

UDK 2-276.7:27-247.7
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 8. 7. 2010.
Prihvaćeno: 20. 1. 2011.

IL NOSTRO PADRE ABRAMO E LA PROMESSA UNIVERSALE DI SALVEZZA NEGLI SCRITTI DI LUCA

Lesław Daniel CHRUPCAŁA
Studium Biblicum Franciscanum
P.O.B. 19424, IL – 91 193 Jerusalem
leszek@netvision.net.il

Sažetak

Tema o »ocima« predstavlja za Luku važan čimbenik kojim pokazuje kontinuitet između starog Izraela i sadašnjeg tijeka povijesti spasenja, a konkretno između obećanja danih »ocu našem« Abrahamu i njihova ispunjenja u događaju Krista. Analiza niza tekstova Lukina djela (Lk 1,54-55.72-73; 3,8; 16,19-31; Dj 3,13.25; 7,2-8,17) pokazuje da Luka povezuje Abrahamovo oćinstvo s Božjim obećanjem, oboje išćitano u svjetlu Mesije Isusa, istinskog baćtinika Abrahamova, koji je postao blagoslov za sve narode. Na taj naćin Luka naglašava jedinstvo Božjega nauma i linearni razvoj povijesti spasenja koja zapoćinje s Abrahamom, ocem Izraela te stiže sve do naroda Božjega (Crkve) – nasljednika izraelskoga naroda i baćtinika obećanja danih Abrahamu. Luka nije kristijanizirao Abrahamov lik, a pripovijest o njemu svjesno je predstavljena svim kršćanima, kako židovskim vjernicima tako i obraćenim poganima, kao zajednićka povijest spasenja. Lukino povijesno ćitanje slaže se, dakle, s Pavlovim teološkim pogledom (usp. Rim 4,11.16; Gal 3,7): ako nasljednici Abrahamovi po tijelu mogu zadobiti spasenje pokaju li se i prihvate Božju objavu što ju je donio Mesija Isus, onda i pogani imaju pravo osjetiti se duhovnim sinovima Abrahama, »oca našega«, zahvaljujući vjeri u Krista i ukljućenjem u narod Božji.

Ključne rijeći: Abraham, Evandjelje po Luki, Djela apostolska, spasenje, obećanje-ispućenje, povijest spasenja.

Nella sua opera letteraria in due volumi Luca menziona Abramo 22 volte: 15 volte nel terzo vangelo (Lc) e 7 volte negli Atti degli apostoli (At);¹ è l'autore neotestamentario che lo cita più spesso. Questo numero di ricorrenze supera persino l'epistolario paolino, in cui Abramo viene chiamato per nome 19 volte.²

A differenza degli altri scrittori del NT, che presentano Abramo quale esempio dell'uomo di fede e testimone della venuta del Messia, Luca non vede in lui né un modello da imitare per i cristiani, né una figura di Cristo; lo considera soprattutto come un personaggio storico. È vero che nel ritratto lucano di Abramo è inclusa anche una dimensione escatologica (Lc 13,28; 16,22-31; 22,37-38), ma l'evangelista ha colto questo tema dalla tradizione, per cui esso non va ritenuto un frutto originale del suo pensiero teologico. La vicenda di Abramo costituisce per Luca un importante elemento nella sua visione della storia della salvezza, interpretata da lui secondo lo schema promessa-compimento. Nella venuta del Messia Gesù e nella proclamazione universale della salvezza si sono realizzate le profezie dell'AT e nello stesso tempo è giunta al suo vertice la storia salvifica, il cui inizio risiede nell'alleanza di Dio con Abramo.³ Tenuto conto di questa visione storica dell'opera di Luca, è evidente che egli non ha avuto bisogno di cristianizzare Abramo o di attenuare le sue radici ebraiche. Eppure nell'ottica lucana Abramo è diventato per tutti i cristiani – gli ebrei credenti e i pagani convertiti – parte della comune storia della salvezza. Il motivo è semplice: il popolo di Dio (la chiesa) è il prolungamento nella storia del popolo di Israele e l'erede legittimo delle promesse fatte ad Abramo e adempiute in Cristo.⁴

¹ Lc 1,55.73; 3,8bis.34; 13,16.28; 16,22.23.24.25.29.30; 19,9; 20,37; At 3,13.25; 7,2.16.17.32; 13,26.

² Tra i protagonisti dell'AT Abramo è ricordato 73 volte nel NT, poco meno di Mosè (80 volte) e più di Davide (59 volte). Per uno sguardo generale sulla figura di Abramo nel NT si veda ad es. Roy Bowen WARD, *Abraham Traditions in Early Christianity*, in: George W. E. NICKELSBURG, Jr. (ed.), *Studies on the Testament of Abraham*, Atlanta GA, 1976., 173-184; Friedrich Emanuel WIESER, *Die Abrahamvorstellungen im Neuen Testament*, Bern – Frankfurt a.M. – New York, 1987.; William BAIRD, *Abraham in the New Testament. Tradition and Identity*, in: *Interpretation*, 42 (1988.) 4, 367-379; Peter MÜLLER, *Unser Vater Abraham. Die Abrahamrezeption im Neuen Testament – im Spiegel der neueren Literatur*, in: *Berliner theologische Zeitschrift*, 16 (1999.) 1, 132-143; Josef PICHLER, *Abraham*, in: Markus ÖHLER (ed.), *Alltestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur biblischen Theologie*, Darmstadt, 1999., 54-74; Oda WISCHMEYER, *Abraham unser Vater. Aspekte der Abrahamsgestalt im Neuen Testament*, in: Hermann LICHTENBERGER *et alii* (ed.), *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature*, Berlin, 2009., 567-586.

³ Nils Alstrup DAHL, *The Story of Abraham in Luke-Acts*, in: Leander E. KECK – James Louis MARTYN (ed.), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Philadelphia PA, 1966., 139-158 = in: Nils Alstrup DAHL, *Jesus in the Memory of the Early Church*, Minneapolis MN, 1976., 66-86.

⁴ Cf. Jeffrey S. SIKER, *The Father of the Outcast: Abraham in Luke-Acts*, in: Jeffrey S. SIKER, *Disinheriting the Jews. Abraham in Early Christian Controversy*, Louisville KY, 1991.,

Presentando la vicenda di Abramo sotto questa prospettiva, Luca ha riletto in una luce nuova l'alleanza di Dio con Abramo e le promesse fatte al «nostro padre». Nello stesso tempo ha sottoposto a un giudizio critico il significato della paternità di Abramo, che rimane tuttora valida per i suoi discendenti secondo la carne (i figli e le figlie di Israele), ma che ora va oltre i confini puramente etnici. Questi due temi (la promessa di Dio e la paternità di Abramo) sono collegati fra di loro e compaiono in vari punti della narrazione di Lc-At.

1. «Come aveva detto ai nostri padri» (Lc 1,55)

Nella strofa finale del *Magnificat* (Lc 1,46b-55) Maria, la serva del Signore (v. 48), proclama con gioia che Dio sta ormai per venire in soccorso al suo servo, Israele (v. 54), e realizzerà le promesse fatte ad Abramo e alla sua discendenza. La complessa struttura grammaticale dei vv. 54b-55 non consente di stabilire in modo univoco se il motivo o lo scopo dell'intervento di Dio riposa nell'eterna promessa oppure nella misericordia del Dio fedele. Se si accetta la prima opzione, allora il dativo τῷ Ἀβραάμ... (v. 55b) è apposizione rispetto alla precedente espressione πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν (v. 54a): «come aveva detto ai nostri padri: Abramo e la sua discendenza (letteralmente: il suo seme), per sempre». Nonostante la differenza nei casi, questa interpretazione corrisponde meglio alla semplice struttura sintattica dell'inno.⁵

Più difficile ma anche più rispettosa delle regole del greco è la seconda opzione, accettata dalla maggioranza degli esegeti. A loro giudizio, il dativo di vantaggio (*dativus commodi*) τῷ Ἀβραάμ... (v. 55b), separato da una clausola comparativa (v. 55a), si riferisce all'infinitiva consecutiva μνηστῆναι ἐλέους (v. 54b):⁶ «ricordandosi della sua misericordia – come aveva detto ai nostri padri – per Abramo e la sua discendenza, per sempre».⁷ Una costruzione simile

103-127. Secondo lui «Luke-Acts uses Abraham in order to show that Gentile Christians have a legitimate claim to Abraham as their father, on the same terms as Jews, and thus they have a share in the promises to Abraham along with the Jews» (p. 103).

⁵ Cf. John Martin CREED, *The Gospel According to St. Luke. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices*, London, 1930., 24; Heinz SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium. I. Kommentar zu Kap. 1,1-9,50*, Freiburg i.Br., 1969., 77 nota 252.

⁶ Così già Archibald T. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York, 1919., 1001.

⁷ Cf. ad es. Marie-Joseph LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1926., 51; Max ZERWICK, *Biblical Greek illustrated by Examples*, Roma, 1963., § 40; Ian Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter, 1978., 85; Alberto VALENTINI, *Il Magnificat. Genere letterario. Struttura. Esegesi*, Bologna, 1987., 207; alle pp. 201-204 si trova una buona sintesi di entrambe le interpretazioni e la lista dei loro sostenitori.

ricorre in Sal 97,3 LXX: »Si è ricordato della sua misericordia verso Giacobbe (ἐμνήσθη τοῦ ἐλέους αὐτοῦ τῶ Ιακωβ) e della sua fedeltà verso la casa di Israele«; e in Mic 7,20 LXX: »Darai verità a Giacobbe, misericordia ad Abramo (ἔλεον τῶ Αβρααμ), come hai promesso ai nostri padri (καθότι ὤμοσας τοῖς πατράσιν ἡμῶν), nei giorni antichi«.

Sulla base di quest'ultimo esempio, al quale verosimilmente allude Luca, non sembra giustificato intendere la clausola comparativa (v. 55a) come parentetica: si tratta piuttosto di una specificazione della previa espressione indeterminata (la misericordia che si è manifestata nella promessa).⁸ Accettando questa soluzione, Abramo non solo assume un posto d'onore tra i »nostri padri« (Abramo, Isacco, Giacobbe), ai quali Dio fece le promesse di salvezza (Gen 12,2-3; 18,17-19; 22,16-18; 26,3-5; 28,13-14; Es 2,24; 32,13; Lv 26,42), ma insieme egli è il progenitore del popolo degli eletti (Israele), diventati oggetto della misericordia di Dio.

Nel v. 55b la discendenza (il seme) di Abramo (σπέρματι αὐτοῦ) si identifica con Israele, personificazione del Servo del Signore. Un rapporto analogo compare nel testo di Is 41,8-9 LXX, il cui eco risuona in Lc 1,54-55. Per bocca del profeta Yhwh annuncia qui la liberazione al suo popolo: »Ma tu, Israele, mio servo, tu Giacobbe, che ho scelto, discendenza di Abramo (σπέρμα Αβρααμ), che ho amato, di cui mi sono preso cura (che ho scelto) dall'estremità della terra«.⁹ La salvezza di Israele si fonda allora su una libera scelta di Dio e, insieme, essa scaturisce dal suo amore e dal sostegno a favore di Abramo. Maria dichiara che l'alleanza con il padre Abramo sta alla base del prossimo intervento del Dio misericordioso. Nella venuta del promesso Messia Yhwh manifesterà ancora una volta il suo amore per Israele e porterà la salvezza ai figli di Abramo, ossia agli israeliti timorati di Dio (cf. Lc 1,50).¹⁰

⁸ Cf. Alviero NICCACCI, *Magnificat. Una ricerca sulle tonalità dominanti*, in: *Liber Annuus*, 49 (1999.), 65-78, il quale propone la seguente traduzione: »ricordandosi (oppure: per ricordarsi) della misericordia / come parlò ai nostri padri / per Abramo e per la sua discendenza per sempre« (p. 77). Una sintassi simile a quella di Lc 1,54b-55 ha Lc 1,50, dove il termine ἔλεος è separato pure dal dativo, a cui è legato, mediante un'espressione temporale.

⁹ Per l'interpretazione di questo passo cf. Moshe GOSHEN-GOTTSTEIN, *Abraham – Lover or Beloved of God (Is 41:8)*, in: John H. MARKS – Robert M. GOOD (ed.), *Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honour Marvin H. Pope*, Guilford CT, 1987., 101-104; Peter HÖFFKEN, *Abraham und Gott, oder: wer liebt hier wen? Anmerkungen zu Jes 41,8*, in: *Biblische Notizen*, nr 103 (2000.), 17-22; Gregor GEIGER, 'Abraham, mein Freund' (Jes 41,8): *Wer ist wessen Freund?*, in: Juan Pedro MONFERRER-SALA – Angel URBÁN (ed.), *Sacred Text. Explorations in Lexicography*, Frankfurt a.M., 2009., 75-80.

¹⁰ Ian Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke*, 85: »there is as yet no trace of a universalism embracing the gentiles«.

Nella nascita dell'erede messianico di Davide (Lc 1,32) Maria intravede la realizzazione dell'alleanza con Abramo e con la sua discendenza (σπέριματι αὐτοῦ).¹¹ Ne risulta quindi che Gesù, in quanto discendente (σπέριμα) regale di Davide (cf. 2Sam 7,12 LXX; At 13,23), sarà al tempo stesso discendente di Abramo (Lc 3,34). Questo senso individuale non emerge espressamente in Lc 1,55b, dove la discendenza di Abramo ha un chiaro senso collettivo (la comunità di Israele), come suggerisce del resto il parallelismo con i »nostri padri«. Tuttavia nella visione teologica di Luca Gesù si identifica sia con il Servo del Signore (Lc 2,32; 3,22; 4,18-19; 22,37; At 3,13.26; 8,32-35), che con il »seme« di Abramo (At 3,25). Pertanto, nel contesto di Lc-At la discendenza collettiva di Abramo (cf. At 7,5.6) non esclude il vero discendente di Abramo, che Luca indicherà in seguito nella persona del Messia Gesù.

2. »Il giuramento fatto ad Abramo, nostro padre« (Lc 1,73)

Nell'inno *Benedictus* (Lc 1,68-79) Zaccaria loda Dio, perché ha visitato il suo popolo e gli ha assicurato la salvezza, suscitando il discendente messianico di Davide (vv. 68-69). Si sono avverati quindi gli oracoli dei profeti, per bocca dei quali Dio annunciava la venuta dei tempi di liberazione (vv. 70-71). Come Maria (vv. 54b-55),¹² anche Zaccaria connette l'intervento salvifico di Dio con la sua »misericordia« (v. 72a), la quale costituisce l'effetto tangibile o lo scopo dell'azione divina.¹³

¹¹ Robert Lawson BRAWLEY, *Abrahamic Covenant Traditions and the Characterization of God in Luke-Acts*, in: Jozef VERHEYDEN (ed.), *The Unity of Luke-Acts*, Leuven, 1999., 109-132 (qui p. 112). Luca collega l'alleanza di Dio con Abramo con le successive alleanze: quella con Mosè (il secondo discorso di Pietro; il discorso di Stefano) e quella con Davide (gli inni di Maria e Zaccaria). »Davidic and Mosaic covenants are related to the Abrahamic covenant as part of a sequence« (p. 131). Nell'opera lucana il tema dell'alleanza (διαθήκη) compare esplicitamente 4 volte (Lc 1,72; 22,20; At 3,25; 7,8) e 17 volte a modo di allusioni; cf. Darko TOMAŠEVIĆ, *Savez u Lukinu Evanđelju i Djelima Apostolskim*, in: *Bogoslovska smotra*, 80 (2010.) 1, 245-274.

¹² Marie-Joseph LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, 59: »Tout à fait la même pensée que v. 54b et 55«; William HENDRIKSEN, *Exposition of the Gospel According to Luke*, Grand Rapids MI, 1978., 126.

¹³ Ian Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke*, 92. La frase ποιῆσαι ἔλεος..., da intendere quale apposizione di σωτηρία (v. 71) e quindi dell'espressione κέρασ σωτηρίας (v. 69), può avere un senso causale (cf. Marie-Joseph LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, 60; Friedrich BLASS – Albert DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, ¹⁴1976., § 391,4) oppure finale; così François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, Genève, 1991., 106: »V. 72a: Dieu a concrétisé sa compassion (ποιέω, »faire«) ou, si l'on considère l'infinitif comme pris substantivement avec un sens final, Dieu a voulu le faire«. Gli stessi significati assume la frase μνηστῆναι διαθήκης... (v. 72b).

Sotto l'ispirazione profetica Zaccaria proclama che Dio «ha concesso misericordia ai nostri padri» (ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν).¹⁴ Questa affermazione lascia intuire che i «padri» e in particolare i protoplasti di Israele: Abramo, Isacco e Giacobbe – i quali si trovano ora nel paradiso celeste (Lc 13,28; 16,22-23.26) e a motivo delle promesse ricevute (Lc 1,55) sono in qualche misura cooperatori della misericordia di Dio – condivideranno nel futuro la sorte del loro popolo e avranno parte alla salvezza escatologica.¹⁵ In questa salvezza si rivelerà anche la fedeltà di Dio che «si è ricordato della sua santa alleanza» (v. 72b) e «del giuramento fatto ad Abramo, nostro padre» (v. 73a). L'alleanza (διαθήκη) conclusa da Dio con Abramo (Gen 17,4-8; Lv 26,42) è qui sinonimo della promessa (ῥηκος) fatta ad Abramo e rinnovata alla sua discendenza (Gen 26,3; Dt 7,8; Ger 11,5; cf. Gen 22,16-17; Dt 7,9.12; Sal 104,8-9 LXX; Mic 7,20).¹⁶ Questa analogia fa ben capire che l'alleanza è in fondo un patto unilaterale, che si basa sulla fedeltà di Dio stesso alla sua promessa.

La promessa divina aveva per oggetto una numerosa discendenza, il possesso della terra e la benedizione per tutti i popoli (Gen 12,1-3).¹⁷ Nell'inno di Zaccaria invece il suo contenuto è espresso in un senso più ampio e spirituale. Come si legge nel v. 74, il fine della liberazione dai nemici sarà il servizio di Dio (λατρεῦειν), ossia la dedizione totale all'unico Dio. Fu proprio questo il motivo dell'uscita degli israeliti dall'Egitto alla guida di Mosè (Es 3,12; 4,23; 7,16.26; Gs 24,14). Nell'AT non si dice però da nessuna parte che il servizio di Dio è il contenuto dell'alleanza o della promessa fatta ad Abramo. Luca, il quale attribuisce una notevole importanza a questo tema (Lc 2,37; 4,8; At 24,14; 27,23; 26,7), ha connesso perciò per primo il servizio di Dio – indicato a Mosè

¹⁴ Alla lettera: «misericordia con i nostri padri» (cf. Lc 1,58; 10,37; At 14,27; 15,4). Luca imita qui lo stile dei Settanta (ad es. LXX Gen 24,12; Gdc 1,24; 8,35; Rt 1,8); cf. Max WILCOX, *The Semitisms of Acts*, Oxford, 1965, 84. Ian Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke*, 92, propone di tradurre: «to keep faith with», perché secondo lui ἔλεος non indica qui la misericordia, bensì la condotta leale di Dio fondata sull'alleanza.

¹⁵ Walter GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin, 1969., 72; Josef ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg, 1976., 96; Darrell Lane BOCK, *Luke. I: 1:1-9:50*, Grand Rapids MI, 1994., 184.

¹⁶ Sabine VAN DEN EYNDE, Children of the Promise. On the ΔΙΑΘΗΚΗ-Promise to Abraham in Lk 1,72 and Acts 3,25, in: Jozef VERHEYDEN (ed.), *The Unity of Luke-Acts*, 469-482: «The term διαθήκη is explained by the following apposition: the oath (ῥηκος) God swore to Abraham» (p. 470). Secondo Friedrich Gustav LANG, Abraham geschworen – uns gegeben. Syntax und Sinn im Benediktus (Lukas 1.68-79), in: *New Testament Studies*, 56 (2010.) 4, 491-512, il passo di Lc 1,73 si trova al centro della seconda parte dell'inno (vv. 68-70; vv. 71-75; vv. 76-79) e costituisce un iperbatto: «la promessa fatta ad Abramo, nostro padre, da dare a noi».

¹⁷ Cf. ad es. Keith H. ESSEX, The Abrahamic Covenant, in: *The Master's Seminary Journal*, 10 (1999.) 2, 191-212; online: <http://www.tms.edu/tmsj/tmsj10n.pdf> (28. VI. 2010).

quale scopo principale della liberazione dalla schiavitù egiziana – con la promessa fatta ad Abramo (Lc 1,73-74; At 7,7b = Es 3,12).

Al tempo di Cristo la speranza ebraica aveva un forte sapore nazionale (Lc 1,71; 2,25b.38; 24,21; At 1,6). Luca invece accentua fin dall'inizio la dimensione universale e spirituale della promessa divina («da dare a noi» / «per servire Dio»). Lette in tale ottica le parole di Zaccaria acquistano un profondo significato e trascendono i confini di Israele. Per i lettori dell'opera lucana è evidente che Dio ha concesso misericordia ai «padri» del popolo di Dio e ha mantenuto fede all'alleanza con il «padre» Abramo, perché ha adempiuto in Cristo le promesse della salvezza che riguardavano in primo luogo Israele (cf. At 3,25-26), ma si riferivano anche a coloro che per la fede in Cristo sono diventati a pieno titolo membri del popolo di Dio: la chiesa. Di conseguenza anch'essi sono eredi dell'alleanza con Abramo, «il nostro padre (τὸν πατέρα ἡμῶν)».¹⁸

3. «Abbiamo Abramo per padre!» (Lc 3,8)

A somiglianza di Matteo, Luca ha incluso nel suo racconto sull'apertura dell'attività di Giovanni Battista la sua chiamata alla conversione (Lc 3,7-9//Mt 3,7-10). A differenza di Matteo però, secondo cui Giovanni si rivolgeva ai farisei e ai sadducei (Mt 3,7), in Luca gli interlocutori di Giovanni furono le «folle», che venivano dalle città e dai villaggi in direzione del Giordano (Lc 3,7; cf. v. 10). È evidente quindi che nel terzo vangelo la cerchia degli uditori non è limitata a un gruppo particolare degli ebrei, ma comprende idealmente l'intero popolo di Israele (vv. 15.18.21: ἅπαντα τὸν λαόν), diventato destinatario dell'annuncio del precursore del Messia e in seguito della missione di Cristo.¹⁹

Parlando alle folle dell'imminente «ira» (giudizio) di Dio, Giovanni ha ricordato alla gente la necessità di fare frutti degni della conversione e di non nascondersi dietro la prerogativa nazionale: «Non cominciate a dire fra voi: «Abbiamo Abramo per padre (πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ)»» (Lc 3,8a//Mt 3,9a). Giovanni ha anticipato qui una probabile obiezione da parte dei suoi ascoltatori che gli avrebbero potuto replicare che i legami di parentela con il

¹⁸ François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, 106, in linea con l'esegesi tradizionale distingue nell'inno di Zaccaria due fasi: la prima si riferisce alla liberazione promessa a Israele (vv. 68-75) e la seconda concerne la nostra salvezza (vv. 76-79). «Luc ne prend pas cette légère contradiction au tragique. Peut-être sent-il encore le lien entre la promesse aux pères, v. 70 (cf. «Abraham notre père» au v. 73) et l'accomplissement actuel (v. 68-69)».

¹⁹ Heinz SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, I, 163; François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, 167-168; Jeffrey S. SIKER, *The Father of the Outcast*, 108-109.

padre Abramo assicurano la salvezza.²⁰ In tal caso il »padre« non indica soltanto l'antenato di un gruppo (come ad es. dei farisei e dei sadducei), bensì il progenitore da cui prende avvio tutto il popolo ebraico.²¹

Giovanni non aveva di certo l'intenzione di mettere in dubbio la discendenza degli ebrei da Abramo.²² Nondimeno, poco prima ha paragonato i suoi connazionali alle vipere (Lc 3,7), mettendoli in netto contrasto con la »discendenza di Abramo«.²³ Così ha voluto far capire loro che la ricerca di sicurezza nelle consuetudini legali o nel formalismo religioso tradisce unicamente l'astuzia e l'ipocrisia della »razza di vipere«, mentre l'appartenenza fisica alla famiglia di Abramo, depositario delle promesse, non dona alcun privilegio né garantisce la salvezza (cf. Lc 13,27-38).

²⁰ Gli ebrei erano orgogliosi della loro discendenza da Abramo; cf. Is 51,2; 63,16 (la critica); Lc 1,55; Gv 8,33.37.39.53.56; Rm 9,7; 11,1; 2Cor 11,22; Gc 2,21; *Libro dei Giubilei* 22,10-14; *Salmi di Salomone* 9,9; 18,3; 2 *Libro di Esdra* 6,56-58; Giuseppe FLAVIO, *Antichità giudaiche* III,5,3: »nostro progenitore«; XIV,10,22: »padre degli ebrei«; *Guerra giudaica* V,9,4. Per gli esempi della letteratura rabbinica cf. Hermann L. STRACK – Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. I: *Das Evangelium nach Matthäus*, München, 1922., 116-121. Secondo Paolo invece, Abramo è padre di tutti i credenti (Rm 4,11-17; 9,6-8; Ga 3,9.29); cf. Michael CRANFORD, Abraham in Romans 4: The Father of All Who Believe, in: *New Testament Studies*, 41 (1995.) 1, 71-88; Maria NEUBRAND, *Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4*, Würzburg, 1997.; Dagoberto LÓPEZ SOJO, »Abraham, padre de todos nosotros...«. *Análisis estilístico-argumentativo de Rm 4,1-25: Abraham, paradigma de fe monoteísta*, Paris, 2005.; Pasquale BASTA, *Abramo in Romani 4. L'analisi dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo*, Rome, 2007.; Joshua W. JIPP, Rereading the Story of Abraham, Isaac, and »Us« in Romans 4, in: *Journal for the Study of the New Testament*, 32 (2009.) 2, 217-242.

²¹ Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids MI – Cambridge U.K., 1997., 176 nota 56: »That is, progenitor and not merely 'ancestor'«.

²² Pace Robert Lawson BRAWLEY, *Abrahamic Covenant Traditions*, 118. Nell'opera luca il motivo dei »figli di Abramo« ha un valore positivo (Lc 13,16; 16,25; 19,9). A questo tema Luca allude indirettamente in At 3,25, dove gli ebrei vengono definiti »figli dell'alleanza«; inoltre in At 13,26 Paolo chiama i suoi ascoltatori »figli della stirpe di Abramo« (cf. vv. 32-33: figli dei padri). Anche Gesù è figlio di Abramo (Lc 3,34).

²³ Heinz SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, I, 164 nota 15: »In diesen Gegensatz (»Kinder Abrahams«) gestellt, ist »der Begriff γεννήματα« doch nicht (vgl. entfernter auch Is 14,29; 59,5) »ohne Betonung««. Sotto le sembianze del serpente la Bibbia indica satana (Sap 2,24; Ap 12,9; 20,2), per cui la »razza di vipere« è in parallelo con la »discendenza di Abramo«. Sulla metafora »razza di vipere« cf. Craig S. KEENER, »Brood of Vipers« (Mt. 3,7; 12,34; 23,33), in: *Journal for the Study of the New Testament*, 28 (2005.) 1, 3-11; Mikeal C. PARSONS, *Body and Character in Luke and Acts. The Subversion of Physiogony in Early Christianity*, Grand Rapids MI, 2006., 73-76. La frase di Giovanni fa venire in mente il detto di Gesù in Gv 8,44: »Voi avete per padre il diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro«; cf. Mirosław Stanisław WRÓBEL, Jn 8:44 – locus classicus of John' anti-Judaism?, in: José E. AGUILAR CHIU et alii (ed.), *Bible et Terre Sainte. Mélanges Marcel Beaudry*, New York – Bern, 2008., 257-270.

Nel giudaismo antico era diffusa l'opinione secondo cui la discendenza genealogica da Abramo sarebbe una condizione indispensabile e insieme sufficiente della redenzione finale, a prescindere dalla condotta morale: »E se non otterrete misericordia per (i meriti di) Abramo, di Isacco e di Giacobbe, nostri padri, non resterà nessuno della vostra stirpe sopra la terra« (*Testamenti dei XII Patriarchi: T. Levi* 15,4; tr. Paolo Sacchi). I rabbini erano convinti che soltanto Israele è il popolo dei giusti, degno della salvezza escatologica: »Tutto l'Israele ha parte nel mondo che viene, siccome è scritto: »Nel tuo popolo tutti sono giusti; essi avranno in eredità la terra, germogli delle mie piantagioni, lavoro delle mie mani per mostrare la mia gloria« [cf. Is 60,21]. Quelli invece non avranno parte in esso: chi afferma che la risurrezione non è una dottrina biblica, chi dice che la Torah non fu ispirata da Dio, e gli epicurei [gli eretici]«. ²⁴ Tale concezione della salvezza divenne oggetto di critica da parte del santo martire Giustino (circa 140): »[I vostri maestri] ingannano se stessi e voi, pensando che il regno eterno verrà comunque dato a quelli che discendono dal seme di Abramo secondo la carne, anche se fossero peccatori increduli e ribelli a Dio. Ma le Scritture mostrano che non è così«. ²⁵

Nonostante la piena fiducia riposta nei meriti dei padri, ²⁶ il giudaismo era ben cosciente del fatto che la conversione costituisce una condizione imprescindibile della salvezza. Ne è una prova la controversia dei rabbini delle generazioni dei tannaiti e degli amoraiti, riportata nel Talmud. »Rav [Abba Aricha, morto 247] ha detto: Tutte le date prestabilite [per la salvezza] sono passate e [ora] la questione dipende solo dal pentimento e dalle buone opere. Ma Samuele [morto 254] afferma: È sufficiente che chi è in lutto osservi i suoi [tempi] del cordoglio [ossia le sofferenze di Israele sono garanzia della salvezza, indipendentemente dalla conversione]. Il problema fu discusso dai tannaiti. Rabbi Eliezer [ben Hircan, visse tra il I-II secolo] ha detto: Se Israele si converte, sarà salvato; se no, non sarà salvato... Un'altra [baraita] insegna: Rabbi Eliezer ha detto: Se Israele si converte, sarà salvato, poiché è scritto: »Ritornate, figli traviati, io risanerò le vostre ribellioni« (Ger 3,22)«. ²⁷

²⁴ Talmud gerosolimitano, *Sanhedrin* 10,1; cf. *Kiddushin* 70b; Midrash ai Salmi *Tehillim* (al Sal 20) § 3: solo l'appartenenza a una famiglia di pura razza ebraica rende certi della salvezza messianica.

²⁵ *Dialogo con Trifone* 140,2; tr. Giuseppe VISONÀ. Una nota critica nei confronti del potere salvifico legato alla discendenza da Abramo si legge sullo sfondo di diversi testi del NT: Lc 13,23-30; Rm 4; Ga 4,22-31; Eb 2,16; 6,13; Gc 2,20-23.

²⁶ Cf. Arthur MORMORSTEIN, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinic Literature*, London, 1920.

²⁷ Talmud babilonese, *Sanhedrin* 97b. Cf. Hermann L. STRACK – Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, I, 162-165; Ephraim E. URBACH, *Redemption and Re-*

I discendenti di Abramo secondo la carne mostrano davvero di essere suoi figli, quando si sottomettono con umiltà al volere di Dio nell'attesa del suo intervento misericordioso (come la »figlia di Abramo« in Lc 13,10-17) e nutrono un profondo rispetto per la Legge divina (Lc 16,24-31).²⁸ A maggior ragione ora l'agire escatologico di Dio obbliga i discendenti carnali di Abramo a sottoporsi liberamente al processo di purificazione, di cambiare il vecchio modo di pensare e di fare frutti degni della conversione (sull'esempio del »figlio di Abramo«, Zaccheo: Lc 19,1-10).²⁹ Come annunciava già il profeta Ezechiele, i cuori di pietra devono tramutarsi nei cuori di carne (Ez 36,26). Altrimenti – avverte Giovanni i suoi ascoltatori – »da queste pietre Dio può suscitare figli ad Abramo« (Lc 3,8b).³⁰

La metafora delle pietre da cui nasce la nuova prole di Abramo mostra una certa analogia con Is 51,1-2, dove Abramo viene paragonato alla roccia, dalla quale vengono tagliati i suoi figli.³¹ Non sembra però che Giovanni alluda direttamente a questo testo.³² Nel suo discorso le pietre non sono le future madri di Israele, ma indicano simbolicamente una discendenza di Abramo in potenza. Rileggendo questa metafora nell'ampio contesto di Lc-At, si tratta senza dubbio dei pagani, ai quali Dio farà dono della conversione e susciterà

pentance in Talmudic Judaism, in: R. J. Zwi WERBLOWSKY – Claas J. BLEEKER (ed.), *Types of Redemption. Contributions to the Theme of the Study-Conference Held at Jerusalem, 14th to 19th July 1968*, Leiden, 1970., 190-206.

²⁸ Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke*, 608: »Those who legitimately refer to Abraham as 'father,' are those whose lives reflect their repentance, their orientation toward God's redemptive will«.

²⁹ Sul senso dell'espressione »figlio di Abramo« cf. Andrew E. ARTERBURY, *Zacchaeus: »A Son of Abraham«?*, in: Thomas R. HATINA (ed.), *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels. III: The Gospel of Luke*, London – New York, 2010., 18-31. È utile notare che le pericopi di Lc 13,10-17; 16,19-31; 19,1-10 sono esclusive del vangelo di Luca. L'evangelista conosceva quindi bene la tradizione della discendenza da Abramo e ne aveva grande considerazione. Tuttavia, per Luca il suo valore consiste principalmente nel fatto che alla discendenza di Abramo fu data la promessa messianica (At 3,25; 7,16-17; 13,26), che Dio ha adempiuto in Gesù (Lc 1,54-55.68-75).

³⁰ John Martin CREED, *The Gospel According to St. Luke*, 52: »There was perhaps a play on the words aynb and aynba 'sons' and 'stones'«. Cf. Walter GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, 103; Joseph Augustine FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX). Introduction, Translation, and Notes*, Garden City NY, 1981., 469; Michael WOLTER, *Das Lukasevangelium*, Tübingen, 2008., 160. L'immagine di pietre tramutate in uomini era comunemente nota; cf. Bartosz ADAMCZEWSKI, *Kamienie nad Jordanem i dieci Abrahama (Mt 3,9 par)*, in: Waldemar Chrostowski (ed.), *»Pieśniami dla mnie Twoje przykazania«*. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, Warszawa, 2003., 35-46; Craig S. KEENER, *Human Stones in a Greek Setting – Luke 3.8// Matthew 3.9; Luke 19.40*, in: *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, 6 (2009.), 28-36. Cf. *Liber Antiquitatum Biblicarum* 23,4; Midrash *Exodus Rabbah* 15 (76c).

³² Pace Marie-Joseph LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, 107; Joachim JEREMIAS, λιθός κτλ., in: Gerhard KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, Stuttgart 1943., 274 (in seguito: *ThWNT*); Ian Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke*, 141.

loro alla vita (cf. At 11,18).³³ Giovanni dichiara quindi che la promessa fatta ad Abramo dovrà realizzarsi. Anche se la generazione dei figli carnali di Abramo cadrà, rifiutando di convertirsi alla venuta del Messia, »da queste pietre« Dio chiamerà all'esistenza una nuova generazione di figli di Abramo.³⁴

Vale la pena di ricordare infine che Luca ha iniziato il racconto sull'attività di Giovanni (Lc 3,4-6) con la citazione di Is 40,3-5, che termina con la frase: »Ogni uomo (letteralmente: ogni carne) vedrà la salvezza di Dio«. Al tempo di Luca la minaccia profetica di Giovanni e l'oracolo di Isaia si sono ormai avverati: mentre il popolo di Israele, ponendo la fiducia nella discendenza carnale di Abramo, ha rifiutato l'offerta di salvezza in Cristo, ai pagani è stata concessa la grazia di diventare partecipi per fede della promessa data ad Abramo.³⁵

4. »Padre Abramo, abbi pietà di me« (Lc 16,24)

La parabola lucana del ricco epulone e del povero Lazzaro (Lc 16,19-31) non solo affronta il tema delle ricchezze e della povertà, al quale è dedicato tutto il capitolo 16, ma fa vedere insieme che la vita secondo la legge di Dio rivelata nella Scrittura è una via per raggiungere la salvezza. Al centro del racconto di Gesù si trova il dialogo tra il ricco e Abramo, che si svolge sul piano di una relazione tra padre e figlio (vv. 23-31). Quando dopo la morte il ricco è destinato nel regno dei morti (lo *sheol*), stando fra i tormenti, vede di lontano Abramo e Lazzaro nel suo »seno«. ³⁶ Si rivolge allora ad Abramo con una richiesta di

³³ Nils Alstrup DAHL, *The Story of Abraham*, 150: »It [Lk 3,8] foreshadows the coming events, even though Luke never draws the conclusion that Gentiles believers are made spiritual children of Abraham«; François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, 169: »ces pierres-là, Dieu va leur insuffler vie et les transformer en enfants d'Abraham«. Cf. Heinz SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, I, 165 nota 31; Joseph Augustine FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX)*, 468; Darrell Lane BOCK, *Luke*, I, 306; Sabine VAN DEN EYNDE, *Children of the Promise*, 472.

³⁴ Oscar J. F. SEITZ, »What Do These Stones Mean?«, in: *Journal of Biblical Literature*, 79 (1960.) 3, 247-254 (specie pp. 251-254), ritiene che l'espressione ἐκ τῶν λίθων τούτων sia una allusione a Gs 4,4-9.21-24. Non si può escluderlo *a priori*, anche se nel testo anticotestamentario si parla della salvezza delle dodici tribù di Israele (le pietre collocate nel Giordano in ricordo del passaggio del Mar Rosso), mentre Giovanni ha di mira la salvezza dei figli (veri e potenziali) di Abramo.

³⁵ François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, 168: »ce sont d'autres, les païens, qui sont devenus, comme les pierres, enfants d'Abraham; les enfants rétifs d'Israël sont devenus, eux, comme des arbres stériles«.

³⁶ In Gv 1,18 il »seno« (del Padre) indica un'intimità di rapporto tra le persone, mentre in Gv 13,23 si tratta di un posto d'onore durante il banchetto. Analoghi valori possiede κόλπος Ἀβραάμ in Lc 16,22 (nel v. 23 al plurale), dove la collocazione di Lazzaro richiama l'immagine del banchetto escatologico in Lc 13,29; cf. Josef ERNST, *Das Evangelium*

aiuto: »Padre Abramo, abbi pietà di me« (v. 24). Colui che non ha avuto alcuna pietà di Lazzaro, ora implora la pietà, facendo appello ai vincoli di sangue che lo legano con Abramo e al suo amore paterno.³⁷

Sullo sfondo dell'invocazione (»padre Abramo«) del ricco si cela la dottrina rabbinica dei meriti dei padri (*Zechut Avot*). Questo concetto di salvezza non ha trovato tuttavia gradimento agli occhi della letteratura apocrifia giudaica.³⁸ Il *Liber Antiquitarum Biblicarum* racconta che nell'ora della morte della profetessa Debora, le tribù israelitiche si rivolsero a lei con una richiesta di intercedere a loro favore. Allora la »madre in Israele« (Gdc 5,7) – l'unica donna a ricevere tale titolo nella Bibbia – rispose al popolo: »Finché è vivo, l'uomo può pregare per sé e per i suoi figli; ma, dopo la (sua) fine, non potrà pregare né ricordarsi di alcuno. Perciò non sperate nei vostri padri: infatti non vi goveranno, a meno che non vi si troverà simili a loro« (33,5; tr. Paolo Sacchi). L'espressione finale si riferisce a quegli israeliti che, alla stregua dei loro padri: Abramo, Isacco e Giacobbe, osservano i precetti della legge di Dio (33,3).³⁹

nach Lukas, 356. Oltre al testo di Luca l'espressione »seno di Abramo« è sconosciuta nella Bibbia e di rado compare negli scritti rabbinici (Talmud babilonese, *Kiddushin* 72b; *Midrash* alle Lamentazioni *Ekaḥ Rabbah* 1,85). Probabilmente è una forma abbreviata della frase »seno di Abramo, di Isacco e di Giacobbe«, che esprime l'idea biblica del congiungimento con gli antenati dopo la morte (Gen 15,15; 47,30; Dt 31,16; Gdc 2,10; 4Mac 13,17; 16,25). Cf. Hermann L. STRACK – Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. II: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München, 1924., 225-226. La formula completa compare sul papiro funerario Preisigke Sb 2034,11. Cf. Rudolf MEYER, κόλπος, in: *ThWNT*, III (1938.), 825-826.

³⁷ Alfred PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, Edinburgh, ⁵1923., 394: »He appeals to their relationship, and to his fatherly compassion. Will not Abraham take pity on one of his own sons?«. L'appellativo »padre« segnala qui un rapporto di natura etnica; cf. François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc (15,1-19,27)*, Genève, 2001., 110. Allo stesso tempo si tratta di un segno di rispetto e in tale accezione si riferisce ai membri del Sanhedrin ebraico (At 7,2; 22,1) e ai capi della chiesa (1Gv 2,13.14b). Cf. Gottlob SCHRENK, πατήρ, in: *ThWNT*, V (1954), 977.

³⁸ Cf. Johannes HINTZEN, *Verkündigung und Wahrnehmung. Über das Verhältnis von Evangelium und Leser am Beispiel Lk 16,19-31 in Rahmen des lukanischen Doppelwerkes*, Bonn, 1991., 216.

³⁹ Il significato tipologico della discendenza da Abramo è stato accentuato ancora di più nel 4 *Libro dei Maccabei*. In questo apocrifo, redatto in greco verso il 20-130 d.C., Abramo è presentato come l'archetipo e il modello da imitare per gli israeliti. I martiri ebrei (Eleazaro, i suoi sette fratelli e la loro madre) sono davvero figli di Abramo (6,17.23; 9,21: Ἀβραμῆαιός; 18,20: Ἀβρααμίτις), poiché nella loro condotta eroica hanno emulato le stesse virtù di Abramo (13,12; 14,20; 15,28; 16,19; 18,1). Cf. in proposito Turid K. SEIM, Abraham, Ancestor or Archetype? A Comparison of Abraham-Language in 4 Maccabees and Luke-Acts, in: Adela Y. COLLINS – Margaret M. MITCHELL (ed.), *Antiquity and Humanity. Essays on Ancient Religion and Philosophy. Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Birthday*, Tübingen, 2001., 27-42 (specie pp. 30-36); Turid K. SEIM, Hvem er Abrahams barn? Tekstlige refleksjoner om identitet og hybridisering i hellenistisk jødedom, in: *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*, nr. 40 (2002.), 75-84.

Anche il 2 *Libro di Baruc* (Apocalisse siriana di Baruc) dichiara che dopo la morte non si potrà ormai invocare i padri né chiedere aiuto (85,12), mentre ad Abramo e ai suoi figli »somiglia« colui che agisce secondo la Legge (57,1). La stessa concezione è condivisa dal 2 *Libro di Enoc* (Apocalisse o Libro dei segreti di Enoc): »Non direte, miei figli: «(Nostro) padre è con il Signore e intercederà per noi per il (nostro) peccato« (53,1; tr. Paolo Sacchi); infatti, davanti a Dio parlano per noi le nostre opere (50,1; 53,2-3). Di conseguenza l'uomo, finché vive, deve compiere il bene e schivare il male (4 *Libro di Esdra* 7,102-112; 2 *Libro di Baruc* 85,2).⁴⁰

Il ricco della parabola di Gesù ha dimenticato evidentemente questa esigenza, per cui Abramo cerca di fargli capire che la sua situazione presente è la conseguenza diretta del suo modo egoistico di vivere (è rimasto insensibile ai bisogni degli altri; cf. Dt 15,7-11; Is 58,7): »Figlio, ricordati che, nella vita, tu hai ricevuto i tuoi beni« (v. 25). Il ricco ha chiamato Abramo »padre« (πάτερ) ed egli ha corrisposto alla familiarità espressa con tale appellativo, chiamando il ricco »figlio« (τέκνον; cf. Lc 1,17); così gli ha manifestato il suo amore paterno, benché l'abbia fatto in forma di rimprovero.⁴¹ Ne risulta quindi che il ricco doveva essere un ebreo, perché Luca non si serve mai di questo termine in riferimento ai pagani convertiti.⁴²

L'appartenenza alla casa di Israele non è tuttavia un motivo sufficiente per beneficiare della salvezza, se mancano frutti della conversione (Lc 3,8a). Il ricco, per nulla scoraggiato dalla risposta negativa di Abramo, gli rivolge un'altra richiesta, questa volta a favore dei suoi parenti che intende avvertire del pesante castigo: »Allora, padre, ti prego di mandare Lazzaro a casa di mio padre« (v. 27).⁴³ Ma Abramo gli risponde che ciò non è possibile né opportuno, dal momento che i suoi fratelli potranno essere salvati, vivendo secondo i pre-

⁴⁰ A questa tradizione si riallaccia Gc 2,20-23, dove la »sommiglianza« con Abramo si concretizza nelle opere che donano la salvezza: »Abramo, nostro padre, non fu forse giustificato per le sue opere...?«. Cf. Roy Bowen WARD, *The Works of Abraham: James 2:14-26*, in: *Harvard Theological Review*, 61 (1968.) 2, 283-290. Luca ha illustrato questa verità nell'episodio del pubblicano Zaccheo (Lc 19,1-10). Quest'uomo, ricco e peccatore, ha dichiarato di fronte a Gesù di voler condividere con i poveri le sue ricchezze e di riparare i torti fatti (v. 8). In tale condotta Gesù ha intravvisto un segno concreto (frutto: Lc 3,8a) della conversione: »Oggi per questa casa è venuta la salvezza, perché anch'egli è figlio di Abramo« (v. 9).

⁴¹ Ian Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke*, 638, non esclude comunque la possibilità di un senso puramente formale della parola τέκνον (cf. Mc 2,5; 10,24).

⁴² Cf. Vincent TANGHE, Abraham, son fils et son envoyé (Luc 16,19-31), in: *Revue Biblique*, 91 (1984.) 4, 557-577 (qui p. 567).

⁴³ Joseph Augustine FITZMYER, *The Gospel According to Luke (XXXIV)*, 1134, rileva il sottile uso del termine »padre« in questo versetto: »the rich man's natural father is contrasted with 'Father Abraham'«.

cetti di Mosè e dei profeti (cf. Lc 10,25-28; 16,17; 18,20). Il ricco non si arrende di fronte a questo rifiuto e argomenta che la testimonianza di un morto sarebbe più persuasiva: »No, padre Abramo – dice lui – ma se dai morti qualcuno andrà da loro, si convertiranno« (v. 30). Abramo non condivide la sua opinione e termina il discorso con una solenne affermazione: la fede non si basa sui segni (nel vangelo di Luca l'espressione »neanche se uno risorgesse dai morti« allude indubbiamente alla morte e risurrezione di Gesù), ma dipende in fondo dall'accettazione della rivelazione di Dio contenuta nella Scrittura.

Il ricco della parabola di Gesù ha rivolto ad Abramo un triplice appello, tentando ogni volta di appoggiare la sua richiesta sui vincoli di parentela. Nonostante ciò si è visto opporre un netto rifiuto. In questa maniera Luca fa capire ai suoi lettori che gli ebrei non possono essere certi della salvezza, contando unicamente sulla paternità di Abramo. Bisogna ascoltare la Scrittura, convertirsi e darne una prova concreta nella propria condotta.

5. »Il Dio dei nostri padri, di Abramo, Isacco e Giacobbe« (At 3,13.25)

Il secondo discorso kerygmatico di Pietro, pronunciato subito dopo la guarigione di uno storpio (At 3,12-26), presenta una struttura chiasmica.⁴⁴ Nell'esordio l'apostolo dichiara agli ebrei radunati nel portico di Salomone che »il Dio di Abramo, [il Dio] di Isacco e [il Dio] di Giacobbe,⁴⁵ il Dio dei nostri padri ha glorificato il suo servo Gesù« (v. 13), grazie al quale quel malato ha potuto riacquistare la salute (v. 16). Alla stessa tematica (Abramo, il servo, la salvezza mediante la conversione) Pietro ritorna alla fine del discorso (vv. 25-26).

Le tradizionali formule di fede contenute in At 3,13: »il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe« e »il Dio dei nostri padri« hanno un chiaro taglio antico-

⁴⁴ Jacques Cazeaux, *Les Actes des Apôtres. L'Église entre le martyre d'Étienne et la mission de Paul. Essai*, Paris, 2008., 67: »un chiasme élargi«.

⁴⁵ Autorevoli manoscritti p^{74} a C (A D: senza l'articolo) 36 104 1175 *pc* lat sa^{ms} mae bo; Ir^{lat} ripetono \acute{o} $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ davanti al secondo e al terzo nome (la lezione breve riportano B E Ψ 0236 Byz gig h sy sa^{ms}). Le edizioni critiche del testo (ad es. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart, ²⁷1993.) registrano questa variante tra parentesi quadre, perché non hanno la certezza della sua autenticità. Infatti, non è da escludere che At 3,13 sia frutto di assimilazione con la Settanta (David G. PETERSON, *The Acts of the Apostles*, Grand Rapids MI – Cambridge U.K., 2009., 173 nota 30), oppure sia dovuto alla dipendenza di Luca da una tradizione targumica samaritana (Max WILCOX, *The Semitisms of Acts*, 29-30). Invece a favore della lezione lunga optano ad es. Darrell Lane BOCK, *Proclamation from Prophecy and Pattern. Lucan Old Testament Christology*, Sheffield, 1987., 354 nota 102: »External evidence slightly outweighs the more difficult shorter reading«; Dietrich RUSAM, *Das Alte Testament bei Lukas*, Berlin, 2003., 339 nota 374: »Insofern ist – trotz der Faustregel »lectio brevior potior« – aufgrund der äußeren Bezeugung wohl die längere Lesart die ursprünglich«.

testamentario.⁴⁶ Tuttavia, da nessuna parte è presente nella Bibbia una forma identica alle espressioni di Luca. Per cui l'autore non cita qui letteralmente, ma piuttosto riporta a memoria o fa allusione alle parole che Mosè udì da Yhwh sul monte Oreb: »Io sono il Dio di tuo padre (ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς σου), il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe« (Es 3,6 LXX). Più avanti Luca cita lo stesso passo, con piccole differenze, nel discorso di Stefano: »Io (sono) il Dio dei tuoi padri (ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου), il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe« (At 7,32).⁴⁷

Dopo aver spiegato a Mosè la missione da compiere, Yhwh gli ha ordinato di recarsi dai figli di Israele e rivelare loro il suo santo nome: »Il Signore, il Dio dei vostri padri (ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν), il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe mi ha mandato a voi« (v. 15).⁴⁸ In paragone con Es 3,6.15 (il testo ebraico e greco) la versione di Luca se ne distingue per un ordine diverso della frase: la formula »il Dio dei nostri padri« è stata trasferita alla fine, probabilmente per mettere in risalto la persona di Abramo che apre la serie dei tre patriarchi.⁴⁹ Il secondo cambiamento riguarda il pronome possessivo. Dicendo »nostri padri«, al posto di »vostri padri«, Pietro si identifica

⁴⁶ Questo riguarda soprattutto la frase ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν (nostri, vostri, tuoi, loro), che si incontra spesso nella Settanta: con particolare rilievo nei libri del Deuteronomio e delle Cronache: Gen 43,23; 46,3; Dt 1,11.21; 4,1; 6,3; 12,1; 26,3; 27,3; 2Re 21,22; 1Cr 5,25; 12,18; 28,9; 29,20; 2Cr 7,22; 11,16; 13,11.12.18; 14,3; 15,12; 17,4; 19,4; 20,33; 21,10; 24,18.24; 28,6.9.25; 29,5; 30,7.19.22; 33,12; 36,15; Esd 7,27; 8,28; 10,11; Tb 8,5; Gdt 7,28; Sap 9,1; Dn 3,26.52. Il tema dei »padri« è una delle caratteristiche della storia deuteronomista, come ha evidenziato Thomas RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, Freiburg (Schweiz), 1990. Non è da escludere che Luca abbia attinto il motivo dei »padri«, compresa l'espressione »il Dio dei nostri padri« (è l'unico autore del NT che si serve di essa), dalla teologia deuteronomista; cf. Thomas RÖMER – Jean-Daniel MACCHI, *Luke, Disciple of the Deuteronomistic School*, in: Christopher M. TUCKETT (ed.), *Luke's Literary Achievement. Collected Essays*, Sheffield, 1995., 178-187 (qui 184-187), che operano un confronto tra Gs 24 e At 7.

⁴⁷ John KILGALLEN, *The Stephen Speech. A Literary and Redactional Study of Acts 7,2-53*, Rome, 1976., 123: »the quotation, which includes Abraham in Acts 3,13, is tightly related to 7,32«. Gesù ha fatto ricorso alla citazione di Es 3,6 nella disputa sulla risurrezione (Mc 12,26; Mt 22,32; Lc 20,37), per ribadire che Abramo, Isacco e Giacobbe non sono morti ma vivono ora presso Dio. Cf. Richard F. ZEHNLE, *Peter's Pentecost Discourse. Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3*, Nashville – New York, 1971., 44-45; David DAUBE, *God of Our Fathers*, in: David DAUBE, *Appasement or Resistance. And Other Essays on New Testament Judaism*, Berkeley CA, 1987., 4-17. Sulla formula »il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe« nel NT cf. Bo REICKE, *The God of Abraham, Isaac, and Jacob in New Testament Theology*, in: Robert A. GUELICH (ed.), *Unity and Diversity in New Testament Theology. Essays in Honor of George E. Ladd*, Grand Rapids MI, 1978., 186-194.

⁴⁸ Cf. vv. 13.16; 4,5; 1Cr 29,18 e Gen 50,24 LXX. Una formula simile compare in Dt 1,8; 6,10; 9,5; 29,12; 30,20; inoltre in 1Re 18,36 (qui senza la menzione dei »padri«).

⁴⁹ Darrell Lane BOCK, *Proclamation, 187: »it may have been intended to throw forward the reference to Abraham«.*

con i suoi ascoltatori e al tempo stesso fa sapere che sia loro, ebrei, sia lui, un ebreo credente nel Messia Gesù, hanno comuni radici di fede.⁵⁰

Nell'opera di Luca la frase »il Dio dei nostri padri« (ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν) ritorna ancora in At 5,30; 22,14. Entrambi i passi dipendono verosimilmente dalla formula completa presente in At 3,13; 7,32;⁵¹ per tale motivo l'espressione »i nostri padri« contenuta in questi versetti va ugualmente riferita ai patriarchi: Abramo, Isacco e Giacobbe. Inoltre Luca si serve dell'espressione τῶν πατέρων ἡμῶν in Lc 1,72; At 7,38.45, dove esso riveste un senso più ampio (cf. Lc 1,55; At 7,11.12.15.19.39.44.45; 13,17; 15,10; 26,6).

Il passo biblico al quale Pietro ha fatto riferimento nel suo discorso era ben noto al tempo di Cristo. Ne è una riprova la sua presenza nella preghiera ebraica *Shemoneh Esreh* (»Le diciotto benedizioni«), che ogni pio israelita è obbligato a recitare tre volte al giorno. La prima invocazione di questa orazione, consacrata alla memoria dei padri, inizia con le parole: »Benedetto sii tu, Signore, Dio nostro e Dio dei nostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe«.⁵² Qui, come in At 3,13 e At 7,32, la menzione dei padri di Israele richiama il ricordo dell'alleanza conclusa da Dio con Abramo.⁵³ Così Pietro assicura i suoi fratelli ebrei che non è araldo di una nuova religione, ma vuole mostrare il compimento definitivo del piano di Dio nei riguardi di Israele e di tutte le nazioni.

Dopo questa solenne introduzione Pietro offre una sintesi della vicenda di Gesù, il quale alla stregua del Servo del Signore è stato ucciso, ma Dio lo ha fatto risuscitare dai morti. In questo modo si sono avverate le parole dei profeti che annunciavano le sofferenze del Messia. Pertanto Pietro invita i suoi ascoltatori alla conversione e alla penitenza (v. 19; cf. Lc 3,8a).⁵⁴ Nello stesso tempo

⁵⁰ Hans CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen, ²1972., 39: »Das einleitende Schriftwort... hält die Kontinuität der Kirche mit Israel fest«; Dietrich RUSAM, *Das Alte Testament*, 340.

⁵¹ Richard F. ZEHNLE, *Peter's Pentecost Discourse*, 46-47.

⁵² Binyamin KATZOFF, »God of our Fathers«. Rabbinic Liturgy and Jewish-Christian Engagement, in: *The Jewish Quarterly Review*, 99 (2009.) 3, 303-322, fa vedere che la formula »il Dio dei nostri padri« si è diffusa nella liturgia ebraica nel III-IV secolo in seguito alla polemica con i cristiani.

⁵³ Otto BAUERNFEIND, *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte*, Tübingen, 1980., 67; Robert Lawson BRAWLEY, *Abrahamic Covenant Traditions*, 127: »Though Acts 7,32 is dependent on Exod 3,6 and though it serves as an evaluative characterization of God, it also keeps overtones of the Abrahamic covenant alive«.

⁵⁴ Ben WITHERINGTON, III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids MI – Cambridge U.K., 1998., 183: »The background to the appeal here goes back to the prophetic call, in particular the recent call of the Baptist and then of Jesus«; cf. Michael WOLTER, *Das Lukasevangelium*, 160. Sul tema della conversione in Luca cf. Mihamm KIM-RAUCHHOLZ, *Umkehr bei Lukas. Zu Wesen und Bedeutung der Metanoia in der Theologie des dritten Evangelisten*, Neukirchen-Vluyn, 2008.

avverte che »chiunque non ascolterà quel profeta [ossia Gesù], sarà estirpato di mezzo al popolo« (v. 23) e verrà escluso dalla salvezza messianica (»i tempi della consolazione«). Nella parte finale del discorso l'apostolo ritorna sul tema dell'alleanza e della fedeltà di Dio alla promessa fatta ai padri: »Voi siete i figli dei profeti e dell'alleanza che Dio stabilì con i vostri padri, quando disse ad Abramo: »Nella tua discendenza (letteralmente: nel tuo seme) saranno benedette tutte le nazioni della terra«« (v. 25).

Nella frase che introduce la citazione biblica figura l'espressione »i vostri padri« (τοὺς πατέρας ὑμῶν; cf. Lc 11,47.48; At 7,51.52; 28,25), con la quale Pietro identifica gli uditori del suo discorso. In Luca questa espressione ha quasi sempre un significato negativo. »I vostri padri« hanno ucciso i profeti (Lc 11,47.48; At 7,52) e opponevano resistenza allo Spirito santo (At 7,51), che per bocca del profeta Isaia ha rinfacciato loro una continua durezza del cuore (At 28,25.26-27 = Is 6,9-10). Non è da escludere che il senso negativo si trovi anche in At 3,25.⁵⁵ Pietro ricorda qui agli ebrei che sono figli dei profeti e dell'alleanza »che Dio stabilì con i vostri padri«, e concretamente con Abramo. Egli era obbediente a Dio (cf. Gen 22,18). »I nostri padri« invece non hanno voluto ascoltare Mosè, mentre parlava loro a nome di Dio (At 7,39). Sembra allora che nell'espressione »i vostri padri« Pietro, prendendo le distanze dalla condotta deplorabile dei suoi antenati, vuole segnalare che essi si sono rivelati infedeli all'alleanza con Abramo. Viene spontaneo chiedersi a questo punto, quale atteggiamento assumeranno gli israeliti di fronte all'alleanza che Dio ha adempiuto in Gesù.

La frase biblica riportata da Pietro non è una citazione diretta ma una libera parafrasi del testo tratto dal libro della Genesi: Gen 12,3 (// 28,14) oppure Gen 22,18 (// 26,4). La seconda opzione sembra più probabile.⁵⁶ Degli stessi testi si è servito Paolo nella sua argomentazione sulla giustificazione per fede (Ga 3,8.16). Ne risulta quindi che la promessa fatta ad Abramo era ben nota nell'ambiente protocristiano e si faceva ricorso ad essa sia in forma di citazioni esplicite che di allusioni.

A motivo dell'obbedienza di Abramo, il quale non ha esitato di sacrificare il suo unico figlio Isacco, Dio gli ha fatto la seguente promessa: »Saranno benedette nella tua discendenza (seme) tutte le nazioni della terra« (Gen

⁵⁵ Mario CIFRAK, *Die Beziehung zwischen Jesus und Gott nach den Petrusreden der Apostelgeschichte. Ein exegetischer Beitrag zur Christologie der Apostelgeschichte*, Würzburg, 2003., 128.

⁵⁶ Così ritengono ad es. Darrell Lane BOCK, *Proclamation*, 194-197; Gert Jacobus STEYN, *Septuaginta Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum*, Kampen, 1995., 153-157.

22,18). Nel confronto con questo testo (LXX), in At 3,25 si possono notare due importanti differenze.

1) Luca ha trasferito all'inizio della frase l'espressione »nel tuo seme« (ἐν τῷ σπέρματί σου) per sottolineare l'enfasi che risulta comprensibile alla luce della citazione biblica. Gli ascoltatori di Pietro, infatti, essendo »figli« dei profeti e dell'alleanza, conclusa con i loro »padri«, sono anche discendenti (»seme«) di Abramo e eredi delle promesse divine (cf. Lc 3,8; 13,16; 19,9; At 13,26). Ma non è da escludere neppure che Luca ha voluto assegnare alla parola σπέρμα, che nel contesto prossimo di At 3,25 mostra una certa ambivalenza, un senso individuale (Gesù), benché non l'abbia fatto in maniera così univoca come Paolo (Ga 3,16).⁵⁷

2) La seconda differenza riguarda l'espressione πάντα τὰ ἔθνη (»tutte le nazioni della terra«), sostituita da Luca con πᾶσαι αἱ πατριαί (»tutte le famiglie della terra«; cf. Lc 2,4: Giuseppe apparteneva »alla famiglia di Davide«). I motivi di questo cambiamento non sono del tutto chiari. Tenuto conto però del fatto che Pietro si rivolgeva agli israeliti (mentre ἔθνη indica i pagani), si potrebbe ipotizzare che Luca abbia voluto adattare la citazione biblica agli ebrei: la promessa ha una dimensione universale, ma »prima di tutto« (v. 26: πρῶτον; cf. 13,46; 26,20) concerne i figli dei profeti e dell'alleanza.⁵⁸

Il discorso di Pietro è costruito secondo lo schema di promessa-compimento.⁵⁹ Attraverso questa chiave ermeneutica Luca ha mostrato Gesù, il servo sofferente e il Messia glorificato, quale vero »seme« di Abramo (cf. Lc 1,55b), in cui si sono adempiute le promesse fatte ai padri e che elargisce ora a tutti gli uomini la benedizione di Dio.⁶⁰ Il compimento escatologico dell'alleanza con

⁵⁷ Cf. *inter alia* Ernst HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1956., 208; Nils Alstrup DAHL, *The Story of Abraham*, 149; Richard P.C. HANSON, *The Acts*, Oxford, 1967., 75-76; Gerhard SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte. I: Kommentar zu Kap. 1,1-8,40*, Freiburg i.Br., 1982., 329-330; Rudolf PESCH, *Die Apostelgeschichte. I: Apg 1-12*, Zürich, 1986., 157; Jacob JERVELL, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1998., 170. ; Jason S. DEROUCHIE – Jason C. MEYER, Christ or Family as the »Seed« of Promise? An Evaluation of N. T. Wright on Galatians 3:16, in: *Southern Baptist Journal of Theology*, 14 (2010.) 3, 36-48. Tra i sostenitori del senso collettivo invece si possono menzionare ad es. Nicholas Thomas WRIGHT, *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, Minneapolis MN, 1991., 163-167; Luke Timothy JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, Collegeville MN, 1992., 70; Robert Lawson BRAWLEY, *Abrahamic Covenant Traditions*, 126 nota 61.

⁵⁸ Ernst HAENCHEN, Schriftzitate und Textüberlieferung in der Apostelgeschichte, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 51 (1954.) 2, 153-167 (cf. p. 166). Una posizione simile assume Jürgen ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1981., 78; Sabine VAN DEN EYNDE, Children of the Promise, 472: »The 'first' suggests a 'thereafter', which must be directed to the Gentiles«. Pace Jacob JERVELL, *Die Apostelgeschichte*, 171: »Lukas unter πατριαί τῆς γῆς das gesamte Volk Israels überall auf Erden meint«.

⁵⁹ Per maggiori particolari cf. Sabine VAN DEN EYNDE, Children of the Promise, 477-481.

⁶⁰ Robert Lawson BRAWLEY, *Abrahamic Covenant Traditions*, 125, ritiene che la promessa della benedizione universale cominciò a realizzarsi nell'episodio della guarigione di

Abramo si è tramutato quindi in un'offerta universale di conversione e di salvezza in Cristo. Essa è indirizzata in primo luogo agli ebrei, i quali, accettando il Messia, Gesù avranno l'occasione di dimostrare che sono veramente il popolo di Dio, ma in secondo luogo questa salvezza riguarda anche i pagani che per la fede in Cristo otterranno la grazia di partecipare alla promessa data ai »nostri padri«.

6. »Il Dio della gloria apparve al nostro padre Abramo« (At 7,2)

Accusato dagli ebrei della diaspora (gli ellenisti) di aver bestemmiato contro il Tempio e contro la Legge di Mosè, Stefano è stato condotto davanti al Sanhedrin, dove ha pronunciato un lungo discorso (il più lungo discorso nel libro degli Atti), pregno di citazioni bibliche e di riferimenti scritturistici (At 7,2b-53). Il futuro martire ha sintetizzato in esso la lunga storia del popolo ebraico dagli albori fino alla venuta del promesso Messia: Abramo (vv. 2a-8a), Isacco e Giacobbe (v. 8b), i dodici patriarchi (vv. 9-16), Mosè (vv. 17-44), Giosuè (v. 45a), Davide (vv. 45b-46), Salomone (v. 47), Gesù il giusto (v. 52b).⁶¹ La vicenda di Abramo si profila come il punto cruciale dell'apologia di Stefano, non solo per il fatto di trovarsi alle origini di Israele, ma soprattutto perché le singole tappe della storia del popolo ebraico sono strettamente legate con la promessa e l'alleanza di Dio con Abramo.⁶²

Stefano ha tracciato la vicenda di Abramo nel quadro della promessa della terra (Gen 12,7; 13,15; 15,18; 17,8; cf. 48,4), trasformatasi nell'eredità della sua discendenza (Gen 15,13-14) in virtù dell'«alleanza della circoncisione» (Gen 17,9-14).⁶³ Gli ascoltatori di Stefano si distinguono tuttavia da Abramo per una sottile differenza. Mentre quest'ultimo non ha ricevuto in possesso

uno storpio (At 3,1-11) e (in modo retrospettivo) nella discesa dello Spirito santo (At 2,21: »chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato«).

⁶¹ Per una aggiornata analisi strutturale e letteraria del discorso di Stefano cf. Heike BRAUN, *Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität. Eine kanonisch-intertextuelle Auslegung der Stephanusepisode Apg 6,1-8,3*, Tübingen, 2010., 165-389.

⁶² Robert Lawson BRAWLEY, *Abrahamic Covenant Traditions*, 128: »Stephen's speech is quite unified under the canopy of God's promises to Abraham. Moses, the exodus, the announcement of the prophet like Moses, Sinai, the tent of witness, the Temple, and the coming of the righteous one are particular ways God moves promises to Abraham toward their term. Like Zechariah, Stephen synthesizes covenant traditions under the umbrella of the Abrahamic covenant«. Cf. anche Nils Alstrup DAHL, *The Story of Abraham*, 143-144.

⁶³ Questa espressione lucana (διαθήκη περιτομῆς) si vede in parallelo con quella usata più tardi dai rabbini che spesso parlavano dell'«alleanza della circoncisione» (ברית מילה); cf. Lewis M. BARTH, *Berit Mila* in *Midrash and Agada*, in: Lewis M. BARTH (ed.), *Berit Mila in the Reform Context*, New York, 1990., 104-112.

neppure un pezzo di quella terra, i suoi discendenti abitano ora quella terra assegnata loro quale eredità. La presenza degli ebrei su questa terra testimonia il compimento della promessa fatta ad Abramo.

La persona di Abramo ritorna di nuovo nei vv. 16-17, che contengono il riferimento più importante alla promessa. La frase: «si avvicinava il tempo della promessa fatta da Dio ad Abramo» (v. 17) fa ben capire che il racconto successivo serve per illustrare l'adempimento della promessa.⁶⁴ Non si tratta soltanto della crescita numerica degli israeliti. La promessa si realizza in tutti gli episodi narrati in seguito (la chiamata di Mosè ad essere liberatore del suo popolo, l'uscita dall'Egitto, l'entrata nella terra promessa).

Quando Yhwh apparve a Mosè nel roveto ardente, gli rivelò il suo nome misterioso: «Io (sono) il Dio dei tuoi padri, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe» (v. 32). Ne risulta quindi che colui che chiamò Mosè è lo stesso Dio che «apparve al nostro padre Abramo» (v. 2) e che opera senza interruzione nella storia di Israele, nonostante che i «padri» non sempre ne fossero consapevoli (i patriarchi vendettero Giuseppe; gli ebrei nell'Egitto si opposero a Mosè).⁶⁵

Stefano, da un canto parla del compimento della promessa di Dio (il possesso della terra), dall'altro descrive la sua continuazione.⁶⁶ Mosè predisse la venuta del profeta simile a lui (v. 37; cf. 3,22). La sua accettazione avrà la precedenza sulle «parole di vita» (v. 38), che Mosè ricevette da Dio (la Torah).⁶⁷ La seconda profezia riguarda il Tempio. La tenda della testimonianza nel deserto fu il preannuncio del santuario che Salomone fece costruire in linea con il desiderio di Davide. Stefano non era contrario al Tempio. La sua critica si limitava a una concezione falsa di questo luogo di culto ebraico (dimora terrena di Dio), che pretendeva di circoscrivere la trascendenza divina.⁶⁸ Come la tenda di Moloc (il culto idolatrico) si trovava in opposizione alla tenda della testimonianza

⁶⁴ Ben WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles*, 268; Heike BRAUN, *Geschichte des Gottesvolkes*, 235-236, 244, 326.

⁶⁵ Così anche Heike BRAUN, *Geschichte des Gottesvolkes*, 280-281.

⁶⁶ Per questo motivo, come ha fatto notare Nils Alstrup DAHL, *The Story of Abraham*, 144, Stefano non ha dovuto interpretare cristologicamente le promesse fatte ad Abramo: la sua vicenda è all'inizio della storia «in which partial realizations are interconnected with new promises, until the coming of the Righteous One, of whom all the prophets spoke (cf. 7:52)».

⁶⁷ Luca ha collegato la promessa (ἐπαγγελία) fatta ad Abramo (At 7,5.17) con l'evento Cristo (Lc 1,55), e concretamente con la sua risurrezione (At 13,32; 26,6).

⁶⁸ Ben WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles*, 275: «Stephen's speech is not Law or temple critical, it is people critical on the basis of the Law and the Prophets». Cf. anche James P. SWEENEY, *Stephen's Speech (Acts 7:2-53). Is it as «Anti-Temple» as is Frequently Alleged?*, in: *Trinity Journal*, 23 (2002.) 2, 185-210. Ha ragione Jeffrey S. SIKER, *The Father of the Outcast*, 123, quando dice che Stefano si sofferma di più sul vero culto che sul luogo del culto.

(il vero culto a Yhwh), così pure l'idea di chiudere Dio nei confini del Tempio di pietra contraddiceva le vere intenzioni di Mosè. Le aberrazioni culturali e il rifiuto del profeta (Gesù) attestano la disobbedienza degli israeliti nei confronti di Mosè e al tempo stesso sono una prova di infedeltà alla promessa fatta ad Abramo.

Gli episodi della storia di Israele ricordati erano un'eredità comune di Stefano e dei suoi ascoltatori, definiti da lui »fratelli« (v. 2) nell'apertura del discorso. In tal modo egli ha voluto sottolineare che tutti loro appartenevano alla stessa linea dei discendenti di Abramo. Subito dopo Stefano dice con enfasi che Dio apparve »al nostro padre Abramo« (τῷ πατρὶ ἡμῶν Ἀβραάμ).⁶⁹ Questa affermazione riveste un particolare significato (polemico) nell'ambito del discorso di Stefano, il quale è stato accusato di agire contro le due istituzioni più sacre del giudaismo: la Legge e il Tempio. Facendo appello alle radici comuni (»fratelli«; »nostro padre Abramo«; v. 19: »nostro popolo«), Stefano ha cercato quindi di ribadire che era un israelita zelante, così come lo credevano di essere i suoi accusatori.

Nel prosieguito del discorso ritorna varie volte la parola »padre« al plurale per denotare gli antenati del popolo ebraico. Questo significato dei »padri« (οἱ πατέρες) è una caratteristica del vocabolario di Luca. Marco non si serve mai di questo termine, in Matteo esso compare solo due volte (Mt 23,30.32), quattro volte nel vangelo di Giovanni (Gv 6,31.49.58; 7,22; in 4,20 si tratta degli antenati dei samaritani) e lo stesso numero di ricorrenze si registra nelle lettere di Paolo (Rm 9,5; 11,28; 15,8; 1Cor 10,1). In comparazione con gli altri autori del NT, negli scritti di Luca questo termine appare assai spesso: 6 volte nel vangelo (Lc 1,55.72; 6,23.26; 11,47.48; cf. 1,17) e 22 volte nel libro degli Atti, sempre – bisogna sottolinearlo – nei discorsi pronunciati da ebrei: Pietro (At 3,13.25; 15,10), gli apostoli (5,30), Stefano (7,11.12.15.19.32.38.39.44.45bis.51.52), Paolo (13,17.32.36; 22,14; 26,6; 28,25; cf. inoltre l'aggettivo πατρῶος »paterno«: 22,3; 24,14; 28,17), e indirizzati ai loro connazionali.

Nel discorso di Stefano la parola »padri« si riferisce a diversi soggetti. In concreto essa indica i protoplasti del popolo ebraico: Abramo, Isacco e Giacobbe (v. 32), i dodici patriarchi, figli di Giacobbe (vv. 11.12.15),⁷⁰ la generazione

⁶⁹ John KILGALLEN, *The Stephen Speech*, 124, ritiene che questa espressione »can be a Lukan product«. La formula »il padre nostro Abramo«, molto diffusa tra gli ebrei, è testimoniata lungo tutta la tradizione biblica e giudaica. Numerosi esempi offre Gottlob SCHRENK, *πατήρ*, 976. In Luca il titolo »nostro padre« si riferisce ad Abramo (Lc 1,73; At 7,2; cf. Lc 3,8; 16,24.27.30) e solo una volta concerne Davide (At 4,25; cf. Mc 11,10).

⁷⁰ Nel NT il titolo »patriarca« (πατριάρχης) in riferimento agli antenati ebrei compare in Eb 7,4 (Abramo); At 2,29 (Davide); 7,8.9 (dodici patriarchi). Nella Settanta, dove lo si in-

degli israeliti del tempo di Mosè (vv. 19.38.39.44) e la generazione successiva che alla guida di Giosuè entrò nella terra promessa (v. 45bis), e infine tutte le generazioni passate degli ebrei (vv. 51.52). Il pronome possessivo (ἡμῶν / ὑμῶν) aiuta a capire il modo in cui l'oratore valuta la storia degli antenati. Dicendo «i nostri padri» Stefano esprime di solito un sentimento positivo nei riguardi degli antenati, il cui atteggiamento si allineava al volere di Dio. Si identifica con loro persino nel v. 39, dove afferma che «i nostri padri» non vollero dare ascolto a Mosè.⁷¹ Solo verso la fine del discorso passa nell'espressione «i vostri padri» (vv. 51.52) a una decisa critica sul conto degli antenati, che si riversa anche sui loro attuali discendenti (il pronome ὑμεῖς «voi»).⁷² Stefano non solo si distanzia dalla condotta dei padri, ma insieme si sforza di dimostrare che i suoi interlocutori emulano nel loro agire i peggiori esempi dei loro antenati: «voi opponete sempre resistenza allo Spirito santo. Come i vostri padri, così siete anche voi» (v. 51b). Espressioni simili a questa si incontrano nell'AT, dove le colpe degli antenati vengono associate alle azioni dei loro discendenti (Sal 106,6; Is 65,6c-7a; Ger 3,25b; Dn 9,16).

Stefano denuncia un agire preciso degli antenati: «Quale dei profeti i vostri padri non hanno perseguitato?» (v. 52a). Il tema della tragica sorte dei profeti è profondamente radicato nella tradizione ebraica, soprattutto nella letteratura apocriфа e rabbinica, che ha arricchito il motivo biblico della persecuzione e del martirio degli inviati di Dio di nuovi elementi, spesso leggen-

contra 7 volte, ha un senso generico (1Cr 24,31; 27,22; 2Cr 23,20; 26,12), oppure riguarda Abramo, Isacco e Giacobbe (4Mac 7,19) e i loro successori (4Mac 16,25). Questo termine ha avuto quindi un ampio impiego. Motivo per cui Luca, sulla scia dell'apocriφο *Testamenti dei XII Patriarchi* (metà del II secolo a.C.), ha dovuto precisare in At 7,8 l'identità dei patriarchi mediante l'aggettivo numerale «dodici» (δώδεκα). Secondo il trattato talmudico *Berachot* 16b, il termine «patriarchi» concerne solo i tre padri (Abramo, Isacco e Giacobbe), mentre quello di «matriarche» va riferito alle quattro madri (Sara, Rebecca, Rachele e Lea). Si tratta comunque di una delimitazione tardiva che non si è affermata a livello universale. Cf. Gottlob SCHRENK, *πατήρ*, 976 nota 177.

⁷¹ Alcuni manoscritti (Ψ 36 81 242 2401 pc sa^{ms} mae geo) hanno la lezione ὑμῶν. In questa variante si scorge la tendenza dei copisti di accentuare la differenza tra Stefano e gli ebrei. Un altro tentativo del genere si coglie alla fine del v. 38, dove il pronome di prima persona plurale ἡμῖν (A C D E Ψ Byz lat syr) è stato sostituito con il pronome di seconda persona plurale ὑμῖν (p⁷⁴ a B 36 453 2495 al p co). All'opinione di Charles Kingsley BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. I: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I-XIV*, Edinburgh, 1994., 366, «ἡμῖν should probably be accepted, though the evidence against it is strong». Cf. Joseph Augustine FITZMYER, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, 1998., 380, il quale ritiene che nel pronome ἡμῖν Stefano, includendo se stesso, risponde in modo indiretto all'accusa di agire contro la Legge.

⁷² Heike BRAUN, *Geschichte des Gottesvolkes*, 368: «Deutlich distanziert sich der Redner Stephanus an dieser Stelle allerdings, indem er von »euren Vätern« (οἱ πατέρες ὑμῶν) spricht – im Gegensatz zur Geschichtsdarstellung –, und die Hörer mit ὑμεῖς anspricht».

dari.⁷³ Le tracce di questa tradizione sono presenti pure nel NT (Eb 11,36-38), dove la vicenda dolorosa dei profeti costituisce un preannuncio della morte di Gesù (Lc 4,24; 6,22-23//Mt 5,11-12; Lc 11,47-51//Mt 23,29-35; Lc 13,31-33; 13,34-35//Mt 23,37-39; Mc 12,1-12//; 1Tes 2,15). Con At 7,52 è imparentata da vicino in particolare la benedizione evangelica di Lc 6,23//Mt 5,12: Gesù dichiara qui ai suoi seguaci che nel futuro faranno esperienza di varie forme di avversità da parte degli uomini che nel loro agire imiteranno le azioni dei »loro padri«, persecutori dei profeti. Diversamente dalla versione di Matteo, Luca ha precisato l'identità dei persecutori, aggiungendo al detto originale di Gesù l'espressione οἱ πατέρες αὐτῶν (cf. Lc 6,26).⁷⁴ Una accentuazione analoga contiene il brano finale del discorso di Stefano, il quale ha messo sullo stesso piano l'atteggiamento degli antenati con le opere dei loro discendenti viventi, colpevoli della morte del giusto (Gesù). Questa uccisione è indicata da Stefano (Luca) come il punto di divisione (discontinuità) nella comune storia degli ebrei e dei cristiani (continuità).⁷⁵

Nella disobbedienza degli israeliti, che si opponevano ai profeti (i padri) e hanno rigettato l'annuncio di Gesù (i loro discendenti), Stefano scorge la rottura dell'alleanza con Abramo. Secondo lui i membri del Sanhedrin

⁷³ La più antica testimonianza è contenuta in Ne 9,26; cf. 1Re 18,4.13; 19,10.14 (= Rm 11,3); 2Cr 36,14-16; Ger 2,30; 37,11-16; *Testamenti dei XII Patriarchi: T. Levi* 16,3; Giuseppe FLAVIO, *Antichità giudaiche* X,3,1; XIII,13,2; *Pesiqa Rabbati* 26 (129a). L'AT riporta i nomi di due profeti (non-scrittore), che furono uccisi (2Cr 24,20-21; Ger 26,20-23). Il tema della morte dei profeti conobbe in seguito uno sviluppo nell'ambito popolare. Il libro giudaico *Vitae prophetarum* descrive il martirio di sei profeti: Amos, Michea, Isaia, Geremia, Ezechiele e Zaccaria figlio di Ioiada. Molto diffusa fu soprattutto la leggenda del martirio di Isaia (cf. *Ascensione di Isaia* 1-5; GIUSTINO il Martire, *Dialogo con Trifone* 120; TERTULLIANO, *Sulla pazienza* 14; Talmud babilonese, *Jebamot* 49b; *Sanhedrin* 103b). Sulla persecuzione dei profeti cf. Hans Joachim SCHOEPS, *Die jüdischen Prophetenmorde*, Uppsala, 1943. = in: Hans Joachim SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen, 1950., 126-143; Odil Hannes STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*, Neukirchen-Vluyn, 1967.; Betsy Halpern AMARU, *The Killing of the Prophets: Unraveling a Midrash*, in: *Hebrew Union College Annual*, 54 (1983.), 153-180.

⁷⁴ Douglas R. A. HARE, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St. Matthew*, Cambridge, 1967., 112: »an interpretative addition made by Luke«; cf. Joseph Augustine FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX)*, 635; Wolfgang STEGEMANN, *Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Christen*, Göttingen, 1991., 119: »ist die Formulierung οἱ πατέρες αὐτῶν redaktionell«.

⁷⁵ Thomas RÖMER – Jean-Daniel MACCHI, *Luke, Disciple of the Deuteronomistic School, 186-187*: »It is this murder which splits apart the common history of the Jews and the Christians. Thus at the end of the speech, »our fathers« (Acts 7.38, 39, 44, 45) become a reality distinct from »your fathers« (Acts 7.51-52)«.

sono uomini di dura cervice e dal cuore incirconciso (v. 51a: ἀπερίτμητοι).⁷⁶ L'ultimo appellativo suona particolarmente offensivo agli ebrei, perché li associa ai pagani incirconcisi. Ogni discendente maschio di Abramo porta fin da bambino sul proprio corpo il segno dell'«alleanza della circoncisione» (v. 8: διαθήκην περιτομῆς). Questo vale anche per gli interlocutori di Stefano, ma, a suo avviso, essi si sono allontanati dall'alleanza, per il fatto di essersi schierati contro il Giusto, come i loro padri, i quali non vollero dare ascolto ai profeti che parlavano al popolo a nome di Dio.⁷⁷

Conclusione

Il tema dei padri del popolo ebraico rappresenta per Luca un argomento importante per tracciare una linea di continuazione tra la storia dell'antico Israele e il presente corso della storia salvifica, e concretamente tra le promesse fatte un tempo ai padri e il loro adempimento nell'evento Cristo.

Come nel giudaismo, anche nell'*opus Lucanum* l'espressione «i nostri padri» si riferisce anzitutto ai tre patriarchi: Abramo, Isacco e Giacobbe, ai quali questo titolo spetta in modo speciale. Inoltre riguarda in generale i dodici patriarchi – figli di Giacobbe, gli israeliti usciti dall'Egitto e entrati nella terra promessa, e infine le generazioni successive degli ebrei. Luca guarda con rispetto ai padri del popolo eletto, ma si ricorda anche delle loro infedeltà nei confronti del disegno di Dio. Il suo giudizio negativo non tocca in ogni caso la persona di Abramo, il primo e il più importante padre di Israele, con cui Dio concluse l'alleanza della circoncisione e al quale, associandogli la sua discendenza, fece le gloriose promesse. Così Abramo, il padre ideale, si pone alle origini del popolo di Dio e all'esordio della storia della salvezza, che nella visione di Luca corre da Abramo fino a Cristo.

Nella venuta dell'atteso Messia Dio ha concesso misericordia agli antenati di Israele e ha adempiuto le promesse fatte ad Abramo. L'oggetto dell'antica

⁷⁶ Sulla metafora del «cuore (in)circonciso» (Lv 26,41; Dt 10,16; 30,6; Ger 4,4; 9,25; Ez 44,6-9; Rm 2,29; scritti di Qumran: 1QS 5,26; 1QHab 10,20; 21,6; 4Q434 fr. 1, 1,4; 4Q504 fr. 4, 11) cf. Roger LE DÉAUT, *Le thème de la circoncision du coeur (Dt. xxx 6; Jér. iv 4) dans les versions anciennes (LXX et Targum) et à Qumrân*, in: John Adney EMERTON (ed.), *Congress Volume – Vienna 1980*, Leiden, 1981., 178-205; David R. SEELY, *The »Circumcised Heart« in 4Q434 Barki Nafshi*, in: *Revue de Qumrân*, 17 (1996.) 1-4, 527-535; Werner E. LEMKE, *Circumcision of the Heart. The Journey of a Biblical Metaphor*, in: Brent A. STRAWN – Nancy R. BOWEN (ed.), *God So Near. Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, Winona Lake IN, 2003., 299-319.

⁷⁷ Cf. Luke Timothy JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, 134; Charles Kingsley BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary*, I, 376.

promessa consisteva in una discendenza numerosa, nel possesso della terra e nella benedizione per tutti i popoli della terra. In parte queste promesse si sono avverate nella storia del popolo ebraico. Il compimento dell'ultima promessa Luca lo ha invece collegato con Cristo: è lui che, essendo il vero »seme« di Abramo, è diventato la benedizione per tutti gli uomini. A motivo dell'elezione di Dio e delle promesse ricevute, al popolo di Israele spetta la precedenza nella partecipazione alla benedizione di Cristo. Ma ciò non avviene in modo automatico, dal momento che la salvezza non scaturisce dall'appartenenza etnica alla famiglia di Abramo, e non tutti quelli che si ritengono discendenti di Abramo, sono per questo suoi figli. Per diventare beneficiari della salvezza escatologica si richiede ora la conversione e l'accoglienza della rivelazione di Dio portata dal Messia Gesù.

Anche se i discendenti di Abramo secondo la carne avessero rifiutato l'offerta di salvezza (come è realmente accaduto e di cui l'opera di Luca ne è una testimonianza), Dio avrebbe in ogni caso adempiuto le promesse fatte ad Abramo. Diversamente dalla maggioranza degli ebrei, i pagani hanno accolto con fede il dono della redenzione e hanno ricevuto la grazia di prendere parte alla benedizione di Cristo. Dagli ebrei fedeli e dai pagani convertiti si è formato il popolo di Dio (la chiesa), il quale è la continuazione di Israele e l'erede delle promesse di Abramo. Sicché i pagani – per la fede in Gesù e l'innesto nel popolo di Dio – hanno anch'essi il diritto di ritenersi discendenti spirituali di Abramo, »il nostro padre«. Anche se Luca non impiega mai questa espressione nei confronti dei cristiani incircoscisi, di fatto però la sua ricostruzione della storia della salvezza porta alla stessa conclusione teologica a cui è giunto Paolo: Abramo »divenne padre di tutti i non circoscisi che credono, cosicché anche a loro venisse accreditata la giustizia... Abramo, il quale è padre di tutti noi« (Rm 4,11b.16b); »riconoscete dunque che i figli di Abramo sono quelli che vengono dalla fede« (Ga 3,7).

Summary

OUR FATHER ABRAHAM AND THE UNIVERSAL PROMISE OF SALVATION IN THE WRITINGS OF LUKE

Lesław Daniel CHRUPCAŁA
Studium Biblicum Franciscanum
P.O.B. 19424, IL – 91 193 Jerusalem
leszek@netvision.net.il

The theme of »fathers« constitutes for Luke's writings, an important element that demonstrates the continuity between ancient Israel and the present course of the history of salvation; concretely, between the promises made to »our father« Abraham and their fulfillment in the Christ event. The analysis of a series of Lucan texts (Lk 1:54-55,72-73; 3:8; 16:19-31; Acts 3:13,25; 7:2-8,17) shows that Luke linked the paternity of Abraham with the promise of God, both interpreted by him in the perspective of the Messiah Jesus, the true descendent of Abraham who became the blessing for all peoples. In this way, Luke emphasizes the unity of God's plan and the linear development of the redemptive history which begins with Abraham, the father of Israel, and ends with the People of God (the Church) – the continuation of the people of Israel and the inheritor of the promises made to Abraham. Luke did not »christianise« the figure of Abraham. Nevertheless, the Abrahamic event is for all Christians, be they Jewish believers or pagan converts, the common heritage of the history of salvation. The historical reading of Luke accords therefore with the theological view of Paul (cf. Rom 4:11,16; Gal 3:7): if the descendents of Abraham according to the flesh can obtain salvation, through repentance and the acceptance of God's revelation brought by the Messiah Jesus, then pagans as well have the right to become spiritual children of Abraham, »our father«, owing to faith in Christ and the inclusion into the People of God.

Key words: *The Gospel according to Luke, the Acts of the Apostles, Abraham, fathers of Israel, covenant, promises, salvation, judaism.*