

**«Nel suo nome sarà predicata a tutte le genti
la conversione per la remissione dei peccati»**

Comprensione delle Scritture e universalità del *kerygma* in Lc 24,47

GIOVANNI ODASSO

Il racconto dell'apparizione del Risorto ai discepoli (Lc 24,33-49) nel suo insieme e, in particolare, la seconda parte della pericope (vv. 44-49), che contiene le ultime istruzioni del *Kyrios*, hanno da tempo costituito oggetto di ricerche e pubblicazioni scientifiche¹. Il presente studio intende cogliere il significato dell'affermazione del v. 47: «nel suo nome saranno predicate a tutte le genti la conversione per la remissione dei peccati» (καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη. ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ).

La costruzione di questa espressione, che in greco inizia con un infinito, mostra che, sotto il profilo grammaticale, essa è inseparabile dal v. 46. Leggendo insieme i due versetti emerge infatti che l'infinito del v. 47 è coordinato con altri due infiniti, che si riferiscono rispettivamente alla morte del Messia e alla sua risurrezione. Tutti e tre questi infiniti sono retti dalla formula «così sta scritto» (οὕτως γέγραπται)². Con questa formula, come risulta proprio dal v. 46, si esplicita l'interpretazione delle Scritture ad opera del Risorto. Questa interpretazione, inoltre, non è presentata come un annuncio nuovo, caratteristico del tempo postpasquale, al contrario si afferma esplicitamente che essa è connessa con quanto Gesù aveva già comunicato ai suoi durante la sua missione terrena.(vv. 44-45).

Una conseguenza si impone da quanto è stato appena detto. L'interpretazione di Lc 24,47 è inseparabile dall'esame dei vv. 44-46. I vv. 44-47 consentono di cogliere un dato particolarmente significativo. Essi mostrano che l'interpretazione delle Scritture nell'orizzonte proprio della fede nel

¹ Il presente studio è pubblicato nel volume di N. CIOLA – G. PULCINELLI (a cura di), *Nuovo Testamento: teologie in dialogo culturale. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno*, Bologna 2008.

Tra gli studi che interessano il nostro tema rileviamo: G. BETORI, "Lc 24,47: Gerusalemme e gli inizi della predicazione ai pagani negli Atti degli Apostoli", in G. MARCONI – G. O'COLLINS (edd.), *Luca-Atti. L'interpretazione a servizio della Scrittura* (Fs. E. Rasco), Assisi 1991, 149-177; F. BOVON, *L'oeuvre de Luc: Études d'exégèse et de théologie*, Paris 1987, 165-79; *Luc le théologien*, Genève ³2006, 495-498; R.J. DILLON, "Easter Revelation and Mission Program in Luke 24,46-48", in D. DURKEN (ed.), *Sin, Salvation, and the Spirit*, Collegeville, Minnesota 1979, 231-239; J. DUPONT, "La portée christologique de l'évangélisation des nations d'après Luc 24,47", in J. GNILKA (ed.), *Neues Testament und Kirche* (Fs R. Schnackenburg), Freiburg 1974, 125-143; "Conversion in the Acts of the Apostles," in *The Salvation of the Gentiles: Essays on the Acts of the Apostles*, New York, 1979, 61-84; G.D. KILPATRICK, "Luke 24,42-43", *NT* 28 (1986) 306-310; C.M. MARTINI, "L'apparizione agli Apostoli in Lc 24,36-43 nel complesso dell'opera lucana", in E. DHANIS (ed.), *Resurrexit. Acts du Symposium International sur la Resurrection de Jesus (Rome) 1970*, Città del Vaticano 1974, 230-245; T.S. MOORE, "The Lucan Great Commission and the Satanic Servant, BS 154 (1997) 47-60; J.W. TAEGER, *Der Mensch und sein Heil: Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas* (SNT 14), Gütersloh 1982; P. THAYIL, *Witness Mandate of the Risen Jesus in Luke 24,48 and Acts 1,8. Its Theological and Juridical Implications*, Roma 1993.

² Questa struttura appare chiaramente in greco: Οὕτως γέγραπται παθεῖν...καὶ ἀναστῆναι...καὶ κηρυχθῆναι...

Risorto si articola in tre momenti fondamentali e tra loro correlati: la passione del Messia, la sua risurrezione il terzo giorno e la predicazione a tutte le genti della conversione per la remissione dei peccati. L'esame di questi motivi nella prospettiva di Lc 24 consentirà di precisare il rapporto di connessione che esiste tra l'annuncio della «conversione per la remissione dei peccati» e la comprensione delle Scritture nella luce del Risorto³.

1. La comprensione delle Scritture

Per cogliere il significato della comprensione delle Scritture, nell'ottica di Lc 24, è decisiva l'affermazione del v. 45: «allora aprì la loro mente a comprendere le Scritture» (τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς). Una formulazione affine, anche se espressa sinteticamente, ricorre in Lc 24,32 quando i discepoli di Emmaus, riconosciuto il Risorto nell'atto dello spezzare il pane, richiamano l'esperienza appena vissuta con la seguente affermazione: «Non ardeva forse il nostro cuore [in noi] quando parlava con noi lungo la via, quando ci apriva le Scritture?»⁴ (οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν [ἐν ἡμῖν] ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς;).

Il confronto dei due testi è illuminante. Esso consente anzitutto di accertare che l'espressione «aprire le Scritture» significa e comporta «aprire la mente» dei discepoli (degli uditori) in modo che le possano comprendere nella luce del Risorto⁵. In secondo luogo l'interpretazione delle Scritture, che il *Kyrios* comunica ai suoi discepoli, ha lo stesso contenuto in entrambi i testi come risulta dalla loro lettura sinottica che segue:

³ In questo articolo non si affrontano le numerose questioni, che la pericope e, in particolare, il v. 47 possono sollevare, ma si esaminano gli elementi del testo che permettono di comprendere la prospettiva teologica dell'Autore del terzo Vangelo e degli Atti in rapporto al nostro tema. Quanto ai problemi di critica testuale cf. B. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994, 161-162. Con la maggior parte degli esegeti leggiamo μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (e non μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν); inoltre seguiamo la lezione ἀρξάμενοι.

⁴ Per la pericope dei discepoli di Emmaus rimane sempre valido il commento di E. SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Luca* (Nuovo Testamento. Seconda serie 3), Brescia 2000, 346-352 (or. ted. Göttingen ²1986). Per un'opera esegetica più recente cf. S. GRASSO, *Luca*. Traduzione e commento (Commenti biblici), Roma 1999, 623-632.

⁵ Proprio questa comprensione delle Scritture, come è stato giustamente osservato, «constituted the heart of the earliest Christian preaching, according to Acts» (F. B. CHADDOK, *Luke. A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Interpretation), Louisville, Kentucky 1990, 291 [= *Luca* (Strumenti 10), Torino 2002]).

Lc 24,25-27

²⁵«O stolti e tardi di cuore a credere a quello che hanno detto i profeti!

²⁶Non era forse necessario che il Cristo patisse questo ed entrasse nella sua gloria?».

²⁷E cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui.

Lc 24,44.46-47

⁴⁴«Sono queste le parole che vi dicevo mentre ero ancora con voi:

è necessario che si adempia tutto ciò che sta scritto riguardo a me nella Torah di Mosè e nei Profeti e nei Salmi

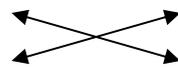
⁴⁶E disse loro:
Così sta scritto:
che il Cristo patirà e risorgerà dai morti il terzo giorno

⁴⁷e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e la remissione dei peccati incominciando da Gerusalemme

La stretta correlazione dei due testi è particolarmente evidenziata da un accorgimento stilistico-letterario. Infatti, i due elementi che caratterizzano l'insegnamento del *Kyrios* (la spiegazione delle Scritture e il contenuto "cristologico" delle loro promesse) sono disposti in forma chiasmica, come appare dal seguente schema:

Lc 24,26-27

contenuto "cristologico" (v. 26)
spiegazione delle Scritture (v. 27)



Lc 24,44.46-47

spiegazione delle Scritture (v. 44b)
contenuto "cristologico" (vv. 46-47)

Una simile disposizione costituisce una conferma sia della costruzione letterariamente elaborata di Lc 24, sia della stretta connessione che unisce tra loro il racconto dei discepoli di Emmaus e quello della manifestazione del Risorto ai discepoli. Questo fatto rende possibili alcuni rilievi importanti per la comprensione adeguata sia della pericope lucana sia, in particolare, del v. 47.

Anzitutto il discorso del Risorto, sostanzialmente identico nei due testi, inizia con lo stesso verbo, all'imperfetto nel v. 26 (ἔδει) e al presente nel v. 44 (δεδεικται). Come è comunemente riconosciuto, il verbo non denota il riferimento a una cieca fatalità che incombe sull'uomo

determinandone il destino, ma connota la sicurezza con cui il credente si apre alla realizzazione del disegno salvifico di Dio. Ne segue che l'insegnamento del Risorto verte sulla realizzazione delle promesse salvifiche di Dio contenute nelle Scritture. Entrambi i testi testimoniano la certezza che nella morte e risurrezione del Cristo si realizzano le promesse delle Scritture e, quindi, si compie il disegno salvifico di Dio.

La realizzazione del disegno di Dio, secondo l'insegnamento sostanzialmente concorde dei due testi, è attestato dalla totalità delle Scritture. Questo dato è comprovato sia dalle locuzione "in tutte le Scritture" (ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς) del v. 27 che dall'espressione "tutto ciò che sta scritto" (πάντα τὰ γεγραμμένα) del v. 44. Il riferimento all'insieme delle Scritture non rimane su un piano generico, al contrario rinvia esplicitamente alle sue parti come erano conosciute all'epoca della redazione del Vangelo lucano (cf. per es. Lc 16,16.29.31).

Un simile riferimento puntuale s'incontra tanto nel v. 27 ("Mosè e tutti i Profeti") che nel v. 44 ("nella Torah di Mosè, nei Profeti e nei Salmi"). Se la locuzione "Torah e Profeti" presenta nel Nuovo Testamento un valore pressoché formulaico per indicare l'insieme delle Scritture⁶, in Lc 24,44 l'espressione è arricchita dalla menzione dei Salmi, che costituiscono un terzo "insieme" accanto al binomio espresso con la locuzione "Mosè e i Profeti". Tuttavia è poco probabile che questa aggiunta intenda richiamare la Scrittura nella sua divisione canonica tripartita di Torah, Profeti e Scritti⁷. Molto più fondata, invece, è la posizione di chi spiega la menzione dei Salmi in base all'importanza che essi hanno nell'insieme dell'opera lucana e che, con molta probabilità rispecchia la prassi che si andava consolidando nella vita della Chiesa del tempo apostolico⁸.

Un aspetto che, in questo contesto, non può essere ignorato è l'insistenza sulla totalità delle Scritture. Per l'Autore di Lc 24 la comunità cristiana è chiamata a vivere nell'orizzonte dell'insegnamento del Risorto che mostra la stoltezza e durezza di cuore di chi non crede a "tutto" ciò che hanno detto i Profeti (v. 26a), che spiega in "tutte" le Scritture ciò che si riferisce a lui (v. 26b), che assicura che si compiranno "tutte" le cose scritte su di lui «nella Torah di Mosè, nei Profeti e nei Salmi» (v. 44).

Una simile insistenza sulla totalità delle Scritture non è casuale. In realtà il rimando a "tutte" le Scritture risponde a un duplice obiettivo. Esso ha anzitutto una funzione "teologica" in quanto sottolinea l'unità profonda della Parola del Signore che, nella sua interezza, manifesta il disegno di

⁶ L'espressione ricorre quattro volte in Matteo (5,17; 7,12; 11,13; 22,40), una volta in Luca (16,16; 24,24); una volta in Giovanni (1,45) e tre volte in Atti (13,15; 24,14; 28,23). Il sintagma "Torah di Mosè" si incontra in Gv 7,23; 1 Cor 9,9; Ebr 9,19; 10,28). Invece la locuzione "Mosè e i profeti" ricorre unicamente nell'opera lucana (Lc 16,29.31; 24,27; At 28,23).

⁷ Interessante, a questo riguardo, è la posizione equilibrata di Fitzmyer: «Does the tripartite division of the Hebrew Scriptures found in this verse reflect an awareness of a "canon" of Scripture? This has often been suggested, but the psalms scarcely stand for all the *Ketûbîm*» (J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, 1583).

⁸ Analoga a Lc 24,44 è anche la testimonianza di 4QMMT 95 («il libro di Mosè e le parole dei Profeti e di Davide»).

Dio e orienta a coglierlo nell'attesa del compimento delle sue promesse salvifiche⁹. A nostro avviso, però, l'insistenza sulla totalità delle Scritture in Lc 24 risponde anche a un'altra istanza, che potremmo chiamare "teologico-pastorale". Per l'Autore dell'opera lucana è importante che nella comunità cristiana l'interpretazione "cristologica" delle Scritture non si limiti a un'affermazione teorica del valore delle Scritture o alla ripetizione stereotipata dei testi che sono già stati compresi nella prospettiva della fede nel Risorto e che, come tali, sono entrati a formare il patrimonio della tradizione. La comprensione delle Scritture è piuttosto un evento che si sviluppa nel tempo e porta i discepoli a scoprire sempre nuove connessioni tra la loro fede in Gesù Messia e le parole "profetiche" di tutte le Scritture¹⁰.

Un altro elemento emerge ancora dalla lettura comparata dei due racconti. Si tratta del fatto che la spiegazione delle Scritture ad opera del Risorto coincide sostanzialmente con l'insegnamento che Gesù aveva già comunicato ai suoi discepoli prima della sua morte. Questo aspetto risulta evidente dalla dichiarazione solenne del *Kyrios* nel v. 44: «Sono queste le parole che vi dicevo mentre ero ancora con voi» (Οὗτοι οἱ λόγοι μου οὐκ ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὧν σὺν ὑμῖν).

E' nota l'importanza che questa affermazione riveste per la riflessione esegetica e teologica del nostro tempo. Essa, infatti, «sottolinea la continuità tra il Cristo risorto e il Gesù storico [...] e tra il Gesù storico e le Scritture dell'Antico Testamento»¹¹. Occorre però aggiungere che, nell'ottica teologica di Lc 24, l'affermazione ha anche il vantaggio di favorire, almeno indirettamente, la giusta comprensione delle espressioni "aprire le Scritture" e "aprire la mente a comprendere le Scritture".

La comprensione delle Scritture, ad opera dei discepoli, non consiste solo nella consapevolezza che esse contengono la promessa del disegno di Dio che si attua per mezzo del messia, perché questa conoscenza si poteva già avere prima della morte di Gesù. In realtà, essa si realizza là dove esiste la fede con la quale si confessa che «Gesù è il messia». In altri termini è il *Kyrios*, di cui i discepoli sperimentano nella fede la presenza, che segna la distinzione tra una conoscenza "dottrinale" e una conoscenza "profetica" delle Scritture¹². Solo quest'ultima è una

⁹ Questa prospettiva "teologica" non significa che l'Autore di Lc 24 intenda escludere ogni riferimento a testi specifici. Nel paragrafo successivo verificheremo questa possibilità.

¹⁰ In questa ottica sarebbe interessante analizzare i testi scritturistici citati dall'opera lucana per verificare i testi della Torah, dei profeti e dei Salmi che possono riflettere un'interpretazione "cristologica" nuova rispetto ai testi già presenti nella tradizione preluca. In questa sede può essere sufficiente richiamare il fatto che nel racconto della passione il terzo Vangelo pone in bocca a Gesù non la preghiera del Sal 22 (come nella tradizione presinottica ripresa da Marco e Matteo), ma quella del Sal 31 (cf. Lc 23,46).

¹¹ F.B. CRADDOCK, *Luke Interpretation A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, Kentucky 1990, 291 [= *Luca* (strumenti 10), Torino 2002].

¹² In questa linea si esprime G. Pulcinelli quando afferma che l'ermeneutica biblica del cristianesimo primitivo «legge l'evento Cristo [...] come principio interpretativo della Scrittura stessa: non sono le Scritture che spiegano l'evento, ma è l'evento in base al quale si compie la Scrittura con le sue promesse» (G. PULCINELLI, *Il concetto paolino di espiazione a partire da Rm 3,25*. Rielaborazione di un'antica categoria religiosa applicata alla morte di Gesù, Roma 2006, 140).

conoscenza «aperta», perché illuminata dalla fede che ne mostra il compimento nella morte del Cristo e nella sua risurrezione. Questo aspetto appare in tutta la sua chiarezza proprio nel racconto dei discepoli di Emmaus (Lc 24,13-35). Come scaturisce dall'intreccio della narrazione, i discepoli comprendono l'azione del Risorto che «apriva loro le Scritture» solo nel momento in cui i loro occhi “si aprirono” e lo riconobbero (Lc 24,31).

Le osservazioni precedenti mostrano che l'intelligenza delle Scritture è fondamentale sia per la conoscenza del disegno di Dio, sia per la comprensione del suo compimento nella morte e risurrezione del Cristo. Nel contempo diventa chiaro che una simile comprensione è possibile solo all'interno della fede che confessa il Risorto. Solo il Risorto apre la mente a comprendere le Scritture¹³. In lui, e per mezzo di lui, esse sono “aperte” per la conoscenza del disegno di Dio

2. La passione e la risurrezione del Messia

Comprese nella luce del Risorto, le Scritture manifestano anzitutto il disegno di Dio che si compie nella passione del Messia e nella sua risurrezione: «Così sta scritto che il Messia patirà e risorgerà dai morti il terzo giorno» (v. 44). Questa affermazione non intende rinviare direttamente a uno o a un altro testo della Scrittura. Essa piuttosto sottolinea che il disegno salvifico di Dio, preannunciato dalle Scritture, si è ora realizzato nella comunità dei discepoli che hanno la fede nella risurrezione di Gesù.

Questo dato non esime, però, dalla ricerca del percorso attraverso il quale la tradizione protocristiana ha sviluppato questa convinzione. Un aiuto in questo ambito è offerto dalle formule di fede, che costituiscono una delle espressioni più antiche del cammino compiuto dalla Chiesa dei tempi apostolici nella sua autocomprensione della fede nel Signore risorto¹⁴.

¹³ Questa prospettiva ermeneutica è richiamata esplicitamente in At 17,2-3: «Secondo il suo solito, Paolo si recò presso di loro e per tre sabati conversò (διελέξατο) con loro a partire dalle Scritture, aprendole (διανολύγων) e sostenendo che il Cristo doveva (ἔδει) patire (παθεῖν) e risorgere (ἀναστῆναι) da morte e che «quel Gesù che io vi annuncio, questo è il Cristo».

¹⁴ E' noto che le formule di fede rappresentano il punto iniziale della tradizione del NT e, pertanto, sono anteriori alla formazione della narrazione della passione, dei racconti dei miracoli, delle raccolte delle parabole evangeliche e di tutta la letteratura epistolare neotestamentaria. Per un loro approccio, all'interno delle forme letterarie del periodo protocristiano, rimane sempre valida l'opera di P.H. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin - New York 1975. Le formule di fede sono di tre tipi: formule di risurrezione (cf. Lc 24,34; Rm 10,9; Col 2,1; Ef 1,19-20; 1 Pt 1,2); formule della morte salvifica, espresse con il verbo “morire” (cf. p. es. 1 Ts 5,10; Rm 5,6.8; 1 Cor 8,11) o con il verbo “offrire” (cf. p. es. Gal 1,4; 2,20; Ef 5,2.25); formule di tipo misto nelle quali si confessa la morte salvifica di Cristo e la sua risurrezione (cf. 1 Cor 15,3b-5; 1 Ts 4,14; Rm 4,25). Per le formule della morte salvifica cf. G. PULCINELLI, *Il concetto paolino di espiazione a partire da Rm 3,25*. Rielaborazione di un'antica categoria religiosa applicata alla morte di Gesù, Roma 2006, 145-157 (specialmente le pp.151-157).

Per motivi di brevità, ci limitiamo a richiamare la formula di fede contenuta in 1 Cor 15,3-5¹⁵, che qui riportiamo in modo da evidenziarne la struttura:

3	παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον,	
4	ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν	κατὰ τὰς γραφὰς
5	καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ	καὶ ὅτι ἐτάφη κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ εἶτα τοῖς δώδεκα·

L'espressione con cui Paolo introduce la formula, contiene i verbi “trasmettere” (παραδίδωμι) – ricevere (παραλαμβάνω). Essi formano una locuzione che deriva dalla tradizione rabbinica e presentano una connotazione “ufficiale” che conferisce carattere di legittimità alla trasmissione dell'insegnamento. In questo testo abbiamo, quindi, la testimonianza dello stesso Paolo che ci assicura dell'esistenza delle formule di fede nella vita delle prime comunità cristiane.

La formula, che qui Paolo riporta, unisce insieme, in una struttura simmetrica finemente elaborata, l'annuncio della morte salvifica del Messia e quello della sua risurrezione. All'annuncio della morte e della risurrezione del Messia seguono, rispettivamente, l'interpretazione teologica (“per i nostri peccati”; “il terzo giorno”¹⁶), la comprensione dell'evento nell'orizzonte delle Scritture e, infine, un'affermazione che sottolinea la realtà della morte (καὶ ὅτι ἐτάφη) e della risurrezione (καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ εἶτα τοῖς δώδεκα).

L'orizzonte teologico in cui si muovono le affermazioni sulla morte salvifica e la risurrezione del Messia e l'esplicito richiamo alle Scritture orientano a ritenere che l'espressione “secondo le Scritture” (κατὰ τὰς γραφὰς) implichi il riferimento a un testo preciso che rappresenta anche la base sulla quale si sviluppa la consapevolezza che in quegli eventi si realizza il disegno salvifico di Dio testimoniato dalle Scritture.

In questa ottica, appare molto probabile, come ritengono vari studiosi, che l'espressione “per i nostri peccati” (ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) rinvii allusivamente al quarto canto del Servo di JHWH

¹⁵ Per questi versetti, la cui bibliografia è particolarmente ampia, rinviamo al commento di G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*. Introduzione versione commento (Scritti delle origini cristiane 16), Bologna 1996, 806-81; cf. inoltre J. KLOPPENBORG, “An Analysis of the Pre-Pauline Formula 1 Cor 15:3b-5 in Light of Some Recent Literature”, *CBQ* 40 (1978) 351-367; J. LAMBRECHT, “Line of Thought in 1Cor 15,1-11”, *Gregorianum* (1991) 655-670; J. MURPHY – O'CONNOR, “Tradition and Redaction in 1 Cor 15,3-7”, *CBQ* 43 (1981) 582-589. Per una presentazione completa cf. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi*, Milano 1996, 197-201.

¹⁶ Il parallelismo con cui è costruita questa formula non consente di intendere l'espressione “per i nostri peccati” in senso teologico e di interpretare l'espressione “il terzo giorno” in senso cronologico. Poiché l'espressione “per i nostri peccati” (ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) si situa a livello teologico, allo stesso livello deve necessariamente appartenere anche il sintagma “il terzo giorno” (τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ).

(Is 52,13-53,12), specialmente secondo la versione della LXX. Proprio il plurale “peccati” ricorre con frequenza in Is 53 (LXX), come risulta dal seguente prospetto:

- v. 4a: egli porta i nostri peccati (τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν)
- v. 5a: fu reso infermo a causa dei nostri peccati (διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν)
- v. 6b: il Signore lo consegnò per i nostri peccati (ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν)
- v. 11b: egli si addosserà i loro peccati (τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν)
- v. 12b: egli portò i peccati di molti (ἁμαρτίας πολλῶν) e fu consegnato a causa dei loro peccati (διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη)

Caratterizzando teologicamente la morte di Gesù con l’espressione “per i nostri peccati”, la formula pone la fine terrena di Gesù nell’orizzonte scritturistico dei testi del Servo di JHWH, in particolare della pagina di Is 53. Due elementi meritano di essere rilevati in questo contesto: la fedeltà del Servo alla sua missione profetica di annunciare la Parola di Dio e l’efficacia salvifica della sua morte, che porta la comunità a porre fine al movimento centrifugo di una crescente divisione e dispersione per intraprendere il cammino di una costante convergenza verso l’unità.

Da quanto detto una conseguenza si impone. Quando in Lc 24,46 il Risorto afferma: «Così sta scritto che il Messia patirà¹⁷», l’Autore del terzo Vangelo rinvia certamente alla totalità della Scrittura. Però, per non essere un’affermazione vuota, questo orientamento globale alle Scritture lungi dall’escludere richiede il riferimento a dei testi concreti. In questa prospettiva è certo che il testo canonico fondamentale, evocato dall’Autore di Lc 24, è anzitutto quello di Is 53. Ne è un indizio il fatto che la presentazione di Gesù come profeta che annuncia la Parola di Dio e l’istanza della “koinonia”, che caratterizza la vita dei discepoli, che sono comunemente riconosciuti come aspetti caratteristici dell’opera lucana, costituiscono anche i motivi tipici che emergono nei testi del Servo di JHWH, soprattutto nella pagina di Is 53.

Alla luce della formula di fede contenuta in 1 Cor 15,3-5a non solo l’espressione “per i nostri peccati”, ma anche il sintagma “il terzo giorno”, si colloca in una prospettiva teologica il cui significato scaturisce dal testo delle Scritture al quale esso si riferisce. Effettivamente, come è già stato indicato da vari studiosi, l’espressione rinvia alla pagina di Os 6,1-2 che qui riportiamo in una nostra traduzione:

- ¹ Venite, ritorniamo al Signore
se ci ha straziati, ci guarirà
se ci ha percossi, ci faserà.
- ² Ci farà vivere dopo due giorni,
il terzo giorno ci farà sorgere,
e noi vivremo davanti al suo Volto.

¹⁷ Con il verbo “patire” (παθεῖν) l’opera lucana denota la totalità della passione di Gesù (cf. 22,15; 24,26.46; At 1,3; 3,18; 17,3). Cf. J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids, Michigan 1997, 856.

Nel testo l'esortazione alla conversione è accompagnata dalla promessa dell'intervento salvifico di JHWH. Questo è espresso simbolicamente con i motivi della guarigione e della fasciatura delle ferite, motivi che esprimono sia l'efficacia dell'intervento del Signore ("guarire") sia la sua cura premurosa ("fasciare") verso il popolo divenuto infedele. Le locuzioni "dopo due giorni" e "il terzo giorno" del v. 2 appartengono al linguaggio formulaico¹⁸ e hanno la funzione di assicurare che è veramente vicino il tempo della salvezza, quando JHWH ridarà la vita al suo popolo che, per le sue infedeltà, si trovava situato nell'ambito della morte.

Nel TM il motivo della vita forma un'inclusione all'affermazione relativa al "terzo giorno", che viene così ad acquistare un particolare rilievo semantico. Schematicamente:

- A. *Ci farà vivere* dopo due giorni,
 X il terzo giorno ci farà sorgere¹⁹,
 A' *e noi vivremo* davanti al suo Volto.

Nel testo originario la presentazione di JHWH che fa' vivere si riferisce all'intervento con cui egli ristabilisce il suo popolo nell'ambito della vita propria dell'alleanza. Il sintagma "il terzo giorno", in altri termini, connota il tempo in cui il popolo sperimenterà la sua guarigione e il perdono divino e, quindi, vivrà "davanti al Volto di JHWH", nell'esperienza del suo amore paterno (Os 2,1; cf. 11,1-4) e sponsale (Os 2,21-22).

L'importanza di questo passo, che risulta anche dalla ripresa di alcuni suoi motivi in testi profetici di indole escatologica²⁰, permette di comprendere che, nel momento in cui nella tradizione di Israele maturò la fede nella risurrezione, il testo di Os 6,1-2 poté facilmente essere reinterpretato come annuncio profetico del mondo futuro²¹. In forza di questa reinterpretazione apocalittica il "terzo giorno" divenne emblematicamente il giorno della risurrezione e, quindi, il giorno della vita eterna davanti al volto di Dio.

Il significato simbolico-teologico del testo oseano e la sua reinterpretazione apocalittica permettono di comprendere l'assunzione del sintagma "il terzo giorno" nelle formule di fede con cui la Chiesa delle origini espresse la comprensione della propria fede alla luce delle Scritture. Il

¹⁸ Costruzioni simili sono particolarmente frequenti negli scritti sapienziali (cf. Pr 6,16-17; 30,15-33; Gb 5,19; 40,5; Qo 11,2; Sir 23, 16-17; 25,7; 26,5-7.28; 50,25), ma possono trovarsi anche nei libri profetici (cf. Am 1,3.6.9.11.13; Os 6,2; Mi 5,4; Is 17,6).

¹⁹ La LXX, invece della 3ª persona con soggetto JHWH («ci farà vivere»), presenta la 1ª persona plurale: ἀναστήσομεθα («risorgeremo»).

²⁰ Cf. p. es. il motivo di JHWH che fascia le ferite e guarisce le piaghe del suo popolo in Is 30,26. Il verbo "guarire" ricorre anche nella frase finale di Is 6,10, un'aggiunta che risale forse all'epoca del Cronista.

²¹ Il Targum Jonatan a Os 6,1-2 traduce: «Ci farà vivere nei giorni delle consolazioni che devono venire; nel giorno in cui farà vivere i morti ci risusciterà, e noi vivremo davanti a lui» (A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*, III. *The Latter Prophets According to Targum Jonathan*, Leiden 1962, *ad loc.*). Bereshit Rabbah a Gen 22,4 (ed. Wilna 56,1) commenta l'espressione "il terzo giorno" di Gen 22 riferendo i testi biblici che contengono la stessa locuzione. Il testo di Osea 6,2 è citato due volte. La prima volta si riporta unicamente il versetto biblico, la seconda si specifica che il "il terzo giorno" è quello della risurrezione: «Il terzo giorno è quello della vivificazione dei morti, come sta scritto in Osea: dopo due giorni ci farà vivere, il terzo giorno ci farà risorgere (ביום השלישי של תחיית המתים, דכתיב יחינו מיומים ביום השלישי »).

linguaggio della formula citata da Paolo in 1 Cor 15,3-5a, compare anche nella tradizione sinottica. In Matteo è presente nei tre annunci della passione (Mt 16,21; 17,23; 20,19)²². In Luca ricorre nel primo e nel terzo annuncio della passione (Lc 9,22; 18,33) e riceve rilevanza teologica sia nel capitolo finale del Vangelo (Lc 24,7.46) sia, infine, in At 10 dove si annuncia la conversione al Vangelo dei primi gentili (cf. At 10,40)

3. Il messaggio del v. 47

Nel v. 47 è presente un aspetto originale rispetto agli altri passi paralleli di Lc 24. Qui il contenuto delle Scritture, esplicitato dall'interpretazione del Risorto, non riguarda solo le sofferenze del Messia e la sua risurrezione "il terzo giorno", ma anche il fatto che nel suo nome sarà predicata a tutte le genti «la conversione per la remissione dei peccati» (μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). Lo studio di questa espressione nei suoi elementi costitutivi (μετάνοια; ἄφεσις ἁμαρτιῶν) permetterà di cogliere il messaggio di Lc 47 nella sua originalità e ricchezza.

3.1. Il dono della conversione per la remissione dei peccati

L'analisi precedente ha offerto due indicazioni importanti e tra loro strettamente connesse. Da un lato, come risulta da Lc 24,46-47, il sintagma "la conversione per la remissione dei peccati" costituisce il contenuto della predicazione che si compie nel nome di Gesù "Messia" ed è destinata a tutte le genti; dall'altro, questa predicazione, che presuppone la morte del Messia e la sua risurrezione, appartiene al compimento delle promesse salvifiche contenute nelle Scritture.

Questo orizzonte teologico impedisce di comprendere il termine μετάνοια solo con un'accezione morale, quasi significasse soltanto una trasformazione della propria mentalità grazie alla quale la persona umana abbandona uno stile di vita che non è in sintonia con le istanze del Vangelo e della Scrittura. Certamente il termine μετάνοια include nel suo significato la dimensione etica dell'esistenza, ma questa appare come espressione di un atteggiamento interiore, profondo, che si colloca nell'ambito dell'incontro dell'uomo con Dio, e quindi nell'orizzonte della salvezza resa accessibile all'esperienza umana mediante la fede²³.

²² Nei passi paralleli di Marco la formula appare con la variante "dopo tre giorni" (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,34).

²³ Tra gli studi sul tema della conversione sono da segnalare: F. BOVON, *L'oeuvre de Luc: Études d'exégèse et de théologie* Paris 1987, 165-179; J. DUPONT, "Conversion in the Acts of the Apostles," in *The Salvation of the Gentiles: Essays on the Acts of the Apostles*, New York 1979, 61-84; F. MÉNDEZ-MORATALLA, *The Paradigm of Conversion in*

Un breve esame delle ricorrenze di questo termine nel NT conferma la sua ricchezza semantica. Nell'espressione "frutti degni della μετάνοια" (Lc 3,8//Mt 3,8) la conversione appare come una condizione "vitale", in altri termini una condizione nella quale l'uomo partecipa alla vita di Dio e ne sviluppa le potenzialità (cf. Gal 5,22). Analogamente la presentazione di Gesù che è venuto a chiamare i peccatori alla μετάνοια (cf. Lc 5,32) mette in evidenza che la conversione è lo spazio salvifico nel quale i peccatori sono invitati e introdotti dalla chiamata di Gesù²⁴. La μετάνοια, inoltre, è il dono di cui hanno bisogno proprio i peccatori (Lc 15,7) per poter vivere nell'esperienza del Padre (cf. Lc 15,11-32)²⁵.

Nel contesto del terzo Vangelo, la predicazione della μετάνοια a tutte le genti di Lc 24,47 si presenta quindi come il dono della chiamata di tutti i popoli alla salvezza. Questo valore positivo è confermato dalla connessione che l'espressione di Lc 24,47 suppone tra il sostantivo μετάνοια e il sintagma "remissione dei peccati" (ἄφεσις ἁμαρτιῶν). Un'analogia connessione di μετάνοια e ἄφεσις ἁμαρτιῶν si trova in At 5,31, un testo che ha un valore emblematico nella struttura degli Atti degli Apostoli. Pietro, quale portavoce degli Apostoli, conclude la sua testimonianza davanti al Sinedrio, con l'annuncio che Dio ha risuscitato Gesù «per dare a Israele la conversione e la remissione dei peccati» (δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν).

Infine, in At 11,18, un testo simmetrico a quello appena citato, l'Autore degli Atti presenta la reazione sfavorevole dei giudeo-cristiani di Gerusalemme alla notizia dell'ingresso dei primi gentili nella Chiesa. Ma appena essi conoscono le motivazioni che hanno mosso Pietro a far battezzare Cornelio e "tutti coloro che ascoltavano la parola" (At 19,44), glorificano Dio dicendo: «Dunque anche ai gentili Dio ha dato la conversione per la vita (Ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν).

Se in Lc 24,47 si parla della predicazione che annuncia a tutte le genti la "conversione per la remissione dei peccati", in At 11,18 si riconosce che Dio concede anche alle genti il dono della "conversione per la vita". Tra i due testi esiste una profonda correlazione, come si evince anche dal nesso che unisce At 11,18 con l'affermazione di At 10,43: «Tutti i profeti testimoniano che

Luke (JSNTSup 252), London 2004; G. D. NAVE Jr., *The Role and Function of Repentance in Luke-Acts* (SBLAB 4), Atlanta 2002; D. W. PAO, *Acts and the Isaianic New Exodus* (WUNT 2:130), Tübingen 2000; D. RAVENS, *Luke and the Restoration of Israel* (JSNTSup 119), Sheffield 1995; J.W. TAEGER, *Der Mensch und sein Heil: Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas* (SNT 14) Gütersloh 1982. Secondo Taeger la concezione della conversione in Luca pone l'accento in modo speciale sulla responsabilità umana. Bovon rileva giustamente che questa interpretazione va integrata tenendo presente l'accento che Luca pone "sull'iniziativa di Dio e il suo disegno di salvezza" (cf. *Luc le théologien, Genève* 32006, 496). Sulla questione se lo sfondo del concetto lucano di conversione sia da ricercare nel mondo greco-romano (come ritiene Nave) o nelle Scritture (come sostengono Pao e Ravens) la nostra ricerca orienta decisamente verso la seconda alternativa.

²⁴ E' significativo che questo *loghion* commenta il "grande banchetto" preparato per Gesù dal pubblicano Levi e al quale era presente "una folla di pubblicani e d'altra gente" (Lc 5,29).

²⁵ Il fatto che la μετάνοια è dono di Dio è indicato esplicitamente in At 5,31 (δοῦναι) e 11,18 (ἔδωκεν).

chiunque crede in lui riceve la remissione dei peccati mediante il suo nome». La *μετάνοια*, in definitiva, introduce nella “vita” che Dio comunica in Cristo, mediante la “remissione dei peccati”.

Il significato che il termine *μετάνοια* presenta nell’opera lucana orienta necessariamente la nostra attenzione al sintagma “remissione dei peccati” (*ἄφεσις ἁμαρτιῶν*)²⁶. La comprensione del tema biblico del perdono dei peccati, che per la Scrittura non denota la semplice cancellazione di una macchia, ma connota l’intervento “creatore” di JHWH, che libera dalla morte, che dona un cuore nuovo e infonde il suo Spirito, potrebbe a prima vista costituire l’approccio per una corretta comprensione del sintagma “remissione dei peccati” in una prospettiva che si muova nell’orizzonte teologico della Scrittura.

Un fatto, però, orienta a ritenere che il sintagma “remissione dei peccati” (*ἄφεσις ἁμαρτιῶν*) rappresenta una categoria teologica che riflette un’esperienza specifica della comunità cristiana. Si tratta della constatazione che, all’interno del NT, l’espressione *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* ricorre quasi sempre in riferimento al battesimo cristiano (cf. At 2,38; 5,21; 10,43; 13,38; 26,18). Anche i testi innici di Lc 1,79 e Col 1,14, benché non siano direttamente battesimali, esprimono la dimensione “battesimale” dell’esistenza cristiana. Oltre questi testi, tutti “lucani” ad eccezione di Col 1,14, l’espressione “remissione dei peccati” ricorre in Mc 1,4//Lc 3,3 quando si parla del Battista, che si presentò “predicando un battesimo di conversione per la remissione dei peccati” (*κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*), e in Mt 26,28 dove il sintagma appartiene alle parole sul calice: «Questo infatti è il sangue mio dell’alleanza, versato per molti in remissione dei peccati (*τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*).

Le indicazioni che emergono dalle ricorrenze neotestamentarie dell’espressione “remissione dei peccati” sono fondamentali per una corretta interpretazione dell’affermazione di Lc 24,47.

Anzitutto risulta evidente che il sintagma “remissione dei peccati” ha ricevuto un rilievo teologico particolarmente importante nell’opera lucana. Esso, però, non è una creazione dell’autore del terzo Vangelo. La sua ricorrenza sia nel testo innico di Lc 1,79 sia nel testo della predicazione del Battista, comune a Marco e a Luca (cf. Mc 1,4//Lc 3,3), costituisce un chiaro indizio che il sintagma era già entrato nella tradizione protocristiana prima dell’opera lucana. Esso serviva per specificare che l’attività del Battista aveva la funzione di “preparare” il popolo all’incontro definitivo con Dio, e quindi era essenzialmente orientata alla salvezza escatologica ritenuta imminente, salvezza che per la comunità cristiana è stata realizzata da Dio con la risurrezione del Cristo.

²⁶ Per una presentazione globale e aggiornata del sintagma *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* cf. R. PENNA, “«Remissione dei peccati»: impiego e semantica di un costrutto neotestamentario, in A. GASPERONI (ed.), *Fedeli a Dio fedeli all’uomo*, Bologna 2004, 119-132.

In secondo luogo, come è già stato accennato, la maggior parte delle ricorrenze del sintagma ἄφεσις ἁμαρτιῶν, se si eccettua Mt 26,28, è direttamente correlata all'evento del battesimo. Solo in tre casi (Lc 1,79; Col 1,14 e Mc 1,4//Lc 3,3) la "remissione dei peccati" connota l'esistenza cristiana, in quanto esperienza della salvezza in Cristo, esperienza che si vive nella Chiesa, e quindi nella comunità alla quale si appartiene mediante il battesimo.

In questa prospettiva si può comprendere anche la presenza del sintagma nel racconto dell'istituzione dell'eucaristia del Vangelo di Matteo. Qui l'espressione ἄφεσις ἁμαρτιῶν (Mt 26,28) si incontra nelle parole relative al calice, parole che per definizione proclamano la salvezza di Dio che libera dalla morte²⁷. In definitiva, l'affermazione relativa al sangue di Gesù, "versato per molti in remissione dei peccati", mette in rilievo la dimensione soteriologica e universale della morte di Gesù.

Se si tiene presente il messaggio concorde, che scaturisce dall'insieme di questi testi, una conseguenza si impone. L'espressione "remissione dei peccati" non denota semplicemente il perdono delle colpe, ma significa quella particolare esperienza del perdono che si vive nel battesimo e quindi, all'interno della Chiesa²⁸. Sotto questo profilo si può asserire che il sintagma ἄφεσις ἁμαρτιῶν appartiene alle categorie con cui le comunità protocristiane hanno tematizzato l'esperienza della propria partecipazione alla risurrezione di Cristo e quindi alla salvezza definitiva ed eterna annunciata dalle Scritture e ora realizzata in Cristo Gesù²⁹.

Il testo di Lc 24,47 afferma esplicitamente che questa salvezza di Dio è per tutte le genti (cf. At 28,28).

3.2. *La remissione dei peccati nell'orizzonte del giubileo*

La constatazione che l'espressione "remissione dei peccati" connota l'esperienza della salvezza messianica, vissuta dai discepoli del *Kyrios*, suscita l'interrogativo della fonte alla quale la

²⁷ Nel sacrificio di ringraziamento (*tôdâh*), offerto per ringraziare JHWH che aveva liberato da un grave pericolo di morte (cf. Sal 116,1-9), l'offerente alzava "il calice della salvezza" (ποτήριον σωτηρίου) e, in quel momento, proclamava il nome di JHWH, ossia narra l'intervento con cui il Signore lo aveva liberato dalla morte (cf. Sal 116,12-14. 17). Su questo tema cf. l'interessante presentazione di H. GESE, *Sulla teologia biblica*, Brescia 1989, 129-154

²⁸ Data la specificità del concetto neotestamentario del sintagma ἄφεσις ἁμαρτιῶν ci sembra necessario che esso sia reso con l'espressione "remissione dei peccati". Se ogni uomo, secondo la visuale biblica, può ottenere il perdono delle proprie colpe, "la remissione dei peccati" connota quella particolare esperienza di "perdono" che è vissuta da chi, nella fede, è partecipe della vita nuova del Cristo risorto (cf. Rm 6,1-11 e il commento di R. PENNA, *Lettera ai Romani, II. Rm 6-11. Versione e commento* (Scritti delle origini cristiane 6), Bologna 2006, 13-49).

²⁹ La connessione "della conversione per la remissione dei peccati" con la consapevolezza di vivere nel tempo del compimento definitivo delle promesse salvifiche di Dio spiega il nesso particolare che unisce questo sintagma alla promessa della nuova alleanza (cf. Ger 31,31-34; Ez 36,16-28; Is 54,4-13; 62,4-5), vale a dire all'annuncio del tempo nel quale, grazie all'intervento di JHWH che trasforma l'intimo dell'uomo, sarà possibile vivere pienamente il dono dell'alleanza nella comunione con il Signore e con i fratelli.

Chiesa dei tempi apostolici ha attinto la formulazione di questa categoria teologica. La risposta a questo interrogativo si trova, a nostro avviso, nel testo di Lc 4,16-19³⁰.

In Lc 4,16-19 l'Autore del terzo Vangelo presenta Gesù che nella sinagoga di Nazaret legge dal rotolo del profeta Isaia il testo di Is 61,1-2. In questo passo del libro di Isaia risuona la testimonianza di un profeta che comprende la propria missione nella linea del Servo di JHWH. In particolare, egli ha la coscienza di essere mandato da JHWH a portare l'annuncio della liberazione (ἄφεσις) ai "prigionieri", dunque al popolo che sperimenta su di sé il peso dell'ingiustizia e rischia di perdere ogni speranza. Come osserva giustamente Fitzmyer, la prospettiva di un periodo di liberazione e salvezza per Sion, che costituisce il nucleo del messaggio dei primi versetti di Is 61, è utilizzato in Lc 4 per connotare il tempo di Gesù e la salvezza che sta per giungere per mezzo di lui e in lui³¹.

Per comprendere, però, adeguatamente la citazione lucana di Is 61 è necessario confrontarla con la versione della LXX. Per questo motivo riportiamo di seguito entrambi i testi suddividendoli, per esigenze di chiarezza, in frasi contrassegnate da una lettera progressiva dell'alfabeto.

La citazione di Is 61,1-2 in Lc 4,18-19 si presenta in questo modo:

- a. Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ οὐ εἵνεκεν ἔχρισέν με
- b. εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με,
- c. -----
- d. κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεςιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν,
- e. ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει,
- f. κηρῦξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν. (Is 61,1-2)
- g. -----

Nella LXX lo stesso testo ha il seguente tenore:

- a. πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ οὐ εἵνεκεν ἔχρισέν με
- b. εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με
- c. ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῇ καρδίᾳ
- d. κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεςιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν
- e. -----
- f. καλέσαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν
- g. καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως...

Dal confronto emergono alcuni dati significativi: Le prime due righe (a, b) sono uguali. Rispetto alla LXX, nella citazione lucana mancano la terza riga ("a curare³² gli infranti di cuore") e l'ultima ("e il giorno della vendetta"). L'omissione, in Lc 4,18, della parte finale di Is 61,2 è dovuta,

³⁰ Cf. S. GRASSO, *Luca*. Traduzione e commento (Commenti biblici), Roma 1999, 140-146 (con l'ampia bibliografia alle pp.140-141).

³¹ Cf. J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, 533.

³² Il testo ebraico ha la radice « ḥbš » che significa "legare", "fasciare".

con molta probabilità, al fatto che il motivo del “giorno di vendetta” non appariva adatto alla prospettiva teologica lucana della salvezza di Dio in Cristo Gesù.

La mancata citazione della frase *c*, invece, è dovuta all'intenzione dell'Autore del terzo Vangelo di inserire nella citazione del testo Is 61 la frase *e* (“rimandare gli oppressi in libertà”), che proviene da Is 58,6 e presenta il motivo della liberazione con lo stesso vocabolo di Is 61,1 (ἄφεσις). Le due frasi sono tra loro molto affini, però la formulazione di Is 58,6 ha in se stessa, e in forza del testo al quale appartiene, una dimensione sociale particolarmente rimarcata. Tutto orienta a ritenere che sia proprio questa una motivazione che spiega la scelta operata dall'Autore del terzo Vangelo. L'altra ragione, a nostro avviso, è dovuta all'intenzione di dare particolare rilievo al termine ἄφεσις, la cui ripetizione è resa possibile proprio dall'inserzione di Is 58,6.

Il confronto delle frasi *d* e *f* permette ancora un'annotazione stilistica, che può manifestarsi interessante per la conoscenza delle caratteristiche letterarie e teologiche del terzo Vangelo. La prima frase nella LXX incomincia con la forma verbale κηρύξαι, mentre all'inizio della frase *f* si trova καλέσαι. La citazione lucana, invece, pone all'inizio di entrambe le frasi la stessa forma verbale (κηρύξαι), presentando così un testo maggiormente fedele all'originale ebraico, dove le due frasi incominciano appunto con la stessa locuzione verbale (*liqrō*).

Questo rilievo stilistico mostra che nella citazione lucana di Is 61,1-2 il verbo κηρύσσω, come abbiamo accennato, riceve una maggiore enfasi rispetto al testo della LXX. La ripetizione di κηρύσσω, a sua volta, è fatta in modo da formare un'inclusione che avvolge al suo interno l'unica affermazione che non appartiene al testo di Is 61, cioè l'inserzione tratta da Is 58,6. L'inciso di Is 58,6 viene così ad acquistare una forte accentuazione e contribuisce a mettere in rilievo il motivo della liberazione degli oppressi³³

Raccogliendo gli orientamenti che sono emersi dalle osservazioni precedenti si delinea un quadro chiaro e armonioso. Il testo di Is 61,1-2 tratteggia la missione del profeta che, con l'unzione dello Spirito, è mandato a portare il lieto annuncio (εὐαγγελίσασθαι) ai poveri e a proclamare (κηρύξαι) la liberazione (ἄφεσις) ai prigionieri. La ricchezza di questa visione emerge soprattutto nel v. 1 dove il profeta identifica, simbolicamente, l'obiettivo della sua missione con la proclamazione del giubileo (cf. Lev 25,8-10)³⁴.

³³ Lett.: «di coloro che sono spezzati (sotto il peso dell'ingiustizia e della violenza)».

³⁴ Nel TM la correlazione di Is 61,1 con Lv 25,10 appare dal fatto che entrambi i testi presentano il verbo *qr'* (proclamare) che regge il sostantivo *d'rôr* (liberazione). La LXX lascia cadere l'identità del verbo (l'ebraico *qr'* è tradotto con διαβοήσετε in Lv 25,10 e con κηρύξαι in Is 61,2). Essa però conserva ugualmente la connessione tra Is 61,1-2 e Lv 25,10 non solo perché traduce in entrambi i casi il sostantivo *d'rôr* con ἄφεσις, ma anche perché rende il termine “anno” della locuzione «anno della benevolenza del Signore» di Is 61,2 con ἐνιαυτός, cioè con lo stesso sostantivo che ricorre in Lv 25,10, dove l'anno del giubileo è chiamato ἐνιαυτός ἀφέσεως (anno della liberazione).

La citazione di Is 61,1-2 nel capitolo programmatico di Lc 4 appare ora nella ricchezza del suo significato. Essa introduce Gesù come il profeta escatologico che inaugura il giubileo eterno della salvezza divina (cf. Lc 7,16), caratterizzata dalla liberazione e, quindi, dalla fraternità. I testi di Lv 25,35-38. 39-43. 53-55 mostrano che la proclamazione della liberazione (ἄφεσις), nell'anno del giubileo (cf. Lv 25,10), è finalizzata a una vita di fraternità che non conosca più la violenza e il sopruso, ma sia animata dai valori della giustizia e della solidarietà. Proprio questo aspetto è intenzionalmente evidenziato dal terzo Vangelo mediante l'inserzione di Is 58,6. Il giubileo inaugurato dal Cristo è dunque caratterizzato da un itinerario di liberazione e di fraternità. Come risulta dalla pagina lucana del "Padre misericordioso" (Lc 15,11-32) l'esperienza del Padre è inseparabile dall'esperienza del fratello³⁵.

Le osservazioni precedenti consentono di rispondere all'interrogativo circa la fonte alla quale la comunità protocristiana si è ispirata per sviluppare il sintagma "la remissione dei peccati". Con tutta probabilità esso si è formato a partire da una lettura "cristologica" di Is 61,1-2, un testo la cui connessione con il giubileo di Lv 25 non era solo un fatto letterario, che poteva svilupparsi a partire dalle correlazioni di vocabolario esistenti tra i due testi, ma costituiva anche un'acquisizione teologica nel giudaismo del tempo. Nel periodo intertestamentario, infatti, l'interpretazione di Lv 25 alla luce di Is 61 era un fatto consolidato³⁶.

Nell'espressione ἄφεσις ἁμαρτιῶν del linguaggio protocristiano il primo termine rinvia quindi a Is 61,1-2 e, attraverso di esso, a Lv 25 25,9-10. A questa interpretazione non si può opporre l'obiezione che il termine ἄφεσις in Isaia è correlato all'annuncio della liberazione, mentre in Luca il termine ricorre con il significato di perdono³⁷. Da un lato, infatti, il giubileo ha inizio ogni cinquantesimo anno nel giorno dell'espiazione, ossia nel giorno in cui la comunità riceve la solenne assicurazione di potersi avvicinare a Dio, perché liberata dai suoi peccati³⁸. Dall'altro lato è significativo che proprio 11QMelch dopo aver presentato l'interpretazione di Lv 25 alla luce di Is

³⁵ E' noto che il fratello maggiore della parabola non dice né la parola "padre" (cf. Lc 15,29 :«Ecco, io ti servo...»), né la parola "fratello" (cf. Lc 15,30. «Ma ora che questo tuo figlio...»).

³⁶ E' interessante la testimonianza di 11Q13 (=11QMelch), un documento che è stato datato paleograficamente tra l'inizio del II sec. e la fine del I sec. a.C. L'Autore presenta la figura di Melchisedec che, come sacerdote escatologico, interpreta la Torah con l'aiuto di testi profetici. Il testo che qui riportiamo presenta Melchisedec che interpreta Lv 25 alla luce di Is 61: «[Questa] è la modalità della [remissione]: Ogni creditore condonerà ciò che aveva prestatato [al suo popolo, non avrà pretese sul suo prossimo, né sul suo fratello perché è stata proclamata] la remissione per Dio. [L'inter]pretazione [del passo] per gli ultimi giorni si riferisce ai prigionieri, [di cui] si dice: "per proclamare ai prigionieri la liberazione"» (11 QMelch II,2-4). Per l'intero testo cf. F. García Martínez, *Testi di Qumran*, Brescia 1996, 253-255.

³⁷ In questa linea si muove anche Fitzmyer quando scrive: «Although the word *aphesis* is used in these two verses in the sense of "release", it should be recalled that Luke also uses it in the sense of "forgiveness" (especially of sins)» (J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, 533).

³⁸ Cf. Lv 16,30: «In quel giorno si compirà l'espiazione per voi per purificarvi, e voi sarete puri da tutti i vostri peccati davanti a JHWH» (ἐν γὰρ τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ ἐξιλάσεται περὶ ὑμῶν καθαρῖσαι ὑμᾶς ἀπὸ πᾶσων τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν ἔναντι κυρίου καὶ καθαρῖσθήσεσθε). Le diversità tra la LXX e la traduzione qui data sono dovute al fatto che quest'ultima segue il testo massoretico, la cui accentuazione attesta una connessione diversa delle parole all'interno della frase.

61 afferma che Melchisedec «proclamerà la liberazione (dei prigionieri), affrancandoli dal peso di tutte le loro iniquità» (11QMelch II,6). Questo testo mostra che nell'epoca intertestamentaria la pagina di Is 61 era già interpretata in riferimento alla salvezza escatologica e, quindi, in connessione con l'intervento divino che libera da "tutte le iniquità".

4. Rilievi conclusivi

In base all'analisi effettuata possiamo affermare che Lc 24,47, con la presentazione della "conversione per la remissione dei peccati" come contenuto fondamentale del "*kerygma*" destinato a tutte le genti, contiene un elemento centrale della concezione del terzo Vangelo³⁹. Con essa l'Autore situa l'annuncio del *kerygma* in una connessione essenziale con le formule della fede protocristiana e, quindi, con l'annuncio della morte salvifica del *Kyrios* e della sua risurrezione.

In secondo luogo, il *kerygma* è posto in una relazione ugualmente essenziale con le Scritture. Il rapporto con le Scritture, però, avviene nella luce della fede nel Risorto, vale a dire nell'orizzonte della testimonianza della comunità, e trova espressione concreta e dinamica proprio nelle formule di fede. Nell'ottica di Lc 24 la fede nel Risorto è il principio ermeneutico di tutte le Scritture, un principio che, da un lato, si pone in rapporto di fedeltà vitale con la tradizione e, dall'altro, si esplica in una lettura "cristologica" capace di sviluppare, profeticamente, le inesauribili virtualità della Scrittura stessa.

Il testo di Lc 24,47 è una testimonianza significativa di come l'Autore del terzo Vangelo abbia attuato coerentemente il suo ideale di approccio ermeneutico alle Scritture. Presentando la «conversione per la remissione dei peccati» come contenuto del *kerygma* destinato a tutte le genti,

³⁹ Questi rilievi ricevono un'interessante conferma dall'opera di F. HAHN, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn ²1965. Nelle pp. 59-63 l'Autore dimostra che Lc 24,47 rappresenta la versione lucana della sentenza attribuita a Gesù in Mc 13,10 (καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον). J. Dupont, che condivide la tesi di F. Hahn, dopo aver rilevato che «Luc évite systématiquement le mot "Evangile"» osserva che si comprende facilmente «qu'il lui substitue l'idée de μετάνοια, qui lui est particulièrement chère, et qu'il l'associe à la "rémission des péchés"» (J. DUPONT, "La portée christologique de l'évangélisation des nations d'après Luc 24,47", cit., 132-133). V. Fusco ha giustamente attirato l'attenzione su questo procedimento letterario, osservando che Luca ama trasferire temi di grande portata teologica in contesti che sono più significativi all'interno della sua opera. Così la citazione di Is 6,9-10 sull'accecamento del popolo, che assume un forte rilievo in Mc 4,10-12 e nel testo parallelo di Mt 13,10-15, quasi scompare in Lc 8,10, per comparire nella conclusione di At 28,26s. In riferimento a Lc 24,47, che si presenta come una riformulazione lucana di Mc 13,10, Fusco osserva: «Anche nel nostro caso, Luca difficilmente poteva accontentarsi di introdurre un tema così importante per lui, quale la necessità dell'evangelizzazione universale, solo di passaggio, in una specie di parentesi. Entrano in gioco però anche ragioni più positive: nella prospettiva lucana, la chiamata dei gentili non può aver luogo se prima il messia non ha portato a termine fino in fondo il suo ministero per Israele [...]; d'altra parte, il disegno salvifico non potrà essere compreso se non alla luce delle Scritture, la cui comprensione sarà dischiusa solo dalla risurrezione (cf. Lc 24,44-49)». (V. FUSCO, *Da Paolo a Luca*. Studi su Luca-Atti, vol. I, (Studi biblici 124), Brescia 2000, 255).

l'opera lucana si richiama a un linguaggio formulaico caratteristico delle prime generazioni cristiane e nel contempo lo approfondisce, esplicitandone le prospettive

E' molto probabile, come abbiamo sopra accennato, che l'espressione "remissione dei peccati" alludesse fin dalle origini alla pagina profetica di Is 61,1-2 e, attraverso di essa, al giubileo di Lv 25. L'Autore del terzo Vangelo e degli Atti però vi apporta un duplice sviluppo. Anzitutto attira l'attenzione sulla dimensione "evangelica" del messaggio di Is 61,1-2, mettendo in luce l'intervento salvifico di Dio che, nel Cristo, inaugura il giubileo della salvezza, "l'anno" del suo beneplacito, della sua benevolenza, del suo amore fedele e misericordioso. In secondo luogo, pone l'accento sulla dimensione sociale, propria del tema biblico del giubileo, inserendo nel testo di Is 61 l'espressione "rimandare gli oppressi in libertà", tratta da Is 58,6. In questo modo risulta fortemente evidenziata la correlazione tra la dimensione verticale e la dimensione orizzontale della fede, correlazione che rappresenta la caratteristica teologica principale della Scrittura. Detto in altri termini, il risvolto esistenziale dell'«anno della grazia del Signore» si manifesta nella costante attuazione dei valori della giustizia e della solidarietà sociale.

Notiamo, infine, che inserendo nella comprensione "cristologico-pasquale" delle Scritture l'annuncio della salvezza a tutte le genti, l'Autore del terzo Vangelo non solo crea un collegamento letterario-teologico con gli Atti degli Apostoli, ma prima di tutto - e soprattutto - testimonia un grande cammino compiuto, non senza difficoltà e tensioni (cf. At 15,1-29!), dalle prime comunità cristiane nella comprensione di tutte le Scritture. L'insistenza di Lc 24 sul compimento di tutte le Scritture ha fundamentalmente un significato teologico. Le Scritture, nella loro totalità, contengono il disegno salvifico di Dio, che si è adempiuto nella morte e nella risurrezione del Messia ed è destinato a raggiungere tutte le genti mediante il *kerygma* annunciato "nel suo nome"⁴⁰.

Questa visione, teologicamente matura, del disegno di Dio in rapporto a tutte le genti suppone una profonda sintonia con quella concezione escatologica che ha informato di sé la Torah i profeti e i Salmi (e, a poco a poco, la totalità del canone). Caratteristica di questa concezione è la prospettiva che nell'era escatologica non solo Israele, ma tutte le genti sarebbero state raggiunte dal

⁴⁰ La comprensione che l'annuncio del Vangelo a tutte le genti è parte essenziale del disegno di Dio, contenuto nella totalità delle Scritture, non rende superflua la domanda di quali testi hanno portato la comunità protocristiana a sviluppare questa ermeneutica "cristologico-soteriologica" universale. Si tratta di un ambito nel quale la ricerca scientifica, che si muova tenendo conto dei processi che hanno portato alla formazione e canonizzazione della Scrittura, potrà in futuro offrire un contributo che rinnovi profondamente le nostre conoscenze di Luca-Atti. In ogni caso un'importanza particolare, all'interno dell'opera lucana, spetta a Is 49,6 (*ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς ἔθνων τοῦ εἰναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς*). Su questo testo, secondo At 13,47, Paolo e Barnaba fondano la loro missione alle genti; ad esso allude At 1,8 (cf. anche At 26,23; 28,28). Nel terzo Vangelo le parole di Simeone in Lc 2,32 (*φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἔθνων καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ*), anche se sono una citazione letterale di Ode 13,32, riecheggiano il motivo della luce e delle genti di Is 49,6.

dono della salvezza⁴¹. Anche sotto questo profilo si può constatare la novità della predicazione evangelica a tutte le genti. Essa avviene “nel nome del Messia”, nella proclamazione che in lui Dio ha adempiuto le sue promesse, che a tutte le genti è aperta la porta della salvezza e, quindi, il dono di partecipare alla risurrezione del *Kyrios*. La fede nel Risorto trasforma l’attesa della promessa nel *kerygma* del compimento.

⁴¹ Questa concezione, anzitutto, è presente nella Torah, che da un lato contiene la promessa che tutte le famiglie della terra saranno benedette in Abramo e nella sua discendenza (cf. Gen 12,3) e, dall’altro, si conclude lasciando intendere che questa promessa, insieme a quella della terra (cf. Gen 12,1), non si è ancora realizzata (mentre secondo Dt 1,10 si è realizzata la promessa della moltiplicazione del popolo, annunciata in Gen 12,2 e Gen 15; e secondo Dt 26,17-19 si è compiuta anche la promessa dell’alleanza annunciata in Gen 17,1-8). Nei Profeti la promessa della benedizione di tutte le genti è richiamata da Is 19,23, che costituisce insieme ad altri passi “escatologici” una chiave di lettura di tutta la raccolta dei detti profetici (cf. p. es. Is 2,1-5; 56,17; 66,18b-19; Am 9,11-12; Gl 3,5; Gn 4,10-11; Mi 4,1-7; Sof 3,9-13; Zc 8,20-23; 14,16-21). La promessa della benedizione delle genti, che riaffiora nel Sal 72,17, in riferimento al futuro re-messia, rappresenta insieme ad altri salmi (cf. p. es. Sal 2,10-12; 22,28-30; Sal 87) la testimonianza che anche il Salterio, nella sua forma canonica, orienta al compimento escatologico della salvezza e della benedizione di tutte le genti.