano preso parte all'uccisione di Gesù insieme con i pagani (v. 23b), finisce definitivamente ad affermare che il suo Maestro deve essere risuscitato da Dio (v. 24).

I versetti 25ss=Sal 15,8ss(LXX) sono le spiegazioni della risurrezione. Ma questo non costituisce un argomento immediato riguardante Gesù. L'unico *argomento* offerto dagli apostoli è la loro testimonianza (v. 32). Pietro suggerisce piuttosto sulla base della Scrittura che la storia della salvezza doveva andare in questa direzione. Sal 15,8ss sottolinea che l'unto del Signore non poteva restare nella tomba, ma non soltanto. Non per caso Luca riporta la seconda citazione del discorso petrino così lunga (vv. 25-29). Nonostante tutto sia stato appoggiato sull'esile argomento della fiducia e della bontà, Luca fa uno sforzo per rivelare che Gesù ha avuto una relazione familiare con Dio per tutto il tempo (Προορώμην τὸν κύριον ἐνώπιόν μου διὰ παντός, v. 25b) e Dio è sempre stato dalla sua parte (ἐκ δεξιῶν μου ἔστιν, v.25c)<sup>132</sup>. La risurrezione di Gesù è stata niente meno che la conseguenza di questa intima relazione<sup>133</sup>. Questo argomento è anche rafforzato dal fatto che giacché Davide fu sepolto da tanto tempo, Pietro cerca un altro, dalla discendenza di Davide, al quale si possano applicare i versetti del Sal 15 (v. 29).

Nel v. 30 Pietro/Luca aggiunge di più del materiale probatorio dalla Scrittura: sulla base della promessa di 2 Sam 7,12s / Sal 132,11 egli deve essere anche il Messia. In questo modo la conclusione non dichiara che Gesù è risuscitato, ma che il Messia deve risuscitare. Questo modo di persuasione nelle opere di Aristotele si chiama *entimema*<sup>134</sup>.

Alcuni segni delicati sono dati agli ascoltatori/lettori per persuaderli che Gesù è pro-

<sup>131</sup> J.J. KILGALLEN, «The Unity of Peter's Pentecost Speech», *BibTo* 82 (1976) 651.

<sup>132</sup> J.J. KILGALLEN, «A Rhetorical Source-Traditions Study», 190, suggerisce che per la conferma del fatto della risurrezione di Gesù basterebbe citare Sal 15 nella forma del v. 31.

<sup>133</sup> Cfr. J. CARRÓN, *El Mesias Manifestado*, SSNT 2, Madrid 1993, 208.

<sup>134</sup> W.S. KURZ, «Hellenistic Rhetoric in the Christological Proof of Luke-Acts», 172s, indica alcuni elementi importanti del discorso di Pietro, i quali sono paralleli con l'*entimema* greco: il destinatario diretto (: Andrej avdelfoi, v. 29), il riferimento alla caratteristica del parlare con *parrhisia*, e la tomba di Davide come un esempio standard di *tekmh, rion*. Cfr. W. SOLMSEN, «The Aristotelian Tradition and Ancient Rhetoric», in: *Rhetorika: Schriften zur aristotelischen und hellenistischen Rhetorik*, ed., R. Stark, Hildesheim 1968, 312-349.

prio quello. La particella γάρ nel v. 25a funziona come spiegazione per il versetto precedente sul tema della morte di Gesù. Conseguentemente, la citazione del Salmo di Davide deve essere letta da un punto di vista cristologico e il pronome personale μου (v. 26) va ascritto a Gesù. Nella seconda estremità dell'argomentazione petrina, οὖν (v. 33a) può essere compreso come una conseguenza<sup>135</sup> e in fin dei conti indicherebbe che Gesù doveva essere risuscitato.

Il versetto 33 possiede un ruolo speciale nell'ambito della parte cristologica, perché costituisce l'unico posto in cui il dono dello Spirito è nominato. Il personaggio di Gesù si lega là con l'evento dell'effusione dello Spirito. Dio ha dato (λαβών) lo Spirito a Gesù glorificato, il quale lo ha effuso (ἐξέχεεν) sui suoi discepoli. Il verbo ἐκχέω è in questo versetto fondamentale, perché appare nel discorso per la terza volta (cfr. v. 17.18). Nella parte pneumatologica del testo (vv. 14b-21) Dio promette di versare lo Spirito, ma secondo il kerygma cristiano la promessa è compiuta attraverso Gesù Cristo, il Signore glorificato. In questo modo la spiegazione del dono dello Spirito rivela come sua caratteristica quella di essere concentrata su Gesù<sup>136</sup>

Nei due versetti successivi (vv. 34-35) troviamo la citazione del Sal 109 (LXX), il quale serve come argomento che uno dei discendenti di Davide siederà alla destra di Dio. Quest'affermazione è basata sul fatto che Davide stesso chiama κύριος non soltanto Dio, ma pure l'altro personaggio misterioso al quale Dio comanda di prendere il posto d'onore nella Sua presenza (v. 34). A questa tappa del discorso è evidente che Davide ancora una volta è stato escluso dal gruppo degli eventuali candidati per la gloria divina e per questo motivo dobbiamo cercare qualcun'altro. Qualcuno che può essere giustamente chiamato κύριος a causa del suo glorioso innalzamento. Di nuovo γάρ (v. 34) funziona qui come cardine tra il v. 33 e il v. 34 e suggerisce che l'ascensione di Gesù è confermata dalla testimonianza dei discepoli. Dunque, alla fine del suo discorso Pietro risponde alla domanda riguardante ciò di cui ha profetizzato Davide. Esaminando i discendenti di Davide conclude che questo doveva essere Gesù, poiché tra Davide e Gesù non c'era nessuno degno di essere chiamato Messia (cfr. Lc 20,42-43). In questo modo lui non soltanto è degno di essere chiamato Messia, ma anche κύριος. In questa via la strategia apostolica nella missione in mezzo ai giudei è stata scoperta. Essa ricorda l'atteggiamento di Paolo ad Antiochia di Pisidia (At 13,13-52). Lo scopo di Paolo là era senz'altro la persuasione dei giudei da Antiochia che Gesù è il Messia; ma non affronta il problema subito apertamente. Comincia dallo studio dettagliato dei testi messianici per scoprire la precisa definizione del Messia dalle scritture (vv. 16-22). Soltanto quando la definizione è piena, annuncia esplicitamente: „Così era con Gesù” (vv. 26-32). Poi era possibile dare una testimonianza supplementare dalle scritture (vv. 33-36), seguita dalle parole di ammonizione e dalla necessità urgente del pentimento (vv. 40-41).

Riflettendo sulle questioni cristologiche si può ritornare alla domanda fondamentale dell'unità di At 2,14b-36. In che modo il dono dello Spirito Santo si collega con la persona di Gesù, Cristo e Signore? Per avere il quadro pieno della logica del discorso di Pietro dobbiamo esaminare anche esattamente l'uso della citazione da Gioele.

Come abbiamo già detto sopra, nonostante dettagli diversi nelle descrizioni di questo

<sup>135</sup> La semplice conseguenza - un fatto seguente dopo il precedente - è anche possibile.

<sup>136</sup> J.J. KILGALLEN, «The Unity of Peter's Pentecost Speech», 652.

evento nel libro di Gioele come negli Atti degli Apostoli, l'idea generale della straordinaria confusione nella natura è la stessa<sup>137</sup>. Il problema appare nell'altro punto. L'argomentazione riguardante le somiglianze tra il giorno profetizzato da Gioele e il giorno cristiano di Pentecoste dovrebbe per essere coerente finire nel v. 20a<sup>138</sup>. Ma Luca cita anche il v. 20b, dove è elencato lo splendore del giorno del Signore, e chiude la citazione appena dopo la suggestione riguardante la salvezza umana (v. 21)<sup>139</sup>. Quale dunque è la funzione della parte rimanente di questa citazione? L'eventualità che la citazione sia stata allungata senza nessuna ragione va esclusa, perché Luca è troppo preciso nei confronti delle citazioni anticotestamentarie per aggiungere un versetto a caso. *Il giorno del Signore* e la necessità di *invocare il nome del Signore* dovevano costruire nella mente dell'autore una parte della logica collezione degli elementi che spiegano il nocciolo dell'evento di Pentecoste.

L'atmosfera escatologica degli ultimi giorni è molto importante per l'argomentazione. L'escatologia dell'AT mostrava che questi giorni sarebbero stati il tempo del severo giudizio delle nazioni (Os 11,5-7; 13,7-16; Am 8,2-3; 9,1-4; Dn 12,1-3). Dio Jahwe era immaginato come Colui che rivela il suo potere (Sal 58,11; 96,10,13; Qo 11,9; 12,14; Is 33,22; Ez 11,8-11; Ml 3,5). Ma la dottrina cristiana ha dato a quest'idea un nuovo tratto, cristologico, affermando cioè che Gesù è stato messo in questo quadro come ultimo giudice al posto di Dio (Mc 13,26-27; Mt 25,31-46; Lc 21,36). Per questo Luca insiste sul titolo κύριος nel v. 21. Egli ha dato già alcune testimonianze ai suoi lettori, che Gesù è il Signore (cfr. Lc 1,43; 1,76; 2,11; 10,17; 20,42-44) e vuole prepararli alla seconda parte del discorso petrino. Nel caso del profeta Gioele la vicinanza dell'ultimo giudizio si collega immediatamente con i fenomeni catastrofici naturali e l'attività spirituale umana<sup>140</sup>. Gioele profetizza che gli ultimi giorni turbano l'esistenza umana, ma quelli che invocheranno il nome del Signore saranno salvati. Poiché gli ultimi giorni sono già vicini, esiste nel testo evidentemente una necessità urgente, che è la motivazione per il pentimento<sup>141</sup>. Sembra possibile provare che la stessa necessità urgente si trova alla base dell'allungamento della citazione di Gioele nel discorso di Pietro (cfr. σώθητε, At 2,40). L'autore del discorso petrino è convinto che, poiché lo Spirito Santo è stato dato, gli ultimi giorni sono già vicini e ognuno deve invocare il nome del Signore per sfuggire alla corruzione (morte). Per questa ragione per la chiesa primitiva il periodo tra gli eventi pasquali e gli ultimi giorni costituisce il tempo della urgente missione. Questo è il tempo in cui ognuno è chiamato con attenzione a invocare il nome del Signore e a partecipare al piano divino della salvezza (cfr. At 2,38-40)<sup>142</sup>. In questo modo tutto l'evento può essere chiamato: *il pentecostale segno della salvezza*<sup>143</sup>.

<sup>137</sup> J.J. KILGALLEN, «The Unity of Peter's Pentecost Speech», 651.

<sup>138</sup> Giustamente lo nota F. BOVON, *Luc le Théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, 260.

<sup>139</sup> J.J. KILGALLEN, «The Unity of Peter's Pentecost Speech», 653.

<sup>140</sup> La prospettiva di Gioele non è necessariamente positiva. Le visioni e i sogni come anche le profezie dobbiamo probabilmente interpretarli come il risultato del timore e del terrore.

<sup>141</sup> J.J. KILGALLEN, «The Unity of Peter's Pentecost Speech», 654.

<sup>142</sup> J.J. KILGALLEN, «The Unity of Peter's Pentecost Speech», 655.

<sup>143</sup> J.J. KILGALLEN, «The Unity of Peter's Pentecost Speech», 654.

Concludendo, il discorso petrino di Pentecoste funziona a due, oppure anche a tre interdipendenti livelli. Dà la spiegazione dell'evento di Pentecoste (vv. 14b-21), presenta agli ascoltatori l'identità di Gesù (vv. 22-36) e incoraggia gli uditori a ricevere il dono della salvezza. Ricevere questo dono implica il pentimento, il battesimo nel nome di Gesù Cristo Signore e il dono dello Spirito Santo (vv. 38-40).

### III. Idee teologiche di Luca nella pericope At 2,14b-36

In quest'ultima parte della nostra ricerca vogliamo presentare le principali idee teologiche lucane presenti nel testo da noi analizzato. Il messaggio teologico che Luca vuole farci conoscere mediante il libro degli Atti si lascia scoprire solo dopo una attenta e minuziosa analisi e dopo una considerazione dell'opera nella sua totalità. Procederemo quindi in questa maniera: dall'analisi alla sintesi, rimanendo così fedeli al metodo già precedentemente applicato.

#### 3. 1. Il discorso di Pietro come parte importante della cristologia di Luca

Il discorso di Pietro è così dedicato a temi cristologici che dobbiamo analizzare tutti i fili teologici riguardanti Gesù in At 2,14b-36 alla luce dell'opera di Luca per cogliere nella pienezza il senso del testo analizzato. Ne esamineremo la terminologia fondamentale e il suo uso nell'opera lucana. Così appaiono alcuni collegamenti importanti tra il discorso di Pietro e ambedue i volumi scritti dal terzo evangelista.

Come la prima parte del discorso petrino (vv.14b-21) è costruita sull'incomprensione da parte gli ascoltatori dell'evento della Pentecoste, così la seconda parte (vv. 22-36) sul kerygma riguardante Cristo, combattendo alcune false idee sull'identità di Gesù<sup>144</sup>. Pietro, come portavoce del collegio apostolico, in unità con gli altri undici si rivolge ai suoi ascoltatori per spiegare il vero (cioè cristiano) significato dei fatti, e perciò comincia la presentazione del suo Maestro in termini a loro noti. Gesù viene nominato semplicemente *Ἰησοῦς Ναζωραῖος* e *ἄνθρωπος* (uomo nel senso latino di „vir”) (v.22). Pietro però aggiunge subito che quest'uomo non era comune perché Dio aveva operato per mezzo di Lui miracoli e segni (*δυνάμεισι καὶ τέρασιν καὶ σημεῖοις*, v.23), confermando così la sua missione, com'era ben noto a tutti gli ascoltatori. Questo appunto sui miracoli può essere un'allusione a Dt 18,15-16, il profeta come Mosè, ma questo filo letterario non è chiaramente nominato fino al secondo discorso di Pietro (cfr. At 3,22)<sup>145</sup>

Il versetto 23 comincia una delle due correnti principali del discorso petrino. Il pronome dimostrativo *οὗτος* indica che l'attività pubblica di Gesù è legata al piano divino della sua morte<sup>146</sup>. La sofferenza e la morte di Gesù richiamano immediatamente

<sup>144</sup> Questo è ancora più visibile nel secondo discorso di Pietro, dove Luca contrappone l'immagine di Gesù come un criminale con l'interpretazione cristiana degli eventi pasquali (cfr. At 3,12-26).

<sup>145</sup> *Δύναμις* ha una connessione con Lc 1,35, dove lo Spirito Santo è immaginato come *δύναμις ὑψίστου*.

<sup>146</sup> Possiamo osservare l'uso lucano di *οὗτος* come distintivo di Gesù nell'ambito del discorso in At 2,32 (cfr. la stessa pratica nei vv. 16.22.26.29). Tutta la parte cristologica (vv.22-32) presenta questo punto.

l'attenzione dei lettori di Luca al primo volume della sua opera. Così, l'intenzione nascosta di Pietro per i suoi ascoltatori in questo momento è molto più chiara per gli ascoltatori cristiani. Ricordando la storia di Emmaus essi sono convinti della necessità delle sofferenze di Gesù come Cristo (cfr. Lc 24,26.46). L'argomentazione si chiarisce di più quando apertamente viene nominata la risurrezione (v.24). Dall'altra parte il discorso appare significativo per gli ascoltatori giudei quando Pietro cita il Sal 15,8-11(LXX). Anche loro credono che il Messia è discendente di Davide (2 Sam 7,12-13) e che erediterà il trono del suo antenato (Sal 132,11)<sup>147</sup>. Raccogliendo le testimonianze bibliche e considerando la realtà storica, che esclude Davide (Δαυίδ ὅτι καὶ ἐτελεύτησεν καὶ ἐτάφη, καὶ τὸ μῆμα αὐτοῦ ἔστιν v.29), Pietro/Luca prova a stabilire una forte suggestione, secondo la quale Gesù è quello di cui parlava Davide.

Non è così nel caso dei lettori cristiani poiché la loro conoscenza è molto più piena. Nella sua spiegazione di Gesù come Cristo in At 2,14b-36 Luca utilizza lo stesso vocabolario davidico usato nella narrazione dell'infanzia di Gesù. Anche là menziona la promessa divina data a Davide (cfr. Lc 1,32). Inoltre, colui che realizza la promessa è denominato Χριστός (cfr. Lc 2,11) e siederà sul trono di suo padre. Infine, quelli cui è rivolta la sua missione sono i figli di Israele (οἶκον Ἰακώβ -Lc 1,33 cfr. At 2,22.36). Questa cosa, che era promessa all'inizio dell'opera lucana (Lc/At), è adesso presentata come realtà compiuta. Luca dunque ha tenuto due livelli separati nella sua narrazione; per il vangelo, infatti, l'identità di Gesù come Messia rimane misteriosa, e anche la cerchia più stretta dei suoi discepoli non capisce del tutto chi è Lui (Lc 2,18.33; 9,45 cfr. 24,35). Di tanto in tanto i suoi lettori sono informati che ciò che è stato detto all'inizio del terzo vangelo è sempre valido (cfr. Lc 2,26; 3,15; 4,41; 9,20; 22,67; 23,2.35), ma questo messaggio viene reso pubblico solo dopo la risurrezione di Gesù.

Continuando il pensiero principale della narrazione con l'utilizzo della testimonianza di Davide, At 2,34 comincia la seconda parte della spiegazione Petrina/Lucana sull'identità di Gesù. Gesù è non soltanto il Messia. La sua posizione glorificata, data da Dio dopo la risurrezione, lo ha reso degno di essere chiamato κύριος. L'argomento scritturistico è costruito sulla base del Sal 110,1 ed era già accennato nel primo volume dell'opera lucana (cfr. Lc 20,41). Vale la pena di sottolineare che Lc 20,41ss sembra avere una prospettiva molto simile al discorso di Pietro. Nel vangelo di Luca Gesù stesso fa una domanda ai suoi avversari suggerendo che non basta credere che il Messia è dalla discendenza di Davide; Lui è più grande di questo. Di nuovo il lettore cristiano è preparato su quanto sarà apertamente affermato nel secondo volume. È vero che κύριος viene usato dall'autore di Lc/At più spesso che Χριστός (cfr. Lc 1,43.76; 2,11; 5,8.12; 6,5.46; 7,6.13.19; 9,54.59.61; 10,1.2.17.39-41; 11,1.39; 12,41.42; 13,15.23; etc.)<sup>148</sup>,

<sup>147</sup> D. FREEDMAN, *Anointed King(s) in the Psalms*, ABD I, 779-780.

<sup>148</sup> La statistica spiega molto chiaramente la nostra affermazione. È vero che la doppia opera lucana possiede il maggior numero dei testi nei quali si trova il titolo ku,rioj: Mc 18x; Mt 80x; Lc 103x e At 107x (cfr. Morgenthaler, 115; *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, 1074-1078), mentre il titolo Cristo,j ricorre 12x nel vangelo lucano e 25x negli Atti (cfr. Morgenthaler, 156; *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, 1916-1918).

ma il senso pieno di questo titolo è stato riservato al tempo postpasquale<sup>149</sup>. Però già nella narrazione dell'infanzia Luca schematizza alcuni attributi importanti di Gesù chiamandolo Signore.

Gesù è il Signore nel senso del discendente regale di Davide (Lc 2,11). La nota concernente la „città di Davide” nel versetto seguente suggerisce tale giudizio. Elisabetta salutando Maria esclama: *πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς ἐμέ* (Lc 1,43). Nel contesto „la madre del Signore” sembra significare la madre del re (cfr. 1 Sam 17,32; 2 Sam 11,11; etc.). In definitiva, ogni tanto il titolo *κύριος* si trova vicino al termine *βασιλεύς* (Lc 19,31-34).

*Κύριος* è anche molto vicino all'altro titolo cristologico importante, *υἱός τοῦ θεοῦ*. Nonostante questo titolo non sia presente nel discorso petrino, Luca offre alcune indicazioni sul fatto che Gesù essendo il Messia e il Signore è contemporaneamente il figlio di Dio (*πατήρ [μου]* At 2,33; Lc 24,49 cfr. Lc 1,35; 22,70).

Pensando all'ultima dichiarazione di Pietro (v.36) dobbiamo farci qualche domanda generale. Poiché la prima parte del discorso (vv.14b-21) finisce con l'appello ad invocare il nome del Signore, per quale motivo Luca/Pietro introduce il tema del Messia? Il titolo *Χριστός* per Luca costituisce un equivalente di *κύριος*?

Il terzo evangelista rivela Gesù come Messia secondo il suo schema preferito: *promessa-compimento*. Gesù è presentato come colui che non sperimenta la corruzione, così come è stato promesso nell'AT. Siccome Gesù è un discendente di Davide che non ha subito la corruzione, Pietro suggerisce che Lui deve essere il Messia. Per Luca una cosa è sommamente fondamentale, cioè rivelare che Gesù è *κύριος*, per cui laddove non c'è nessuna chiara citazione che si riferisca soltanto al Signore, lui costruisce il suo discorso menzionando ambedue i titoli. Questo era possibile dato che i testi anticotestamentari già suggeriscono un filo comune per ambedue i titoli con l'idea di sovrano regale<sup>150</sup>. In tal modo colui che è salito al cielo è *κύριος*, però anche *Χριστός*. D'altra parte, il Messia risuscitato e glorificato è anche Signore (cfr. Sal 110, Sal 2). Si suggerisce così che il titolo Signore è del Messia e in questo modo Gesù essendo il Messia è parimenti Signore.

La spiegazione di Pietro sul tema dell'identità di Gesù è introdotta dalla solenne dichiarazione del profeta Gioele: *πᾶς ὃς ἀν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται* (At 2,21). Dunque, è indispensabile capire che cosa Luca abbia in mente con questa frase; però la prospettiva lucana del nome di Gesù costituisce uno dei principali temi nell'opera Lc-At e presentarla in modo esaustivo supera i limiti del nostro lavoro<sup>151</sup>

<sup>149</sup> Non c'è dubbio che il titolo *κύριος* è stato usato per Gesù fin dal principio della tradizione cristiana. L'invocazione della liturgia primitiva Marana qa costituisce una buona testimonianza di ciò (cfr. 1 Cor 16,22; Ap 22,20). Per i dettagli vedi: J.C. O'NEILL, «The Use of Kyrios in the Book of Acts», *SJTh* 8 (1955) 155-174; S. SCHULZ, «Maranatha und Kyrios Jesus», *ZNW* 53 (1962) 125-144. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1966; J.A. FITZMYER, *κύριος*, *EWNT* II, 811-820; J. ROLOFF, «Die Bezeichnung Jesu als „Herr“ (kyrios). Exkurs», in: J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, 54-55; A.S. JASINSKI, *Panem jest Jezus. Kyriologia Nowego Testamentu*, Wrocław 1996, 12-115.

<sup>150</sup> J.J. KILGALLEN, *A Brief Commentary to the Acts*, 17.

<sup>151</sup> Per i dettagli vedi: R. BIETENHARD, *ὄνομα*, *TWNT* V, 242-281.

Per questo motivo vedremo soltanto alcune direttive strettamente legate con il nostro testo.

La potenza del nome di Gesù Signore è stata scoperta parzialmente già nel primo volume dell'opera lucana. I lettori sono stati istruiti sul fatto che le potenze demoniache sono sottomesse a quelli che stanno arrivando nel suo nome (Lc 9,49; 10,17); però quanti riconoscono il nome di Gesù ricevono odio e persecuzioni (Lc 21,12.17).

Le correnti più importanti della teologia del nome in Luca si trovano negli Atti. Luca vuole rivelare che l'autorità del nome di Gesù è sempre viva, anche dopo la risurrezione. In tal modo gli apostoli compiono i miracoli nel suo nome (At 3,6; 4,30; 16,18) e in realtà è appunto questo *nome* (τό ὄνομα αὐτοῦ - At 3,16) che ha fatto di uno storpio fin dalla nascita un uomo guarito e forte. Così come nel giorno della Pentecoste gli ascoltatori sono stati chiamati alla conversione e al battesimo per la remissione dei peccati (At 2,38), allo stesso modo avviene nella casa di Cornelio (At 10,43). L'ultimo testo (At 22,16) dove troviamo la stessa frase è ancora più interessante, poiché riguarda il battesimo di Paolo; vi leggiamo chiaramente: ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ. In tal modo *invocare il nome del Signore* è legato per Luca al momento del battesimo (cfr. At 2,38), ma non soltanto. Appena alcuni capitoli prima, Paolo è rappresentato come colui che arresta πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομά σου At 9,14.21. *Invocare il nome del Signore* è qui usato in senso più largo, indica il comune atteggiamento della fede, quasi un distintivo dell'essere cristiano.

In fine il contesto della salvezza (σωθήσεται -v.21) richiama la citazione di Gioele, molto vicina al testo chiave di Lc-At: οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστίν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς. (At 4,12). Questo testo spiega il punto essenziale della visione lucana di Gesù. Gesù è non soltanto il Messia e il Signore, ma soprattutto unico nel suo essere il Salvatore, la speranza di tutti (Lc 1,69.77; 2,11.30; 3,6; 19,10; At 2,47; 5,31; 13,23; 15,11; 16,17).

### 3.2. La „promessa del padre” e il suo ruolo nell'opera lucana (Lc-At)

Ci sono due ragioni, per cui ognuno che analizzi il testo di At 2,14b-36 ha bisogno di riflettere sul tema pneumatologico. Prima di tutto il discorso petrino ha il suo posto nel giorno di Pentecoste. Come abbiamo già detto sopra, la terza parte del discorso (vv. 14b-20) è totalmente dedicata a questo tema. Il secondo motivo non è forse così evidente, ma è probabilmente ancora più importante del primo, perché dimostra la specifica prospettiva Petrina/Lucana di questo evento. Egli si unisce al v. 33, dove il tema dell'effusione dello Spirito è ripreso di nuovo dopo il lungo discutere sulla tematica cristologica.

Nella prima parte del discorso di Pietro l'argomento si limita all'affermazione che un passo della profezia di Gioele è stato compiuto *hic et nunc*. Alcuni tratti di analogia tra la presentazione lucana dell'effusione (At 2,1-5) e la citazione di Gioele sono state già presentati sopra. Nel v. 33 Pietro/Luca interpreta questa situazione con maggior precisione: questo stesso Gesù ha ricevuto lo Spirito dal Padre suo e lo ha effuso.

Interpretando la frase ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου come *genitivo epespetico* si può dire che lo Spirito Santo è la promessa del Padre. Tale espressione è già

conosciuta dai lettori di Luca (cfr. Lc 24,49; At 1,4)<sup>152</sup>. Per di più è posta in vicinanza con Gesù. Si può anche dire che conoscendo il contenuto e il valore di tutti e due i testi proposti sopra, dove ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος si trova collegata con Gesù che ne è il „mittente”, si ricava che Gesù è l'unico ad essere nominato come il definitivo autore dell'effusione dello Spirito<sup>153</sup>

Sembra ragionevole esaminare entrambi i testi per tirare una conclusione riguardante il v. 33. Lc 24,48s e At 1,4s. La terminologia dei due testi è più che simile; tutte le parole chiave sono semplicemente le stesse.

Lc 24,48-49	At 1,4-8
Μάρτυρες	ἔσεσθέ μου μάρτυρες (v.8)
ἐπαγγελία τοῦ πατρός	ἐπαγγελία τοῦ πατρός
Ἐν τῇ πόλει	Ἱεροσόλυμα
Ἐξ ὑψους δύναμιν	δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἀγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς (v.8)

Se si paragonano queste somiglianze con il testo di At 2,33 la situazione si fa ancora più interessante. Il discorso di Pietro è nient'altro che una testimonianza (cfr. v.32.40) e ha il suo posto precisamente in Gerusalemme. Il dono dello Spirito Santo avviene sul gruppo dei discepoli come segno visibile della grande potenza (v.2). Non c'è dubbio che Luca ha composto con precisione tutti questi testi e ha voluto che i suoi lettori rimanessero convinti del vero significato dell'evento di Pentecoste: *la promessa del Padre* (ἡ ἐπαγγελία τοῦ πατρός) è data ai discepoli di Gesù come potenza che fa di loro i suoi testimoni. Non è questo un dono riservato; il dono dello Spirito è messo a disposizione di tutti<sup>154</sup>. Ognuno che invochi il nome di Gesù Cristo, cioè diventi il suo discepolo attraverso il pentimento e il battesimo nel suo nome, può ricevere di questa *promessa* (v.39; cfr. At 9,17; 15,8). Inoltre, ognuno si spinge alla penitenza per essere salvato (cfr. σώθητε -v.40).

## Conclusioni

Il discorso di Pietro nel giorno di Pentecoste (At 2,14b-36) sembra essere un testo molto interessante e pieno di significato esegetico e teologico. Nonostante la fine del passo non sia del tutto chiara, abbiamo dimostrato che il testo analizzato comincia al v.14b e finisce al v.36 del secondo capitolo degli Atti degli Apostoli.

<sup>152</sup> J.J. KILGALLEN, «A Rhetorical and Source-Traditions», 183, nota giustamente che: Luke starts this subject as early as in Luke 3,16.

<sup>153</sup> J.J. KILGALLEN, «A Rhetorical and Source-Traditions», 181.

<sup>154</sup> Cfr. C. GHIDELLI, *Atti degli Apostoli*, 22.

Per quanto riguarda la critica testuale possiamo dire che il testo del nostro brano è abbastanza ben conservato, presenta solo alcune varianti testuali secondarie piuttosto facili da risolvere. Le caratteristiche grammaticali e sintattiche non creano tanti problemi, ma indicano la ricchezza letteraria del testo e il senso maturo del suo redattore. At 2,14b-36 è stato definito come „discorso missionario”, il che è sufficientemente frequente nella struttura degli Atti.

Nel suo lavoro di redazione, Luca con molta probabilità ha usato alcune tecniche letterarie greche per organizzare il suo materiale. Il duplice *Sitz im Leben* è probabilmente dato da alcuni eventi storici legati alle testimonianze apostoliche davanti alla comunità giudaica da una parte, e da le preferenze teologiche di Luca e le necessità dei suoi destinatari cristiani dall'altra.

La discussione sul tema delle fonti lucane, benché ipotetica, ha portato alla possibilità dell'esistenza di alcune tradizioni palestinesi del primo cristianesimo, che sarebbero alla base dell'ultima redazione del testo. La determinazione precisa di questi strati prelucani è molto difficile. Alcune tradizioni evidenti, così come le citazioni anticotestamentarie, sono state esaminate, ma in questi casi più che in altri Luca ha fatto un grande sforzo per adattare le tradizioni al suo contesto letterario. Tante parole appartenenti al discorso di Pietro tradiscono una provenienza lucana, cosa che si può vedere grazie a certi schemi sintattici scoperti nel testo analizzato. Infine, pure il modo in cui queste citazioni anticotestamentarie sono state usate nella struttura di At 2,14b-36 indica l'intervento di Luca. L'analisi, dunque, rivela piuttosto che siamo in presenza di una composizione interamente lucana. Luca è maestro nell'arte di rielaborare le sue fonti, di adattarle alla sua visione.

Non è facile scendere nel dettaglio sul tema della storicità di questo evento. Nondimeno, non negando completamente la base storica della scena costruita da Luca, dobbiamo ritenere improbabile la storicità della narrazione considerata parola per parola. E' molto meglio apprezzare l'abile legame dell'interpretazione teologica del dono dello Spirito per Luca con le tradizioni riguardanti l'annuncio del vangelo ad opera della chiesa apostolica.

Sia la terminologia della pericope analizzata, sia la sua struttura interna, mostrano che Luca si occupa qui principalmente di due questioni: il fatto storico dell'effusione dello Spirito e il suo senso cristologico-salvifico nel contesto del personaggio di Gesù. Con l'aiuto di alcuni mezzi retorici, quali l'uso dell'argomentazione dalla Scrittura e un certo richiamo al buonsenso, l'autore di Lc/At si concentra sull'identità di Gesù, stabilendo una forte connessione tra il dono dello Spirito e Gesù risorto e glorificato.

Sulla base dell'analisi fatta sopra possiamo dire che il discorso petrino costituisce un passo ben distinto e situato nella struttura del secondo volume del lavoro di Luca, nel quale vengono spiegate le definizioni fondamentali<sup>155</sup> Dio precisamente ha compiuto quanto aveva promesso (v.16). Il dono dello Spirito indica che è questo il tempo degli

<sup>155</sup> J.J. KILGALLEN, *A Brief Commentary to Acts*, 19.

ultimi giorni, un momento per invocare il nome del Signore (v.21). Quest'evento sollecita gli uomini a fare pentimento e ricevere il battesimo nel nome di Gesù Cristo in questo stesso momento<sup>156</sup> Si deve farlo per essere salvati nel tempo adeguato (Lc 21,28)<sup>157</sup> Dall'altra parte, il dono dello Spirito Santo funziona nel discorso petrino come la prova convincente della gloria di Gesù. Poiché Lui è colui che dà lo Spirito, sedendo alla destra del Padre (v.33). Lui è non solo il Messia risuscitato da Dio, ma anche il Signore glorificato, che prende il posto di Davide.

---

<sup>156</sup> Cfr. Lc 1,35, la spiegazione del nome di Gesù, dove Luca pone il primo argomento sull'uso del titolo „il Signore”

<sup>157</sup> J.J. KILGALLEN, *A Brief Commentary to Acts*, 18.