

ARTUR MALINA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

LA MISSIONE DEI DISCEPOLI (Lc 10,1–16)

1. Pericope nel contesto

L'inserimento nel contesto più vicino (cioè la sezione 9,52–10,24) determinano il significato del racconto lucano sulla missione dei settantadue discepoli. Quando si osserva il contesto più vicino prendendo in considerazione i generi, narrativo o discorsivo, si ottiene la seguente disposizione:

- 1) 9,51–53 e 9,56 (narrazione) con 9,54–55 (discorso dei discepoli);
- 2) 9,57a (narrazione) con 9,57b–62 (serie di dialoghi);
- 3) 10,1 (narrazione) con 10,2–16 (discorso – un monologo di Gesù);
- 4) 10,17a (narrazione) e 10,17b–20 (dialogo);
- 5) 10,21a (narrazione) e 10,21b–24 (discorso – un monologo di Gesù).

Tutte le parti cominciano con una narrazione e, tranne la prima, tutte terminano con le parole di Gesù che sono rivolte ai discepoli e di loro trattano. Nessuno degli interlocutori di Gesù interviene più di una volta. La prima parte è introdotta da un'espressione che indica un nuovo tempo e l'inizio di un nuovo cammino di Gesù. Un'altra indicazione topografica lo conclude. La seconda parte viene introdotta anche essa da un'indicazione locale, ma senza un riferimento temporale e una conclusione dello stesso genere. La terza parte è iniziata con una locuzione preposizionale: *meta de tauta*. Quest'espressione si trova ancora una sola volta nell'opera lucana, in Lc 18,4. Essa non indica soltanto una semplice sequenza temporale, ma una continuazione logica di tutto quello che è stato prima raccontato¹, quindi, dell'esistenza di uno stretto rapporto della pericope studiata con il contesto precedente, e perciò non si può prescindere da un'analisi più accurata di 9,51–55 e 9,56–62. Nella quarta parte, dopo un discorso relativamente lungo di Gesù, la narrazione riprende bruscamente senza nessuna indicazione temporale o topografica. Il lettore ha l'impressione che tutto il discorso precedente sia indirizzato ai mandati da Gesù, perciò non si aspetta qui l'informazione sul loro ritor-

¹ Quando esaminiamo altre ricorrenze del *meta de* con il suo complemento già specificato, cioè in Lc 1,24; At 13,15; 15,13; 15,36; 20,1; 21,15; 24,24; 28,11, possiamo confermare questa osservazione. Gli avvenimenti descritti, le parole riferite in ciò che segue il *meta de* sono sempre una continuazione di ciò che ne precede nella distanza più o meno vicina. Questo è ancora più evidente quando proviamo a separare questi brani dal loro contesto precedente, allora diventano meno chiari. Neppure è possibile in nessuno dei casi cambiare la loro successione.

no. Il procedimento dell'autore non è illogico, per lo più è voluto. Infatti, in 10,2 è stato già detto che Gesù *apesteilen autous ana duo duo*. In questo modo l'ultimo componente è ancora più strettamente collegato agli elementi che lo precedono. La quinta e l'ultima parte apre un'indicazione che possiamo chiamare temporale. L'espressione, (*en*) *autē hora*, (in) quell'ora, si trova solo nell'opera lucana (cf. 10,21; e gli altri usi di questa locuzione in: 2,38; 12,12; 13,31; 20,19; 24,34; At 16,18; 22,13). È una caratteristica comune di questi passi, che contengono la rivelazione di qualcosa che nella storia è già stato prima prestabilito o realizzato da Dio e non dipende più dagli uomini e dalla loro volontà².

L'analisi dei soggetti dei verbi nel genere narrativo e in seguito nelle citazioni dirette, conferma la divisione del brano studiato in cinque distinte pericopi. Gesù è menzionato in tutte e cinque le parti, invece i Settantadue nella terza e quarta. Nessun'altro riappare più volte. Inoltre è significativo che tutte le persone, che hanno contatto diretto con Gesù (quindi non sono tali i Samaritani del 9,53), fanno parte del gruppo dei discepoli di Gesù oppure sono chiamati alla sua sequela. Così rimane fino a 10,25 ove entra sulla scena un certo *nomikos* che lo mette alla prova e che per questo non può appartenere a coloro che sono con Gesù. L'indicazione locale in 10,38 e ancora quella più accentuata in 11,1 segnano chiaramente che ci troviamo nuovamente in un altro contesto.

La sezione 9,51–10,24 nei punti sopra esaminati differisce notevolmente anche dal contesto precedente. Infatti, ciò che precede, è separato non solo dalla frase che indica un nuovo movimento e un nuovo tempo, ma anche il gruppo delle persone che accompagnano Gesù è più indeterminato (*ochlos* in 9,37.38 cf. con v. 43).

Un'analisi attenta del vocabolario può confermare ulteriormente l'unità di questi cinque brani rispetto al contesto più vicino e persino a tutta l'opera lucana:

- 1) *prosōpon* – 9,51.52.53, 10,1 – solo qui può identificare tutta la persona;
- 2) *dechomai* – solo in 9,5 e in 9,53; 10,8.10 ha per oggetto diretto i discepoli di Gesù o lui stesso in relazione alla loro missione;
- 3) *strefō* – 9,55; 10,23 solo in Luca al participio dell'aoristo passivo, 7 volte nel vangelo di Luca e solo nel nostro caso l'oggetto indiretto sono i discepoli³;
- 4) *ouranos, katabainō* – in 9,54 e 10,15;
- 5) *kurios* – in 9,54.59.61; 10,17 solo da 9,54 al vocativo sulla bocca di coloro che fanno parte della comitiva Gesù.

Possiamo aggiungere che in tutte e cinque le parti Gesù si trova fuori delle città, ove le persone quando lo accompagnano sono separate, distinte dagli altri⁴.

² L'uso di questa locuzione nell'opera lucana e la sua funzione dovrebbe essere studiato più in dettaglio. Infatti, le due altre ricorrenze negli Atti hanno un contesto simile tra loro, la guarigione di una serva posseduta dal demonio e il racconto della conversione di Paolo, comprendono una chiamata a realizzare ciò che vuole Dio dagli uomini.

³ Questo verbo ha sempre per soggetto Gesù, mentre per oggetto indiretto in: 7,9 e 14,25 – le folle; 7,44 – una donna peccatrice che piange; 22,26 – Pietro piange dopo il suo triplo rinnegamento di Gesù; 23,28 – donne di Gerusalemme che accompagnano Gesù e piangono su di lui.

⁴ Cf. le introduzioni narrative dei primi quattro brani e l'espressione *kat'idian* per il quinto.

Tutte queste osservazioni non escludono altri legami che si intrecciano fra le pericopi o le sezioni maggiori. Però una delimitazione è necessaria per poter individuare questi rapporti e, discernendoli, ravvisare la loro funzione nell'unità teologica dell'opera lucana.

2. Mandati falliti: 9,51–56 e 9,57–62

Il *to prosopon stērizēin* è l'espressione completamente sconosciuta fuori dei LXX, invece nel NT è presente solo qui. La traduzione letterale è seguente: «rendere forte», «fissa fare ferma» / «irrigidire la faccia». Tutti i passi nei LXX che la comprendono, fanno parte degli oracoli-minacce: 10 volte nel libro di Ezechiele e 2 volte in quello di Geremia⁵.

Tutte le applicazioni dell'espressione, quando le analizziamo nel loro contesto, ci mostrano che essa segnava l'inizio dell'annuncio profetico della distruzione interpretata come castigo divino per i peccati contro Dio. Questa punizione non viene vista come fine a se stessa. Il castigo, se non come fine, almeno come conseguenza, ha il (ri)conoscere che il suo autore è *kurios*.

Nel caso di Luca l'espressione è completata dall'infinitivo *poreuesthai*. Per tale ragione tutto ciò che accade durante questo camminare deve essere considerato tenendo conto del significato già attribuito dal contesto concorde di tutti i passi dei LXX.

La domanda di Giacomo e Giovanni che «scenda un fuoco dal cielo e li consumi», diviene interpretata come allusione a 2 Re 10–12. La convergenza delle quattro parole (*pur*, *katabainein*, *ouranos* e, il sinonimo di *katafagein*, *analiskein*) non sembra casuale. Perciò già in un numero impressionante degli importanti manoscritti troviamo una glossa alle parole dei due discepoli: ... *hōs kai Ēlias epoiēsen*. Questa glossa aveva anche un influsso sull'interpretazione posteriore di questo passo.

Tuttavia, quando prendiamo in considerazione tutta la scena: il mandare (*apesteilen*) degli *angeli*, la loro entrata (*eisēlthon*) in un villaggio, la non-accoglienza da parte dei suoi abitanti, il motivo del fuoco che scende dal cielo per distruggere/consumare i suoi abitanti, e, non alla fine, una certa identità fra *angeli* e *kurios*, quando guardiamo così alla pericope, scopriamo la sua molteplice attinenza con il racconto della distruzione di Sodoma (cf. particolarmente Gen 18,20–22; 19,1.13–14.19.22.24). Questo rapporto viene ancora meglio messo in luce quando esaminiamo i brani successivi della nostra sezione.

⁵ In Ezechiele 5 volte contro/verso Israele o una sua parte e 5 volte contro le nazioni pagane: 6,2; 13,17; 14,8; 15,8; 21,2; 21,7; 25,3; 28,22; 29,2; 38,2. Una comune caratteristica di questi passi consiste nel completare le minacce con la formula della conoscenza del Signore. Nel libro di Geremia abbiamo altre due ricorrenze dell'espressione *to prosopon stērizēin (epi)*: in 3,12 un messaggio di speranza che non esclude l'eventualità di un castigo condizionato dal convertirsi d'Israele; in 21,10 si preannuncia la distruzione di Gerusalemme.

Le tre condizioni di seguire Gesù sono rivolte ai candidati alla sequela (9,57–62). Il primo e il terzo esprimono la loro volontà di seguire Gesù. Ambedue, però, subito aggiungono alcune condizioni particolari. Il primo esprime un suo dubbio, un limite. L'iniziativa solo nel secondo caso viene da Gesù. Anche in questa situazione la risposta di Gesù sembra meno negativa: il secondo non è squalificato come il terzo. In tutti e tre casi non è detto niente sulla storia personale dei tre chiamati. Questo concorda bene con la loro anonimata e suggerisce che sia più importante il messaggio contenuto in questa pericope che non un suo sviluppo narrativo o delle vicende dei suoi protagonisti.

Questo brano ha un suo corrispondente in Matteo. Una notevole differenza consiste nel numero dei chiamati. Il primo evangelista ha solo i primi due. Perciò chiediamoci quali ragioni hanno influito che Luca abbia introdotto (da una fonte) oppure egli stesso abbia creato la scena con il terzo interlocutore?

Infatti a prima vista sembra che il terzo dialogo sia soltanto una ripetizione del secondo. La sepoltura del padre e il congedo da quelli di casa, in una certa misura si assomigliano. Il tema del regno di Dio ripetuto nella terza scena pare che corrobori ancora di più questa tesi.

La risposta corretta al problema sollevato si trova in un'analisi più accurata della terza scena per cogliere il suo significato. Infatti possiamo subito notare che gli elementi principali della domanda di un «altro» e la risposta di Gesù corrispondono simultaneamente alla loro posizione e il contenuto:

Eipen de kai heteros,

Akolouthēsō soi, kurie:

prōton de epitrepson moi apotaxasthai tois eis ton oikon mou.

eipen de pros auton ho Iēsous,

Oudeis epibalōn tēn cheira ep'arotron

kai blepōn eis ta opisō euthetos estin tē basileia tou theou.

Il paragone parallelo tra questi elementi è assai abile. Nella domanda, il seguire Gesù e il congedarsi da quelli di casa, non appaiono così opposti come nella risposta i due elementi paralleli. In conseguenza, la sequela di Gesù e il ritorno a casa per un congedo con i familiari sono così inconciliabili come impensabile, assurdo è arare guardando indietro. Il contrasto viene ancora rafforzato dalla contrapposizione del *tois eis ton oikon mou* e *tē basileia tou theou* che sono ambedue al dativo.

Crediamo che non sia un'esagerazione eisegetica vedere nella locuzione *blepōn eis ta opisō* un'allusione al Gen 19,17: *mē periblepseis eis ta opisō*. Prima, Lot viene forzato dagli *angeloi* a uscire, mentre indugia, perché non riesce convincere i suoi congiunti affinché fuggano con lui dalla città che sta per essere distrutta (cf. 19,12–16). Poi, la disubbidienza della moglie di Lot diventa una causa della sua perdizione (cf. 19,26).

Comunque, in quest'allusione al racconto della distruzione di Sodoma non troviamo niente di straordinario. Se l'interlocutore di Gesù nella sua domanda si è basato su un precedente che è stata la chiamata di Eliseo (cf. 1 Re 19,19–20), altrettanto la risposta poteva rifarsi a un avvenimento della storia biblica.

Un argomento ulteriore che questo rapporto non fosse ignorato da Luca, è il fatto che in Lc 17,31–32 si trova la stessa espressione: «In quel giorno, chi si troverà sulla terrazza, se le sue cose sono in casa, non scenda a prenderle; così chi si troverà nel campo, non torni indietro (*eis ta opisō*). Ricordatevi della moglie di Lot».

Il ritorno indietro, il rientrare a casa non è per fermarsi dentro di essa, ma è per prendere *ta skeuē*⁶ per la fuga. Nei LXX *to skeuos* indica utensile domestico, attrezzi agricoli, attrezzatura navale, oggetti di culto, equipaggiamento militare, bagagli e indumenti. Di questi significati al contesto possono addirsi soltanto i tre ultimi, i quali vengono chiaramente espressi e riferiti allo stesso verbo, *airein*, in 22,35–36. Lì si parla del tempo, quando la protezione di Gesù è terminata e i discepoli devono procurarsi una borsa, una bisaccia e una spada, anche a costo di vendere il proprio mantello. Tutto è espresso alla terza persona singolare come in 9,62 e 17,31. Il testo riportato ci rimanda in modo evidente a Gesù stesso a 10,4 che è all'imperativo e segue direttamente 9,62. Così il legame tra 9,62 e 10,4 diventa molto chiaro. Questo legame e la sua funzione in tutta la sezione vengono studiati in seguito.

3. Il mandato riuscito

Il mandato dei Settantadue si distingue da quello degli inviati a un villaggio samaritano, per il discorso di Gesù che accompagna la missione. Mentre nella prima pericope Gesù non ha pronunciato nessuna parola, qui abbiamo un intervento in cui istruisce con una lunga serie di imperativi (alla seconda persona plurale) e con la parte finale che contiene una critica delle città che non si sono convertite.

Le istruzioni ai Settantadue si dividono in due parti. Nella prima si parla cinque volte di una casa nella quale sono entrati gli inviati. Nella stessa parte tutti gli imperativi sono posti in maniera assoluta, incondizionata. L'atteggiamento degli inviati dipende solo da loro stessi e non da una reazione di accoglienza o di rifiuto⁷. In questa parte ci sono tre imperativi che sono espressi mediante le negazioni il cui contenuto entra in un rapporto stretto con le tre raccomandazioni del brano

⁶ Il termine denota in generale «un oggetto di qualsivoglia materiale atto a qualsiasi uso», C. M a u e r, *skeuos*, ed. G. Kittel, Grande Lessico del Nuovo Testamento, Brescia 1981, NT XIII, col. 425.

⁷ Il nostro caso non sembra essere di quelli, come lo afferma N. Turner (e lo fanno le traduzioni: TOB; BJ; Einheitsübersetzung; Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Teil 2/1, 63; trad. della CEI e alcune altre), «where the translation is *this* or *that*, but not *the same*, or even *that very*, e.g. Lk 10,7», J. H. M o u l t o n, *A Grammar of New Testament Greek*, III: *Syntax*, Edinburgh 1963, 194. Però, se traduciamo qui «in questa» / «quella casa», il riferimento contenuto nel pronome dimostrativo diventa ambiguo: c'è un'unica casa con due categorie di persone, oppure due case: l'una con il figlio della pace, l'altra senza. Il testo non è del tutto chiaro. Il pronome potrebbe riferirsi al v.5, ma l'equivocità rimane. Perciò pensiamo che sia migliore la traduzione (presente in: Vlg. KJV, DBY, RSV, NRSV e Biblia Tysiąclecia): «nella stessa casa», che è confermata dalla conclusione delle istruzioni: «non passate di casa in casa». In ogni caso l'imperativo di Gesù rimane incondizionato.

precedente. Infatti quando si tratta di seguire Gesù (cf. 9,57–62) e di essere da lui inviato, è necessario di (cf. 10,4–7):

1 – NON ASSICURARSI UN POSTO COMODO PER ABITARE:

9,58: Gesù gli rispose: «Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo»

10,7: Non passate di casa in casa.

2 – NON TRATTENERSI CON GLI ALTRI:

9,59–60: E costui rispose: «Signore, concedimi di andare a seppellire prima mio padre». Gesù replicò: «Lascia che i morti seppelliscano i loro morti; tu va' e annunzia il regno di Dio».

10,4b: e non salutate nessuno lungo la strada.

3 – NON INDUGIARE CON LA PARTENZA:

9,61–62: Un altro disse: «Ti seguirò, Signore, ma prima lascia che io mi congedi da quelli di casa». Ma Gesù gli rispose: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro, è adatto per il regno di Dio».

10,4a: non portate borsa, né bisaccia, né sandali

Osserviamo una corrispondenza chiasmica tra gli elementi. Tutte e tre le esigenze per seguire Gesù sono presentate con le argomentazioni; invece, gli imperativi di negazione non sono seguiti da nessuna motivazione. Non viene dato nessun motivo per non portare la roba, non salutare nessuno lungo la strada, non passare di casa in casa.

Oltre a queste negazioni ci sono due imperativi formulati positivamente. Il primo indica l'effetto, il secondo si rifà alla sua motivazione. Il comando di dire: «la pace a questa casa!» cagiona la pace a colui che è figlio della pace, ma è senza effetto a colui che non ha questa qualità. Nella stessa casa (= un'unica ≠ questa/quella) casa devono rimanere mangiando di quello che è da loro, perché l'operaio è degno della sua mercede.

Nella seconda serie degli imperativi non ritorna più la parola «casa». Al suo posto troviamo quattro volte ripetuta la parola «città». Dopo 9,53 riappare qui due volte il verbo *dechesthai*, assente nella prima parte (10,1–7). Questa volta il suo oggetto diretto non è Gesù ma gli inviati, ma ricordiamo che nella pericope 9,52–56 abbiamo constatato un'identità fra Gesù e i suoi inviati. Gesù non è stato accolto, poiché prima loro non erano stati accolti.

Le istruzioni consegnate ai Settantadue nella seconda parte si dividono in due gruppi di imperativi che si distinguono fra di loro per le due condizioni alle quali sono legati. La prima categoria sottostà alla condizione: «Se entrerete in una città e vi accoglieranno...». Il secondo gruppo delle istruzioni dipende da una condizione opposta alla prima: «Ma se entrerete in una città e non vi accoglieranno...». L'opposizione fra le due situazioni è acuita dalla differenza nell'uso dei tempi dei verbi il cui soggetto sono gli inviati. Nel primo gruppo abbiamo tali verbi al presente, nel secondo all'aoristo. Riteniamo che, secondo l'uso dei tempi nelle lingue che hanno conservato ancora l'aspetto verbale, si possa vedere qui un procedimento stilistico per ottenere appunto un contrasto.

L'imperativo in 10,8: *esthiete* sembra una ripetizione di quello del versetto precedente: *menete esthiontes kai pinontes*. Infatti quando lo paragoniamo con la missione dei Dodici, pure negli altri due sinottici troviamo delle raccomandazioni che sono più vicine alla prima che alla seconda. Per rispondere quale è il suo significato, quindi se c'è una differenza fra queste due, occorre esaminare la loro posizione nella frase e poi il loro contesto. Come già abbiamo menzionato, la prima disposizione di Gesù viene spiegata da una ragione per la quale gli inviati si comportano in una maniera determinata. Il mangiare e il bere fungono da verbi secondari (participi) in questa proposizione. L'accento è posto sul rimanere nella stessa casa e sul fondamento di questa ospitalità che è il diritto di un operaio.

La situazione cambia radicalmente nella seconda parte delle istruzioni di Gesù. Il verbo che ci interessa funge da verbo principale, per lo più è il primo degli imperativi. Il comando di Gesù è triplo: 1. «mangiate quello che vi sarà messo dinanzi»; 2. «curate i malati che vi si trovano»; 3. «e dite loro: "Si è avvicinato a voi il regno di Dio"». Se da una parte, la sequenza dei singoli elementi non dice ancora niente sulla scala della loro importanza, dall'altra parte non possiamo affermare il contrario, p.es. che il primo elemento sarebbe meno importante del secondo o del terzo elemento. In ogni caso il mangiare è equiparato con gli altri due segni della venuta del Messia, con il guarire i malati e l'annunziare il regno di Dio (cf. Lc 4,18.21.43; 7,22).

Una conferma ulteriore di questa constatazione viene da un confronto con il secondo gruppo dei comandi di Gesù. Gli inviati quando non sono accolti, usciti sulle piazze, devono dire che scuotano la polvere della città attaccata ai loro piedi come segno contro i suoi abitanti. L'annuncio che il regno di Dio è vicino, qui acquisisce dal suo contesto (e non soltanto a causa della mancanza di *ef'humas*) un altro significato rispetto al primo annuncio.

Nel primo gruppo, tutti e tre gli elementi sono collegati mediante la congiunzione copulativa *kai*, qui invece abbiamo *plēn*, la congiunzione che è fortemente avversativa⁸. Quindi, la vicinanza del regno di Dio è palese anche per coloro che non accolgono gli inviati. Ma la manifestazione del regno sarà per loro radicalmente diversa, ciò viene subito annunciato.

Il materiale che segue si trova anche in Matteo. Mentre in Mt la frase corrispondente su Sodoma si incontra alla fine dell'elenco delle città, in Lc è introdotta inaspettatamente, senza alcuna transizione (che c'è in Mt 11,20)⁹. Quando consi-

⁸ L'uso di questa congiunzione in Luca, ma anche negli altri sinottici, ci mostra che essa introduce sempre un elemento nuovo che a prima vista, a causa di una negazione o un contrario, sembra stare in contrasto radicale con ciò che precede. Però la contraddizione è solo apparente; il suo vero scopo è completare tutte le affermazioni che la precedono per comprenderle meglio (è proprio così nelle due ricorrenze prossime, 10,14.20).

⁹ Questo passaggio improvviso dalle istruzioni date agli inviati al giudizio sulle città è rafforzato nel v.12 dai seguenti procedimenti stilistici 1) dal cambiamento della persona; 2) l'introduzione del modo indicativo, 3) nel v.13 dal cambiamento dei destinatari del suo discorso che fino al v.16 non sono più gli inviati, ma le città che non li hanno accolti. Luca con il suo inserimento del discorso di Gesù sulle città, a differenza della versione di Matteo, suggerisce che Corozain, Betsaida e Cafarnao siano le città alle quali sono mandati i Settantadue.

deriamo il contesto precedente, cioè la pericope 9,51–56, vediamo che qui era da aspettarci un riferimento a Sodoma. Infatti, quella pericope prepara il motivo di non accoglienza. I discepoli che volevano far scendere il fuoco su questa città come castigo per la cattiva accoglienza si riferivano al precedente nella Bibbia, cioè al racconto di Sodoma. Gesù non permettendo la distruzione del villaggio samaritano, qui fa vedere che il castigo, per il rifiuto di coloro che lui stesso ha inviato, sarà ancora più severo. Però la punizione non avverrà subito. L'espressione, «in quel giorno», non indica il giorno in cui gli inviati non sono accolti (cf. Lc 9,54–55), ma il giorno di cui si parla ancora in 12,46; 17,31 e 21,34, che è il giorno della venuta del Figlio dell'uomo (cf. 17,22), il giorno che viene improvviso (cf. 21,34) e sarà il giorno della retribuzione (cf. 12,46)¹⁰. Quel giorno è identico con il giudizio per la non-conversione delle città (cf. 10,14 e 11,31 e 32 dove troviamo pure lo stesso motivo di contrapposizione, più il verbo *metanoein*).

La nostra pericope termina con una frase di Gesù rivolta agli inviati, questa volta all'indicativo. L'enunciato di Gesù conferma ciò che è stato già preannunciato nel racconto sulla non-accoglienza, il rifiuto verso gli inviati equivale al rifiuto verso Gesù, e non solo, è il rifiuto a colui che l'ha mandato (9,53: *ouk edexanto auton*). Quando i discepoli chiedevano il permesso a Gesù di far scendere un fuoco dal cielo, allora pensavano che questa autorità loro concessa provenisse dal cielo (*apo tou ouranou*). Tuttavia il rimprovero da parte di Gesù era giustificato, perché non è arrivato «quel giorno» (*hē hēmera ekeinē*). La punizione è riservata a Dio. Gli inviati devono (14 imperativi in 9,57–10,11) seguire (*akolouthein*) Gesù anche nella missione (4 volte *apostellein* in 9,51–10,16), cioè nel non rivendicare la punizione. Quest'ultima non è assolutamente il loro compito, ma la sua esecuzione su coloro che non ascoltano gli inviati è riservata a Colui che di fatto è offeso, Dio stesso.

4. Mandato commentato: 10,17–20 e 10,21–24

L'autorità, che i Settantadue hanno ricevuto da Gesù, è la causa della loro gioia. Quest'autorità si stende sul mondo visibile e invisibile (i Settantadue non vedevano il satana caduto dal cielo).

Il parallelismo fra 10,3 e 10,19 è evidente:

10,3: «Ecco io vi mando come agnelli in mezzo a lupi».

10,19: «Ecco, io vi ho dato il potere di camminare sopra i serpenti e gli scorpioni e sopra ogni potenza del nemico; nulla vi potrà danneggiare».

Essi possono fare ciò che è impossibile per un uomo mortale: camminare sopra i serpenti e gli scorpioni, e sopra ogni potenza del nemico. La missione di agnel-

¹⁰ Con lo stesso nome, «quel giorno», è indicato il giorno della Pentecoste in cui furono battezzati i tre mila (cf. At 2,41) e il tempo della persecuzione dei discepoli di Cristo (cf. Lc 6,23; At 8,1).

li in mezzo ai lupi, non ha reso nessun danno ai primi, ma al contrario, ha sottomesso il nemico.

Come prima Gesù aveva corretto il modo «umano» di pensare di coloro che seguono Gesù (in 9,57–62) e di coloro che sono mandati (in 10,1–7), così dopo la missione ha corretto la loro reazione «umana» ai poteri straordinari che sono stati affidati a loro. Gli inviati devono gioire non di ciò che fanno, ma perché i loro nomi sono scritti nei cieli.

L'opera del Padre si nasconde agli uni e si rivela agli altri. Essa è contro i criteri umani (*sofoi, sunetoi* non sanno ciò che è stato rivelato a *nēpioi*). La volontà del Padre, il suo libero arbitrio e la gratuità della rivelazione sono la causa dell'esultanza di Gesù. Tutto ciò che è del Padre è trasmesso al Figlio e lui lo rivela secondo la sua volontà. L'opera rivelatrice del Padre non è fuori dell'azione del Figlio, solo con l'azione del Figlio il Padre può essere conosciuto.

Infatti, nel contesto precedente, nella missione dei Settantadue, troviamo una conferma di questa verità. Colui che sceglie i Settantadue è Gesù stesso, essi non vengono scelti da nessun altro ma direttamente da Gesù. Il criterio della scelta non viene adeguato alle possibilità umane, Gesù li sceglie proprio come agnelli che vengono opposti ai lupi e come bambini che sono opposti ai saggi e agli intelligenti. I destinatari della loro missione sono anch'essi scelti da Gesù, sono soltanto le città e i luoghi dove lui stesso stava per recarsi e non altri luoghi o città, ai quali avrebbero potuto o voluto andare gli inviati. Essi realizzano la sua volontà anche nella stessa missione comportandosi secondo le istruzioni da lui ricevute. Per lo più, nella missione rappresentano non solo Gesù, ma per la sua mediazione anche il Padre (cf. 10,16).

La frase finale della sezione è rivolta solo ai discepoli di Gesù. Essi sono incaricati di una missione che è stata affidata a loro, ma non in ciò, che superano le grandi figure dell'Antico Testamento. La loro posizione rispetto ai più grandi sul piano religioso e secolare (profeti e re) è privilegiata per un'altra ragione. L'oggetto del loro vedere e del loro ascoltare (espresso con il pronome relativo *ha*) è identico con quello della rivelazione del Padre (v. 21: *tauta, auta*) e questo invece è uguale alla rivelazione operata dal Figlio: che è la conoscenza del Padre.

5. Conclusioni sul mandato dei discepoli nell'opera lucana

1) Il rapporto con la missione dei Dodici (cf. 10,1–12) è il più evidente. Gesù manda i Dodici incaricati con la stessa autorità e con lo stesso compito (solo non viene menzionato il mangiare). Gli imperativi sono più brevi (senza il secondo e il terzo imperativo negativo) e assai fedelmente seguono quelli di Marco (con l'eccezione per il bastone, cf. Mc 6,8–11 e il punto 4.). La prima istruzione è assoluta, la seconda condizionata dall'accoglienza e non accoglienza. La modalità di essere mandati «due a due», riferita in Marco, nella prima missione è omessa per essere riferita solo nella nostra pericope.

2) I Settantadue sono indicati e mandati direttamente da Gesù. La scelta di Mattia, che è uno dei due presentati per occupare il posto di Giuda, ci mostra che questo tipo dell'operare del Signore è prolungato ai tempi della prima comunità. La preghiera, affinché il Signore designi,¹¹ precede la scelta che non è un'opera umana ma del Signore (cf. At 1,21–26). La preghiera accompagna anche la scelta di Barnaba e Saulo, chiamati dallo Spirito Santo e non dagli uomini (cf. At 13,2–3). Paolo è cosciente che colui che lo manda sia il Signore Gesù (cf. At 26,15–18). Egli stesso manda anche Anania (cf. At 9,17).

3) La prassi di andare a due a due è presente anche nel secondo libro di Luca: Pietro e Giovanni (cf. 3,1; 8,14); Barnaba e Saulo (cf. 13,2; però in 13,13 «Paolo e i suoi compagni»); Giuda e Sila (cf. 15,32); Barnaba e Marco (cf. 13,49); Paolo e Sila (cf. 15,40).

4) «Non portate borsa (...) Non passate di casa in casa.» La totale fiducia nella provvidenza divina è richiesta per seguire Gesù ed essere da lui mandati, per operare ciò che è stato da lui promesso. La scena della guarigione dello storpio nel tempio conferma questa verità: «Non possiedo né argento né oro, ma quello che ho te lo do: nel nome di Gesù Cristo il Nazareno, cammina!» (At 3,6). Ma ancora di più questo atteggiamento di rinuncia dei beni materiali si esprime nella vita della prima comunità (cf. At 2,44–45; 4,32–34) e dei suoi membri: l'esempio positivo di Barnaba (cf. At 4,36–37) e negativo di Anania e Saffira (cf. At 5,1–11). Così la buona novella non è predicata solo ai poveri (cf. Lc 6,20), ma anche dai poveri, che non solo chiamano alla fiducia in Dio, ma sono di questa fiducia gli esempi vivi (cf. Lc 22,35).

5) I Settantadue sono mandati «come agnelli in mezzo a lupi», però il loro atteggiamento deve contrastare con le reazioni «umane» nelle situazioni di pericolo: «In qualunque casa entriate, prima dite: Pace a questa casa.» Benché sembri paradossale, nel tempo (o brevemente dopo) delle persecuzioni delle comunità in Giudea (cf. 8,1–3; 9,26–30), la Chiesa di questa regione aveva pace (cf. 9,31). Il testo non dice chiaramente che le persecuzioni sono del tutto cessate, ma si interessa solo al fatto che la Chiesa «cresceva e camminava nel timore del Signore (cf. 9,26, non degli uomini!) colma del conforto dello Spirito Santo» (9,31).¹²

6) Non ci fermiamo qui sul modo di operare degli apostoli nel secondo libro di Luca. La nostra attenzione si rivolge qui solo al significato del comando di Gesù: «mangiate tutto quello che vi sarà messo dinanzi.»¹³ Della distinzione tra il cibo puro e impuro si parla in At 10,13ss. Dio ha purificato tutto, ciò che Pietro chiama profano. Perciò non deve aver obiezioni per unirsi ai pagani (cf. 10,28: *kollasthai*) e mangiare con loro (cf. 11,3: *sunestheîn*). Cornelio ha accolto Pietro, con la sua casa si è convertito per avere la vita (*metenoëin, metanoïa* in Lc 10,13 e At

¹¹ *Kurie... anadeixon* le parole esattamente come in Lc 10,1, *anadeiknunai* è presente solo in questi due passi in tutto il NT.

¹² La pace dipende da questo rapporto con il Signore, se lo manca la pace non può più rimanere, né sulla terra (cioè fra le nazioni), né nelle casa (tra i familiari), cf. Lc 12,51–52.

¹³ La stessa espressione in 1 Cor 10,27 che tratta dei cibi sacrificati agli idoli.

11,18; *zōē* in Lc 10,25 e At 11,18). La non accoglienza produce l'effetto totalmente opposto: la rottura completa di rapporto fra gli inviati/apostoli e i destinatari della loro missione (cf. At 13,51).

7) L'ultimo punto, già accenato, è l'identificazione di Gesù con la missione degli inviati (espressa da Gesù in 10,16). L'oggetto del verbo *dechesthai* sono i Settantadue, invece negli At, mai gli apostoli, ma l'oggetto diventa la parola (di Dio) (cf. 8,14; 11,1; 17,11) che viene accolta dai non-Giudei. «Tiro e Sidone» si convertono, mentre «Corozain e Betsaida», che l'ascoltavano per primi, la respingono (cf. At 13,46).

MISJA UCZNIÓW (Łk 10,1–16)

Streszczenie

Znaczenie teologiczne misji siedemdziesięciu dwóch uczniów (Łk 10,1–16) odsłania się pełniej i wyraźniej zarówno w najbliższym kontekście, jak i w całości Łukasowego Dzieła – Ewangelii i Dziejów Apostolskich. W najbliższym kontekście bezpośrednio poprzedzającym ujawnia się kontrast z negatywną postawą wysyłanych (Łk 9,51–56) i powołanych (9,57–62), a w kontekście następującym (Łk 10,17–24) zadanie uczniów i jego realizacja zostają skomentowane przez Jezusa. Wydarzenie w Ewangelii stanowi antycypację misji uczniów po wniebowstąpieniu Jezusa. Źródłem i fundamentem obydwu misji jest osoba i działanie Jezusa.