



Diocesi di Caserta



XVI Settimana Biblica Nazionale *Il Vangelo di Luca*

Sac. Prof. Matteo Crimella

*Professore di Egesi del Nuovo Testamento
presso lo Studio Teologico PIME
Milano*

Sac. Prof. Giuseppe De Virgilio

*Professore di Scienze Bibliche presso l'Istituto
Teologico Abruzzese Molisano di Chieti e la
Pontificia Università Santa Croce di Roma*

CASERTA
CROWNE PLAZA
2 - 6 LUGLIO 2012

Sommario

| | |
|--|----|
| LUNEDÌ 2 LUGLIO 2012 | 3 |
| Piano Teologico-Letterario..... | 3 |
| La cornice del Racconto - (Lc 1, 1-4; 24, 13-53)..... | 8 |
| Il Portale d'ingresso dell'infanzia I - (Lc 1, 5-2,52) | 11 |
| Il Portale d'ingresso dell'infanzia II - (Lc 1, 5-2,52)..... | 17 |
| MARTEDÌ 3 LUGLIO 2012 | 25 |
| La predicazione di Giovanni e l'inizio del Ministero di Gesù (Lc 3,1-4,30) | 25 |
| Guarigioni e Insegnamenti - (Lc 4,31-6,49)..... | 31 |
| Dio ha visitato il suo Popolo - (Lc 7,1-50) | 35 |
| Il Ministero galilaico - (Lc 8,1-9,50)..... | 43 |
| MERCOLEDÌ 4 LUGLIO 2012..... | 50 |
| In cammino verso Gerusalemme - (Lc 9,51-14,35)..... | 50 |
| In cammino verso Gerusalemme: Un Esempio - (Lc 10,25-37)..... | 54 |
| Le Parabole della Misericordia - (Lc 15,1-32) | 59 |
| Personaggi contrastanti - (Lc 16,1-18,34) | 63 |
| GIOVEDÌ 5 LUGLIO 2012..... | 67 |
| La Salvezza è entrata in questa casa - (Lc 18,35-19,27) | 67 |
| Gerusalemme e la Fine dei Tempi - (Lc 19,28-21,38)..... | 70 |
| Il Racconto della Passione - (Lc 22-23) | 74 |
| La Passione di Gesù: tradizione e redazione..... | 74 |
| Il Buon Ladro - (Lc 23,33-43) | 78 |
| VENERDÌ 6 LUGLIO 2012..... | 83 |
| I Racconti Pasquali (Lc 24, 1-53)..... | 83 |
| Prospettive Teologiche - (Lc 24, 1-53)..... | 88 |
| ORIENTAMENTI BIBLIOGRAFICI..... | 93 |

LUNEDÌ 2 LUGLIO 2012

Piano Teologico-Letterario

Prima relazione (Crimella)

Luca non ha scritto solo il Vangelo bensì due tomi, il Vangelo e gli Atti degli Apostoli. Oggi gli studiosi sono sempre più convinti che questi due libri siano da leggere insieme, come una sola opera pensata e poi scritta dall'evangelista come un'unità. Due sono gli elementi principali che unificano i due tomi: il simbolo geografico e il tema del viaggio. Al centro del racconto v'è la città santa di Gerusalemme: è la città della Passione, della Morte e della Risurrezione di Gesù ma è pure il cuore della fede d'Israele. Ebbene, il Vangelo di Luca si apre proprio a Gerusalemme (dopo il proemio la prima scena è nel tempio dove Zaccaria riceve l'annuncio dell'angelo Gabriele [1,5-25]) e si chiude ancora a Gerusalemme: gli Undici e gli altri, dopo l'Ascensione di Gesù, «tornarono a Gerusalemme con grande gioia e stavano sempre nel tempio lodando Dio» (Lc 24,52-53). Luca poi, sovrapponendo la fine del Vangelo e l'inizio degli Atti, comincia il secondo volume proprio a Gerusalemme, narrando ancora una volta – ma non senza differenze – l'Ascensione di Gesù (At 1,1-11).

Ma v'è pure il tema del viaggio. Il Vangelo è dominato dal tema del viaggio verso Gerusalemme. A partire da 9,51 Gesù «fece duro il suo volto» per andare verso la città santa. Entrato poi nel tempio (19,45) vi rimane e la Passione come pure la Risurrezione sono a Gerusalemme, senza andare in Galilea (come invece avviene nel Vangelo di Matteo). Possiamo dunque dire che il Vangelo è un grande viaggio che parte da Nazaret (luogo iniziale del ministero di Gesù) e giunge a Gerusalemme. Gli Atti, invece, partono da Gerusalemme e sono il cammino del Vangelo verso gli estremi confini della terra, secondo l'ordine dato da Gesù stesso agli Undici (At 1,8). Naturalmente c'è da chiedersi: come può Roma, il cuore dell'impero, corrispondere ai confini della terra? C'è qui una contraddizione? Crediamo di no. L'ordine del Risorto e il conseguente compito dei discepoli – semplicemente – non si esaurisce nel racconto degli Atti la cui narrazione giunge solo fino a Roma. La corsa del Vangelo procede, va avanti, arriva sino al lettore, oggi. Sintetizzando: possiamo rappresentare l'opera lucana in prima battuta (il Vangelo) come una salita a Gerusalemme e in seconda battuta (gli Atti) come una discesa da Gerusalemme verso i confini della terra.

Alla luce di queste osservazioni offriamo la seguente struttura del testo:

| | |
|--------------|------------------------------|
| 1, 1-4 | Prologo |
| 1, 5-4,13 | Gesù e Giovanni il Battista |
| 4, 14-9,50 | Gesù in Galilea |
| 9, 51-19,44 | Il cammino verso Gerusalemme |
| 19, 45-24,53 | Gesù a Gerusalemme |

Dopo il prologo (che abbiamo già considerato) la prima parte del racconto (1, 5-4,13) è tutta giocata su un confronto fra Gesù e Giovanni il Battista (confronto molto amato nel mondo ellenistico, la cosiddetta *comparatio*). Luca apre il suo racconto alternando la presentazione di Giovanni il Battista e la presentazione di Gesù. Tre sono i paralleli: anzitutto l'annuncio di nascita (prima di Giovanni a Zaccaria [1,5-25], poi di Gesù a Maria [1,26-38]), la nascita (del precursore [1,57-66] e poi di Gesù [2,1-21]) e infine l'attività del Battista adulto (3,1-20) e poi il Battesimo (3,21-22), la genealogia (3,23-38) e le tentazioni di Gesù adulto (4,1-13). Sembra che Luca proceda con un parallelo perfetto: prima l'uno poi l'altro. In realtà l'evangelista mostra la sproporzione fra i due personaggi anzitutto dedicando alcuni episodi solo a Gesù (2,22-40.41-52) per mostrare che l'uno è solo il precursore, il profeta dell'Altissimo, colui che prepara un popolo ben disposto (cfr. 1,76), l'altro invece è colui che porta salvezza, il bambino depresso nella mangiatoia che in realtà è «il Salvatore che è Cristo Signore» (2,11), la luce che porterà la rivelazione di Dio a tutte le genti (cfr. 2,29-32). Gli inizi della loro attività confermano questa differenza: Giovanni è semplicemente il profeta (3,1-20), Gesù invece è il Figlio di Dio, come emerge dal Battesimo, dalla genealogia e delle tentazioni.

Occorre sottolineare ancora un aspetto di questa prima parte del Vangelo. Il lettore alla fine del III capitolo ormai conosce tutto a proposito dell'identità di Gesù: sa che è il Messia (il Cristo), il Salvatore, il Signore, il Figlio di Dio, la luce delle genti. A informare il lettore di tutto ciò sono stati personaggi singolari: angeli (Gabriele a Maria e le schiere celesti ai pastori) e uomini e donne ricolmi di Spirito santo (Elisabetta, Simeone, Anna). Il lettore, in un certo senso, non deve scoprire più nulla; ormai conosce tutto dell'essere segreto di Gesù. La sua domanda dunque non è tanto *chi* è Gesù, ma *come* riconoscerlo, unendo il suo essere (ormai dichiarato) e il suo agire, verificando la coerenza fra il suo essere e il suo apparire.

Dopo questo portale v'è l'attività di Gesù in Galilea (4,14-9,50), ritenuta da quasi tutti i commentatori, una sezione abbastanza omogenea e coerente con la fonte del terzo Vangelo (Marco). Luca fa iniziare il ministero di Gesù a Nazaret (4,16-30); di sabato nella sinagoga Gesù proclama il rotolo del profeta Isaia e applica a sé quelle parole: «Oggi si è compiuta questa Scrittura che voi avete ascoltato» (4,20). Vi sono poi una serie di episodi molto vari: miracoli, istruzioni per i discepoli o per i suoi oppositori o anche per tutti. Si pensi alla pesca miracolosa e alla chiamata di Simone e degli altri (5,1-11), alla guarigione del paralitico (5,17-26), alle quattro beatitudini (così diverse dalla versione di Matteo) e ai quattro guai, assenti nel primo Vangelo (6,20-26), all'incontro con la donna peccatrice (7,36-50). Gesù è acclamato profeta

dalla folla dopo la resurrezione del figlio della vedova di Nain (7,16) ma il fariseo che lo accoglie in casa sua pensa proprio il contrario, cioè che quell'uomo non sia un profeta (7,39). Insomma questa sezione del Vangelo è tutta ambientata in Galilea e nei dintorni mentre il protagonista è sempre Gesù. Egli agisce: ha autorità sui demoni, perdona i peccati, chiama i peccatori a conversione, guarisce i malati, ha potere sulla morte. Sembrano essere tante tessere di un mosaico di cui non si percepisce bene il disegno. In realtà tutte queste manifestazioni di Gesù sono coerenti con la proclamazione che egli ha fatto a Nazaret, leggendo il profeta Isaia. Gesù ha dichiarato di essere colui che compie quelle promesse ma insieme le supera. Indubbiamente compie opere che evocano alla coscienza d'Israele la presenza del Messia, ma ne fa altre (perdonare i peccati, comandare alla natura) riservate a Dio. Insomma, Gesù mostra di essere il Messia ma la sua persona sorprende, interroga, supera di gran lunga le attese.

In 9,51 c'è una forte cesura. Afferma Luca: «Mentre stavano compiendosi i giorni in cui sarebbe stato elevato in alto, egli prese la ferma decisione di mettersi in cammino verso Gerusalemme». La notizia poi è ripetuta ancora tre volte, quasi martellando la narrazione: «Passava insegnando per città e villaggi, mentre era in cammino verso Gerusalemme» (13,22); «Lungo il cammino verso Gerusalemme, Gesù attraversava la Samaria e la Galilea» (17,11); «Dette queste cose, Gesù camminava davanti a tutti salendo verso Gerusalemme» (19,28). In realtà, nonostante questa insistenza, l'itinerario geografico non è molto preciso (con molti autori noi chiudiamo la sezione in 19,44). Pare insomma che Luca abbia voluto insistere a dire che Gesù sta camminando verso la città santa. Gli insegnamenti di questa sezione spaziano: l'amore del prossimo, per mezzo della celebre parabola del buon Samaritano (10,25-37), la preghiera (il *Pater* - 11,1-13), la fiducia in Dio (12,1-13,21), la misericordia (le tre parabole del capitolo 15), l'uso delle ricchezze (la parabola dell'amministratore disonesto e del ricco epulone al capitolo 16).

Rispetto alla fase precedente, quella del ministero in Galilea, questa fase è caratterizzata da una maggiore radicalità e complessità. Gesù sta camminando verso Gerusalemme, la città della Passione, della Croce e della Risurrezione. L'opposizione alla sua persona poi cresce in modo esponenziale; basti pensare al pianto di Gesù allorché vede Gerusalemme (19,42-44). Mentre Zaccaria proclamava la visita di Dio (1,68) e la folla entusiasta acclamava: «Dio ha visitato il suo popolo» (7,16), qui la città santa non ha accolto la visita divina in Gesù. La prospettiva è più drammatica: si profila non solo l'accoglienza ma pure il rifiuto, la chiusura (cfr. anche 18,18-23 e 19,10). Inoltre l'insegnamento di Gesù si fa più complesso. A prenderlo alla lettera, senza un minimo d'intelligenza, pare addirittura contraddittorio. Come unire per esempio l'immensa bontà del padre della parabola (15,11-32) e il giudizio severo nei confronti del ricco epulone (16,19-31)? Il padre va incontro al figlio prodigo, esce verso il figlio maggiore colmo d'ira, mostra di non avere la mentalità di quei ragazzi, unicamente legata al dare e all'avere, al denaro e ai meriti da conteggiare. Il padre è ben diverso e le sue ragioni, le sue scelte, il suo modo di agire sono di tutt'altra natura. Fuor di metafora: sia gli uni (giusti, israeliti) sia gli altri (peccatori, pagani)

devono scoprire la novità di un Padre misericordioso, ma soprattutto devono abbandonare la loro logica “economica” (logica che accomuna il minore e il maggiore) per accogliere quella del Padre che è tutta improntata alla gratuità e al dono. Ma se noi prendiamo in considerazione la parabola del ricco epulone ecco che il tono cambia: per lui è troppo tardi. L’insensibilità che lo ha caratterizzato in vita non ha più la possibilità di un riscatto. Che cosa ne viene? Il ritratto di un Dio che è un Giano bifronte, contraddittorio? Certamente no! L’insegnamento di Gesù è complesso e solo tenendo insieme tutto si è autenticamente suoi discepoli, lo si segue sulla strada verso Gerusalemme. La scoperta dell’infinita misericordia di Dio non può che diventare attenzione ai poveri; diversamente è pura e vuota retorica. Ancora una volta Gesù è sorprendente e il suo insegnamento ancor di più.

Quando Gesù arriva a Gerusalemme entra nel tempio. È l’ultima parte del Vangelo (19,45-24,53) caratterizzata dall’unità di luogo: tutto avviene nella città santa. Gesù anzitutto insegna nel tempio (19,45-21,38): si difende dagli attacchi a Lui rivolti, poi fa un discorso assai complesso, il cosiddetto discorso escatologico (21,5-36) il cui tono di speranza è più accentuato che nei paralleli di Marco e Matteo. Poi v’è la Passione vera e propria (che prende gli interi capitoli 22 e 23). Di essa sottolineiamo solo un aspetto: Gesù è rappresentato come un profeta, come il servo di Jhwh di cui parla il profeta Isaia (52,13-53,12). Il Messia, cioè, è annoverato fra i peccatori e intercede a loro favore; è rifiutato dai suoi e diviene colui che li salva; per coloro che lo uccidono invoca il perdono. V’è una vera e propria “ironia del capovolgimento”, cioè, ancora una volta, una sorpresa narrativa e teologica. Pensiamo al triplice «Salva te stesso!»: prima sulla bocca dei capi (23,35), poi sulle labbra dei soldati (23,37), infine come urlo disperato del ladrone (23,39). Capi, soldati e ladrone intendono la salvezza come capacità di scampare dalla morte ormai imminente; sarebbe la prova inconfutabile della messianicità. Ma Gesù si dimostra il salvatore proprio perché non salva se stesso dalla morte. Il buon ladrone intuisce questo mistero nascosto del Crocifisso ed è presentato come colui che riceve salvezza proprio in forza della Morte di Gesù.

Infine l’ultimo capitolo (il 24) del Vangelo è tutto dedicato ai racconti pasquali. Luca costringe i tre racconti (le donne al sepolcro, i discepoli di Emmaus e l’incontro degli Undici e degli altri col Risorto) in un unico giorno e li colloca a Gerusalemme. Calcando un po’ i toni potremmo dire che Luca racconta tre volte lo stesso mistero. E per tre volte ritorna un verbo, «bisognava (era necessario, *dei*)». Prima in bocca agli angeli che citano le parole di Gesù (24,7), poi nelle parole stesse del viandante ai discepoli di Emmaus (24,26), infine nel discorso agli Undici (24,44); per ben tre volte si insiste sulla necessità della Passione e della Morte di croce. Ecco la sorpresa: la Morte di croce non è stata un incidente brillantemente superato, ma è parte del piano salvifico di Dio. Il Risorto non cancella i segni della passione, anzi chiede ai discepoli di entrare proprio attraverso quella porta misteriosa nell’intelligenza del mistero. Non è cioè sufficiente sapere che Gesù è risorto: è necessario conoscere il senso della sua Vita, Morte e Risurrezione e inserirla nel progetto di Dio, nella storia della salvezza.

Se Marco ha raccontato un itinerario e Matteo ha dato risalto alla dimensione comunitaria, Luca invita ad entrare in una storia, precisamente la storia di una comunità, la Chiesa. La novità di Gesù è tale che le attese d'Israele sono superate e pure le acquisizioni del lettore sono sempre messe in discussione. Gesù è il Messia, ma è pure molto di più: non è solo quel Salvatore che si aspettava; nel suo modo d'agire c'è qualcosa di inaudito. Nel suo comportamento verso i peccatori Egli non presuppone il cambiamento ma lo produce. In altre parole: il Gesù di Luca sorprende e va oltre le attese e gli schemi. I destinatari sono cristiani di seconda o terza generazione il cui problema è vivere in modo coerente la propria fede.

Dal punto di vista stilistico Luca usa bene il greco con un vocabolario ricco e corretto; inoltre è capace di variare lo stile, passando da un linguaggio che imita i classici (cfr. Lc 1,1-4) a uno che echeggia la Settanta (Lc 1,5-2,52). Negli Atti poi i discorsi hanno uno stile oratorio solenne, mentre le parabole del Vangelo sono limpide. Se Matteo cita Luca allude molto alla Settanta (cfr. le relazioni fra Lc 7,11-17 e 1 Re 17,17-24) che conosce bene; è invece impreciso a proposito della geografia.

La tradizione cristiana, fin dall'antichità, ha identificato l'autore del terzo Vangelo e degli Atti con il Luca di cui parla Paolo in alcune sue lettere: Tm 24; Col 4,14; 2 Tm 4,11. A favore di questo dato vi sono le cosiddette "sezioni noi" degli Atti (16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16) nelle quali i racconti sono narrati al plurale. Da qui l'idea che come Marco era l'interprete di Pietro, così Luca sarebbe un "segretario" di Paolo. Due sono i documenti più importanti dell'antichità. Il primo è la testimonianza del canone muratoriano:

Terzo è il Vangelo secondo Luca. Luca, il ben noto medico, dopo l'Ascensione di Cristo, quando Paolo lo prese con sé come esperto di legge, scrisse a suo nome secondo l'opinione [di Paolo]; tuttavia né vide il Signore nella carne, ma allo stesso modo, poiché era abile ad accertare i fatti, poté narrare la storia dalla nascita di Giovanni (2-8).

Il secondo è il prologo cosiddetto "antimarcionita", aggiunto nel II secolo, che afferma:

Luca, siro di Antiochia, di arte medico, è divenuto discepolo degli Apostoli; alla fine, avendo seguito Paolo fino al suo martirio, avendo servito il Signore senza distrazione, non sposato, senza figli, morì in Beozia all'età di ottantaquattro anni, pieno di Spirito Santo.

Alcuni dati sono plausibili, altri sono meno verificabili (per esempio il fatto che non sia stato sposato). Era certamente un uomo di grande cultura, inserito perfettamente nel mondo ellenistico da cui proviene ma pure imbevuto della fede d'Israele. Circa la data di composizione del suo Vangelo si può ipotizzare l'anno 85, più o meno allo stesso tempo di Matteo.

La cornice del Racconto - (Lc 1, 1-4; 24, 13-53)

Seconda relazione (Crimella)

La narrazione, come un quadro, è racchiusa dentro una cornice che segna il suo confine e la separa dallo spazio reale. Se un'opera letteraria introduce il lettore dentro un determinato mondo, caratterizzato da un luogo e da un tempo, da un sistema ideologico e da precisi modelli di comportamento, in relazione a quel mondo il lettore assume la posizione di uno spettatore alieno, necessariamente esterno. Poi, però, gradualmente noi (lettori) entriamo in esso, assumendo familiarità coi suoi modelli e abituantoci, fino a che iniziamo a percepire questo mondo dall'interno piuttosto che dall'esterno. La transizione dal mondo reale alla rappresentazione narrativa o, usando un differente linguaggio, dal punto di vista esterno al punto di vista interno, è realizzato dalla cornice letteraria. La cornice letteraria è dunque un "luogo" di interazione fra testo e lettore. Il lettore, all'inizio della narrazione, comincia ad ascoltare una voce, espressione dell'istanza narrativa, la quale offre una serie di istruzioni che è necessario seguire per diventare lettore "modello". La strategia narrativa posta in atto dalla voce (da non confondere con l'autore reale) conduce il lettore in una certa direzione e gli fa compiere una serie di scelte. Un procedimento simile e speculare avviene alla fine dell'opera, nell'atto di sigillare la narrazione. Anche in quell'occasione il narratore mette in campo una serie di strategie perché avvenga la transizione fra il mondo del racconto e il mondo del lettore, non senza importanti conseguenze per la comprensione dell'intero intreccio narrativo. La comunicazione del narratore al lettore funziona come istruzione a proposito delle condizioni di accesso al testo perché il testo stesso possa rifigurare il suo vissuto. In altre parole, all'inizio e alla fine di un racconto vi sono elementi che non si limitano ad essere informativi ma hanno pure un carattere esplicitamente performativo.

Vi sono tutta una serie di procedimenti che segnalano la presenza di una cornice (o *frame*): formule di apertura e di conclusione; presenza del narratore che compare come testimone; interpellanza diretta del lettore; cambio della voce narrante dalla prima alla terza persona; tempo del racconto che giunge alla sua conclusione per mezzo della morte dell'eroe o con lo *happy end*. V'è poi l'effetto primario di un racconto, elaborando una teoria della percezione, chiamata anche "legge delle prime impressioni". Il narratore può manovrare il suo lettore a vedere lo stesso personaggio come un bel tipo, pur con alcune umane fragilità, o come un individuo sgradevole, sorprendentemente in possesso di poca attrattiva, oppure riscattando i tratti per mezzo di una serie di motivi presentati in sequenze differenti. Vi sono occasioni nelle quali i significati rimangono stabili perché nulla interviene a contraddirli; in altre occasioni, invece, l'attesa suscitata dal racconto è frustrata risolvendosi in sorpresa, così che il lettore è obbligato a correggere le sue iniziali impressioni. Se dunque la cornice narrativa è il "luogo" dove la comunicazione fra narratore e lettore si fa più intensa, si tratta di individuare i segnali letterari di una simile comunicazione; tali segnali

funzionano come strategie messe in atto dal narratore perché vi sia un'adeguata comprensione della sua opera.

Il proemio di Luca mette in primo piano il legame fra il narratore e i lettori, all'interno di quello che possiamo definire il "patto di lettura". La spia che il narratore ha introdotto è il pronome personale "noi" (vv. 1.2). A chi rimanda tale pronome? Ai lettori. Essi sono una vera e propria "comunità di lettura". In altre parole: il Teofilo cui Luca dedica i suoi volumi è un lettore che è già stato iniziato, è già stato catechizzato (v. 4) e si pone nello stesso orizzonte di fede del narratore. Una tale insistenza su una simile "comunità di lettura" è una caratteristica che rende unica l'opera di Luca, davvero senza eguali nella produzione storiografica greco-romana. Essa da una parte confessa la verità di Dio che governa il mondo, dall'altra racconta una storia in movimento: il teologo Luca individua l'agire di Dio nella storia, mentre lo storico è cosciente che quella stessa storia evolve.

All'altro capo dell'opera v'è la pagina dei discepoli di Emmaus (24,13-35). Dobbiamo interrogarci non solo sulla "storia raccontata" e sulla "costruzione del racconto", ovverosia sulla relazione fra la "cosa" del racconto (*what*) e il modo (*how*) di narrare la storia. Nel momento in cui fra storia raccontata e costruzione del racconto si crea una frattura si genera un fenomeno di opacità. Quando cioè il narratore serba un'informazione a scapito del lettore o di un personaggio della storia raccontata si produce uno squilibrio che assegna all'uno un privilegio e all'altro una penalità. In altre parole, il lettore percepisce qualcosa che i personaggi non possono vedere o viceversa. Il nostro episodio è interamente giocato proprio su queste differenze. All'inizio del racconto il narratore fornisce al lettore un'informazione che è taciuta ai due viandanti (25,15b-16): essi ignorano l'identità del misterioso pellegrino mentre il lettore la conosce bene. Il lettore, cioè, ne sa di più dei personaggi. Qual è l'effetto? Si viene a creare una situazione di vera e propria ironia drammatica a scapito dei personaggi. Una tale ironia nasce dal contrasto fra la percezione parziale o erronea da parte dei personaggi e la percezione reale da parte del lettore. In seguito però la situazione si capovolge. Il misterioso pellegrino «spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a Lui» (v. 27). I privilegiati diventano penalizzati e viceversa: i personaggi ne sanno di più del lettore. Il lettore cioè è frustrato di una conoscenza che invece è in possesso dei personaggi. Che cosa ha detto il Risorto ai due viandanti? Il narratore – per principio onnisciente – si guarda bene dall'esplicitare le cose. La coscienza di non sapere qualcosa tenderà a creare un'attesa che si dirige verso l'informazione mancante, nella forma della curiosità. Ma allorché i viandanti arrivano ad Emmaus (v. 28) lettore e discepoli sono sullo stesso piano.

Il vantaggio iniziale del lettore a scapito dei personaggi fa scattare la suspense: in che modo i due discepoli identificheranno il Risorto? L'improvvisa inversione delle parti si risolve in curiosità per il lettore, ovverosia nella necessità di saperne di più. Ma quando, scesa la sera, il pellegrino esaudisce la preghiera dei due discepoli ed entra in casa per rimanere con loro, lo svantaggio del lettore e lo svantaggio dei

personaggi vengono a coincidere, cosicché il divario è colmato; essi sono sullo stesso piano, posti di fronte al mistero nella medesima posizione. I discepoli della prima ora, testimoni oculari, riconoscono il Signore risorto: «Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero» (v. 31a); ma nello stesso momento, vivono l'esperienza del lettore (implicito e reale), ovvero l'assenza di Gesù: «Ma egli sparì dalla loro vista» (v. 31b). Per gli uni e per gli altri non è più possibile vedere Gesù; è invece possibile – anzi necessario – riconoscerLo nella forma della fede.

Il mutamento dei sentimenti dei personaggi umani e, più radicalmente, la loro trasformazione interiore che passa dal timore alla rimemorazione, dalla tristezza alla gioia, dal dubbio all'adorazione si realizza per l'intervento di personaggi celesti. I due uomini vestiti di luce, il misterioso viandante e lo stesso Risorto fanno esplicito riferimento alle parole di Gesù nel tempo del suo ministero (24,6.44) e rimandano alla Scrittura (24,27.45).

Per ben tre volte (24,7.26.44), al cuore dei tre quadri nei quali è articolato il racconto, risuona il verbo *dei* (è necessario, bisogna). Applicando ai racconti lo schema quinario (situazione iniziale, complicazione, azione trasformatrice, soluzione e situazione finale) risulta che l'esplicitazione della necessità si situa nel punto di svolta (altrimenti detto *turning point*) del racconto. Al momento della scoperta della tomba vuota (vv. 6-8) le donne sono invitate dai due uomini a richiamare le parole dette a suo tempo da Gesù e rimaste finora incomprese. Dal punto di vista narrativo l'analessi esplicita delle parole di Gesù (9,22.44-45; 13,33; 17,25; 18,31-33; 22,37), accompagnata dall'invito alla rimemorazione, obbliga le donne (e con esse il lettore) a capire il nesso fra la Resurrezione e la Morte di croce. L'annuncio pasquale, cioè, non solo non cancella lo scandalo della Croce ma intende recuperarlo in tutto il suo significato teologico. Inizia qui a chiarirsi il senso della necessità, come parte della storia salvifica, fattore previsto da Dio stesso e conforme al suo volere. La cosa si esplicita ulteriormente nell'episodio dei discepoli di Emmaus: è il Risorto stesso (nei panni del viandante sconosciuto) a rimproverare la riluttanza nel credere «a tutto ciò di cui parlarono i profeti» (v. 25). Poi li interroga a proposito della necessità della Passione (v. 20): la domanda così posta attende una risposta positiva. Ma come i discepoli e il lettore potranno condividere il suo punto di vista? Gesù stesso lo esplicita: l'interpretazione delle Scritture (v. 27) è la modalità attraverso cui egli mostra che la Morte di croce appartiene al disegno di Dio. Gesù infine appare agli Undici e agli altri (vv. 36-49) e ribadisce: «Bisogna (*dei*) che si compiano tutte le cose scritte su di me nella legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi» (v. 44).

Nelle tre ricorrenze di *dei* v'è una costante connessione fra la comprensione delle Scritture e la Passione. L'accento, cioè, non cade tanto sulla prevedibilità degli avvenimenti, quanto più sulla luce che la Scrittura viene a proiettare su eventi dolorosi rimasti finora oscuri, ma che a loro volta fanno cogliere il senso delle Scritture rimaste anch'esse enigmatiche. La Croce non è «predetta» ma è «conforme» alle Scritture. V'è una circolarità ermeneutica: le Scritture rinviano a Cristo e Cristo rinvia alle Scritture. Nel prisma della Pasqua i discepoli comprendono Gesù alla luce

delle Scritture, ma anche le Scritture alla luce di Gesù. Si chiarisce così il significato di *dei*: esso solo alla fine si rivela essere l'espressione della volontà divina attuata nel mistero pasquale. Il bagliore che promana dalla Risurrezione del Figlio di Dio illumina l'oscurità della croce e mostra come il Cristo stesso abbia obbedito sino in fondo alla volontà del Padre. La Croce non contraddice la potenza di Gesù, semplicemente svela l'altra faccia del mistero: la potenza indica la messianicità, ma la croce esplicita come tale messianicità si rivela.

La collocazione degli episodi a conclusione del libro non è da trascurare. Nella cornice di un'opera, infatti, il narratore esplicita al lettore quali sono le sue finalità. L'evangelista al principio del libro aveva dichiarato il suo intento: far riconoscere la fondatezza degli elementi della fede cui Teofilo era stato iniziato (cfr. 1,4). Il lettore cioè era chiamato ad intraprendere un processo di *veridizione* per constatare di persona la fondatezza degli insegnamenti ricevuti nella prima iniziazione (o catechesi) di base. Alla fine dell'opera, per mezzo del processo d'identificazione coi personaggi (dove, guarda caso, gli Undici sono accompagnati da «altri» anonimi personaggi e uno dei due discepoli di Emmaus è senza identità), il racconto chiede il passaggio dal mancato all'effettuato riconoscimento del Risorto e ne indica la modalità, quella della fede. E tuttavia un tale riconoscimento non può prescindere dall'identità di Gesù: il Risorto è il crocifisso. Il racconto della Risurrezione dice come i discepoli, che precedentemente non hanno potuto comprendere le profezie di Morte e Risurrezione di Gesù (cfr. 9,44-45; 18,31-34), non solo hanno incontrato il Messia Risorto, ma sono pure finalmente giunti a comprendere, istruiti da Gesù, l'ironica modalità per mezzo della quale il progetto di Dio ha trovato compimento attraverso il rifiuto e la morte del Messia. Su questo paradossale ma fondamentale nesso fra Morte e Risurrezione il narratore insiste ripetutamente, ribadendo la necessità della Passione. Ne consegue dunque che tale riconoscimento non è possibile se non affidandosi alla Parola di Gesù che stabilisce l'identità fra il Risorto e il Crocifisso. Proprio questa parola, coerente con l'intera Scrittura, opera la trasformazione dei discepoli di ogni tempo, abilitandoli così al dono dello Spirito e dunque alla missione.

Il Portale d'ingresso dell'infanzia I - (Lc 1, 5-2,52)

Terza relazione (De Virgilio)

Il quadro complessivo del Vangelo secondo Luca

- ✓ La maggioranza degli autori concorda nel riconoscere il ministero di Gesù nell'economia del Vangelo lucano, articolato in tre momenti: a) l'annuncio del Regno a tutto Israele, cominciando dalla Galilea (Lc 4,14-9,50); b) il viaggio verso Gerusalemme (Lc 9,51-19,28); c) gli ultimi giorni a Gerusalemme, la Passione e la Risurrezione (Lc 19,29-24,53). L'intero impianto è preceduto da

due «preludi», che culminano entrambi nella città santa: i racconti dell'infanzia di Gesù (Lc 1,5-2,52) il cui epilogo è costituito dal ritrovamento nel tempio e l'inizio dell'attività pubblica del Cristo, che consta di tre episodi: la presentazione del Battista, del Battesimo al Giordano e il racconto delle tentazioni, di cui l'ultima, secondo la redazione lucana, avviene a Gerusalemme.

- ✓ La caratteristica della struttura lucana è data proprio dalla sottolineatura della linearità geografica e dal tema del «camminare»: il cammino di Gesù verso il proprio destino e il compimento pasquale della salvezza in Gerusalemme. Tale linearità riflette l'esigenza di mostrare la gradualità del ministero di Gesù da Israele verso tutte le genti (Lc 2,29-32; 4,16-30), mediante un'apertura e una partecipazione universale alla salvezza rivolta a tutti, che potrà realizzarsi solo dopo la sua Risurrezione, a partire dall'Ascensione così come viene descritto nel libro degli Atti. E' proprio la categoria fondamentale del «cammino» a segnare l'unità strutturale e tematica dei due libri, in quanto principio redazionale dell'intera opera (G.C.Bottini). E' stato rilevato che l'idea del cammino comporta in sé una connotazione topografica e temporale (H. Conzelmann): sul piano topografico la tappa iniziale è la Galilea, quella centrale è Gerusalemme, mentre il punto di arrivo è costituito dagli «estremi confini della terra»; sul piano temporale l'inizio del ministero di Gesù in Galilea (Lc 4,14-15.31) si collega con l'inizio della predicazione apostolica in Gerusalemme (Lc 24,47; At 1,8), il tempo del ministero di Gesù fa da spartiacque tra l'antico tempo di Israele e il nuovo tempo della Chiesa. L'evangelista presenta la predicazione apostolica come il compimento della promessa fatta dal padre, annunciata da Gesù e da Lui stesso realizzata mediante l'effusione dello Spirito negli «ultimi giorni» (Lc 24,49; At 1,4.6-7).
- ✓ Un ulteriore elemento che sorregge il cammino del Signore e in seguito quello della Chiesa è costituito dal richiamo frequente alla necessità del compimento del piano di Dio (il celebre uso lucano dell'espressione «è necessario», in greco: *dei*), che ricorre non meno di 40 volte in Lc-At: in riferimento alla necessità della Passione (Lc 9,22; 17,25; 21,9; 22,37a cf. Is 53,12; At 14,22), al dovere di compiere la volontà di Dio per realizzare il suo progetto (Lc 2,49; 4,43; 13,16.33; 19,5), la cui rilettura è particolarmente significativa nei racconti di apparizione (Lc 24,6-7.25-26.44-49). L'impianto generale dell'opera lucana presenta una struttura dinamica e progressiva, che ha come centro l'apertura missionaria ed universalistica della salvezza ed è caratterizzata da una serie di temi e di prospettive che si intrecciano in modo unitario nei racconti evangelici e parallelamente si richiamano negli Atti degli Apostoli. I contenuti espressi nell'articolazione del terzo Vangelo vengono quasi interamente anticipati in Lc 1-2. Segnaliamo l'articolazione del Racconto dell'Infanzia secondo Luca:

Nell'analisi della struttura si distinguono sette episodi base:

| | |
|--|---------|
| Il prologo: | 1,1-4 |
| 1. L'annuncio della nascita di Giovanni Battista | 1,5-25 |
| 2. L'annuncio della nascita di Gesù | 1,26-38 |
| 3. La visitazione | 1,39-56 |
| 4. Nascita/circoncisione/imposizione del nome a Giovanni Battista | 1,59-80 |
| 5. Nascita/circoncisione/imposizione del nome a Gesù | 2,1-21 |
| 6. Presentazione al tempio | 2,22-40 |
| 7. Smarrimento e ritrovamento nel tempio | 2,41-52 |

✓ Come si può notare, l'evangelista costruisce le sue narrazioni intrecciandole in due maternità/famiglie: quella di Zaccaria/Elisabetta e quella di Giuseppe/Maria. Il contesto lucano, molto diverso da quello di Matteo, inquadra la nascita di Gesù nell'orizzonte delle potenze umane (in quel tempo, dell'impero romano), facendo emergere il contrasto tra la «storia dei potenti» e la scelta di Dio di costruire la «storia della salvezza» con i piccoli e gli ultimi. In forma schematica segnaliamo i temi teologico-pastorali emergenti dalla lettura di Lc 1-2:

- La gioia della vita e il «sì» a Dio in una prospettiva «profetica»
- La femminilità come espressione di tenerezza, di fecondità, di profezia
- La dimensione celeste/terrestre del cristianesimo
- Il concetto di «storia della salvezza»: i piccoli e i poveri (i pastori)
- L'idea della famiglia, della casa (*oikia*), dell'ospitalità, del tempo «progettuale» (*kairos*)
- AT superato nel NT. Chi è il nuovo? Il Salvatore del mondo: Gesù di Nazareth.

Gli undici punti in comune tra Mt e Lc

➤ Alla luce delle testimonianze neotestamentarie non si hanno riferimenti ulteriori, tranne che nell'espressione paolina di Gal 4,4 (Gesù «nato da donna») e in Gv 1,12, testo che ha suscitato un dibattito circa la tesi riguardante il concepimento verginale di Maria (cf Lc 1,26-38). Oltre a questi due singolari testi, non si ha la possibilità di fare confronti testuali e di avere ulteriori notizie sull'infanzia di Gesù. Dal confronto tra le due versioni sinottiche, quella di Matteo e quella di Luca, emergono almeno undici caratteristiche comuni che ci permettono di individuare l'unità del messaggio, pur nella diversità delle strutture narrative. Per aiutare il lettore elenchiamo in modo sintetico le convergenze narrative:

1. Maria e Giuseppe sono ufficialmente fidanzati ma non ancora vivono insieme
(*Mt 1,18; Lc 1,27.34*);
2. Giuseppe è della discendenza davidica
(*Mt 1,16.20; Lc 1,27.32; 2,4*);
3. Vi è il racconto dell'annunciazione della nascita del bambino
(*Mt 1,20-23; Lc 1,30-35*);
4. Maria concepisce il bambino in modo verginale
(*Mt 1,20.23.25; Lc 1,34*);
5. Il concepimento è opera dello Spirito Santo
(*Mt 1,18.20; Lc 1,35*);
6. L'angelo dà ordine che il bambino sia chiamato Gesù
(*Mt 1,21; Lc 1,31*);
7. L'angelo dichiara che Gesù sarà Salvatore
(*Mt 1,21; Lc 2,11*);
8. La nascita del bambino avviene dopo che i genitori sono andati a vivere insieme
(*Mt 1,24-25; Lc 2,5-6*);
9. Il luogo della nascita è Betlemme
(*Mt 2,1; Lc 2,4-6*);
10. L'evento della nascita è messo in relazione con il regno di Erode il grande
(*Mt 2,1; Lc 1,5*);
11. Il bambino andrà ad abitare a Nazareth
(*Mt 2,23; Lc 2,39*).

L' Annunciazione

(**Lc 1,26-38**)

- La pagina dell'Annunciazione a Maria è preceduta dall'Annunciazione a Zaccaria nel tempio di Gerusalemme (Lc 1,5-25). L'evangelista costruisce i due racconti con un intreccio, mostrando somiglianze e differenze significative. Lo stesso arcangelo Gabriele annuncia ad un uomo Zaccaria e ad una donna Maria il mistero di una nascita «straordinaria»: per Zaccaria, anziano, sarà il figlio Giovanni; per Maria, giovanissima donna promessa sposa, sarà Gesù. È tipico della descrizione lucana sottolineare i contrasti e la diversità dei personaggi narrati. Zaccaria «nel tempio di Gerusalemme», centro della religiosità ebraica, «dubita e chiede un segno»; Maria a Nazareth (estremo borgo della Galilea) aderisce con fede all'annuncio e riceve il segno della maternità di Elisabetta.
- Il racconto dell'Annunciazione a Maria rappresenta come un «vangelo nel Vangelo»: un evento di gioia nel quale si compie la promessa messianica. Il testo è costruito su un dialogo tra l'angelo e la Vergine. Nei vv. 26-28 si colloca il racconto nelle sue coordinate storiche e contestuali: Maria «promessa sposa» di Giuseppe, la borgata di Nazareth.

- Il saluto angelico è molto significativo: «Rallegrati» (*chaire*). Si tratta di un saluto «profetico» che annuncia il mistero del progetto di Dio. La Vergine «salutata» è dentro questo progetto, perché «il Signore è con lei». La presenza di Dio nella vita di Maria rivela la decisione di salvare l'umanità.
- Il motivo della gioia si unisce a quello della «grazia». La seconda espressione molto importante è «piena di grazia» (*kecharitomenē*). Secondo gli autori questo participio indica la scelta che Dio ha fatto di pensare fin dall'inizio a Maria come «madre di Gesù». Per questa ragione Maria è rivestita di grazia nella pienezza.
- Il v. 29 rivela il turbamento della Vergine per quel saluto speciale. L'angelo la invita a «non temere» perché la «grazia di Dio» è con lei: egli sta per annunciare la rivelazione di Dio. «Non temere» è un'espressione rivolta a molti personaggi biblici chiamati ad una missione particolare (Abramo, Mosè, Samuele, Davide, Isaia, Geremia, Daniele, Ester, Giuditta, ecc.). Ciò che sembra impossibile agli occhi degli uomini è possibile agli occhi di Dio. La rivelazione consiste nel «progetto della nascita di Gesù, figlio di Dio».
- I verbi nei vv. 31-32 sono espressi al futuro: *concepirai, partorirai, chiamerai... sarà grande... figlio dell'altissimo... gli darà il trono di Davide... non avrà fine il suo regno*. Dio rispetta la libertà dell'uomo ed attende il consenso della Vergine. Maria «ascolta» la Parola e medita nel suo cuore quel mistero per lei «incomprensibile».
- v. 34: la domanda della Vergine esprime la condizione umana della sua destinazione: «come è possibile? Non conosco uomo!». Maria constata la sua condizione e la affida all'angelo. Promessa sposa a Giuseppe, ella era vincolata da questa scelta e dalle leggi vigenti. Dio supera la legge e apre alla Vergine una nuova prospettiva: affidarsi a Dio vuol dire cogliere come «l'impossibile diventa possibile» per la forza dello Spirito Santo.
- vv. 35-37: L'angelo spiega cosa avverrà: lo Spirito Santo realizzerà nel cuore di Maria il mistero dell'incarnazione del Verbo. Ella sarà «madre» senza opera d'uomo! Il motivo dello Spirito Santo è fortemente accentuato nel terzo Vangelo. Nella prosecuzione del Vangelo lo stesso Spirito scenderà su Gesù nel Battesimo (Lc 3) e lo consacrerà per inviarlo nella sua missione (Lc 4; cf. Is 61).
- v. 38: Maria, dopo aver ascoltato la Parola rivelata risponde con un «sì» pieno alla volontà di Dio. La risposta contiene l'«eccomi» (espressione di tanti personaggi chiamati da Dio!). La Vergine si definisce «schiava» (*doulē*) di Dio, aprendo il suo cuore e la sua vita a questo progetto. Qui accade il «sì» di Maria, con cui si apre il Nuovo Testamento. In questo «sì» l'umanità accoglie la venuta del Figlio nella carne umana (Gal 4,4): è una donna a divenire madre del Salvatore. In Maria Dio «è avvento»! In lei si compie l'oggi della salvezza!

La Visitazione

(Lc 1,39-56)

- La pagina della Visitazione e il cantico di Maria sono inseriti nel percorso dell'avvento, mentre si sta per celebrare la solennità dell'Immacolata Concezione. Nella grande festa mariana sarà proclamato il Vangelo dell'Annunciazione che si collega strettamente alla pagina della Visitazione di Maria a S. Elisabetta e al cantico del *Magnificat*. Il noto episodio lucano va contestualizzato nei capitoli 1-2 del Vangelo e soprattutto unito al racconto dell'Annunciazione. Infatti il «servizio» di Maria nasce dall'obbedienza alla volontà di Dio e al suo progetto. Tutta la scena è dominata dal «sì» (*fiat*) della Vergine, come risposta all'annuncio dell'Angelo (v. 38). La vocazione di Maria, pienamente corrisposta, ora diventa cammino di fede e di servizio.
- La nostra pagina si compone di due unità: i vv. 39-45 (la scena della visita di Maria ad Elisabetta) e i vv. 46-55 (il *Magnificat*), mentre il v. 56 costituisce la cornice storico-narrativa. Il racconto è essenziale, determinato da alcune sottolineature teologiche di straordinaria importanza.
- Si tratta dell'incontro tra due madri, simboli delle due alleanze e dei due testamenti: Elisabetta rappresenta l'anzianità della prima Alleanza e Maria la novità della Nuova alleanza. L'incontro avviene in un contesto «profetico», tipico del terzo Vangelo. Il tempo dell'attesa si compie ed Elisabetta profetizza tale evento in Maria. La speranza di Israele viene realizzata: Dio ha fatto meraviglie nella vergine Maria e sarà lei la madre del Salvatore, la benedetta tra tutte le donne. Elisabetta compie il più grande atto di fede, nella linea autentica delle donne forti dell'Antico Testamento. Ciò che sembrava impossibile agli occhi degli uomini è divenuto possibile per Dio (1,37).
- La beatitudine della fede è applicata a Maria: «beata colei che ha creduto nel compimento». Dio porta a compimento la promessa messianica: la Vergine concepirà e partorerà un figlio, l'Emmanuele (Is 7,14). La funzione mariana nel progetto della salvezza è centrale! Non si sottolinea un privilegio, ma si evidenzia la grandezza della fede di Maria. Le due madri portano nel grembo i due figli: il Battista e Gesù. Il primo è il «profeta dell'altissimo» e il secondo il «figlio dell'Altissimo».
- Nella seconda unità, viene riportato l'inno del *Magnificat*, una cronistoria della salvezza, che si sviluppa attraverso un mosaico di citazioni e di allusioni bibliche! Dio è celebrato come il Salvatore, che ha compiuto prodigi a favore del suo popolo, mostrandosi signore della storia!
- La costruzione del testo appare semplice: nei vv. 46-50 vi è il linguaggio della lode, l'azione di grazie di Maria per le opere compiute da Dio. Nei vv. 51-55 viene sviluppata l'universalità della salvezza attraverso le descrizioni antitetiche degli interventi di Dio, che rovescia la sorte dei piccoli e dei poveri, rivelando la sua misericordia di fronte a tutte le generazioni.

Il Portale d'ingresso dell'infanzia II - (Lc 1, 5-2,52)

Quarta relazione (De Virgilio)

Il Natale

(Lc 2,1-20)

- Il contesto temporale della Natività di Gesù è legato al decreto di censimento ordinato da Cesare Augusto, mentre era governatore della Siria Quirinio (v. 2). Anche Giuseppe doveva assolvere, insieme a Maria, sua moglie, l'ordine di farsi registrare dall'autorità imperiale e per questo si reca («sale») in Giudea. La ragione storica si collega con quella teologica: il testo sottolinea che lo sposo di Maria era «della casa e della famiglia di Davide» (v. 4) e che la Vergine era incinta (v. 5).
- Non è semplice ricostruire storicamente il complesso dei dati riferiti da Luca: in modo particolare va evidenziata la difficoltà di collocare cronologicamente il censimento augusteo menzionato. Forse si tratta del lungo processo di organizzazione fiscale operato nelle diverse provincie romane dell'epoca, che capitava proprio in quel periodo nella regione palestinese. Tuttavia la notizia va interpretata nell'orizzonte della riflessione lucana: si vuole mostrare come l'incarnazione del Figlio di Dio avvenga nell'obbedienza alle leggi dell'Impero vigente e che la nascita di Cristo «salvatore» (*sōtēr*) accada in modo così diverso rispetto alla nascita dei personaggi illustri e potenti del tempo.
- Nei vv. 6-7 si dice che per Maria «si compirono i giorni del parto» e a Betlemme ella diede alla luce il suo figlio «primogenito» (*prōtotokos*). Dopo la sua nascita il bambino viene fasciato e deposto in una mangiatoia (*en phatnē*), perché non c'era posto per loro nell'albergo (*en tō katalymati*). Il termine greco *katalyma*, oltre a designare un ospizio per pellegrini (caravanserraglio), può verosimilmente indicare nel contesto giudaico il soggiorno di una normale dimora del tempo.
- A differenza dei racconti dei «personaggi famosi» dell'antichità, la descrizione evangelica del Natale esula dalla concezione trionfalistica del Dio che entra nel mondo degli uomini. In un contesto di totale provvisorietà e di debolezza, Gesù è accolto da Maria e Giuseppe e successivamente contemplato da semplici pastori. Una stalla fu la sua casa natale, una greppia il suo giaciglio, poche fasce di fortuna il suo manto.
- La seconda parte del racconto mostra invece l'evento luminoso della «gloria degli angeli» e allo stesso tempo la «chiamata dei pastori» a contemplare il bambino nato. Cielo e terra si incontrano! Lo schema narrativo viene ripetuto a più livelli: si parla dell'evento storico (vv.1-7); lo stesso evento viene presentato ai pastori come «segno» (vv.11-12) ed infine viene descritto direttamente come «esperienza viva» (vv.16-17).

- Luca presenta l'apparizione degli angeli ai pastori nella notte, mettendo in relazione la «gloria» (*doxa*) trascendente di Dio con la condizione di umiltà e di semplicità degli uomini, la luce celeste che splende nella notte del mondo. Si dice che i pastori «vegliavano le veglie della notte» (v. 8), mentre un angelo li illuminò, recando loro l'annuncio: «non temete: vi annuncio la buona notizia di una grande gioia che sarà per tutto il popolo» (v. 10).
- Da notare l'importanza del verbo «evangelizzare» (*euaggelizomai*) che assume nell'economia dell'intera struttura teologica lucana un ruolo centrale: Gesù è l'evangelizzatore della salvezza (cf. Lc 4,18), egli è il salvatore del mondo, la sua venuta costituisce la novità e la gioia dell'uomo. Un secondo termine è «la grande gioia» (*charan megalēn*): si tratta dell'esperienza dell'uomo che fa l'incontro con Dio nello Spirito Santo. La gioia, frutto del dinamismo dello Spirito, deve eliminare la paura di un Dio «giudice» e invadere il cuore dei pastori, come la luce fugge le tenebre della notte. Tutto il popolo è chiamato a gioire, come nella scena profetica di Sofonia 3,14-18 che riporta l'invito alla gioia per la salvezza operata da Jahwe.
- Nel v. 11 prosegue l'annuncio dell'evento: «oggi è nato per voi un salvatore, che è Cristo Signore, nella città di Davide». L'oggi (*sēmeron*) dell'incontro con il Dio con noi, l'oggi dell'evangelizzazione, l'oggi della misericordia e della salvezza! I titoli riservati a Gesù sono di fondamentale importanza per cogliere la profondità della fede: Gesù è definito anzitutto «salvatore» (*sōtēr*), lo stesso termine impiegato per l'imperatore, qui assume una funzione sostitutiva e velatamente ironica. Il vero e unico Re e Signore è il Cristo, venuto al mondo nella povertà e nel nascondimento. E' lui il Messia (*christos*) atteso da tutti i credenti. E' lui il Signore (*kyrios*), a cui il Padre ha consegnato il potere e la gloria.
- Nei vv. 13-14 si schiude al lettore la prospettiva celeste della moltitudine di angeli che cantano l'incontro tra il mondo trascendente e la realtà della terra. La celebrazione della «gloria a Dio» indica il mistero della trascendenza che illumina la notte del mondo; allo stesso tempo allude alla potenza schiacciante e luminosa (*kabod*) nelle teofanie dell'Antico Testamento. Unita alla gloria si menziona il dono della «pace in terra» (*eirēnē epi gēs*), dono offerto a coloro che Dio ama. La gloria di Dio manifestata nel più alto dei cieli si estrinseca in un progetto di pace per gli uomini. La nascita del Messia manifesta la gloria di Dio e riversa la pace «che viene da Dio» e non dai compromessi umani (si pensi alla *pax augustea*).
- Partiti gli angeli, nei vv.15-17 vengono presentati i pastori che vanno a vedere con sollecitudine «questo grande avvenimento» (*to rēma touto to gegonos*). L'evangelista sottolinea che, arrivati i pastori, trovarono Maria e Giuseppe con il bambino, che giaceva nella mangiatoia. La presenza dei pastori ricorda la stessa funzione del «pastore» che Gesù rivestirà durante la sua missione pubblica (cf. Gv10). Sono i pastori stessi che «riferiscono» della loro

esperienza diretta (v.17) e diventano testimoni dei fatti raccontati al cospetto di tutta la comunità (v.18).

- Infine viene presentata la Vergine Madre nell'atteggiamento di conservare nel cuore e meditare tutti gli avvenimenti accaduti, con un senso di profondo stupore e gratitudine. Luca attribuisce alla Madonna un ruolo specialissimo soprattutto in questo racconto. In primo luogo vediamo Maria come «interprete» degli avvenimenti che stanno accadendo. In Lei possiamo scorgere il modello del credente che accoglie la Parola, si mette a servizio, dà alla luce il Verbo fatto carne e porta in sé il mistero del bambino. La pagina si chiude con i pastori che ritornano ai loro greggi «glorificando e lodando Dio». Alla lode degli Angeli in cielo fa eco quella dei pastori sulla terra: saranno loro i primi testimoni dell'incarnazione del Cristo.

La Presentazione al tempio

(Lc 2,21-39)

IL TESTO BIBLICO

²¹Quando furon passati gli otto giorni prescritti per la circoncisione, gli fu messo nome Gesù, come era stato chiamato dall'angelo prima di essere concepito nel grembo della madre. ²²Quando venne il tempo della loro purificazione secondo la Legge di Mosè, portarono il bambino a Gerusalemme per offerirlo al Signore, ²³come è scritto nella Legge del Signore: *ogni maschio primogenito sarà sacro al Signore*; ²⁴e per offrire in sacrificio *una coppia di tortore o di giovani colombi*, come prescrive la Legge del Signore.

²⁵Ora a Gerusalemme c'era un uomo di nome Simeone, uomo giusto e timorato di Dio, che aspettava il conforto d'Israele; ²⁶lo Spirito Santo che era sopra di lui, gli aveva preannunziato che non avrebbe visto la morte senza prima aver veduto il Messia del Signore. ²⁷Mosso dunque dallo Spirito, si recò al tempio; e mentre i genitori vi portavano il bambino Gesù per adempiere la Legge, ²⁸lo prese tra le braccia e benedisse Dio:

²⁹ «Ora lascia, o Signore, che il tuo servo
vada in pace secondo la tua parola;
³⁰ perché i miei occhi han visto la tua salvezza,
³¹ preparata da te davanti a tutti i popoli,
³² luce per illuminare le genti
e gloria del tuo popolo Israele».

³³Il padre e la madre di Gesù si stupivano delle cose che si dicevano di lui. ³⁴Simeone li benedisse e parlò a Maria, sua madre: «Egli è qui per la rovina e la risurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione ³⁵perché siano svelati i pensieri di molti cuori. E anche a te una spada trafiggerà l'anima».

³⁶C'era anche una profetessa, Anna, figlia di Fanuèle, della tribù di Aser. Era molto avanzata in età, aveva vissuto col marito sette anni dal tempo in cui era

ragazza, ³⁷era poi rimasta vedova e ora aveva ottantaquattro anni. Non si allontanava mai dal tempio, servendo Dio notte e giorno con digiuni e preghiere. ³⁸Sopraggiunta in quel momento, si mise anche lei a lodare Dio e parlava del bambino a quanti aspettavano la redenzione di Gerusalemme.

³⁹Quando ebbero tutto compiuto secondo la legge del Signore, fecero ritorno in Galilea, alla loro città di Nazaret.

- Al racconto del Natale di Gesù segue la circoncisione del bambino nell'ottavo giorno e la significativa scena della presentazione al Tempio, nel quarantesimo giorno dalla nascita. Nel racconto vengono indicati tre momenti puntuali: la circoncisione (v. 21), la presentazione al tempio (vv.22-38) e il ritorno a Nazareth (vv. 39-40).
- La santa famiglia si sottopone alla «Legge» in tutte le sue prescrizioni. Infatti il termine «legge» apre e chiude la narrazione (v. 22;39). La legge consisteva anzitutto nella circoncisione del primogenito, che prevedeva il rito del «riscatto» del bambino e dell'imposizione del nome (cf. Gen 17,9-14; Gs 5,2-8). Luca sottolinea il motivo del «dare il nome» (*to onoma autou iēsou*), l'identità e la missione di Cristo «salvatore» del mondo. Il nome indica il mistero irripetibile della persona umana. Rivelare il nome, imporre il nome, chiamare per nome dice «relazione con l'altro». Gesù entra anche giuridicamente nella comunità degli uomini, «chiamato per nome» e la sua venuta è «salvezza per le genti».
- Un ulteriore motivo è dato dalla presentazione al tempio. Per la prima volta Gesù entra nel grande tempio erodiano, fulcro dell'esperienza spirituale di Israele. L'offerta del primogenito a Dio prevedeva un'oblazione. Per le famiglie benestanti questa oblazione imponeva il sacrificio di un animale grosso, mentre in caso di famiglie povere, l'offerta poteva consistere in colombi o tortore (cf. Lv 12,1-8). Era nota l'attività commerciale intorno al tempio di Gerusalemme, per venire incontro a quanti offrivano sacrifici per ottemperare alle prescrizioni legali. Proprio contro i cambiavalute Gesù si scaglierà, ribadendo la santità del Tempio (cf. Gv 2,14-16). Non è più l'offerta di olocausti e sacrifici a caratterizzare la relazione tra Dio e l'uomo, ma la nuova offerta è il Figlio, donato una volta per sempre per la salvezza dell'umanità.
- Giuseppe e Maria portano il bambino Gesù per «adempire la legge», mentre lo Spirito Santo suscita nel cuore dell'anziano Simeone l'incontro con la Santa Famiglia. Al v. 25 l'attenzione si concentra proprio sulla figura di Simeone (il cui nome significa: «Dio ha ascoltato»), che aveva ricevuto la promessa di «vedere» il Messia del Signore, la consolazione di Israele (cf. Is 40,1). Simeone era un «uomo giusto e timorato di Dio» (Lc 2,25: *dikaios kai eulabē*) ed aspettava il «conforto di Israele» (*paraklēsin Israel*) e lo «Spirito Santo era su di lui». Anche in questa scena, come nella Visitazione di Maria ad Elisabetta, si descrive la relazione tra l'anziano di Israele e il «bambino», quasi

a simboleggiare il passaggio dall'Antico Testamento al Nuovo Testamento. L'evangelista vuole sottolineare che in Gesù, nato per noi, si porta a compimento l'attesa messianica, riconosciuta nella fede dall'uomo saggio e giusto.

- Il protagonista dell'azione è lo Spirito Santo, riferito per tre volte in questa scena (*pneuma agion*: vv. 26,27; *charis theou*: v. 40). In tutto il Vangelo lucano si riflette l'azione dello Spirito Santo: la potenza dello Spirito adombra Maria nell'Annunciazione (Lc 1,35), fa sussultare Elisabetta nella Visitazione (Lc 1,41), conferma Gesù nel Battesimo al Giordano (Lc 3,22), lo conduce nel deserto della prova (Lc 4,1). Lo stesso Spirito consacra il Figlio per l'evangelizzazione (Lc 4,14), dalla prima uscita pubblica a Nazareth (Lc 4,18), lo fa esultare e benedire il Padre (Lc 10,21), che lo dona a coloro lo pregano (Lc 11,13).
- Nella forza dello Spirito il saggio Simeone si reca al tempio, «prende il bambino nelle sue braccia e benedice Dio». L'anziano di Israele accoglie il mistero del Dio incarnato, esprimendo la gioia di questo incontro e preannunciando una straordinaria profezia su Gesù e Maria (vv. 34-35). «Le braccia di Simeone sono le braccia secche e bimillinarie di Israele che riceve il fiore della vita» (S. Fausti). L'esultanza di Simeone è paragonabile a quella di Maria e di Zaccaria: l'anziano ha finalmente realizzato l'incontro della sua vita! Ora egli non dovrà più attendere: i suoi occhi hanno visto la «salvezza» (*sōtēria*), la «luce» (*phōs*) e la gloria (*doxa*) nella estrema debolezza di un bambino! Soltanto colui che ha saputo attendere nella fede, ora può esultare nella lode!
- Il canto di lode di Simeone è una sintesi mirabile della fede cristologica, nella quale si raccolgono i principali motivi teologici dell'Antico Testamento. Simeone si considera un «servo» arrivato al termine del suo cammino. I suoi occhi «hanno visto»: è fondamentale l'esperienza del vedere e del testimoniare la presenza incarnata del Cristo, che fa ricordare le parole di Gesù ai discepoli: «Beati gli occhi che vedono ciò che voi vedete» (Lc 10,23). Ora Simeone può morire in pace e questa «pace» (*eirēnē – shalôm*) è la sintesi della fede e della giustizia di Dio.
- Per bocca di Simeone, Luca indica in Gesù bambino, presentato al tempio, il progetto di Dio: la rivelazione a Israele e al mondo della luce e della salvezza. Questa prima rivelazione si collega alla profezia successiva, che l'anziano sacerdote rivolge ai genitori «stupiti e meravigliati» (v. 33). Dopo aver benedetto il bambino l'anziano ha parole rivelatrici dirette alla madre Maria: Gesù «è qui», in quest'ora della storia del mondo, per un progetto di redenzione. Il progetto-missione consiste nella «caduta e nella risurrezione di molti in Israele» (*eis ptōsin kai anastasis pollōn en tō Israel*). Si tratta del ruolo profetico della missione di Cristo: Egli annuncerà la Parola di salvezza per

coloro che accoglieranno il dono della rivelazione e della vita. Per quanti rifiuteranno il messaggio di Dio, ci sarà la caduta e la rovina.

- Gesù è definito «segno di contraddizione» (*sēmēion antilegomenon*). Ecco la definizione più misteriosa e toccante della profezia di Simeone. Gesù sarà il profeta delle genti e «più di un profeta» (cf. Lc 7,16): egli è il salvatore del mondo! E Maria sarà chiamata a condividere il dono della salvezza «offrendo se stessa» nel dolore. Le parole di Simeone sono misteriosamente allusive al dramma della morte violenta del Figlio: «anche a te una spada trafiggerà l'anima» (v. 34). La madre è associata in modo unico al destino del Figlio: la maternità della Vergine si compirà ai piedi della Croce, nel dolore offerto per la salvezza del mondo. Un'ultima figura che entra nella scena è quella dell'anziana profetessa Anna: unitamente al vecchio Simeone ella esulta per il bambino e profetizza il «riscatto di Gerusalemme» (*lytrōsin Ierousalēm*).
- Infine l'evangelista conclude il racconto sottolineando come la Santa Famiglia ha saputo sottomettersi alla legge del Signore (v. 39). Dopo aver fatto ritorno nella regione della Galilea, Luca annota nel sommario che il bambino cresceva e si fortificava «pieno di sapienza» (*pleroumenon sōphia*) e che la «grazia di Dio» (*charis theou*) che corrisponde all'azione misteriosa dello Spirito Santo, operava sopra di lui.

Aspetti teologici

- Giuseppe e Maria si sottomettono alla legge di Mosè, offrendo il bambino al Signore come famiglia povera. Nascosti tra la folla dei pellegrini che si recavano ogni giorno al tempio, i genitori portano il bambino in tutta umiltà e semplicità. Si evidenzia il contrasto tra la grandezza e la sacralità del tempio e l'umiltà della Santa Famiglia. I piccoli e i poveri vengono esaltati dal Signore: lo Spirito Santo guida Simeone a «riconoscere il Cristo» come avverrà per Giovanni Battista nella scena del Battesimo (Lc 3,16-22). La novità è data proprio dal dono dello Spirito Santo: è lui il protagonista della storia della salvezza, colui che dà la forza per vivere e realizzare i disegni di Dio.
- Simeone riconosce nello Spirito il Figlio di Dio. Nello stesso tempio i dottori ascolteranno e si meraviglieranno della sapienza del bambino dodicenne (Lc 2,47). Quando Gesù rivelerà alla fine della sua missione il Regno di Dio, i sommi sacerdoti e gli scribi «non lo riconosceranno» e lo metteranno a morte. Il tempio diventa il luogo del riconoscimento e allo stesso tempo del rifiuto del Cristo.
- La figura dell'anziano Simeone è commovente. Egli è l'ultimo profeta che rivela ad Israele la venuta del Messia. La sua profezia è insieme conclusione di un «tempo» e inizio di un «nuovo tempo»: conclusione del tempo dell'attesa, inizio del nuovo tempo del compimento. Simeone si colloca nel passaggio tra l'Antico e il Nuovo Testamento. I suoi occhi vedono, le sue mani accolgono, il

suo cuore gioisce per la salvezza contemplata nel volto del bambino. Egli è il «giusto» che ha saputo attendere la promessa di un nuovo tempo! A Simeone va associata anche la figura dell'anziana profetessa Anna.

- Fin dall'esordio del Vangelo Luca intende dichiarare il senso della venuta di Gesù: egli sarà salvezza, luce e pace per coloro che accolgono Dio e la sua Parola. Di fronte a questa rivelazione ci potrà essere la «caduta» e la «risurrezione» di molti in Israele. Un altro spunto è costituito dalla profezia circa la Vergine Maria. La madre condividerà il dolore del Figlio e lo accompagnerà fino alla fine. Abbiamo potuto constatare la rilevanza della mariologia in questi primi due capitoli. La figura di Maria, unita a Giuseppe, esalta non solo il ruolo della maternità verginale, ma quello della fede umile e dell'adesione piena al progetto di Dio. Come Giuseppe, Simeone, Anna, Maria diventa una testimone della salvezza iniziata con l'accoglienza di Gesù incarnato nella storia.

MARTEDÌ 3 LUGLIO 2012

La predicazione di Giovanni e l'inizio del Ministero di Gesù (Lc 3,1-4,30)

Prima relazione (Crimella)

1. La questione sinottica

Lo stretto legame che unisce Matteo, Marco e Luca ha dato origine alla definizione di Vangeli sinottici (termine coniato da J.J. Griesbach nel 1776, da *syn ópsis*, vedere insieme). Il problema sinottico è costituito dalla “discorde concordanza” dei primi tre Vangeli canonici. Mettendo i loro testi uno accanto all'altro, si possono cogliere convergenze e divergenze. Prendiamo in esame anzitutto le *convergenze*:

- Il *materiale*: quello dei Sinottici è in gran parte lo stesso, a differenza di Giovanni.
- L'*ordine di successione*: a grandi linee è lo stesso, ovverosia ministero in Galilea, viaggio a Gerusalemme, Passione e Risurrezione.
- La *formulazione*: in alcune occasioni identica o molto simile sia per i detti come per i fatti.

Ci sono però anche alcune *divergenze*: vi sono episodi presenti solo in due Vangeli e non nel terzo, altri episodi invece sono propri di ogni evangelista. Anche l'ordine è differente: in Luca Gesù inizia a predicare a Nazaret (Lc 4,16-31) mentre in Matteo (13,53-58) e in Marco (6,1-6) Nazaret è una tappa successiva al primo annuncio svoltosi a Cafarnao. Anche la formulazione è differente: un conto è il tetto coperto presumibilmente di frasche (Mc 2,4), un conto è il tetto coperto di tegole (Lc 5,19). Proprio questo singolare intreccio di convergenze e divergenze fa nascere la questione sinottica.

Benché anche negli ultimi anni sia tornata alla ribalta l'ipotesi di spiegare questi fenomeni solo per mezzo della tradizione orale, crediamo che questa non sia sufficiente. Siamo infatti convinti che la totalità dei fenomeni di convergenza e di divergenza non possano essere spiegati per mezzo della sola tradizione orale, ma unicamente ipotizzando una spiegazione letteraria, cioè una dipendenza fra testi scritti. Ma prendiamo in esame le varie questioni.

In primo luogo vi sono coincidenze di materiale, di successione e di formulazione. A proposito del materiale possiamo distinguere:

- La *triplice tradizione*: circa un centinaio di pericopi costituite da fatti (miracoli, controversie, la passione), da detti e discorsi: la sezione delle parabole (Mc 4,1-34; Mt 13,1-35; Lc 8,4-25), le direttive per la missione (Mc 6,7-13; Mt 10,1-8; Lc 9,1-6), il discorso escatologico (Mc 13; Mt 24; Lc 21).
- La *duplice tradizione*: riguarda Matteo e Luca (circa quaranta pericopi) ed è costituita da detti di Gesù: il discorso della montagna/pianura (Mt 5-7; Lc 6,20-49), l'ambasceria del Battista e i rimproveri alla generazione incredula (Mt 11,1-19; Lc 7,18-35), la diatriba contro scribi e farisei (Mt 23,1-37; Lc 11,37-52), etc.
- I *doppioni*: il duplice discorso missionario (Lc 9,1-6;10,1-16), il doppio discorso escatologico (Lc 17,20-37; 21,1-37); il detto sul ripudio (Mt 5,31s; 19,9), quello sul portare la croce (Mt 10,38; 16,24), etc.
- Il *patrimonio particolare* (o *Sondergut*): tre pericopi in Marco (4,26-29; 7,32-37; 8,22-26), trenta pericopi in Matteo e una cinquantina in Luca.
- I cosiddetti *accordi minori*: casi dove, all'interno di una triplice tradizione, Matteo e Luca presentano un accordo contro Marco (Mt 13,11 e Lc 8,10 contro Mc 4,11).

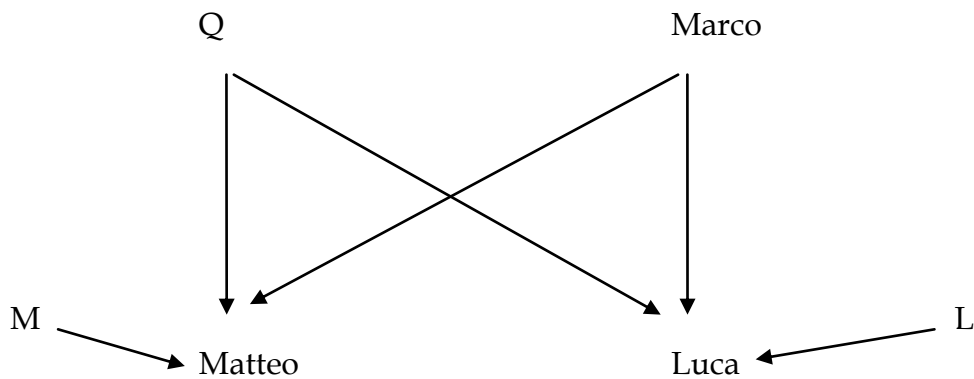
A proposito dell'ordine di successione del materiale ci sono fenomeni che richiedono una spiegazione letteraria. E cioè:

- Materiale comune a Matteo, Marco e Luca che si sussegue in modo quasi identico, fino a quindici pericopi in identica successione.
- Quando l'ordine non è il medesimo in tutti e tre ci sono accordi fra Matteo e Marco, fra Marco e Luca; mai Matteo-Luca.
- Nel materiale della duplice tradizione il materiale si sussegue in Matteo e in Luca in larga misura in modo identico.

Infine, a proposito della formulazione, il linguaggio di Matteo e di Luca si presenta più corretto di quello di Marco sotto l'aspetto grammaticale, sintattico, lessicale, stilistico. Un esempio:

- Mt 8,16: fattasi sera
- Mc 1,32: fattasi sera, tramontato il sole
- Lc 4,40: tramontato il sole.

Tutte queste osservazioni si sintetizzano nella cosiddetta ipotesi delle due fonti, che possiamo graficamente rappresentare così:



Secondo questa ipotesi Matteo e Luca si ignorano. Manca in Matteo il *Sondergut* di Luca e viceversa; inoltre le correzioni allo stile di Marco sono differenti il che rafforza l'idea che non si conoscano. Invece Matteo e Luca hanno conosciuto Marco e questo lo possiamo ricavare dall'analisi del materiale, dell'ordine e della formulazione. Marco non conosce il *Sondergut* di Luca e Matteo; sicché è più facile pensare che questi evangelisti abbiano aggiunto piuttosto che sia stato Marco a togliere. Non pare poi possibile che Marco abbia peggiorato le espressioni più eleganti di Matteo e di Luca.

Ma insieme alla fonte marciana è pure da ipotizzare un'altra fonte, detta Q. L'identità nell'ordine di successione mostra che si trattava di tradizioni già consolidate ma non orali. Tuttavia questa fonte non è pervenuta sino a noi e rimane un'ipotesi (secondo noi ancora la migliore) per spiegare la formazione dei Sinottici.

Naturalmente sono possibili anche altre ipotesi che escludano Q. Quella classica (già di Agostino) pensa che da Matteo venga Marco (come sintesi) e Luca conosca entrambe. Tuttavia questa ipotesi non spiega molti fenomeni cui abbiamo accennato.

In conclusione: ci sembra che la teoria delle due fonti, benché discussa e discutibile, sia la teoria più "economica", cioè quella che spiega il maggior numero di fenomeni con il minor numero di ipotesi. Naturalmente rimane il notevole problema di Q, fonte solo ipotetica.

2. Il Battesimo (3,21-22)

Gli evangelisti istituiscono una singolare inclusione fra la scena del Battesimo e la scena della Morte di croce. Il più antico Vangelo di Marco registra molte corrispondenze (squarciarsi dei cieli e del velo: 1,10; 15,38; la voce: 1,11; 15,34.37; il titolo "figlio": 1,11; 15,39; il vedere: 1,10; 15,39; lo Spirito: 1,10; 15,39; la citazione della Scrittura). Pare evidente che sia da escludere la pura casualità di tali corrispondenze verbali. Collocate come sono agli estremi del Vangelo esse ricevono una rilevanza particolarmente intensa, in quanto non sono inclusione in senso blando o generico, ma in quello più specifico di inclusione atta a configurare nella sua unità letteraria praticamente l'intero testo di Marco. Matteo sembra non solo mantenere

ma addirittura accentuare nella sua redazione l'inclusione marciiana. Un discorso un po' diverso merita invece Luca che si scosta dalla pista seguita da Marco e Matteo, attenuando la forza dell'inclusione fra Battesimo e morte di Gesù (pur senza perderla: cfr. il Gesù orante al Battesimo [3,21] e alla Passione [23,34] oltre che nella morte [23,46]; inoltre la corrispondenza fra «lo Spirito Santo» [3,22] e «il mio spirito» [23,46]). Tuttavia Luca, avendo a disposizione anche il suo secondo libro, quello degli Atti, si è preoccupato di creare un parallelismo fra il Battesimo di Gesù (e più complessivamente fra l'inizio del ministero di Gesù) con la Pentecoste della Chiesa nascente (e più complessivamente gli inizi della comunità). Se dunque Luca smonta la connessione fra questi due misteri della vita di Gesù non è certo per disattenzione teologica, ma piuttosto per sviluppare quel concetto a lui tanto caro del tempo della Chiesa come tempo della signoria del Cristo Risorto.

Che Luca riprenda il racconto di Marco è evidente. Molti sono gli elementi comuni: il verbo iniziale «avvenne», la notizia che Gesù è stato battezzato, l'aprirsi del cielo, lo Spirito che discende come una colomba, la voce proveniente dal cielo, le identiche parole della voce stessa. Eppure Luca costruisce una narrazione di tutt'altro tenore. Anzitutto nel racconto lucano non Gesù ma tutti i presenti vedono e odono quanto accade: le esperienze personali di Gesù sono percepite dal popolo e non soltanto dal protagonista. Due dettagli lo mostrano: anzitutto, al v. 21, Luca esplicitamente dice che al Battesimo era presente «tutto il popolo»; inoltre aggiunge che lo Spirito scese in «forma corporea»: la visibilità dello Spirito è fortemente accentuata. Dovremo interrogarci su questi particolari e sul senso che ne deriva per l'interpretazione della nostra scena.

V'è un'altra differenza. Giovanni non è nemmeno menzionato. Il narratore afferma che tutto il popolo è battezzato, ma non dice da parte di chi. Giovanni non è affatto preso in considerazione, anzi, poco prima (3,20) Luca ha riferito che il Battista è stato rinchiuso in prigione ad opera di Erode Antipa, figlio di Erode il Grande. Marco riporta la notizia dell'arresto e dell'incarcerazione del Battista molto più tardi (Mc 6,17). Luca, invece, preferisce concludere un episodio prima di passare a quello successivo. Dopo aver terminato il racconto su Giovanni (3,1-20) passa a Gesù (3,21-22). Luca così risolve in modo originale il problema della differenza fra i due e lo *status* di Giovanni, eliminando letteralmente il Battista.

Anche il dettaglio che tutto il popolo è battezzato è peculiare di Luca e dovrà essere spiegato. Infine, *last but not least*, Luca rappresenta Gesù in preghiera. Il terzo evangelista è chiamato, non a caso, l'evangelista della preghiera perché spesso ritrae Gesù solo ed orante.

v. 21. Luca inizia con una tipica formula di introduzione alla quale ha abituato i suoi lettori nei primi due capitoli: «ora avvenne» (1,8.23.41.59.65; 2,1.6. 15.46). La formula, mutuata dai LXX, è ben comprensibile anche all'orecchio greco. Nel corpo del Vangelo spesso distingue le grandi unità letterarie.

Luca taglia il riferimento a Giovanni Battista, di cui narra l'arresto appena prima della scena del Battesimo. Fa parte della tecnica dell'evangelista completare un ciclo narrativo prima di incominciare un altro, con il curioso effetto di far finire Giovanni in prigione prima del Battesimo e di allontanare il Battista proprio nel momento in cui avrebbe dovuto incontrare Gesù. Per Luca i due ministeri non si accavallano: quando Gesù entra in scena Giovanni scompare e ne viene una certa periodizzazione della storia della salvezza (cfr. 16,16).

Lo stile sovraccarico della proposizione mostra che il Battesimo sta sullo sfondo. Ciò che interessa a Luca è la discesa dello Spirito. Tuttavia, a differenza di Marco e Matteo, «tutto il popolo» è presente come testimone della teofania. Perché questo accento così singolare? L'evangelista ama ricorrere ad espressioni che indicano totalità ed universalità, come il sostantivo «popolo» (Lc 1,10; 2,10; 3,18; At 2,47; 3,9) e il termine «tutto» (Lc 3,15.16). Ma v'è una ragione più peculiare ancora: all'interno della cerchia dei seguaci di Gesù Luca appartiene già alla seconda o alla terza generazione e quindi intende ancorare i suoi racconti a tradizioni che risalgono ai testimoni oculari originali (Lc 1,2), che sono stati con Gesù dal Battesimo sino all'Ascensione (At 1,21-22). Al tempo dell'evangelista il rischio è parlare di Gesù in modo vago, col rischio di vederlo sfumare in una figura celeste, priva di una radice nella storia umana. Luca corregge questa possibile immagine unilaterale, mostrando che la vita di Gesù si è svolta in presenza dei discepoli e di molti altri testimoni.

Dopo che è stato battezzato Gesù prega. Luca ritrae Gesù in preghiera nelle tappe fondamentali della sua esistenza: dopo la guarigione del lebbroso, allorché le folle accorrono (5,16), prima della scelta dei dodici (6,12), prima della confessione di Pietro e del relativo annuncio della Passione (9,18), durante la Trasfigurazione (9,28-29), prima di insegnare la preghiera del *Pater* (11,1), durante la sua agonia sul Monte degli Ulivi (22,41.44.45) e sulla Croce (23,46). Tale accenno ha la forza di sottrarre Gesù all'osservazione degli astanti, mostrando la sua appartenenza singolare al mistero segreto di Dio che la preghiera custodisce e manifesta al contempo.

Non a caso, proprio durante la preghiera, il cielo si apre. Il verbo "aprirsi" è il medesimo di Mt 3,16 e attenua la forza di Mc 1,10; per Luca l'apertura del cielo serve semplicemente ad introdurre i due motivi seguenti (espressi non a caso con altri due infiniti coordinati): la discesa dello Spirito e l'audizione della voce celeste. Per il terzo evangelista è importante che lo Spirito e la parola divina di rivelazione dopo il Battesimo vengano comunicati mentre Gesù è in preghiera.

v. 22. Il primo punto fondamentale della teofania è la discesa dello Spirito santo *su* Gesù. Lo *ep'autón* (a differenza di Marco) vuole esprimere il carattere permanente del dono. Questo fa la differenza fra altri personaggi (Elisabetta, Zaccaria e Simeone) e Gesù. La pienezza dello Spirito così comunicata abilita Gesù a respingere Satana (4,1-13) e all'annuncio della buona notizia (4,18). Luca intende l'evento battesimale quale unzione del Messia nello Spirito, come commenta esplicitamente lo stesso evangelista alla luce di Is 61,1 in At 10,38: «Dio ha consacrato in Spirito Santo e potenza Gesù di Nazaret». Questa unzione rese Gesù

pieno di Spirito Santo (Lc 4,1.14). Colui che è concepito dallo Spirito Santo (1,35) non riceve solo l'investitura messianica, ma viene presentato pubblicamente come l'unto messianico. Per questo l'evangelista insiste sull'aspetto corporeo della colomba. Il termine *eîdos* si riferisce all'apparizione esternamente visibile, all'aspetto (Lc 9,29). Invece il termine *somatikós* può voler sottolineare la realtà della visione: non si trattò di una visione soggettiva. Non si dice che lo Spirito Santo scese «nella forma di una colomba» ma, utilizzando un termine di paragone, «come» una colomba; egli scese in una forma visibile che fece pensare ad una colomba. Dio identifica il proprio Figlio in Gesù e lo presenta ad Israele, così che le indicazioni profetiche di 1,41.44-45.67-79; 2,29-32, gli annunci e le rivelazioni angeliche di 1,31.35; 2,10.14 hanno il proprio compimento e, soprattutto, si realizza l'indicazione del precursore in 3,16-17. La parola dall'alto è rivolta solo a Gesù benché tutti siano in grado di ascoltarla. Gesù è così posto in un rapporto speciale con Dio. Lo Spirito discende e indica colui che sarà il battezzatore (3,16). Non bisogna infine dimenticare che Luca è l'unico a precisare che lo Spirito che scende su Gesù è «Spirito *santo*». Benché Luca ami unire *hágion* con *pneûma* anche altrove, qui l'aggiunta pone chiaramente l'evento, ancora una volta, in rapporto con la promessa del Battezzatore nello Spirito, di cui ha parlato Giovanni (3,16; cf. At 1,5; 11,16).

Alcuni testimoni leggono in modo del tutto differente il nostro passo, e precisamente come una citazione letterale del Sal 2,7: «Tu sei mio Figlio, oggi io ti ho generato». Questa lezione è meno attestata nella tradizione antica; essa ha tuttavia dei sostenitori, soprattutto nei padri della Chiesa. Tale lettura avrebbe il vantaggio di essere dissonante, cioè non armonizzata coi testi paralleli (in particolare Marco) e quindi presentare maggiori garanzie di autenticità. Inoltre il testo del Sal 2,7 è utilizzato da At 13,33 come prova scritturistica della Risurrezione di Gesù. Ora Gesù non solo si rivela Figlio di Dio al momento della Risurrezione ma anche prima, cioè nella Trasfigurazione (9,35) e al Battesimo (3,22). Risulta così probabile che i testimoni che leggono in Lc 3,22 una citazione del Sal 2,7 siano originali. Ma proprio l'utilizzo di Sal 2,7 in At 13,33, in riferimento alla vittoria pasquale, fa sorgere il sospetto che in Lc 3,22 la citazione del Salmo sia stata inserita secondariamente.

Tuttavia, sia in un caso come nell'altro, ci pare che la differenza non sia sostanziale. La lezione che vede una citazione composita *presenta pubblicamente* Gesù come Figlio di Dio; la lezione che vede una citazione del Sal 2,7 ha la funzione di una *dichiarazione* divina su Gesù. Nel momento in cui, come unto messianico, Gesù inaugura la sua missione, Dio stesso dichiara che egli è il Figlio suo e lo presenta a tutto il popolo e al lettore. Trova così conferma divina quanto Gabriele aveva annunciato a Maria (1,32.35) e si realizza la profezia di Zaccaria (1,67-79) e di Simeone (2,29-32).

Circa i riferimenti veterotestamentari: tre sono i testi evocati: Sal 2,7; Is 42,1; Gn 22,2.

Il racconto del Battesimo va interpretato all'interno del contesto lucano, in particolare confrontando 3,21-22 con l'annuncio del Battista (3,7-18) e con la predica

programmatica di Gesù nella sinagoga di Nazaret (4,16-30). Il nostro brano appare così sia come una dichiarazione da parte di Dio su Gesù (Figlio di Dio), sia come un'unzione messianica.

Luca pone in parallelo il Battesimo di Gesù e la Pentecoste cristiana. Gesù è il solo, durante la sua esistenza terrena, ad aver ricevuto il dono permanente dello Spirito profetico escatologico. Ma dopo la sua morte ed esaltazione in cielo, è in grado di donare ai credenti lo Spirito (At 2,33) che scende sui presenti mediante lingue di fuoco (At 2,3) nel giorno di Pentecoste. «L'evento ecclesiologico ha il suo modello e fondamento in quello cristologico» (Schürmann). Nemmeno manca, nel racconto lucano, il lato edificante: il comportamento di Gesù che prega quando viene lo Spirito deve servire da esempio ai credenti: il dono dello Spirito è infatti la domanda essenziale della preghiera cristiana, secondo l'evangelista Luca (Lc 11,13; At 4,31).

Guarigioni e Insegnamenti - (Lc 4,31-6,49)

Seconda relazione (Crimella)

1. Guarigioni

Nell'episodio del paralitico perdonato e sanato (5,17-26) Luca intreccia tre temi: la guarigione, il perdono, l'identità di Gesù (e quindi la fede).

Lo sfondo sul quale si colloca l'episodio è quello duplice dell'insegnamento e della guarigione (v. 17): si sottolinea la ripetizione dell'azione sia di Gesù sia dei farisei e dei dottori della legge. Non c'è movimento ma staticità. Spazio e tempo rimangono generici. A Luca non interessa tanto porre in luce né il *dove* né il *quando* ma il *chi* (scelto con grande attenzione). Luca, rispetto a Mc 2,1-12, dà la precedenza ad aspetti diversi della narrazione: la *storia* è la stessa, il *racconto* è diverso. Marco mette in luce la difficoltà, la situazione difficile da superare, Luca quello che accadrà alla presenza di dottori e farisei.

Luca dà per scontato che i farisei siano conosciuti dal lettore (ma chi sono: un partito, gli avversari?). Di fatto qui si dice *da dove vengono* i farisei (Galilea, Giudea, Gerusalemme, insistendo sul *tutto*); v'è poi la presenza dei dottori (un *hapax*): veri e propri insegnanti; sono *seduti* (postura di chi insegna: Lc 4,20; 5,3 e di chi ascolta: 10,39 [qui siamo più vicini al secondo gruppo]): è una visita pubblica in cui i maestri ascoltano un altro maestro.

Il finale del versetto afferma che Gesù possiede il potere e la capacità di compiere prodigi. Questo dato lo percepisce solo il lettore (focalizzazione zero): Luca vuole che il lettore da principio lo sappia: Gesù agisce con la potenza di Dio.

I vv. 18-19 sintetizzano l'azione, un intreccio di risoluzione: la carenza iniziale viene colmata. Le tecniche espressive sono molto precise. Si tratta anzitutto di una scena movimentata. Compaiono alcuni uomini (anonimi) che portano un amico: sono *personaggi piatti*, cioè caratterizzati da un solo tratto. Luca dà accesso ad una *focalizzazione interna*: essi vogliono introdurre in casa il paralitico e metterlo ai piedi di Gesù. La folla (lì per ascoltare o farsi guarire [cfr. Marco]) qui diventa d'intralcio, sicché il *voler fare* degli uomini diventa un *non poter fare*. Il paralitico, paradossalmente, è l'unico che "si muove" e arriva al centro della stanza. Luca tace molti dettagli: descrive un movimento ai limiti dell'inverosimile (scoperchiare un tetto); non dice niente circa i sentimenti dei portatori, nulla sulle reazioni dei presenti. Luca non dice se quegli uomini abbiano trovato difficoltà, né ricorda lo sforzo per raggiungere la meta. Afferma che nonostante la folla era numerosa la vicinanza è raggiunta.

Il v. 20: il *tempo del racconto*, rispetto alla *storia*, si allunga attraverso il discorso diretto. Questo sottolinea l'importanza del dialogo, cuore della narrazione. La grande questione è: chi perdona: Dio o Gesù? Il perdono è un'azione passata o presente? Gesù di propria autorità concede il perdono. Il perdono sottolinea lo *status* nuovo in cui il paralitico si trova. Il perdono dei peccati non era stato richiesto, né esplicitamente né implicitamente: una cosa plausibile ma non prevedibile. Il perdono è plausibile, ma soprattutto segna la svolta al racconto.

La fede è espressa dall'aiuto che Dio offre in Gesù, dalla confidenza nel potere che Egli ha di operare miracoli; non è caratterizzata ulteriormente, è semplicemente riscontrabile nel desiderio di introdurre e porre il malato accanto a Gesù. Perché Luca ha fornito al lettore la conoscenza della fede dei portatori? Il lettore (solo lui) sa che gli uomini col paralitico sono credenti.

Al v.21 scribi e farisei intervengono. Sono personaggi piatti: domandano e dubitano circa l'identità di Gesù. Scribi e farisei sono caratterizzati da una preoccupazione teologica: difendere l'unicità di Dio: solo Dio può perdonare, Gesù perdona quindi bestemmia.

Ai vv.22-24 la risposta di Gesù è esplicita (dichiara apertamente lo scopo del suo parlare) e indiretta (non si accontenta di annunciare ma compie un'azione). Nel v. 22 Luca non dice *come* Gesù ha conosciuto i loro ragionamenti, afferma solo che li ha conosciuti. Gesù non ribadisce il contenuto del monologo degli avversari ed evita una valutazione. Gesù non confuta gli avversari, semplicemente annuncia. Il v. 24, tirando in ballo il Figlio dell'uomo e la sua autorità, richiama Dn 7,13-14. Ma il Figlio dell'uomo di Luca ha autorità presente, opera già sulla terra ed è un'autorità molto ben precisata, quella di rimettere i peccati. Il senso del discorso di Gesù è dimostrare che Egli ha l'autorità di rimettere i peccati: il mezzo è la guarigione dell'uomo paralizzato. Chi fa una tal cosa può vantare l'autorità di perdonare. Ma ci sono due linee.

La prima: perdonare è più facile che guarire. Quindi il ragionamento di Gesù sarebbe *a fortiori, a maiore ad minus*: ma i farisei non possono condividere questo: lo sappiamo dal narratore (v. 17) e loro stessi reagiscono (v. 21). Per loro guarire non desta meraviglia, perdonare, d'altro canto, è umanamente impossibile. Ma Gesù poneva l'accento sul dire, tendendo un trabocchetto: la parola più facile compie la cosa più difficile (perdono), la parola più difficile compie la cosa più facile (guarire). Gesù poi però aggiunge: io dico la cosa più difficile, quindi posso *fare* anche la più facile (a dirsi). Ma il passaggio dal dire al fare è soddisfacente? Introduciamo un criterio esterno al testo: la visibilità.

La seconda linea. Guarigione e perdono sono ugualmente difficili: il discorso sarebbe ironico. Ma in base a che cosa i farisei dovrebbero sapere questo? La notizia era riservata e non percepibile (v. 17). Perché il miracolo dovrebbe essere la garanzia dell'autorità divina concessa a Gesù? La guarigione (cfr. 4,31-37) testimonia l'autorità di Gesù: ma da che cosa si evince che sia un'autorità divina?

Le due spiegazioni sono problematiche ma la seconda è preferibile perché è più semplice, ha un legame col contesto e rispetta la dinamica del racconto (cfr. i vv. 25-26). In questo modo l'intreccio è guidato da Gesù stesso: mentre il lettore si interroga su come possa essere divina l'autorità di Gesù, i personaggi lo stanno proclamando.

La guarigione al v. 25 è narrata in modo indiretto: manca il vocabolario della guarigione.

Concludiamo. Lo scopo di Gesù è rivelare un aspetto della sua identità: il Figlio dell'uomo ha autorità di rimettere i peccati. E tuttavia la guarigione non ha un valore secondario. Gesù rivela qualcosa di sé in riferimento alla sua capacità taumaturgica: c'è Dio all'origine del suo compiere miracoli. Il testo è così un *intreccio di rivelazione*: Gesù ha l'autorità di guarire e rimettere i peccati.

2. Insegnamenti

Prendiamo in considerazione le beatitudini e i guai (6,20-26).

Prima però una premessa: ci interroghiamo sul significato di questa formula, detta macarismo. Vi sono beatitudini nell'Antico Testamento, nel giudaismo e nel Nuovo Testamento. L'Apocalisse, per esempio, ha sette beatitudini (1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7.14): non è un numero a caso, visto che nel libro ci sono sette lettere alle Chiese, sette sigilli, sette trombe, sette coppe. Nel Vangelo di Giovanni vi sono due beatitudini (13,17; 20,29).

Che cos'è una beatitudine? Si tratta di una forma discorsiva mista molto suggestiva che, in termini di linguaggio sapienziale, sta all'incrocio strategico tra quei due movimenti fondamentali dello spirito riconoscibili nel "detto di constatazione" e in quello "di ammonimento". La beatitudine è un felice connubio fra asserto e ammonizione. Cioè: la beatitudine fonde insieme sia l'aspetto informativo ed espressivo del linguaggio (è un annuncio con una componente laudativa), sia l'aspetto esortativo (prescrive quello che bisogna fare). Tuttavia la beatitudine ricorre

anche ad un terzo aspetto del linguaggio, quello emotivo, accendendo nell'uditorio il desiderio spontaneo di una situazione davvero invidiabile. Se per vivere la beatitudine ci si dovrà sottoporre a condizioni impegnative per partecipare della felicità proclamata, il macarismo però consente di farsene carico recuperando lo slancio del desiderio, il legame con il senso e con il bene, come appetibile offerta di grazia.

La beatitudine è imparentata con la benedizione per forma e contenuto ma se ne distanzia per una prospettiva più rigorosamente antropologica. Se infatti la benedizione ha un aspetto discendente (la c.d. "benedizione costitutiva", quella che viene da Dio sull'uomo) e anche ascendente (la c.d. "benedizione dichiarativa", quella che l'uomo pronuncia verso il Signore), la beatitudine invece non ha la pretesa di essere una parola efficace, creatrice. Più modestamente è parola che constata e proclama, che invita e ammonisce.

Nella tradizione interpretativa l'accento è stato posto soprattutto sulla seconda parte delle singole proclamazioni. Le beatitudini sono così diventate un catalogo di norme morali molto elevate: vivere da poveri, miti, puri di cuore, etc. Sarebbero cioè un cammino di perfezione morale. Chi invece ha posto l'accento sulla terza parte ha colto il messaggio essenziale delle beatitudini nelle straordinarie promesse di felicità per il futuro: voi che ora vivete poveri, miti, puri riceverete in futuro una grande ricompensa. Le due prospettive, benché non estranee al testo, non sembrano sufficienti a coglierne tutta la ricchezza. Le beatitudini, infatti, sono anzitutto proclamazione della buona notizia. E la buona notizia è ciò che Dio fa per i suoi figli: prima viene ciò che compie Dio, poi la richiesta di comportarsi in conformità con la sua iniziativa meravigliosa. In questo senso la terza parte di ogni beatitudine svolge una funzione basilare: Gesù proclama l'azione di Dio per i suoi figli, sia presente sia futura: il Regno si è fatto vicino, Dio consola, sazia, dà in eredità la terra, si mostra ai suoi figli. È questa proclamazione a causare nei discepoli il nuovo comportamento dei discepoli, descritto nella seconda parte. Come a dire: se Dio agisce così con i suoi figli, essi non devono temere d'essere poveri o affamati, o nel pianto o perseguitati; anzi essi possono rischiare, contro ogni logica umana, di vivere queste situazioni perché esse sono o saranno motivo di gioia evangelica.

Luca non si limita alle quattro beatitudini (6,20-23) ma inserisce anche i quattro guai (6,24-26). Rivolgendosi direttamente ai discepoli in seconda persona ("voi") queste beatitudini li descrivono come persone povere, in contrasto con gli altri che sono ricchi, come gente che ha fame in opposizione a chi è sazio, come gente che piange in opposizione a chi ride, come persone che sono trattate male in opposizione a chi è esaltato in modo lusinghiero. Non si tratta dunque di condizioni interiori e spirituali ma esteriori, economiche e sociali, molto penose. Le prime tre beatitudini, in particolare, indicano lo stesso gruppo sociale di poveri che soffrono la fame, che sono afflitti dalle lacrime. La stessa situazione miserabile è vista sotto tre angolature diverse.

La versione delle beatitudini di Luca trova un'efficace illustrazione nella parabola del povero Lazzaro (16,19-31). I tre contrasti delle beatitudini e dei guai ritornano all'interno della risposta di Abramo. In particolare il testo insiste per ben quattro volte sulla contrapposizione fra la penosa situazione «ora», nel tempo della storia (6,21 [bis].25 [bis]) e quanto accadrà in futuro, alla manifestazione piena del Regno di Dio: la logica è quella del ribaltamento. Nella parabola v'è la stessa contrapposizione, cui si aggiunge pure una determinazione spaziale funzionale al racconto: chi in vita era ricco ora (16,25) soffre, chi era nelle angustie adesso è consolato. Vi sono poi quattro espressioni comuni nei due testi. Nelle «beatitudini» coloro che ora hanno fame saranno saziati (6,21), così come Lazzaro desiderava saziarsi (16,21) di quanto cadeva dalla tavola dell'epulone. Nei «guai» i ricchi sono minacciati perché hanno già ora la loro consolazione (6,24), mentre il povero Lazzaro riceve nell'aldilà il conforto che viene da Dio. Nell'una e nell'altra pagina v'è un'opposizione fra ricchi (6,24; 16,19) e poveri (6,20; 16,20).

Luca è molto sensibile al tema della ricchezza e della povertà. I beni possono essere usati per i poveri (16,9; 19,1-10), ma possono pure diventare una prigione che impedisce di aprirsi a Dio e alle invocazioni dei poveri.

Dio ha visitato il suo Popolo - (Lc 7,1-50)

Terza relazione (De Virgilio)

Introduzione al capitolo

- Tre figure estreme (*lontane*), rilette attraverso il cammino di Gesù: il centurione (Lc 7,1-10), la vedova di Nain (Lc 7,11-17); la peccatrice perdonata (Lc 7,36-50). I tre racconti sono incastonati nel cammino del «profeta» che compie segni e richiama al messaggio della misericordia. Lo sviluppo tematico è così espresso:

| | |
|--------------------------------------|----------|
| Il centurione (Lc 7,1-10) | fede |
| La vedova di Nain (Lc 7,11-17) | speranza |
| La peccatrice perdonata (Lc 7,36-50) | amore |

Il servo del centurione

(Lc 7,1-10)

Aspetti letterari

- v.1** - il versetto fa da transizione tra la raccolta detta «discorso in pianura» (Lc 6,20-49) e l'episodio del centurione di Cafarnaò. Anche se le parole greche usate sono diverse, lo si può confrontare con Mt 26,1, che segna la fine dei discorsi di Mt. Invece del matteano «Quando Gesù ebbe finito questi discorsi», si legge (in greco) in Lc 7,1 «Quando ebbe terminato di rivolgere queste parole al popolo»: Lc assegna molta importanza alla parola ascoltata come veicolo di salvezza. Il primo versetto inizia con una congiunzione subordinale causale (*epeide*) che significa *poiché, giacché* usato in senso temporale solo qui in tutto il NT significando *dopo che*. Cafarnaò era un luogo di confine della Galilea verso il territorio di Filippo, sede di una dogana e stanza d'una piccola guarnigione di Erode Antipa. Gesù vi era già stato al tempo della conversione di Levi (Lc 5,27).
- v.2** - si parla di un centurione. Il centurione è un ufficiale dell'esercito romano a capo di un centinaio di uomini; secondo la gerarchia del tempo era un sottufficiale di grado più alto, potrebbe essere il comandante. Si tratta di un pagano, e certamente (v. 9) di un «non ebreo», ma piuttosto di un «timorato di Dio» (v. 5); non era entrato cioè nel giudaismo né era diventato proselito con la circoncisione e l'immersione battesimale, però osservava la legge e partecipava alla liturgia ebraica. Addirittura aveva costruito con mezzi suoi una sinagoga alla comunità ebraica del luogo dove risiedeva mostrando una certa simpatia per il giudaismo. Era forse un siriano in quanto non c'erano truppe romane in Galilea a quell'epoca. Questo centurione richiama quello di At 10,1ss. con il quale condivide molte caratteristiche.
- v.3** - la fama di Gesù come taumaturgo si diffonde. Il centurione manda a Lui degli anziani che non sono da confondere con gli anziani di Gerusalemme, ossia i membri del sinedrio. Questa prima delegazione viene inviata in virtù del rispetto che il centurione nutre per l'usanza giudaica (la legge di purità: evitare i contatti con i pagani). Il centurione fonda la propria coscienza d'indegnità, si sente indegno di fronte a Gesù: questo è un elemento importante. Il centurione vede in Gesù la possibilità di guarigione del suo amato servo.
- vv.4-5** - il discorso degli anziani evidenzia che questo centurione godeva della stima dei Giudei (forse per aver costruito loro la sinagoga) e questi notabili affermano: «Egli merita che tu gli faccia questa grazia» (v. 4). In definitiva si capisce che questo centurione era amico dei Giudei ma nello stesso tempo non si capisce se sia un proselito o un timorato di Dio. Certo è che questo ufficiale viene presentato come una di quelle persone straniere attratte dal monoteismo della religione giudaica e che manifestano il loro favore con l'aiuto materiale. La costruzione dell'edificio credo che voglia sottolineare la sua fede nel Dio d'Israele. Casi di

aiuti prestati da non Giudei alla costruzione delle sinagoghe si rinvengono pure nel Talmud. Le rovine della sinagoga di Tell Hum (= Cafarnao), tuttora conservate, non sono quelle dell'edificio eretto dal centurione, poiché non risalgono oltre il secondo o terzo secolo d. C.

vv.6-7 - Gesù acconsente alla richiesta avanzata dal centurione per bocca degli anziani dei Giudei. L'imperfetto *parekáloun* e lo *spoudaíos* del v. 4 tradiscono una conoscenza dei problemi che si ponevano a Gesù all'ingresso della casa di un pagano. Questo andare verso la casa del pagano mostra che sia Gesù sia gli anziani dei Giudei non mostrano di avere dei problemi di rapporto con i pagani. Gesù e i rappresentanti del mondo giudaico vanno verso il mondo pagano dimostrando di aver superato la discriminazione religiosa. A questo punto notiamo la seconda delegazione, formata da amici del centurione, che vanno verso Gesù e il suo seguito. Questi amici riportano le parole in prima persona dell'ufficiale (si noti il verbo greco - v. 6 - *légon*) dichiarando la sua indegnità di accogliere Gesù sotto il proprio tetto. L'affermazione è in contrasto con la supplica della prima delegazione: l'ufficiale ci ha ripensato? In realtà siamo di fronte a un racconto composito, rimaneggiato; l'apparizione della seconda delegazione ha la funzione letteraria di sottolineare ancora l'umiltà del centurione. Luca ci tiene tanto a sottolineare che l'atteggiamento del centurione è una confessione della grandezza di Gesù e così mette in luce la totale fiducia nella sola potenza della parola del Maestro nonostante non entri nella sua dimora.

v.8 - il centurione allude alla propria esperienza personale. Viene utilizzata la costruzione paratassica: coordinazione al posto del condizionale: «se io dico...». Nell'ultimo dei tre esempi («al mio servo, fa' questo...»), anche la fonte utilizza *doulos* («schiavo», «servo») e non *pais*, perché non c'è riferimento diretto al servo-figlio malato di cui si parla nel v. 7b. In definitiva possiamo sostenere che il centurione fa un ragionamento prettamente militare. Egli doveva ubbidienza ai suoi superiori e di conseguenza la esigeva da quelli che erano sottoposti ai suoi comandi. Ora se egli stesso ha potere di farsi obbedire, quanto più Gesù, il Signore, al quale tutto è sottomesso, può con la sua parola, anche a distanza e senza contatto materiale, comandare alle forze cattive che dominano sul servo malato (*doulos entimos*).

v.9 - possiamo ravvisare in questo versetto il punto culminate della pericope con la constatazione di Gesù che rimane ammirato dalla grande fede di questo centurione. Solo qui si dice che Gesù ha ammirato (*thaumazein*) qualcuno. Rileggendo e riflettendo su questo versetto ne viene fuori la pedagogia di Luca che non intende sottolineare particolarmente il problema della chiamata dei pagani ma vuole invitare i suoi lettori a mettersi nei panni di questo soldato, a ritrovarsi nel centurione imparando la sua grande fede. È vero anche che il Maestro si mostra critico verso la fede d'Israele e Lc evita di giudicare questo popolo, ma presenta solo questo centurione. La fede del centurione consiste nell'accettare senza riserve l'autorità di Gesù.

v.10 - gli «amici», quando tornano nella casa, trovano lo schiavo guarito. La guarigione sarebbe dovuta avvenire quando Gesù si trovava non lontano dalla casa, senza comando esplicito e immediatamente.

La risurrezione del figlio della vedova di Nain (Lc 7,11-17)

- Il racconto lucano e il suo confronto con le scene profetiche di 1-2Re. Il ruolo «profetico» dell'azione di Gesù nei riguardi dei poveri (orfano e vedova).

| <i>Lc 7, 11-17</i> | <i>1 Re 17, 17-24</i> | <i>2 Re 4, 32-37</i> |
|--|---|---|
| <p>¹¹In seguito si recò in una città chiamata Nain e facevano la strada con lui i discepoli e grande folla.</p> <p>¹²Quando fu vicino alla porta della città, ecco che veniva portato al sepolcro un morto, figlio unico di madre vedova; e molta gente della città era con lei.</p> <p>¹³Vedendola, il Signore ne ebbe compassione e le disse: «Non piangere!».</p> <p>¹⁴E accostatosi toccò la bara, mentre i portatori si fermarono. Poi disse: «Giovinetto, dico a te, alzati!».</p> <p>¹⁵Il morto si levò a sedere e incominciò a parlare. Ed egli lo diede alla madre.</p> <p>¹⁶Tutti furono presi da timore e glorificavano Dio dicendo: «Un grande profeta è sorto tra noi e Dio ha visitato il suo popolo».</p> <p>¹⁷La fama di questi fatti si diffuse in tutta la Giudea e per tutta la regione.</p> | <p>¹⁷In seguito il figlio della padrona di casa si ammalò. La sua malattia era molto grave, tanto che rimase senza respiro.</p> <p>¹⁸Essa allora disse a Elia: «Che c'è fra me e te, o uomo di Dio? Sei venuto da me per rinnovare il ricordo della mia iniquità e per uccidermi il figlio?».</p> <p>¹⁹Elia le disse: «Dammi tuo figlio». Glielo prese dal seno, lo portò al piano di sopra, dove abitava, e lo stese sul letto.</p> <p>²⁰Quindi invocò il Signore: «Signore mio Dio, forse farai del male a questa vedova che mi ospita, tanto da farle morire il figlio?».</p> <p>²¹Si distese tre volte sul bambino e invocò il Signore: «Signore Dio mio, l'anima del fanciullo torni nel suo corpo».</p> <p>²²Il Signore ascoltò il grido di Elia; l'anima del bambino tornò nel suo corpo e quegli riprese a vivere.</p> <p>²³Elia prese il bambino, lo portò al piano terreno e lo consegnò alla madre. Elia disse: «Guarda! Tuo figlio vive».</p> <p>²⁴La donna disse a Elia: «Ora so che tu sei uomo di Dio e che la vera parola del Signore è sulla tua bocca».</p> | <p>³²Eliseo entrò in casa. Il ragazzo era morto, steso sul letto.</p> <p>³³Egli entrò, chiuse la porta dietro a loro due e pregò il Signore.</p> <p>³⁴Quindi salì, si distese sul ragazzo; pose la bocca sulla bocca di lui, gli occhi sugli occhi di lui, le mani nelle mani di lui e si curvò su di lui. Il corpo del bambino riprese calore.</p> <p>³⁵Quindi si alzò e girò qua e là per la casa; tornò a curvarsi su di lui; il ragazzo starnutì sette volte, poi aprì gli occhi.</p> <p>³⁶Eliseo chiamò Ghecazi e gli disse: «Chiama questa Sunammita!». La chiamò e, quando essa gli giunse vicino, le disse: «Prendi tuo figlio!».</p> <p>³⁷Quella entrò, cadde ai piedi di lui, gli si prostrò davanti, prese il figlio e uscì.</p> |

- 1 Re 17,17-24 e 2 Re 4,18-37 mostrano due risurrezioni operate da Elia ed Eliseo, una avvenuta a Sarepta e l'altra a Sunem. Si tratta sempre di figli di madri vedove. Il testo che ha delle assonanze con il brano lucano è 1 Re 17,17-24. Leggendo attentamente queste pericopi possiamo enucleare questo schema:

1 Re 17,17-24

la vedova (v. 20)
 il figlio morto (vv. 17.20)
 il bambino gridò (v. 22)
 Elia lo diede a sua madre (v. 23)
 tu sei uomo di Dio (v. 24)

Lc 7,11-17

una vedova (v. 12)
 un morto figlio unico (v. 12)
 il morto cominciò a parlare (v. 15)
 Gesù lo diede a sua madre (v. 15)
 un grande profeta si è levato (v. 16)

- Quali altri paragoni possono scaturire tra questi due testi biblici? Si parla di una porta della città menzionata anche in 1 Re 17,10; ci sono anche diversi contatti verbali tra 1 Re 17,10 e l'inizio del racconto lucano (vv. 11-12): «andò... porta della città; ed ecco venne ... vedova»; Elia viene riconosciuto come «uomo di Dio» (1 Re 17,24) e Gesù come «profeta» (Lc 7,16). Degno di ulteriore nota è la frase «e lo diede a sua madre» (Lc 7,15c) che Luca riprende testualmente da 1 Re.
- L'accostamento che Luca fa tra Elia e Gesù ha uno scopo importante, quello di indicare la superiorità di quest'ultimo. Resta il fatto che le folle del brano lucano hanno visto in Gesù l'Elia della fine dei tempi (9,18). Le analessi presenti invitano a leggere il contesto del brano per sottolineare maggiormente la visita di grazia da parte di Dio al suo popolo.

La peccatrice perdonata (Lc 7,36-50)

Aspetti letterari

- L'episodio narrato da Luca è stato avvicinato per le sue caratteristiche (la donna, il gesto dell'unzione) al racconto dell'unzione di Betania, avvenuta prima della Pasqua (Mc 14,3; Gv 12,3). Tuttavia, pur tenendo conto del simbolismo convergente, le differenze tra i due episodi evangelici non offrono un appoggio sicuro per identificare i due fatti e specificare l'identità della peccatrice.
- Lc 7 riporta una serie di personaggi che incontrano Gesù: il centurione (Lc 7,1-10), la vedova di Nain (Lc 7,11-17), i discepoli del Battista (Lc 7,18-35) e l'ultimo personaggio è la donna peccatrice. La scena è immediatamente preceduta dal detto di Gesù sui pubblicani e i peccatori (7,34-35) ed è seguita

dall'indicazione del servizio delle donne a seguito di Gesù e dei suoi discepoli. Il Messia non è un demonio né un mangione/bevitore (Lc 7,34-35), ma è il Figlio di Dio misericordioso! Questa misericordia viene espressa nella stupenda pagina del perdono donato a «chi ha molto amato», che rappresenta la risposta alla precedente accusa mossa a Gesù. Qui non è solo Gesù che entra nella casa del fariseo, ma vi entrano i poveri attraverso Gesù!

- La scena è narrata con maestria e getta luce sulle fisionomie dei personaggi presentati al lettore fin nei loro sentimenti più profondi. Il nucleo della narrazione conferisce al racconto una notevole valenza ironica: Simone (Gesù lo chiama per nome!) è un fariseo «giusto» che invita il Maestro nella sua casa (Lc 7,36) ma in realtà «non lo accoglie nel cuore» (Lc 7,39). Gesù è dentro una casa, ma di fatto rimane fuori! La donna invece, è colei che pur «rimanendo fuori», a sua volta accoglie Gesù e il suo perdono!
- L'episodio si apre con l'invito rivolto al Signore di entrare in una casa: è quella di un fariseo. Gesù accetta l'invito e si mette a tavola (Lc 7,36: *kateklithē*). Subito l'evangelista pone l'attenzione su una donna che non era stata invitata, ma che decide in cuor suo di compiere un atto simbolico nei riguardi del Signore. L'evangelista sottolinea la funzione di questo personaggio scomodo, una nota «peccatrice» della città (*en tē polei amartōlos*). La donna anonima si pone ai piedi di Gesù per compiere un gesto di grande tenerezza ed insieme di profonda umiliazione: ungere di olio profumato i piedi del Maestro (v. 37).
- L'azione simbolica della donna è descritta da Luca come un gesto liberatorio. La donna non parla mai, ma la gestualità e le operazioni appaiono eloquenti: si ferma «dietro» Gesù, stando ai suoi piedi (v. 38: *stasa opisō para tous podas*), piange (*klaiousa*) e bagna i piedi di lacrime, li asciuga con i suoi capelli, li bacia con profonda venerazione (*katephilei*), li profuma con olio. Si nota la totalità dei sentimenti e delle espressioni di amore, che, rivolti a Gesù, cambiano completamente la prospettiva esistenziale e religiosa della donna. La peccatrice sta implorando misericordia con il suo piegarsi nella polvere e questo accade davanti agli occhi dei convitati. Non teme il giudizio, ma irrorata di lacrime e asciuga coi capelli, profuma e bacia i piedi di colui che ha tanto camminato per farsi vicino a lei. E Gesù è là nella sua sovrana libertà per ripeterle che Dio è amore misericordioso e fedele. Il protagonista della scena è Gesù che si lascia fare, mentre gli astanti si domandano scandalizzati nel loro cuore: che farà «questo maestro» (profeta?) di fronte a quanto sta accadendo? È successo qualcosa di impensato, di inaspettato: una donna, una peccatrice pubblica, in casa di un rispettabile fariseo, al cospetto di commensali notabili, «tocca» il maestro in modo così evidente e drammatico! Quali sentimenti? Meraviglia, sconcerto, giudizio da parte degli astanti che giudicano negativamente il Signore (v. 39).
- L'intervento di Gesù è un «racconto-risposta» che coglie Simone nel segreto dei suoi pensieri (cf. 2Sam 12,1-4), con la finalità di aiutarlo ad entrare nella

logica dell'amore. Dei due debitori insolventi a cui il creditore condona il debito, chi sarà più riconoscente nell'amore? «Quello a cui ha condonato di più!» (v. 43). Insieme al tema della giustizia (v. 43), viene sottolineato l'amore maggiore (v. 43: *pleion agapesei*), che diventa la chiave di lettura dell'intero episodio. Gesù vuole invitare il fariseo a passare da una giustizia esterna ad una giustizia del cuore, misericordiosa. Il lettore si accorge che i tre personaggi della parabola sono simmetrici ai soggetti reali della scena: Simone, la peccatrice e Gesù. Dunque, la vera domanda non è «se Gesù sia o no un profeta», ma «cosa sia il peccato e cosa significa perdonare, amare e vivere la giustizia». Così il Mastro si rivolge al fariseo, invitandolo ad accettare l'esempio interiore della peccatrice.

- Qual è il modello del credente, il fariseo ipocrita o la peccatrice pentita? Il Signore invita al discernimento: «vedi questa donna!» (v. 44). La vera giustizia significa volere il bene totale della persona che ti è davanti. Gesù mostra che anche la giustizia di Simone è imperfetta (vv. 45-46), perché è priva di misericordia. Simone lo ha invitato a casa, ma l'anonima donna lo ha fatto entrare nel suo cuore mediante gesti di amicizia: l'acqua delle lacrime sui piedi asciugati con i capelli, il bacio dell'amicizia, il profumo dell'ospitalità (vv. 45-46)¹.
- L'amore (*agape*) vissuto dalla peccatrice si trasforma in invocazione della misericordia di Dio. Simone insieme ai commensali, rimangono legati al formalismo legalistico e schiavi delle loro precomprensioni, mentre la donna passa da un amore venduto ad un amore donato! La Legge formale ed esterna, assunta dai farisei come criterio di ogni giustizia, non può salvarla, può solo condannarla: l'amore invece salva!
- Nei vv. 47-50 Gesù sottolinea come il perdono dei peccati presupponga la fede! I commensali permangono nell'atteggiamento di giudizio verso Gesù, mentre la fede e l'amore redimono la donna, le ridanno la «pace».
- Si nota come al v. 47a il Signore descrive l'itinerario della donna con i verbi al passato «le sono rimessi» e «ha molto amato», mentre nel v. 47b si indica l'itinerario di ciascun credente mediante i verbi al presente «è rimesso», «ama». Simone è chiamato a riconoscere la misericordia di Dio e a convertirsi alla sua grazia.

Aspetti teologici

- La pagina della peccatrice perdonata solleva una serie di aspetti rilevanti per la vita cristiana. Un primo aspetto è legato al bisogno di riconciliazione e di pace.

¹ Un'interpretazione alternativa, non priva di argomenti, rende l'espressione del v. 45 «*auto aph'o eiselthon...*» con «lei, dalla quale sono venuto...» ipotizzando che Gesù abbia precedentemente incontrato la donna peccatrice e che questo gesto in casa di Simone rappresenti un atto di gratitudine per la conversione avvenuta (cf. R. PENNA, *Letture eVangeliche. Saggi esegetici sui quattro Vangeli*, Roma 1989, 181).

Il «cuore» (*leb*) dell'esperienza religiosa autentica è dato dall'amore misericordioso e creativo di Dio, non il legalismo ipocrita! Le due serie di personaggi descritti nella scena sono antitetice: da una parte la povera donna, ultima e disprezzata, chinata a terra come pubblicana (anche il pubblicano di Lc 18,9-14 è prostrato a terra) e dall'altra Simone e i suoi invitati, giudici sprezzanti della situazione che fino alla fine non si sentono coinvolti dal messaggio del Cristo. Al centro Gesù, l'uomo da accogliere o da rifiutare. La scena implica anche il cammino della donna verso il riconoscimento del suo peccato e la richiesta di perdono. Il giudizio dei farisei nasce dall'incapacità di andare oltre il loro «modo di pensare», di superare lo steccato della Legge e della mentalità «umana», fondata su una presunta giustizia esterna. Il peccatore è chiamato alla conversione! Ma chi è più peccatore? Chi ha più bisogno di conversione, la donna o gli invitati? Sono questi talvolta a rappresentare la gente che si sente a posto e giudica senza misericordia?

- Gesù ci invita a ripensare il nostro atteggiamento di fronte a coloro che sbagliano. Egli solo può perdonare i peccati e da questo perdono si acquista la fiducia e la forza per ricominciare il «cammino». Tutto inizia dalla disponibilità a credere, ad amare e a lasciarsi amare da Dio (v. 47: «molto gli è perdonato perché molto ha amato»). Il binomio del cammino di discepolato è quindi costituito dalla fede e dall'amore. E' la fede che ti rimette nella strada della salvezza di Dio: «La tua fede ti ha salvata! Va' in pace» (v. 50).
- Il fermarsi del Cristo si traduce in questa pagina nella capacità di lasciarsi toccare dalla donna peccatrice e di invitare i farisei a «lasciarsi toccare il cuore» dalla parola misericordiosa del Signore. La scena si svolge dentro una casa. Si parla più volte della «casa del fariseo» (vv. 36.37.44), che viene «macchiata» dall'irruzione della donna. Proprio il sostare del Cristo in questa «casa straniera», dalla quale la donna è esclusa, permette agli ultimi e ai peccatori di far sperimentare il perdono e la pace.

Il Ministero galilaico - (Lc 8,1-9,50)

Quarta relazione (De Virgilio)

Ambientazione e struttura della sezione

- La sezione di Lc 8,1 - 9,50 sancisce la fine della Terza Parte del Vangelo di Luca e chiude l'esperienza di Gesù in Galilea. La struttura della sezione è articolata in quattro momenti:

- l'attività in parole e opere di Gesù (Lc 8,1-56);
- l'opera dei Dodici (Lc 9,1-17);
- la confessione di Pietro e il primo annunzio della Passione (Lc 9,18-27);
- la Trasfigurazione e il secondo annunzio della Passione (Lc 9,20-50).

La parabola del seme (Lc 8, 4-8.9-15)

- La sezione di Lc 8,1-56 è divisibile in due piani letterari-teologici: il primo che ruota attorno alla Parola (Lc 8,1-21), il secondo che si concentra sull'azione (Lc 8,22-56).

Lc 8,1-3. Gesù è un viandante instancabile

- La sua vita si svolge sulla strada. Le grandi e le piccole località, città per città, villaggio per villaggio. Il Vangelo è destinato ad andare per il mondo e Gesù proclama la Buona Novella, agendo da araldo e annunziatore del prossimo Regno di Dio. I suoi atti sono al servizio del messaggio e sono segni ed espressioni che il Regno di Dio sta sorgendo. Nel suo peregrinare lo accompagnano soprattutto i Dodici. La comunione con Lui crea i presupposti del loro ascoltare e apprendere, del loro annunziare ed agire fra il popolo. Anche delle donne fanno parte del seguito di Gesù. I rabbini escludevano le donne dalle loro scuole e non sembravano atte allo studio della Legge. Al centro della cerchia attorno a Gesù non c'è la Legge, ma Lui stesso, che è venuto a portare la salvezza ai poveri e ai disprezzati, agli esclusi e agli ignoranti della Legge. Gesù partecipa alle donne il suo messaggio di salvezza. Le donne galilee fanno parte del fondamento della Chiesa: "Gli Undici Apostoli perseveravano concordi nell'orazione, con le donne e Maria, la madre di Gesù, e con i fratelli di Lui (At 1,14)".

Lc 8,4-21. Gesù insegna con la parola.

- Viene raccontata la parabola del seme (Lc 8,4-8), la sua conoscenza come dono di Dio offerta ai discepoli (Lc 8,9-10), la spiegazione offerta (Lc 8,11-15).

Lc 8,16-18. Tre detti sul retto modo di intendere

- I tre detti sono ripresi con qualche lieve modifica da Mc 4,21-25, mentre Matteo li cita sparsi in altri passi del suo Vangelo.

Lc 8,19-21. I veri ascoltatori della Parola

- La conclusione di questi versetti costituisce la perfetta morale della parabola del seme. Per Luca, Maria è una di quelle persone che ascoltano la Parola di Dio e la mettono in pratica (Lc 1,45; 11,28).

La redazione matteaana (Mt 13,1-23)

- Il brano fa parte del capitolo 13 del Vangelo di Matteo che raccoglie insieme diverse parabole. Gesù esce da casa e siede sulla barca dove un uditorio variegato di discepoli e di gente di differente estrazione sociale si avvicina per ascoltarlo. Ad essi, indistintamente, Egli propone la parabola del seme, usando un'immagine nota ad una popolazione che viveva di agricoltura e di pastorizia. Secondo la tecnica usata dai contadini del tempo e del luogo era facile che non tutta la semente cadesse sul terreno adatto e una parte venisse persa. Gesù non si sofferma tanto sull'azione del contadino, e sulla sua accuratezza nel preparare il terreno, ma pone la sua attenzione sulla storia del seme la cui fruttuosità è legata all'incontro con un terreno ben coltivato e adatto ad accoglierlo.

La redazione marciana (Mc 4, 1-20)

- La pericope, che corrisponde alla parabola vera e propria, assume una posizione particolare all'interno di questa sezione: essa è situata tra la semina, e la crescita del seme. L'attenzione, infatti, è qui posta non su chi compie l'azione (*seminatore*), né sull'effetto (*crescita del seme*), ma sull'oggetto (*seme*). Si narra il diverso destino di una semente sparsa contemporaneamente su terreni diversi; non si dà alcuna importanza al successo o insuccesso del seminatore: quel che conta è il seme. Essa è incastonata tra un invito all'ascolto iniziale ed uno finale. Il ritmo è piuttosto lento dovuto sia all'uso del verbo *ascoltate* sia all'espressione *ecco*. C'è un'attenzione particolare posta sul terreno spinoso e la constatazione in crescendo del frutto positivo.
- Dal v. 14 al v. 20 si trova la spiegazione della parabola, riservata solo ai discepoli ai quali è svelato il Regno di Dio. Tra la parabola e la spiegazione c'è una grande differenza. Siamo di fronte ad una tipica interpretazione della parabola così come si è formata nella comunità cristiana. Nella spiegazione della parabola è ravvisabile una constatazione misteriosa e amara della prima comunità che si accorge che molti non si sono convertiti, non hanno cioè accolto la Parola o l'hanno accolta superficialmente (vv. 11-12). È presente un'accentuazione ecclesiologica, mentre la parabola di Gesù ne presentava una kerigmatica. Sembra quasi che questo capitolo di Marco sia costituito da unità differenti: parabola e spiegazione della parabola. Due unità, quindi, di cui la seconda sembra non essere semplicemente la spiegazione della prima.

Missione e ritorno dei Dodici (Lc 9, 1-17)

La sezione si divide in tre scene:

1. nella prima (Lc 9,1-6) l'attenzione è interamente concentrata sull'autorità di quelli che Gesù manda come suoi rappresentanti e sull'accoglienza loro riservata, premurandosi di collegare la loro autorità a quella di Gesù;
 2. nella seconda scena (Lc 9,7-9), Luca dà l'impressione di volere distogliere l'attenzione da Gesù e dai Dodici, parlando di Erode, ma in realtà sono sempre loro al centro delle attenzioni e delle preoccupazioni del tetrarca;
 3. nella terza scena (Lc 9,10-17), raccontando il ritorno della missione apostolica dei Dodici, Luca presenta Gesù che sfama la moltitudine in un luogo deserto (brano che ha in comune non solo con gli altri Sinottici, ma anche con Giovanni. Il punto di partenza è l'elezione dei Dodici. Gesù ha costituito il gruppo dei Dodici (Lc 6,12-16) dopo avere passato "la notte in preghiera". Marco ci dice anche lo scopo della chiamata: devono restare con Lui, devono essere inviati da Lui per annunciare la Buona Novella e scacciare i demoni (Mc 3,13ss.).
- Gesù invia i Dodici, li manda per la prima volta da soli, senza di Lui. Li manda perché ripropongano e continuino la sua opera. Essi hanno la stessa autorità di Gesù e sono rivestiti della stessa forza. Come Lui, anche questi uomini sono chiamati ad annunciare la Buona Novella che il Regno di Dio è vicino; come Lui, anch'essi devono portare con piena convinzione e sicurezza questo messaggio gioioso e liberatore. I Dodici devono affermare, non solo a parole, ma con la testimonianza delle proprie azioni, che Dio è l'unico Signore e che sta per manifestarsi. Devono liberare gli uomini assoggettati al male e alle sue forze negative e distruttrici; devono comunicare il valore e la realtà del Regno di Dio; devono annunziare, con la povertà dei loro mezzi personali, la ricchezza della Parola di Dio e la pienezza della grazia del Signore.

1.1.1 - L'equipaggiamento dei Dodici

- Ai Dodici vengono date precise istruzioni per il loro bagaglio, per il loro equipaggiamento, per il loro modo concreto di comportarsi. Il loro bagaglio è limitato, legato solo allo stretto necessario: neppure un bastone (al contrario di quanto dice Mc 6,8) per appoggiarsi nella fatica del cammino, ma solo una tunica. Si tratta di un equipaggiamento ridotto all'osso! È l'equipaggiamento del povero: perché si veda chiaramente che essi non posseggono nulla di superfluo, niente che possa fare apparire la loro persona. Non è permesso loro portare alcun apparato esteriore per imporre la loro parola con l'efficacia che può suscitare ciò che si vede o appare!

1.1.2 - Il comportamento dei Dodici

- Gesù dà due istruzioni: non devono avere pretese, ma devono essere coscienti della loro missione. Devono, in fin dei conti, sapersi accontentare di tutto: del tipo di alloggio, del sostentamento che trovano, dell'accoglienza che ricevono. Tuttavia debbono essere forti nell'annunciare, capaci anche di "scuotere la polvere" contro coloro che non sono disposti ad accogliere la loro parola. Per quanto riguarda la loro persona non devono avere nessuna pretesa, per quanto concerne il loro messaggio devono farne risaltare tutte le esigenze. Di ritorno dalla missione, dopo la fatica e la stanchezza del viaggio, i discepoli sono nuovamente "con" Gesù ("avendoli presi con sé": v. 10) Gesù stesso è al centro delle loro persone, della loro vita e dello stesso loro esistere.
- Gli Apostoli, tutti insieme, riferiscono a Gesù innanzi tutto quello che hanno *fatto*. Tutto quanto è consegnato nella mani del Maestro che li raduna, li accoglie, li ascolta. È Gesù colui che guida il resoconto! Gesù conduce con sé gli Apostoli al riposo, "in disparte" dalla gente, dalla folla che li segue. È un riposarsi dalle fatiche della missione. È l'invito pressante del popolo in cammino nel deserto (Es 3,12): secondo Mc 6,30-32 è il richiamo al cuore, tipico della letteratura profetica (Os 1-2). Gli Apostoli aprono la strada, una grande folla di gente segue la loro via. Sono "le folle" (al plurale) di Luca. Gente disposta a tutto pur di seguire Gesù. Gente pronta a percorrere lunghi tratti di strada, a superare la stanchezza del viaggio e i morsi della fame, a vincere il calore del sole ... Folle accolte da Gesù, alle quali Gesù annuncia il Regno di Dio, verso le quali da vero medico se ne prende cura e guarisce.

Confessione di Pietro e annuncio della Passione

(Lc 9,18-22)

- Tipico per l'evangelista Luca ritrarre Gesù in preghiera (Lc 6,12; 9,28; 11,1), in un luogo appartato, in compagnia solo dei suoi discepoli o di alcuni di loro (Lc 22,40). Gesù si dirige decisamente verso Gerusalemme e sa che nella città santa porterà a compimento la sua missione di salvezza. I discepoli lo seguono, hanno sperimentato la gloria del successo della loro prima missione (Lc 9,10) e, stupefatti, assistono alle grandi opere del Maestro che dona pane in abbondanza (Lc 9,16-17). Egli li mette alla prova, chiedendo cosa la gente dice di Lui. La gente, riferiscono i discepoli, lo assimila alle più grandi figure del popolo di Israele, antiche e contemporanee (*Elia e Giovanni il Battista*), ma è lontana dal cogliere la sua vera identità.
- Gesù non commenta né rettifica l'opinione della gente, ma volge l'attenzione sui discepoli, coloro che più di tutti vivono in comunione con Lui. Luca fa precedere la domanda di Gesù da un'avversativa "*ma voi chi dite che io sia?*", che presuppone l'attesa di una risposta diversa da parte dei discepoli. Essi, loquaci nel riferire l'opinione della gente, tacciono improvvisamente

sentendosi chiamare direttamente in causa. Lasciano la parola a Pietro che, sotto l'azione dello Spirito Santo, proclama la sua fede in Gesù "*Cristo Figlio di Dio*", *scelto e unto* per portare la salvezza. Pietro non ha pienamente consapevolezza di quanto lo Spirito gli ha rivelato, per questo Gesù sente l'esigenza di rendere partecipi i suoi di quanto lo attende a Gerusalemme. Gesù annuncia la sua sofferenza e la sua Morte: eventi tragici e necessari che precederanno la gloria della Risurrezione. Si proclama Messia, *Figlio dell'Uomo*, sulla linea del profeta Daniele (Dn 7,13) e del *Servo Sofferente* di Isaia. Gesù si attribuisce questo titolo messianico per allontanare ogni equivoco di regalità, intesa in senso politico. L'unica regalità di cui Egli si potrà vantare sarà quella del servizio e l'unica autorità che rivendicherà sarà quella che viene dall'alto e scaturisce dal suo essere Unigenito Figlio di Dio. Una regalità e un'autorità che Egli non custodisce per sé, ma che è venuto a donare gratuitamente, perché tutti possano partecipare della gloria di Dio.

“Questo è il mio Figlio, l'Eletto, ascoltatelo”

(Lc 9,28-36)

- Luca presenta l'evento della Trasfigurazione di Gesù in modo unico e del tutto originale. Ancora una volta, come è sua caratteristica, sottolinea la preghiera di Gesù, che scandisce i momenti fondamentali della sua missione. Gesù prega dopo il Battesimo (Lc 3,21), prima di scegliere gli Apostoli (Lc 6,12), dopo aver predicato e fatto miracoli (Lc 5,16; 9,18). La preghiera è fulcro della sua esperienza col Padre. Preghiera che ormai condivide con i suoi: con Pietro, Giacomo e Giovanni, che porta con sé e a cui insegna a rivolgersi a Dio, chiamandolo Padre (Lc 11,1). Discepoli ai quali insegna ad attingere forza dalla preghiera, per vincere la tentazione (Lc 22,40-46). Anche la Trasfigurazione scaturisce ed è conseguenza del suo essere in preghiera, in rapporto di piena comunione col Padre.

La Trasfigurazione

- Luca presenta l'evento secondo la tipologia delle teofanie anticotestamentarie, evitando, a differenza degli altri evangelisti, l'uso del termine *Trasfigurazione* (*metamorphéo*) che poteva essere assimilato alle metamorfosi della mitologia pagana. Il monte richiama il Sinai sul quale Dio aveva manifestato la gloria a Mosè e la nube rievoca quella stessa che guidava il popolo nel deserto (Es 40). Le vesti sfolgoranti e il mutare d'aspetto di Gesù manifestano la gloria e la divinità del Figlio di Dio, la sua vera identità, la sua appartenenza ad un Regno che "*non è di quaggiù*": Regno le cui porte Egli è venuto a schiudere a quanti, seguendo la voce del Padre, che dall'alto conferma l'operato del Figlio, vorranno seguire Cristo sulla via della Croce. E la Croce è l'unica *via* che apre l'accesso verso la gloria. Gloria che adesso è solo intravista e contemplata, ma che tutti gli eletti di Dio sono chiamati a godere per sempre.

Mosè ed Elia

- Alla glorificazione del Figlio partecipano due personaggi chiave della storia anticotestamentaria: Mosè il liberatore, il mediatore per eccellenza fra Dio e il suo popolo; Elia, il più grande dei profeti, rifiutato ma continuamente e nuovamente atteso. La loro presenza accanto a Gesù sottolinea il legame e il passaggio fra l'Antico e il Nuovo Testamento. Gesù è ormai l'unico mediatore e l'unico profeta di Dio. Egli raccoglie in sé la missione di Mosè ed Elia: donerà al nuovo Israele la vera e definitiva salvezza e rivelerà pienamente il volto e la volontà del Padre, rendendoli partecipi della sua stessa gloria.

La tentazione di Pietro

- I discepoli, tuttavia, sono confusi. I loro occhi faticano ad aprirsi per contemplare la manifestazione gloriosa del Figlio di Dio. I loro cuori ancora tremano di paura e le loro menti sono annabbiate. Hanno soltanto una certezza: *“è bello stare lì”*. Non vorrebbero lasciare questa condizione di beatitudine, estasiati dalla presenza rassicurante e avvolgente di Dio. Pietro, in particolare, non sa quel che dice. Il cammino, infatti, è ancora lungo e difficile ... ai piedi del monte li aspetta Gerusalemme! Sulla cima di un altro monte i loro occhi contempleranno un altro volto di Gesù: quello sofferente, umiliato e abbandonato. La voce del Padre tacerà, mentre il Figlio porterà a compimento il progetto di salvezza perché ogni uomo possa vedere la gloria di Dio.

MERCOLEDÌ 4 LUGLIO 2012

In cammino verso Gerusalemme - (Lc 9,51-14,35)

Prima relazione (Crimella)

«Mentre stavano compiendosi i giorni in cui sarebbe stato elevato in alto, egli prese la ferma decisione di mettersi in cammino verso Gerusalemme» (9,51). Con queste parole del narratore inizia il cosiddetto «grande viaggio» verso Gerusalemme (9,51-19,44), in realtà «assunzione» (*análepsis*) di Gesù, cioè cammino verso la Morte e Ascesa al Padre. Se sull'inizio della sezione quasi tutti i commentatori sono d'accordo, a proposito della conclusione v'è ancora un'ampia discussione aperta (si oscilla da 18,14 a 19,48). Crediamo che un possibile confine possa essere posto in 19,44, alla fine del racconto del pianto di Gesù alla vista della città santa. In 19,45, infatti, il *setting* spaziale cambia: Gesù entra nel tempio e il suo cammino è ormai giunto a destinazione.

Il viaggio di Gesù verso Gerusalemme, di cui si fa menzione anche negli altri Sinottici (Mc 10,32.46; 11,1; Mt 19,1; 20,17-18.29; 21,1), assume in Luca un notevole sviluppo, sino ad occupare un'intera sezione, pari al 40% di tutto il Vangelo. In generale il racconto di Luca segue l'ordine di Marco, pur inserendo alcuni elementi, omettendone altri, altri ancora spostandoli. Gli esegeti hanno definito «grande inserzione» la narrazione che a partire da 9,51 giunge a 18,14: si tratta di materiale proveniente dalla cosiddetta fonte Q (l'ipotetica fonte dei *logia* comune anche a Matteo) e dalla fonte propria del terzo Vangelo; v'è poi la «piccola omissione»: quanto è detto in Mc 9,41-10,12 Luca lo sopprime; infine l'evangelista sposta il discorso sul servizio (che in Marco segue immediatamente la terza predizione della Morte [Mc 10,42-45]) nel contesto della Passione (Lc 22,25-27). Non bisogna poi dimenticare che, se da un lato Luca concede ampio spazio al «grande viaggio», dall'altro omette tutti gli spostamenti di Gesù al confine e al di fuori della terra d'Israele (cfr. in Marco e Matteo: i viaggi a Tiro, Sidone e Cesarea di Filippo, i passaggi attraverso la Decapoli).

È assai difficile individuare una struttura del «grande viaggio». Molti studiosi si sono cimentati, trovando tracce per stabilire le più disparate architetture ma senza giungere a risultati davvero convincenti. Tutte le proposte, infatti, pongono in luce alcuni dati ma ne trascurano altri che invece appaiono importanti. D'altro canto, l'individuazione di elementi formali che permettano di stabilire i confini delle sottosezioni si limita a reperire alcuni brevi sommari che potrebbero funzionare come cesure e segnalare una certa organizzazione interna. Un sommario apre solennemente

la sezione (9,51) e poi la ritma: «Passava insegnando per città e villaggi, mentre era in cammino verso Gerusalemme» (13,22); «Lungo il cammino verso Gerusalemme, Gesù attraversava la Samaria e la Galilea» (17,11); «Dette queste cose, Gesù camminava davanti a tutti salendo verso Gerusalemme» (19,28). Si possono così individuare tre sottosezioni (9,51-13,21; 13,22-17,10; 17,11-19,27) cui segue l'ampia descrizione dell'ingresso nella città e nel tempio (19,28-44). In realtà, al di là di queste indicazioni che ricordano al lettore il cammino verso la città santa, mancano altri elementi che permettano di cogliere il preciso itinerario di Gesù. Al contrario si ha quasi l'impressione che Gesù si muova (cfr. le ricorrenze del verbo *poreúomai* in Lc 9,52.53.56.57; 10,38; 13,33) ma non avanzi, se non quando giunge a Gerico (18,35): a quel punto l'itinerario si precisa un poco.

Sorge una domanda: qual è la relazione fra il cammino verso la città santa (ovverosia la *forma*, per quanto stereotipata, della narrazione) e gli insegnamenti ai discepoli, le polemiche con gli avversari, i dialoghi, le parabole (cioè il *contenuto*)? Le risposte che gli esegeti hanno dato sono differenti. Secondo Conzelmann la costruzione redazionale del viaggio è rivelativa della concezione cristologica di Luca: «La consapevolezza di Gesù del suo destino di sofferenza viene espressa come viaggio. Intanto, Gesù è itinerante in luoghi non diversi dai precedenti. È il suo modo di essere itinerante che è cambiato. Ora Egli ha dinanzi a sé la meta, per incamminarsi verso la quale di fatto, secondo 13,33, non deve imboccare un'altra strada»². Luca non deve rivelare l'identità messianica di Gesù (come Marco), in quanto il lettore già la conosce a partire dai racconti dell'infanzia e la confessione di Pietro (9,20) ha in qualche modo posto fine a quella ricerca. L'accento dunque non cade tanto su *chi* è Gesù, ma su *come* si manifesta. Altri autori, invece, prediligono l'interpretazione ecclesiologica: la presenza di *logia* e di parabole, i numerosi insegnamenti e le controversie mostrano la tendenza parenetica e didattica, cioè ecclesiologica. Un terzo gruppo di studiosi, invece, sottolinea la portata sia cristologica sia ecclesiologica del «grande viaggio». Scrive, per esempio, Fitzmyer nel suo commento al terzo Vangelo: «Se Gesù sale alla città del suo destino secondo quanto è stabilito, prepara i suoi discepoli alla missione di annunciare e di proclamare il suo messaggio di salvezza dopo la sua Morte e Risurrezione sino ai confini della terra (At 1,8). Il racconto del viaggio diventa pure una collezione di insegnamenti per la giovane Chiesa missionaria dove l'istruzione dei discepoli segue al dibattito con gli oppositori»³. Sicché al tema della salita di Gesù verso Gerusalemme - in realtà salita al Padre - s'aggiunge il tema della sequela sullo sfondo della salvezza escatologica donata a Israele e ai pagani. In questa linea Aletti ha sottolineato che nel «grande viaggio» le azioni potenti di Gesù intendono «provocare la discussione e, in tal modo, svelare le radici profonde del rifiuto, delle resistenze»⁴. In altre parole, la narrazione

² H. CONZELMANN, *Il centro del tempo. La teologia di Luca*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 72.

³ J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX). Introduction, Translation and Notes* (AncB 28), Doubleday, New York 1981, 826.

⁴ J.-N. ALETTI, *L'arte del raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del Vangelo di Luca* (BiBi 7), Queriniana, Brescia 1991, 99.

del viaggio è «la proclamazione del Regno *che viene con Gesù*»⁵. Perciò il lettore è condotto ad entrare nelle vie paradossali di Gesù, cioè di Dio. Moessner, in una monografia espressamente dedicata alla sezione⁶, rilegge il «grande viaggio» secondo la tipologia esodica: Gesù sarebbe presentato come Mosè (cfr. Lc 9,31) e il cammino verso la città santa sarebbe il nuovo esodo verso la terra della salvezza, ovverosia il mistero pasquale.

Una tale ridda di interpretazioni mostra la grande ricchezza ma pure la complessità del «grande viaggio». Come una pietra preziosa dalle molte sfaccettature, così la narrazione lucana rivela la sua poliedricità: ogni tentativo di definizione ne evidenzia un aspetto senza esaurirne il significato. L'evangelista procede ad ondate successive, mettendo in campo Gesù a confronto con i discepoli, le folle e gli avversari. Mentre però i vari personaggi compaiono e scompaiono, il lettore può unire i differenti elementi e accumulare i dati che il testo gli fornisce. Intrecciando quanto la narrazione gli comunica, egli è condotto a verificare sempre più la solidità (cfr. 1,4) di quello che gli è stato insegnato.

Gesù continua a svolgere la medesima missione già narrata nella sezione precedente (4,14-9,50), ovverosia annunciare il Regno di Dio. Alle folle ne parla in parabole (13,18-19.20-21; 14,15-24); nei confronti dei discepoli, invece, il discorso è più diretto (11,2; 12,31); inoltre invia i «settantadue» a portare lo stesso annuncio (10,9.11). La novità della sezione è l'insistenza sulla vicinanza del Regno. Se negli altri Sinottici Gesù proclamava fin dall'inizio la vicinanza del Regno di Dio (cfr. Mc 1,15; Mt 4,17), Luca concentra quest'aspetto proprio durante il «grande viaggio» (10,9.11; 11,20; 17,20; 19,11).

La prima sottosezione (9,51-13,21) mette a tema l'esistenza credente: che cosa significa diventare discepoli? Come vivere la sequela?

L'inizio della narrazione, concentrandosi sulla decisione di intraprendere il cammino (9,51) rimanda sia alla volontà divina (cfr. il passivo) cui il Messia si sottopone, sia alla determinazione di Gesù (cfr. l'immagine del volto indurito). Senza soluzione di continuità nel racconto del rifiuto del villaggio samaritano è evidenziata non tanto la mancanza di accoglienza dei suoi abitanti (9,52-53), bensì la dura reazione dei discepoli che, pur rifacendosi al comportamento di Elia (cfr. 2 Re 1,10), provoca il rimprovero di Gesù. Le severe richieste della sequela (9,57-62) rivelano le esigenze del Regno; poi l'istruzione dei settantadue (10,1-12) sottolinea un più ampio coinvolgimento per annunciare in ogni città e villaggio quel Regno che si sta avvicinando proprio per mezzo della persona di Gesù (10,9.11): i settantadue sono inviati non tanto come missionari bensì come araldi che preannunziano il suo arrivo. La maledizione alle città che lo hanno respinto (10,13-16) conclude l'istruzione. Essi poi tornano esultanti perché i demoni si sottomettono a loro (10,17); la reazione di

⁵ *Ibidem*, 104 (corsivo dell'autore).

⁶ D.P. MOESSNER, *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, Fortress, Minneapolis 1989.

Gesù, se da un lato amplifica quanto i discepoli hanno raccontato, dall'altro reindirizza la loro consapevolezza all'interno della più profonda volontà salvifica di Dio di cui sono oggetto (10,20). Questi passaggi appaiono essere rapidi e addirittura contraddittori (Gesù rimprovera i discepoli che vorrebbero far scendere un fuoco sui Samaritani e insieme minaccia le città del lago), col risultato che disorientano. In realtà Luca insiste a mostrare la complessità dell'annuncio di Gesù: la sua presenza è certamente l'offerta della salvezza di Dio ma chiede pure una risposta radicale; soprattutto frustra le troppo facili attese in nome della novità kerygmatica e teologica che intende proclamare. Non a caso proprio i piccoli - e non i sapienti - sono introdotti a quella rivelazione divina (10,21-22), di cui i discepoli sono messi a parte proprio nella persona di Gesù (10,23-24).

La stessa obiezione di contraddizione può sorgere dall'accostamento della parabola del buon Samaritano (10,30-37) con il contiguo episodio di Marta e Maria (10,38-42): il *fare* dell'uno pare contrapporsi all'*ascoltare* dell'altra. Ma v'è un'altra coppia di verbi, che riprende il macarismo di Gesù ai discepoli (10,23-24): «vedere e ascoltare». Se il sacerdote e il levita vedono e passano oltre (10,31-32), il Samaritano vede e prova compassione per il ferito (10,33), mentre Maria ascolta la parola del Signore (10,39). In altre parole: la parabola offre al lettore il contenuto di quella parola che, come l'episodio sottolinea, deve essere ascoltata. L'unica cosa necessaria (10,42) è ascoltare la parola di colui che, mentre rivela la conoscenza del Padre (10,22), chiede di farsi prossimo (10,37). Con un cambiamento di *setting* Luca introduce un altro insegnamento: Gesù risponde alla richiesta dei discepoli insegnando il *Pater* (11,2b-4) e istruendoli a proposito della preghiera (11,5-13).

Segue uno scontro polemico (11,14-12,12) caratterizzato dalla presenza di vari interlocutori. Farisei e dottori della Legge lo criticano aspramente (11,15.45.53-54) e la risposta di Gesù svela la loro infedeltà alla Torah e ai profeti (11,37-52). La folla numerosa lo circonda (11,27.29; 12,1) ma Gesù resiste al loro entusiasmo esprimendo le esigenze della sequela (11,28.29b-32; 12,1b-11). Ancora una volta beneficiario delle istruzioni di Gesù è il lettore che accumula una serie di elementi a proposito della figura dell'autentico discepolo (11,28), capace di confessare apertamente il Figlio dell'Uomo (12,4-12).

Un'ulteriore tappa (12,13-53) è contrassegnata dalle istruzioni circa i beni materiali (12,13-34) e dall'insistenza sulla vigilanza (12,35-48). Come la domanda di un discepolo era stata occasione per l'insegnamento sulla preghiera, così la domanda di uno della folla permette a Gesù di precisare il proprio punto di vista a proposito del rapporto con la ricchezza. Lo stretto collegamento fra uso dei beni e vigilanza rivela che l'orizzonte di comprensione è escatologico. Il ricco stolto della parabola (12,16-20) e l'amministratore fedele dell'esortazione (12,42-44) si contrappongono radicalmente. Il ricco infatti è chiuso dentro gli angusti confini dei propri possedimenti, senza considerare che la sua vita dipende da Dio; così il servo infedele (12,45-46): dimenticando di essere semplicemente un amministratore di beni altrui, si comporta come se fosse il proprietario. Il tempo sbugiarda l'uno e l'altro: la morte mostra

l'inutilità dei soli beni materiali e il ritorno del padrone pone il servo di fronte al giudizio. In positivo Gesù raccomanda un altro "sguardo" sulla realtà (12,22-30): questa non si riduce ad una serie di cose da accumulare e sfruttare, ma è un luogo dove si sperimenta la cura di Dio. All'ansia preoccupata tipica della gente del mondo (12,30) si contrappone l'attitudine del discepolo che cerca il Regno di Dio (12,31), cui corrisponde il generoso dono del Padre che al piccolo gregge offre proprio il suo Regno (12,32).

L'accento sull'importanza del tempo attuale come occasione unica di conversione e salvezza continua nell'insegnamento alle folle (12,54-13,21). Esse sono invitate a discernere il tempo della salvezza e della condanna (12,54-56.57-59). Un nuovo e impellente invito alla conversione prende poi spunto da un fatto di cronaca (13,1-5). Tuttavia la parabola del fico sterile (13,6-9) illustra la pazienza di Dio nell'attendere la conversione. Ancora una volta pare esserci una contraddizione; in realtà v'è una complessa strategia che mentre chiede una decisione urgente rivela pure la magnanimità di Dio. Con il passaggio all'ambiente della sinagoga sono introdotte le ultime due pericopi. Nel miracolo della donna curva, figlia di Abramo liberata da Satana (13,10-17), si manifesta ancora una volta la potenza di Gesù; tuttavia il Regno di Dio, inaugurato dalla predicazione e dall'azione di Gesù, ha inizi umili e nascosti, come il granello di senapa (13,18-19) e il lievito (13,20).

La reiterata notizia del viaggio verso Gerusalemme (13,22) introduce la seconda sottosezione (13,22-17,10), caratterizzata da molte parabole e da un pressante invito ad entrare nel Regno. Si inizia con due *logia* a proposito dell'escatologia: da una parte gli ascoltatori sono chiamati a conversione (13,23-30), dall'altra Gesù ribadisce la sua determinazione a camminare verso la città santa, ovverosia verso la morte (13,31-35). Infine il cap. 14 è inquadrato nella cornice di un simposio in giorno di sabato presso un capo dei farisei (14,1-14). L'immagine del convito rimanda al banchetto escatologico (14,14) che trova un ampio sviluppo nella parabola della grande cena (14,15-24). Ma insieme vi sono istruzioni tutte a vantaggio del lettore: l'ammonimento a scegliere l'ultimo posto (14,7-11), l'esortazione a invitare i più poveri (14,12-14), la richiesta di rinunciare a quanto si possiede (14,25-27) e l'invito a ben ponderare la scelta del discepolato (14,28-33).

In cammino verso Gerusalemme: Un Esempio - (Lc 10,25-37)

Seconda relazione (Crimella)

La parabola del "buon Samaritano" è inquadrata da una cornice, precisamente da un dialogo fra un dottore della Legge e Gesù. A proposito di questo dialogo (vv. 25-29) occorre osservare quanto segue.

V'è anzitutto un'ostilità nascosta da parte del dottore della Legge. Gesù lo ignora ma non i lettori, informati dal narratore a proposito delle intenzioni dell'uomo: il legista si reca da Gesù per metterlo alla prova e, benché ponga una domanda colma di profondità e di intelligenza, non è mosso da intenzioni sincere.

Coerentemente con lo stile rabbinico, che risponde ad una domanda con un'altra domanda, Gesù provoca il dottore della Legge esattamente sul terreno di sua competenza e all'uomo non sembra vero di poter rispondere prontamente. L'uomo compie un singolare accostamento: da una parte ricorda l'amore di Dio (citando Dt 6,5), dall'altra pone l'accento sull'amore per il prossimo (citando Lv 19,18). Non esiste fino ad oggi un documento ebraico sicuro che unisca in modo così stretto i due comandamenti. Al di là della discussione esegetica a proposito della provenienza di tale accostamento, bisogna osservare che la forte insistenza sulla totalità della dedizione a Dio (tutto il cuore, tutta l'anima, tutta la forza, tutta la mente) è impressionante. Scopo del dottore della Legge era mettere alla prova Gesù. Di fatto il lettore è obbligato ad osservare che Gesù, pur ignorando le intenzioni del suo interlocutore, non solo non è caduto nella trappola ma, per mezzo della sua domanda, ha operato una vera e propria inversione dei ruoli. Ad essere messo alla prova è stato proprio il dottore della Legge, con un evidente effetto ironico. E per quanto l'uomo abbia dato prova di una notevole perizia, da interrogante è passato ad essere interrogato. Rispondendo poi a Gesù non solo ha visto sfumare nel nulla il suo proposito ma l'ha mandato in frantumi con le sue stesse mani. Il lettore, unico a conoscere il punto di vista rappresentato del dottore della Legge, prende atto del fallimento ma non può fare a meno di chiedersene la ragione.

A fronte di questo splendido accostamento Gesù tira le conseguenze: «Fa' questo e vivrai!» (v. 29). Ma la nuova domanda del dottore della Legge («E chi è mio prossimo»?) «obbliga» Gesù a cambiare strategia. Da una parte Gesù non può sottrarsi a rispondere, dall'altra deve cambiare stile. Non può offrire una definizione (del tipo: «il prossimo è il fratello»!); racconta invece una parabola, cioè una storia fittizia che per sua natura coinvolge l'ascoltatore e lo obbliga a tirare le conclusioni secondo la logica espressa dalla parabola stessa.

Della parabola del «buon Samaritano» sono possibili almeno tre letture: l'interpretazione allegorica, tipica dell'epoca patristica, l'interpretazione storico-critica (quella offerta da Jeremias) e l'interpretazione che procede dalla moderna narratologia.

La prima lettura è quella allegorica tradizionale. Ad ogni elemento fittizio corrisponde un elemento reale. È la lettura dei padri della Chiesa, di Origene e, alla sua scuola, di Agostino. Scrive il vescovo di Ippona:

Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico. È da intendervi Adamo e in lui tutta l'umanità. Gerusalemme è la città celeste della pace, dalla cui beatitudine egli decadde. Gerico, etimologicamente uguale a "luna", rappresenta la nostra condizione mortale in quanto la luna nasce,

cresce, invecchia e tramonta. I *briganti* sono il diavolo e i suoi angeli, che spogliarono l'uomo della veste dell'immortalità e, *infertegli delle ferite* inducendolo a peccare, *lo lasciarono mezzo morto*. In effetti l'uomo è vivo per quella parte che gli è dato comprendere e conoscere Dio, mentre è morto per quella parte che si corrompe sotto il peso dei peccati. Per questo si dice che fu lasciato mezzo morto. Quanto al sacerdote e al levita che, avendolo visto, passarono oltre dall'altra parte della strada rappresentano il sacerdozio e il ministero dell'Antico Testamento, incapaci di giovare alla salvezza. Il *samaritano*, etimologicamente il "custode", rappresenta in forza dello stesso nome il nostro Signore. La fasciatura delle ferite è il freno imposto ai peccati, l'olio è la consolazione derivante dalla buona speranza che viene dalla remissione della colpa e porta alla riconciliazione e alla pace; il vino è l'esortazione ad agire con spirito il più possibile fervente. Il suo giumento è la carne con cui si è degnato venire tra noi. Essere posti in sella al giumento è credere nell'incarnazione di Cristo. La locanda è la Chiesa, dove trovano ristoro i pellegrini che dal paese remoto tornano alla patria eterna. Il *giorno successivo* è il tempo dopo la Resurrezione del Signore. I *due denari* sono i due precetti della carità che gli Apostoli ricevettero in dono dallo Spirito Santo per cui si misero a predicare il Vangelo ai presenti. Ovvero sono le promesse della vita presente e della futura, di cui fu detto: *In questo tempo riceverà sette volte tanto e nell'altro mondo otterrà la vita eterna*. L'albergatore è quindi l'Apostolo. Ciò che spende in più concerne il consiglio di cui Paolo dice: *Riguardo alle vergini non ho un'ingiunzione da parte del Signore, ma io stesso consiglio*. Potrebbe però riguardare anche il fatto che egli lavorava manualmente per non gravare nessun fratello infermo nello spirito a causa della novità usata nell'annunziare il Vangelo, sebbene a lui fosse consentito ricavare il sostentamento dal Vangelo (*Quaestiones Evangeliorum* II, 19).

Il metodo è chiaro: ogni elemento della parabola è figura di un momento della storia della salvezza così che alla fine il racconto parabolico è una semplice allegoresi della grande cronologia biblica: creazione, peccato, Legge, profezia, Gesù, la Chiesa. È evidente che il racconto parabolico evapora per lasciar spazio alla riproposizione della vicenda del popolo d'Israele, di Gesù e della Chiesa. Una simile lettura è profondamente centrata sull'evento di Cristo, ma porta con sé il pesante fardello dell'allegoresi che snatura la parabola.

Alla fine del XIX secolo in ambiente esegetico tedesco v'è stato un vero e proprio rifiuto di una simile interpretazione. Si è fatta strada una nuova lettura delle parabole che, abbandonando l'allegoresi, fosse in grado di individuare il funzionamento del racconto fittizio.

Al cuore dell'interpretazione di questa parabola v'è la figura del Samaritano. Protagonista infatti del racconto fittizio è un uomo, un uomo qualunque, senza nome

né identità. Appena è assalito dai briganti è spogliato delle sue vesti. Il vestito in Oriente (ancora oggi) è un forte segno identitario, sicché spogliare una persona non è solo umiliarla in profondità ma è privarla di qualsiasi segno di riconoscimento. A quest'uomo spogliato è quasi sottratta l'identità. Qual è l'effetto sul lettore? A fronte della violenza dei briganti verso il viandante, scatta nel lettore un duplice sentimento: una chiara antipatia per i banditi e una profonda empatia nei confronti del ferito. Il narratore, cioè, ha fatto sorgere due effetti: da una parte una tensione narrativa nella forma dell'attesa per la sorte del ferito e dall'altra una forte empatia, cioè un meccanismo di identificazione precisamente col povero malcapitato. A partire da una serie di valori antropologici fondamentali il narratore ha condotto il suo ascoltatore a stringere un'alleanza col ferito.

Sulla strada che scende da Gerusalemme a Gerico camminano un sacerdote e un levita. Luca raddoppia il primo personaggio, dando vita a due tipi perfettamente identici. Fra il viandante e il sacerdote si instaura una sorta di solidarietà legata alla condivisione puramente casuale di una stessa esperienza: ambedue sono in cammino e percorrono la medesima strada. Ma nel momento in cui dallo sfondo si passa al primo piano, cioè al rilievo del racconto, il verbo "vedere" permette di entrare nella percezione del sacerdote: il lettore apprende che questi viene a conoscere la situazione del ferito proprio come il narratore l'ha descritta. Il sacerdote si trova cioè di fronte ad un uomo spogliato, percosso ed abbandonato mezzo morto lungo la strada: personaggio e lettore condividono così lo stesso grado di conoscenze. Ma è proprio questa condivisione che fa crescere ulteriormente la tensione narrativa, facendo scattare l'attesa. Chi ha seguito la narrazione fino a questo punto, si aspetta involontariamente una peripezia dell'azione: ora, *finalmente*, avverrà, quanto deve avvenire. Ma così non è. Frustrando l'attesa del lettore il narratore trasforma la suspense in sorpresa: il sacerdote passa accanto al ferito e lo supera, senza prendersi cura di lui. Il levita poi fa esattamente la stessa cosa, a spese del ferito che vede sfumare per ben due volte la possibilità di un soccorso.

A proposito dei motivi che hanno spinto sacerdote e levita a quella scelta si sono versati i classici fiumi d'inchiostro: il sangue li renderebbe impuri (essi però non stanno andando a Gerusalemme per il culto, ma scendono verso Gerico); lo sconosciuto malcapitato non dovrebbe essere annoverato nella categoria del "prossimo" (secondo una stretta interpretazione di Lv 19,18); il pover'uomo era morto o stava per morire (i sacerdoti non possono toccare i morti secondo Lv 21,1-4). E tuttavia ogni ragione accampata non tiene di fronte all'urgenza della situazione.

A questo punto v'è una sorpresa narrativa. I testi giudaici usano nominare tre categorie di persone: sacerdoti, leviti e Israeliti. L'uditore attende che dopo il sacerdote e il levita giunga presso il ferito un Israelita; e invece si presenta un Samaritano. Che fra Giudei e Samaritani non corresse buon sangue è cosa nota (cfr. Gv 4,9). Considerando un poco il contesto lucano lo stupore aumenta ancor più: quando infatti Luca informa che Gesù «ha fatto duro il suo volto» (Lc 9,51) e si è diretto decisamente verso la città santa, la prima tappa del viaggio è stato un villaggio

di Samaritani. Essi però non lo hanno ricevuto perché era in cammino verso Gerusalemme (Lc 9,52-53). Ebbene: nonostante sia stato rifiutato dai Samaritani Gesù sceglie come eroe della sua parabola proprio un Samaritano!

Gesù caratterizza la reazione del Samaritano per mezzo di un verbo davvero singolare (v. 33): egli «è preso da compassione» (il verbo greco utilizza una radice che richiama le interiora, cioè i sentimenti più profondi). Un tale verbo i sinottici lo riservano solo per Gesù: in Luca caratterizza l'intensa emozione di Gesù di fronte alla donna vedova che ha perso il suo unico figlio (7,13); inoltre l'evangelista utilizza lo stesso verbo per esprimere lo slancio del padre allorché vede il figlio prodigo che si sta avvicinando a casa (15,20).

L'olio e il vino versati sulle ferite del povero malcapitato sono i medicinali dell'epoca. Scrive Ippocrate: «Dopo aver immerso le foglie di aro nel vino e nell'olio si applicano sulla ferita tenendole strette con una benda» (*De ulceribus* 22,3).

I due denari che il Samaritano ha sborsato al locandiere in favore del ferito incontrato per caso sulla sua strada erano sufficienti per alloggiare nell'albergo almeno due settimane.

In conclusione: questa lettura mostra la differenza fra il Samaritano che si prende cura del malcapitato ferito e il sacerdote e il levita che invece passano oltre. Questa interpretazione non è scorretta: tutti gli elementi contestuali citati sono veri e concorrono ad un'interpretazione che pone in luce il funzionamento della parabola, senza cadere nella trappola dell'allegoria. Tuttavia rimane irrisolta una questione. Nel momento in cui si intende passare dal racconto fittizio alla vita cristiana, si vuole cioè istituire un ponte fra la parabola e l'esperienza credente, il rischio è quello del moralismo. Il Samaritano è l'esempio della carità e così debbono comportarsi i discepoli del Signore. Ma, ci si chiede, come è possibile comportarsi allo stesso modo? In base a che cosa è possibile fare lo stesso? Ecco la lettura moralistica: si enuncia un valore e poi si dice: "fa' così"!

V'è una terza lettura che si chiede: da quale punto di vista Gesù ha raccontato la parabola? Forse dal punto di vista del Samaritano? Certamente no: solo alla fine (vv. 36-37) v'è il passaggio. Il punto di vista dal quale Gesù ha raccontato la parabola è quello del ferito. In altre parole: tutto avviene secondo gli occhi del ferito. La parabola, cioè, non punta all'esemplarità del Samaritano, ma cerca di fare entrare l'ascoltatore (e il lettore) nella pelle del ferito, nell'esperienza traumatica e splendida di quest'uomo senza volto e senza nome.

Alcune spie indicano che la strategia è proprio questa. Prima spia: l'uomo aggredito dai briganti non ha identità, è senza un nome e senza qualifica, è cioè un membro dell'umanità; un'identità così aperta non può che facilitare l'identificazione con il lettore. Seconda spia: il sacerdote e il levita vedono il ferito e passano oltre senza fermarsi. Perché? Il narratore non dice una sola ragione. Perché questo silenzio? Perché il punto di vista adottato dal narratore è quello del ferito e il racconto rivela solo ciò che questi può sapere. Il ferito constata solo che il sacerdote e il levita

(riconoscibili dal loro abito) non si prendono cura di lui. Il ferito fa solo questa amara constatazione senza poterla spiegare, in quanto è una vittima! Terza spia: la parabola abbonda di particolari solo nel momento in cui il viandante ne può disporre. E quell'uomo sa bene che cosa gli ha fatto il Samaritano; i dettagli sono precisi: olio e vino sulle ferite, giumento, locanda, denaro. In breve: il lettore vede con gli occhi del ferito. Quarta spia: la domanda finale posta da Gesù al dottore della Legge: «Chi di questi tre ti sembra sia stato prossimo di colui che è caduto nelle mani dei briganti?» (v. 36) è la chiave per capire da che punto di vista la parabola è narrata. Essa infatti interroga sull'identità del prossimo non più a partire dal donatore (questa era la prospettiva del dottore della Legge - v. 29), ma a partire dal beneficiario. A partire dalla misera situazione di una vittima si decide lo statuto del prossimo, non da una definizione teorica. Per permettere al lettore di capire il capovolgimento dell'interrogativo relativo al prossimo c'era bisogno di un racconto che facesse entrare il lettore nella pelle di un essere umano in quella condizione disperata. È il punto di vista adottato dal parabolista che provoca nel lettore il capovolgimento di prospettiva; alla fine egli non può che rispondere, come il dottore della Legge, ciò che è evidente: quando sono posto in una condizione di indigenza, qualunque sia la mia identità, aspetto che un altro si riconosca prossimo per me.

Le Parabole della Misericordia - (Lc 15,1-32)

Terza relazione (De Virgilio)

Ambientazione e struttura della sezione

- Dal capitolo 15 al capitolo 18,34 ritroviamo la terza sezione della Terza Parte del Vangelo di Luca, nella quale, prevalentemente, viene presentato il messaggio di Gesù attraverso le parabole. Tra i passi evangelici, spicca enormemente il capitolo 15, quasi una gemma nel Vangelo di Luca, con la sua profonda e splendida riflessione sulla misericordia di Dio verso le “cose perdute e ritrovate”, in particolare i peccatori. L'inquadratura necessaria per potere comprendere queste tre parabole è data da Lc 15,1-2. Questi due versetti ricapitolano il tema narrativo enunciato in 7,29-30, riguardo alle divisioni create tra il popolo nell'atteggiamento verso il Messia. I pubblicani e i peccatori rappresentano gli emarginati e i poveri che rispondono positivamente. Non solo mangiano con Gesù, ma anche lo seguono per ascoltarlo. Essi entrano a fare parte del popolo. I farisei e gli scribi (“dottori”)rappresentano i potenti e i ricchi che sono sordi alla chiamata del Messia.

Lc 15: le tre parabole della misericordia

- La parabola del “*padre misericordioso*” insieme a quella della *pecora* perduta e della *dracma ritrovata* è contenuta nel capitolo 15 del Vangelo di Luca, conglobate dall’evangelista, per mettere maggiormente in risalto la grande misericordia del Padre, il vero protagonista delle tre parabole, figura centrale attorno alla quale ruotano e trovano la giusta collocazione tutte le altre. Gesù risponde ad una delle tante provocazioni dei farisei e dà ragione di uno degli atteggiamenti, che più disturba il loro *perbenismo*: la sua vicinanza con i peccatori, il suo dividerne la tavola, l’apertura e l’accoglienza nei loro confronti. Gesù, andando contro le convenzioni sociali e religiose del tempo, li considera destinatari privilegiati del suo messaggio, guarda oltre la categoria nella quale sono stati relegati, punta dritto al cuore e offre loro una nuova possibilità di salvezza.

Il padre misericordioso

- Il racconto «drammatico» di Lc 15,11-32 si svolge in tre atti, segnati dallo spazio, dall’orientamento dell’azione e dalla posizione del padre rispetto ai figli: la degradazione (vv.11-16), la reintegrazione (vv.17-24) e la contestazione (vv. 25-32). Nondimeno i tre soggetti dell’azione vengono in primo piano in quattro momenti dialettici della narrazione: il figlio minore fa la sua scelta e vive la disavventura del fallimento (vv. 11-20a); il padre riaccoglie il figlio ritrovato (vv. 21b-24); la reazione rabbiosa del figlio maggiore (vv. 25-28); il padre cerca di convincere il figlio maggiore (vv. 29-32).
- Nel primo atto del racconto si assiste all’allontanamento del figlio più giovane che interrompe la comunione familiare per cercarsi spazi di libertà e costruirsi un futuro diverso ed autonomo. Vanno notati in modo significativo i termini con cui si sottolinea il cambiamento della situazione geografica ed affettiva, la lontananza dalla casa paterna da parte del figlio giovane. Il testo tace i motivi del suo andarsene, ma possiamo implicitamente ricavare l’indole calcolatrice con cui il giovane si organizza, illudendosi di trovare una «casa» lontana, indipendente e soprattutto alternativa a quella paterna. Di fronte a questa scelta di vita il padre tace, non lo trattiene. Egli raccoglie il patrimonio (*ousia*) e le sostanze (*bion*) ottenute e parte verso un paese lontano (*eis chōran makran*), anonimo, dove dilapida tutto in modo dissoluto, vivendo «senza salvezza» (v. 13: *asōtōs*, cf. Prv 28,7).
- Quella che doveva essere una scelta di vita diventa ineluttabilmente una condizione irreversibile di morte. Privato di ogni sicurezza economica, ridotto alla povertà in un contesto di carestia, è costretto ad un servizio degradante presso uno degli abitanti di quella regione: pascolare i porci senza potersi «riempire il ventre» (v. 16: *chortasthēnai*) neppure di carrube. L’enfasi con la quale l’evangelista sottolinea il totale stato di impurità del giovane (cf. Lv

11,7; Dt 14,8) e ne segna la completa lontananza dal suo precedente livello di vita, mostra la gravità del male fisico e morale in cui è inesorabilmente caduto, frutto di una falsa illusoria libertà (cf. Ger 2,5; 3,24). Solo adesso il giovane si accorge dell'importanza della «casa del padre», mentre brama quel pane che perfino i salariati avevano in abbondanza presso la sua famiglia (v. 17). Più dei sentimenti familiari, è la situazione di assoluto bisogno che lo spinge a rientrare in se stesso (v. 17: *eis eauton elthōn*), a decidersi di alzarsi da quella situazione (v.18: *anastas*) e di ritornare dal padre per chiedergli di essere riaccolto anche come salariato (v. 19).

- Il secondo atto (vv. 21b-24) è dominato dalla figura paterna, che rivela nei gesti e nelle parole la grandezza del suo cuore misericordioso. Ancora in cammino e distante il padre anticipa il figlio tanto atteso (cf. Is 30,18). Il movimento del padre nasce dalla commozione di un cuore (v.20b: *esplagchnisthē*) restato sentinella. La scena dell'incontro è struggente: i sentimenti contrastanti dei due attori si incontrano e si fondono in un abbraccio commosso. Il padre lo aveva visto (v. 20: *eiden*), il figlio temeva di vederlo, il padre gli corre incontro (*dramōn*), il figlio gli chiede perdono, il padre gli si getta al collo (*epepesen epi ton trachēlon autou*) e lo bacia (*katephilesen auton*), il figlio gli dichiara il suo fallimento e gli consegna il verdetto. La scena avviene nella strada «che si fa casa» e diventa il luogo pubblico dell'incontro e dell'ospitalità. Si potrà notare che anche nella successiva uscita del padre per convincere il figlio maggiore a rientrare in casa, il dialogo si svolge per strada (v. 28).
- La casa si spalanca a festa per il figlio «morto e tornato in vita, perduto e ritrovato» (v. 24: *o hyios mou nekros ēn kai anezēsen, ēn apōlolōs kai eurethē*). In queste parole ripetute dal padre a entrambi i figli (vv. 24.32) va individuata la chiave di lettura di questa «pagina di vita» e la sua connessione con l'annuncio pasquale (*kerigma*). L'evangelista ci fa gustare il sussulto paterno di gioia espresso nella serie rapida di sette ordini impartiti ai servi, perché sia ridata dignità al figlio minore. E' la gioia a cedere il passo alla tristezza e il giovane rientrato in famiglia riprende il suo posto che era rimasto vuoto (il vestito, il primo; i calzari ai piedi) e riacquista la propria autorità (v. 22: l'anello). Alla solitudine viene sostituita la famiglia, alla tristezza la festa, alla carestia un banchetto, alle carrube il vitello grasso, alla strada del fallimento la sicurezza della casa e dell'affetto.
- Fin qui la scena ricalca lo schema delle prime due parabole e si conclude con un *happy end*. Ma nel terzo atto (vv. 29-32) si consuma la contestazione del figlio maggiore, il quale si oppone alla decisione paterna, rigettandone il giudizio misericordioso. Quel giovane «prodigo» non è degno di rientrare nella casa paterna e la scelta del padre costituisce un'ingiustizia nei riguardi del figlio maggiore, che si sente defraudato dei suoi diritti patrimoniali (ha dilapidato i tuoi averi [*ton bion sou*: v. 30]) L'evangelista sottolinea per bocca

del figlio maggiore la gravità del danno compiuto alla famiglia e gli aspetti rivendicativi e pretestuosi contro il comportamento del fratello, che rimane «figlio del padre» (v. 30: *o hyios sou*). Entrare nella casa significherebbe per lui accettare la logica del perdono e riprendere una relazione che oramai si considerava chiusa. La narrazione evidenzia l'atteggiamento statico del maggiore: egli non voleva entrare (v. 28: *ouk ēthelen eiselthein*) e l'accusa rivolta alla giustizia parziale usata dal padre nei suoi riguardi (v. 29).

- Dinanzi al geloso risentimento del figlio maggiore, il padre risponde con una nota di affetto (v. 31: *teknon* = ragazzo mio!). Egli ascolta il figlio, lo accoglie, gli esprime la volontà di affetto («sei sempre con me») e di comunione (v. 31: «ciò che è mio è tuo») e nello stesso tempo lo invita a «riconoscere il volto del fratello» (v. 32: «questo tuo fratello») e ad unirsi alla «festa», come una risposta al dono della vita e della paternità/figliolanza.

Aspetti teologici

- Tra i molteplici messaggi che ci vengono offerti in questo brano, vanno evidenziati quattro temi in stretta connessione tra di loro: la realtà del peccato; il cammino di conversione; la relazione tra giustizia e misericordia; la paternità di Dio. La realtà del peccato è collegata al mistero della libertà dell'uomo. L'inspiegabile decisione del figlio più giovane di lasciare la casa paterna e il fallimento totale della sua avventura descrivono plasticamente la dinamica del peccato, intesa come sbaglio esistenziale, incapacità di cogliere l'obiettivo del proprio progetto di vita. La parabola ci mostra narrativamente come il peccato sia «allontanamento» deliberato dalla casa del padre, spreco delle proprie energie, condizione di solitudine e di smarrimento, scelta senza progetto, costruzione senza fondamento. In questa logica, seppure con una condizione diversa, cade anche il figlio maggiore.
- L'ulteriore passaggio è collegato al bisogno di «riconciliazione». Riconciliarsi significa «rifare il cammino del ritorno a Dio» (è il senso della *t^eshuvâ* ebraica). Il racconto evidenzia in modo netto la differenza tra i due figli (il contrasto è tipico di Luca: Lazzaro/ricco epulone; fariseo/pubblicano; vedova/giudice, ecc.). La logica della riconciliazione implica la decisione di cambiare vita. Il racconto esprime una triplice simbologia: la libertà dei due figli è garantita dall'amore misericordioso del Padre; c'è sempre una strada che segna la distanza tra il dover essere e l'essere, segno di un cammino da compiere; c'è sempre una casa a cui ritornare, che indica la comunione e la dignità delle relazioni padre-figli.
- La parabola mette in gioco un contrasto permanente tra giustizia e misericordia. Dalla lettura si evincono tre modelli di giustizia: quello del fratello più giovane (v. 19), quello del maggiore (vv. 29-30) e quello del padre (vv. 23-24.32). I primi due modelli coniugano l'idea della giustizia sul parametro umano della retribuzione: il minore pretende di rientrare a casa non

più come figlio ma come «servo», il maggiore condanna senza appello il fratello che ha sbagliato e giudica il padre che lo ha riaccolto. Il terzo modello, quello del Padre, supera la visione retribuzionista e punitiva dei due figli, coniugando la giustizia con la misericordia. Al centro del racconto si staglia la figura straordinaria del Padre, che fa prevalere la sua logica misericordiosa. Il passato è superato dall'amore.

Personaggi contrastanti - (Lc 16,1-18,34)

Quarta relazione (De Virgilio)

Parabola e parenesi sulla ricchezza

(Lc 16,1-13)

- Nel lungo e deciso cammino (geografico ed esistenziale) che va dalla Galilea alla Giudea e che si concluderà a Gerusalemme (Lc 9,51 - 19,27), Luca presenta Gesù che insegna alle folle, ai discepoli, agli Apostoli. Il capitolo 16 del Vangelo di Luca contiene due parabole. Entrambe hanno come tema la giusta amministrazione dei beni terreni, dalla quale dipenderà il possesso dei beni eterni. In questo caso l'istruzione riguarda il buon uso delle ricchezze materiali e si sviluppa in due momenti: dapprima il racconto-parabola del fattore disonesto (vv. 1-8), poi tre massime di Gesù sulla giustizia, sulla ricchezza e sulla fedeltà del discepolo (vv. 9.10-12.13). L'interpretazione di questo brano suscita diversi problemi, la soluzione dei quali è notevolmente difficile, tanto da generare una quantità innumerevole di spiegazioni specialistiche! Anche se l'idea fondamentale che viene espressa in realtà non è molto complicata, il difficile sta nel fare combaciare tutti i dettagli. Dal confronto con gli altri Sinottici non ci viene alcun parallelo, ad eccezione del *logion* finale. Il testo presenta tre problemi:
- dove termina la parabola e dove inizia la lezione morale? Ciò per il fatto che al v. 18a con il termine *Kyrios* si può pensare sia all'uomo ricco della parabola, sia a Gesù stesso (dato che nel racconto di Luca Gesù è chiamato *Kyrios*!). La questione è particolarmente spinosa, perché se riferito a Gesù si potrebbe pensare che Gesù approvi il comportamento immorale dell'amministratore.
- qual è l'esatta natura dell'azione dell'amministratore? Un'ultima frode verso il padrone, oppure il sacrificio di parte di ciò che gli spettava legalmente come agente del padrone per accaparrarsi la gratitudine dei debitori?

- qual è il rapporto tra i detti di Lc 16,9-13 e la parabola con la sua prima conclusione morale (Lc 16,8b), nonché tra i diversi detti?
- La parabola del fattore è una di quelle parabole che, a prima vista, sembra suscitare scandalo in chi legge. Un fattore che s'industria con sotterfugi a danno del suo padrone, un agire disonesto che sconvolge una retta amministrazione, un padrone che – assurdo! – loda alla fine della vicenda, risaputa da tutti, l'agire calcolatore del furbo e infedele fattore ...! La morale sembra affermare che corrotti e corruttori, persone che agiscono illegalmente e in modo sleale e scorretto, siano portati come modello dallo stesso Gesù! In realtà la parabola del fattore parla di tutt'altra cosa. La risposta, chiave di risoluzione e vero nocciolo della parabola, sta proprio nelle parole finali del padrone (v. 8) che, contrapponendo l'agire dei “figli di questo mondo” a quello dei “figli della luce”, prepara l'intervento chiarificatore di Gesù. I “figli della luce” devono essere attenti e abili nel loro campo (che è quello della salvezza), così come lo sono i “figli di questo mondo” nel fare i loro interessi verso i “loro pari”. I “figli della luce” hanno ricevuto da Dio doni e beni: imparino adesso ad usare accortamente delle “ricchezze” che possiedono facendone anche dono agli altri, ai poveri, ai bisognosi e agli indigenti ... per guadagnarsi così la lode del Signore!

La parola di Gesù

- Luca riporta tre parole di Gesù con cui si chiarifica e riequilibra la situazione. Gesù precisa il senso della scaltrezza nell'agire per i “figli della luce”, cancellando la brutta impressione che può avere lasciato l'operato del fattore e il giudizio del padrone. L'invito è, infatti, rivolto a tutti i ricchi affinché si esproprino dei loro beni ammassati ingiustamente (v. 9: “*le ricchezze ingiuste*”) nei confronti di altri che ne sono privi. Le ricchezze non sono un bene eterno: è più saggio restituirle ai poveri! E' più saggio farseli amici per avere la possibilità di essere accolti nelle loro “dimore eterne”: in quel Regno celeste dove i poveri appaiono in modo scontato come nella loro patria.
- Gesù restringe la prospettiva e, dalla figura dell'amministratore scaltro ma infedele, sposta l'attenzione alla figura del discepolo (vv. 10-12) che deve amministrare secondo la volontà di Dio una ricchezza diversa da Lui ricevuta. Anche se si tratta di poco, la fedeltà che egli mostrerà gli sarà garanzia per ottenere il molto. I veri beni che il fedele discepolo deve sapere amministrare sono i beni spirituali, quelli dell'anima (v. 12: “*ciò che è vostro*”): le ricchezze soprannaturali, la grazia della fede, il dono dello Spirito ... Dinanzi a ciò il credente non ha alternative: deve scegliere con chi vuole stare e chi vuole servire, tra il primato del materiale e il primato dello spirituale. Si tratta di una disposizione interiore che vale per tutti: certo per i ricchi, ma anche per i poveri!

Lazzaro e il ricco epulone (Lc 16,19-31)

- Gli autori si sono divisi sul genere letterario e sull'origine di questo racconto, che allude alla storia di Lazzaro (forse un collegamento con Gv 11?). Per alcuni si tratterebbe di personaggi storici (vv. 19-21) a cui si aggiunge un dialogo dopo la morte, che rappresenterebbe una sorta di insegnamento popolare. Un accenno al ricco stolto è già presente in Lc 12,16-21, in riferimento alla capacità di arricchire davanti a Dio senza pensare alla propria vita come «eterna».
- Le interpretazioni successive di questa parabola sono state diverse: a) interpretazione escatologica (con descrizione dell'aldilà); b) interpretazione sapienziale-morale (schema antitetico aldilà/aldiquà; retribuzione nel bene e nel male); c) interpretazione teologica. Credo che dobbiamo contestualizzare il messaggio della parabola nella teologia lucana dell'oggi della salvezza e individuare il nucleo del messaggio soprattutto nella «capacità di saper guardare» alle povertà presenti, senza far aspettare i poveri. I personaggi e la storia sono tipici della presentazione lucana: l'antitesi tra Lazzaro (Dio salva) e il ricco «sprecone» (epulone). La storia è vista come uno «specchio rovesciato», sulla terra e nel cielo.
- Il tema del «rovesciamento» della ricchezza cattiva usata in un modo buono è già stato annunciato ed affrontato nella parabola dell'amministratore disonesto e nella successiva applicazione (farsi amici con la ricchezza acquistata in modo disonesto!).
- vv. 19-21: la presentazione dei personaggi è fatta tra la «strada e la «casa». Anche nel nostro brano ritorna il tema della casa e della destinazione escatologica. Lazzaro è presentato come uno «senza casa», senza patria, senza famiglia, «gettato» davanti alla porta del ricco, riempito di piaghe e senza possibilità di vita. I cani leccano le sue ferite. Le briciole di pane (che i ricchi usavano per pulirsi le mani) erano il suo cibo (cf. la Cananea che parla a Gesù!).
- Il ricco (senza nome!) è dentro la casa, vestito da re (Erode?) e gode ogni giorno «vedendo soltanto se stesso» e il proprio ventre (il tema del banchetto come esclusione dei poveri!). La sua casa diventa la sua «tomba»! Egli non riesce a guardare al di fuori della sua linea egoistica di vita.
- v. 22: la morte viene a troncare la situazione di Lazzaro e dopo qualche tempo anche quella del ricco; ma la prospettiva appare diversa. Lazzaro «sale» verso il cielo ed è portato nella paternità di Abramo; il ricco «scende» nell'Ade, «fu sepolto» (*etaphē*). Il dialogo che avviene tra il ricco ed Abramo (mentre Lazzaro non parlerà mai in tutto il testo) è frutto di una straordinaria e

struggente immaginazione narrativa, che rispecchia i canoni della retribuzione nel pensiero antico.

- Il ricco sta nell'Ade e «leva gli occhi» (*eparas tous ophthalmous*) e finalmente vede da lontano Abramo e con lui il povero Lazzaro. Mentre nella vita non aveva visto, ora nella morte può vedere. E' un vedere - giudicare la sua situazione di mancanza e di peccato: ma il tempo ormai è finito e il ricco non può far altro che «pregare» (gridare) confidando nella misericordia di Abramo.
- v. 24 «gridò»: «padre Abramo». Il bisogno di paternità e allo stesso tempo la strumentalizzazione di Lazzaro che avrebbe dovuto servirlo nelle sue sofferenze (mentre lui lo aveva dimenticato nella vita). L'espressione del ricco rivela tutto lo strazio di quel momento.
- La risposta di Abramo è chiara: «figlio» (*teknon*), bene/male; vita – vita oltre la vita, «ricordati» (*mnēstheti*). Alla giustizia di Dio si collega anche la «distanza abissale» che segna Lazzaro dal ricco. Lo stato definitivo dei due non permetterà che la sofferenza venga alleviata.
- Il ricco allora si ricorda dei suoi parenti (fratelli) e del padre sulla terra (v. 27). Neppure questa ipotesi è possibile: la fede nasce dall'ascolto e dall'adesione alla parola (Mosè e i profeti), non da visioni né da miracolismi.
- L'accentuazione della responsabilità della fede personale e della storia vissuta chiude il racconto con una grande domanda: il futuro può essere preparato nel presente? Certamente sì! E' nell'oggi della fede, dell'ascolto della Parola e della carità vissuta intensamente che si costruisce il futuro della tua esistenza.

GIOVEDÌ 5 LUGLIO 2012

La Salvezza è entrata in questa casa - (Lc 18,35-19,27)

Prima relazione (Crimella)

Questa sezione è molto breve ed estremamente coesa. Di fatto vi sono tre pericopi: la guarigione del cieco di Gerico (18,35-43), l'incontro con Zaccheo (19,1-10) e la parabola delle monete d'oro (19,11-27).

Analizziamo anzitutto la celebre pagina di Zaccheo per poi cogliere i legami fra questa pericope e quelle adiacenti.

La narrazione inizia con una serie di azioni. Entra in scena anzitutto Zaccheo, descritto con molti dettagli: fa di tutto per vedere Gesù (vv. 2-4). Nel momento in cui arriva Gesù non si accontenta di essere un semplice oggetto della vista di Zaccheo, ma prende l'iniziativa e si invita a casa sua (v. 5). A questo punto il personaggio ridiventa Zaccheo che accetta l'auto-invito di Gesù e lo accoglie nella sua casa (v. 6). I personaggi sono intrecciati fra loro: chi è quello principale?

Il primo personaggio ad entrare in azione è Zaccheo. Non è un uomo qualunque, ma è caratterizzato in modo preciso: il sesso (un uomo), il nome (Zaccheo), il lavoro (capo dei pubblicani), il suo *status* sociale (ricco), la sua statura (piccolo). L'accumulo dei dati è impressionante e fin quasi ridondante con un effetto sicuro, quello di attirare l'attenzione su Zaccheo che non passa inosservato. Luca tuttavia non resta all'esterno ma entra nel cuore del suo personaggio, facendoci conoscere il suo desiderio, le sue intenzioni: egli cerca di vedere Gesù (vv. 3-4). In realtà noi ignoriamo il motivo per cui Zaccheo vorrebbe vedere Gesù: per curiosità, per criticarlo, perché è interessato a Lui? L'evangelista rimane vago. Non bisogna dimenticare che anche un altro personaggio è caratterizzato allo stesso modo: Erode Antipa (cfr. 9,9). Il parallelo obbliga a non enfatizzare troppo la ricerca di Zaccheo. La bassa statura obbliga Zaccheo a correre avanti e a salire su un sicomoro. Anche in questo caso Luca non esprime valutazioni: semplicemente si può immaginare che il desiderio di Zaccheo sia profondo. Insomma: una descrizione molto dettagliata ma senza valutazioni; Luca sottolinea solo che Zaccheo intende caparbiamente vedere Gesù.

Al v. 5 assistiamo ad un cambiamento di prospettiva perché il personaggio diventa Gesù. La scena vista finora con gli occhi di Zaccheo è descritta dal punto di vista di Gesù. Gesù giunge sul luogo (non è Zaccheo che s'avvicina), alza lo sguardo (e non Zaccheo che lo abbassa), inizia a parlare (e non Zaccheo che gli chiede qualcosa). Gesù non è solo il soggetto dell'azione, ma anche colui che prende

l'iniziativa. Il desiderio di Zaccheo è abbondantemente superato: a lui bastava "vedere" Gesù; ora non solo lo vede, ma lo accoglie nella sua casa. La frase con la quale Gesù parla a Zaccheo è densissima (v. 5). Gesù desidera rimanere presso Zaccheo: contro tutta la tradizione che obbligava a prendere le distanze dai peccatori Gesù non prende nessuna precauzione, si mischia, addirittura intende rimanere a lungo con Zaccheo. La cosa non stupisce più di tanto (cfr. 5,30; 15,2). La scelta di Gesù è precisa, in controtendenza; si tratta di un comportamento progettato: non è qualcosa che capita, ma qualcosa che Gesù "deve" compiere (cfr. l'uso del verbo *deî* in 9,22; 13,33, etc.). Il piano di salvezza di Dio passa attraverso l'incontro coi peccatori. Su questa scia si comprende l'avverbio "oggi". Che cosa significa «oggi»? Non è un semplice indicatore temporale (lo spazio di una giornata) ma indica, più propriamente, un momento escatologico di salvezza. «Oggi è nato per voi nella città di Davide un Salvatore, che è il Cristo Signore», dice l'angelo ai pastori (2,11). «Oggi si è adempiuta questa Scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi», afferma Gesù nella sinagoga di Nazareth (4,21). A Zaccheo Gesù dice: «Oggi devo fermarmi a casa tua» (19,5); e dopo la dichiarazione del capo dei pubblicani aggiunge: «Oggi la salvezza è entrata in questa casa» (19,9). Il piano salvifico di Dio si realizza *hic et nunc*, in un'anticipazione dell'escatologia.

Nei primi versetti del brano prevalevano i verbi di moto: correre, salire, attraversare, passare. Allorché Gesù entra in casa di Zaccheo i verbi di movimento lasciano spazio a quelli di stato. La corrispondenza di Zaccheo alla richiesta di Gesù fa sì che l'uomo sia pieno di gioia, diversamente dal ricco notabile che se ne era andato via triste (cfr. 18,23). Zaccheo acconsente subito ed è pieno di gioia.

Se all'inizio non era chiaro chi fosse il protagonista, ora appare chiaro: protagonisti sono entrambi. Zaccheo supera la folla, sale sull'albero pur di vederlo. Gesù approfondisce l'incontro, invita Zaccheo a non accontentarsi di vedere, ma lo "obbliga" ad accoglierlo.

Fino al v. 6 Luca racconta come Gesù e Zaccheo si sono incontrati. Ma a partire dal v. 7 si registrano tre interpretazioni del fatto: prima la gente che critica (v. 7), poi Zaccheo (v. 8), infine Gesù (vv. 9-10). Le parole di Gesù chiudono l'episodio e sono la chiave di comprensione di tutto l'episodio.

La gente non reagisce bene: Luca dice che mormorano. Il vocabolo "mormorare" non è molto usato nel Nuovo Testamento, ma spesso nell'Antico, specialmente durante il cammino dell'uscita dall'Egitto. È un verbo che segnala il disaccordo, le differenze di vedute. La gente non ha gradito il fatto che Gesù sia entrato in casa di un peccatore. La gente non critica Zaccheo (che sia un peccatore è cosa nota) ma Gesù. Il parallelo del cap. 5 è istruttivo: dopo la chiamata di Levi e il banchetto coi pubblicani e i peccatori si leva la stessa critica (cfr. 5,30 e 19,7). Qui c'è un allargamento: non solo un gruppo (scribi e farisei) ma tutti criticano; non si parla ai discepoli ma a Gesù stesso.

La seconda reazione è quella di Zaccheo: una conversione a tutti gli effetti. La scelta è coraggiosa e decisa: la metà dei beni non sono poca cosa; la Legge prevedeva la decima, Zaccheo dà la metà di tutto. E poi restituisce quattro volte tanto. Se leggiamo il codice in Levitico (cfr. Lv 5,20-24 e anche Es 22,1) abbiamo una precisa giurisdizione; ma quattro volte tanto è ricordato solo da Davide (2 Sam 12,6). L'incontro con Gesù ha dunque cambiato la vita di quell'uomo.

Stupisce un particolare: Luca qui non usa mai il vocabolario della conversione; nonostante vi siano tutti gli elementi il terzo evangelista non fa di Zaccheo un modello di conversione. Perché? Il centro del suo racconto non è la conversione di Zaccheo! Il punto cui l'evangelista intende portarci non è quello; gli interessa sottolineare altro. Zaccheo sparisce, non sappiamo che fine farà. Le parole conclusive sono di Gesù, non di Zaccheo e si presentano come l'interpretazione definitiva dei fatti. La prima affermazione di Gesù parla di Zaccheo, ma non lo nomina nemmeno. La gente si lamentava che Gesù era entrato in casa di un peccatore; Egli ridipinge la scena mostrando che la salvezza è entrata in casa di Zaccheo (cfr. il parallelo fra il v. 7 e il v. 9). La gente non aveva detto il falso affermando che Gesù era entrato nella casa di un peccatore. Ma con Gesù è la salvezza ad essere entrata nella casa di Zaccheo. Anch'egli è figlio di Abramo (cfr. 1,55). Con la seconda affermazione (v. 10) v'è un vero e proprio capovolgimento. Pareva che Zaccheo stesse cercando Gesù; in realtà Gesù rilegge dal proprio punto di vista la vicenda del pubblicano, mostrando che in realtà colui che cerca è Gesù stesso. Guardando dall'esterno è un uomo che cerca Gesù; in realtà è Gesù che cerca l'uomo, ogni uomo.

A questo punto possiamo allargare la nostra considerazione a tutto il contesto. Se durante il "grande viaggio" la tipologia dominante era quella profetica, ora Luca ne affianca una seconda, quella regale: il Messia sofferente è il discendente di Davide. Per mezzo del breve sommario di 17,11 il narratore ricorda, ancora una volta, che Gesù è in cammino verso la città santa: Egli si avvicina a Gerico e poi vede Gerusalemme (19,41). Dopo il sommario dieci lebbrosi vanno incontro a Gesù e implorano pietà (17,12-19); alla fine Gesù stesso entra trionfalmente nel tempio (19,45-48). Inquadrate dalla menzione della lode di Dio (17,18; 19,37), cui si affiancano parole e gesti di venerazione nei confronti di Gesù (17,16; 19,36), vi sono un gran numero di espressioni a proposito del "Regno" e del "Regno di Dio" (17,20.21; 18,16.17.24.25.29; 19,11.12.15). Più precisamente, la regalità di Gesù, proclamata in modo sempre più esplicito, conferisce a tutti gli episodi (dalla guarigione del cieco di Gerico, all'incontro con Zaccheo, alla parabola delle mine) la loro profonda unità.

Il cieco, avendo saputo che Gesù sta passando, grida: «[Gesù], Figlio di Davide, abbi pietà di me» (18,38.39). Per la prima volta, dopo l'annuncio dell'angelo Gabriele a Maria («Il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre» - 1,32) e il cantico di Zaccaria («la casa di Davide suo servo» - 1,69), Gesù è salutato come il discendente regale, il figlio promesso a Davide. Il titolo messianico testimonia, per il lettore, il compimento dell'annuncio di Gabriele: è nella sua qualità di Re, avendo

ricevuto «il trono di Davide suo padre» che Gesù entra a Gerusalemme. Nell'Antico Testamento la prima immagine che evoca la figura di Davide è quella del pastore, l'ultimo figlio di Iesse, cercato per ordine di Samuele allorché il profeta giunge a Betlemme per ungere il re (1 Sam 16,12-13). Il pastore realizza pienamente la figura del re Messia «secondo il cuore di Dio» (1 Sam 13,14), in opposizione radicale al guerriero Saul. Questa immagine appare alla fine dell'episodio di Zaccheo: «Il Figlio dell'uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto» (19,10). In queste parole che sigillano l'incontro con il capo dei pubblicani di Gerico, il lettore sente l'allusione alla profezia di Ezechiele secondo cui Dio si preoccupa di essere il pastore del suo popolo: «Andrò in cerca della pecora perduta e ricondurrò all'ovile quella smarrita, fascierò quella ferita e curerò quella malata» (Ez 34,16); Dio stesso poi annuncia l'invio di Davide suo servo: «Susciterò per loro un pastore che le pascerà, il mio servo Davide. Egli le condurrà al pascolo, sarà il loro pastore. Io, il Signore, sarò il loro Dio, e il mio servo Davide sarà principe in mezzo a loro» (Ez 34,23-24).

La tipologia regale ritorna con ridondanza nella parabola delle mine (19,11-27). Se il re dà fiducia e potere ai primi due servitori fedeli (vv. 17,19), diventa poi un giudice severo verso il servo fannullone (vv. 22-24) e un sovrano spietato nei confronti dei suoi nemici (v. 27). La figura del re è certamente uno degli enigmi della parabola. Essa invita il lettore a interrogarsi sul suo senso e sulla sua funzione nel racconto. Chi è questo re? Vi sono alcuni tratti comuni con Gesù nell'episodio dell'incontro con Zaccheo: come lui, avendo ricevuto l'investitura regale in un paese lontano ed essendo tornato per giudicare il suo popolo, trova sia servitori fedeli sia concittadini che lo contestano; come lui giudica non sul passato ma sulla parola che riconosce il dono ricevuto. Posta in bocca a Gesù e indirizzata a coloro che lo ascoltano in casa di Zaccheo (19,11), la parabola dice il senso di quanto sta avvenendo. D'altro canto essa funziona pure come annuncio degli avvenimenti che si realizzeranno a Gerusalemme, la città nella quale Gesù sta per entrare acclamato come Re dai discepoli ma sulla quale Egli piange perché non ha saputo riconoscere il tempo della visita di Dio e che avrà una sorte comparabile ai nemici del re (19,41-44).

Gerusalemme e la Fine dei Tempi - (Lc 19,28-21,38)

Seconda relazione (Crimella)

1. La sezione

Dopo che Luca ha ribadito in modo quasi martellante che la meta del cammino è la città santa (9,51; 13,22; 17,11; 19,28), finalmente Gesù raggiunge Gerusalemme ed entra nel tempio (19,45). Maestro e discepoli non abbandoneranno più la città, rimanendovi sino alla fine del racconto evangelico (24,53). Questi capitoli (19,45-

24,53) sono dunque dominati dall'unità di luogo, dato indubbiamente non secondario e caratterizzante il finale del terzo Vangelo e il principio degli Atti degli Apostoli.

Quasi tutti i commentatori riconoscono tre sezioni: la prima sezione è dedicata all'insegnamento nel tempio (19,45-21,38); la seconda è la Passione e la Morte di Gesù (22,1-23,56); la terza sono i racconti pasquali (24,1-53).

La prima sezione (19,45-21,38) raccoglie gli insegnamenti di Gesù nel tempio. È lo stesso narratore a qualificare in questo modo il ricco materiale di questi capitoli per mezzo di una significativa inclusione; in apertura: «Ogni giorno insegnava nel tempio. I capi dei sacerdoti e gli scribi cercavano di farlo morire e così anche i capi del popolo; ma non sapevano che cosa fare, perché tutto il popolo pendeva dalle sue labbra nell'ascoltarlo» (19,47-48); poi alla fine: «Durante il giorno insegnava nel tempio; la notte, usciva e pernottava all'aperto sul monte detto degli Ulivi. E tutto il popolo di buon mattino andava da lui nel tempio per ascoltarlo» (21,37-38). Il terzo evangelista fondamentale segue la traccia del racconto di Marco e tuttavia vi sono alcune e importanti differenze. In primo luogo gli avversari con cui Gesù tesse la discussione sono gli scribi e i capi dei sacerdoti; mancano i farisei. Il tono della polemica è aspro: i capi dei sacerdoti cercano di eliminare Gesù a motivo del suo insegnamento; di fatto sfidano la sua autorità, una sfida che Gesù impugna riferendosi all'autorità di Giovanni il Battista. La parabola dei vignaioli omicidi (20,9-19) si rivela essere una forte critica proprio ai suoi interlocutori. Gli interrogativi posti a Gesù paiono essere reiterati tentativi per tendergli trappole, minando così la sua autorità. Per tutta risposta Gesù evita abilmente la questione del tributo a Cesare (20,20-26) e ottiene l'approvazione degli scribi (20,39-40) a proposito della domanda sulla Risurrezione posta dai sadducei (20,27-38).

L'intermezzo a proposito delle vedove (20,45-21,4) ha invece come destinatari i discepoli. Benché la pericope dipenda da Marco nel terzo Vangelo ha un'eco differente, a motivo dell'insistenza di Luca sul tema della ricchezza e della povertà: si tratta di un forte monito ai discepoli teso ad escludere ricchezze, onori, avidità.

Lohfink ha notato che dal momento in cui Gesù entra in Gerusalemme crescono notevolmente le attestazioni del termine *laós* (popolo - cfr. 19,48; 20,1.45; 21,38)⁷. Una tale insistenza (che continuerà anche durante la Passione) non depone solo a proposito della stima di cui godeva Gesù; più in profondità il terzo evangelista intende coinvolgere l'intero Israele che ora ascolta la predicazione di Gesù nel tempio.

Il discorso escatologico (21,5-38) dipende sostanzialmente da Marco ma, a differenza del più antico Vangelo (cfr. Mc 13,1 e pure Mt 24,1), non è pronunciato sul Monte del Ulivi, di fronte al tempio, ma nel tempio stesso. Inoltre il discorso non è una risposta ai discepoli (Mc 13,2; Mt 24,1) ma ha carattere pubblico, è rivolto a tutto il popolo, anche se il suo contenuto riguarda particolarmente i discepoli. Il tono, rispetto ai paralleli sinottici, è più positivo. Nei vv.13-15 Gesù promette il dono di

⁷ G. LOHFINK, *La raccolta d'Israele. Una ricerca sull'ecclesiologia lucana*, Marietti, Casale M. 1983, 43-44.

una sapienza che non potrà essere contraddetta e permetterà di offrire testimonianza. Inoltre infonde una straordinaria fiducia nei discepoli proprio nel momento della persecuzione (v.18). Si profila cioè un orizzonte dove prevale il registro della speranza.

2. Il discorso escatologico

Nel Vangelo di Luca vi sono due discorsi escatologici. Il primo (17,22-36) è posto durante il cammino verso Gerusalemme ed è rivolto ai discepoli. Il secondo discorso (21,5-38) è all'interno del tempio di Gerusalemme e si presenta come un insegnamento pubblico, destinato a tutto il popolo. Queste due caratteristiche (luoghi e persone) differenziano il discorso di Lc 21 e Lc 17.

Se Mc 13,3 e Mt 24,3 precisavano che il luogo dove avveniva il discorso era il Monte degli Ulivi, in Luca Gesù parla nel tempio. Sul monte Gesù aveva piantato sulla città (19,41-44), anticipando le predizioni del cap. 21. Il discorso appare come un lungo monologo (vv. 8-36) in risposta alla domanda di alcuni sconosciuti (vv. 5-7). Al termine del discorso Gesù esce dal tempio (21,37) nel quale era entrato precedentemente (19,47-48).

I destinatari del discorso sono “alcuni” (vv. 5.7): un gruppo di sconosciuti distinti dai discepoli; questi lo chiamano “maestro” (titolo tipico dei non-discepoli: 7,40; 9,38; 10,25; 11,45; 12,13; 18,18; 19,39; 20,21.28.39). Questi tali pongono una domanda a proposito di “queste cose”: di che si tratta? Dal contesto (v. 6) pare che l'espressione “queste cose” si riferisca alla distruzione del tempio. Ma la risposta di Gesù supera questo punto di vista puramente storico e si allarga all'intero problema escatologico. Il discorso è composto da piccole unità che devono essere considerate nella loro singolarità.

L'avvertimento preliminare (vv. 8-9) riprende quanto diceva Mc 13,5-7 ma con alcune particolarità. Il terzo evangelista anzitutto sottolinea che “il tempo è prossimo” (espressione che Marco non utilizza): Luca appare meno preoccupato dei falsi messia e più attento a chi annuncia l'escatologia prossima. Seconda particolarità: proprio per contrastare queste voci, Luca precisa che “non sarà subito la fine”. Terza osservazione: il v. 28 parla della “liberazione” e il v. 31 del “Regno di Dio”: c'è dunque uno svolgimento provvidenziale degli avvenimenti. Sembra quasi che Luca rielabori qui il sommario di Mc 1,15: gli impostori, che ingannano i credenti affermando che la fine è prossima (v. 9) e che il Regno di Dio è vicino (v. 31), non fanno altro che generare illusioni e delusioni nei credenti. La risposta di Gesù appare deludente in riferimento alla questione posta. In realtà v'è la dissociazione fra la distruzione del tempio e la fine del mondo.

Con una ripresa (v.10) Gesù introduce il discorso circa gli sconvolgimenti cosmici della fine: si tratta di fenomeni terrestri e fenomeni celesti (vv.10-11). Vi sarà una ripresa delle stesse immagini nei vv.25-26. Per Luca (a differenza di Marco) i segni celesti sono fenomeni premonitori della fine.

Se dunque i segni preannunciano la fine, prima vi sarà la persecuzione (vv.12-19). Questa sezione del discorso è molto compatta e interamente dominata dall'avverbio "prima". Ne consegue che l'evangelizzazione dei popoli è la condizione preliminare della venuta della fine. Per questa ragione le parole di Gesù sono improntate sull'incoraggiamento e la fiducia. Luca insiste sulla testimonianza: si intravede qui la figura di Stefano (At 6,10). I cristiani, cioè, nonostante le persecuzioni, sono più forti dei loro avversari e non devono temere nulla perché nemmeno un capello andrà perduto (v. 18; cfr. At 27,34). Luca intende dare fiducia ai cristiani perseguitati. Insieme però li invita alla costanza: essa è la forma che la perseveranza deve assumere in mezzo alle prove che caratterizzano la vita corrente del cristiano (cfr. 8,13.15).

La sezione dei vv. 20-24 si riferisce alla caduta di Gerusalemme. L'indicazione del v.24 mostra che un periodo di durata imprecisata separa la caduta di Gerusalemme dai segni premonitori della fine. Circa la distruzione della città santa Luca aveva già inserito il pianto di Gesù (19,41-44) nel quale quella distruzione era causata dal rifiuto della visita di Dio. Ne viene che la sventura non è effetto di una cieca fatalità ma di un giudizio di Dio.

I vv. 25-28 sono costituiti da tre fasi. La prima (ampia) riguarda segni cosmici (vv. 25-26); la seconda fase (v. 27) riguarda la venuta del Figlio dell'uomo; la terza (v. 28) riguarda i cristiani. Luca non offre nessuna indicazione cronologica proprio perché non intende stabilire alcun legame cronologico fra la distruzione di Gerusalemme e la fine del mondo. Inoltre in Luca il vertice non è (come in Marco e Matteo) la venuta del Figlio dell'uomo. L'attenzione del terzo evangelista è tutta per i segni premonitori della fine, segni che riprendono quanto si diceva nei vv. 11-12. Ad essere raccomandate sono la speranza e la confidenza nella sollecitudine di Dio. Se Luca rifiuta per i cristiani una sicurezza illusoria riguardo alla venuta della fine, non rifiuta loro una sicurezza fondata sulla sollecitudine di Dio, sempre vicino. Non respinge nemmeno la certezza che la venuta del Regno sia vicina.

La parabola del fico (vv. 29-31) intende precisare che gli sconvolgimenti della terra e del cielo per i credenti avranno un altro significato: essi infatti annunciano la prossimità del Regno di Dio e la liberazione dei credenti stessi. Senza soluzione di continuità si pone il *logion* a proposito della parola (vv.32-33): ormai sul finale Luca ribadisce l'importanza della vigilanza.

L'avvertimento finale (vv. 34-36) riprende immagini apocalittiche dei profeti (cfr. Is 24,17). L'immagine del cuore appesantito richiama passi tipicamente lucani: il ricco stolto (12,19), il ricco epulone (16,19), il seme fra le spine (8,14). La vigilanza cui Luca esorta è quella della preghiera, un tema tipicamente lucano (cfr. 18,1.7). Questo atteggiamento ha un duplice risultato: rende capaci di sfuggire a quanto deve accadere; permette di riconoscere in quei disordini i segni premonitori della loro liberazione. A prevalere è una nota incoraggiante.

Il Racconto della Passione - (Lc 22-23)

Terza relazione (De Virgilio)

La Passione di Gesù: tradizione e redazione

Lo stato attuale dei quattro Vangeli conferma la tesi che il resoconto della Passione è la prima parte della storia di Gesù ad avere raggiunto uno stato di composizione definitivo, sia esso in forma orale o scritta.

Tutti e quattro i Vangeli canonici presentano un loro racconto della Passione. Questi racconti sono di lunghezza sproporzionata rispetto al resto del racconto evangelico. Sono molto dettagliati per quanto riguarda i riferimenti di tempo e di luogo, contrariamente alle parti precedenti del racconto. Presentano tutti una sequenza di fatti coerente, con collegamenti accuratamente studiati tra i diversi episodi, a differenza degli accostamenti più casuali degli avvenimenti durante il ministero di Gesù. Ancora più importante è il fatto che in questo punto della storia di Gesù notiamo il più alto grado di concordanza tra i Vangeli, e non solo tra i Sinottici, ma anche tra i Sinottici e Giovanni. È chiaro che dietro la composizione letteraria di ogni evangelista c'è il considerevole peso della tradizione. La fonte principale di Luca rimane il Vangelo di Marco, anche se Luca nell'uso che fa di Marco si mostra più indipendente di Matteo.

Gli oltraggi a Gesù: flagellazione, insulti, sputi, crocifissione

Luca utilizza il verbo “crocifiggere” soltanto una volta, sia per Gesù che per i due malfattori. Gli altri evangelisti, invece, durante la Passione adoperano “crocifiggere” solamente riferito a Gesù.

Per Luca, così “ellenisticamente” sensibile al rispetto dei valori umani, l'azione stessa della crocifissione romano-giudaica rappresentava un modo orribile di esercitare la giustizia, non rispettosa assolutamente dell'onore e della dignità dell'uomo, anche nel caso che fosse palesemente colpevole. A maggior ragione, nei confronti di Gesù di Nazareth, Luca sentiva tutto lo sgomento e la ripugnanza a presentare e descrivere la “Crocifissione di Gesù”.

Nel terzo annuncio della Passione (Lc 18,31-34) Luca introduce il termine “oltraggiato”, ma non cita né gli sputi né gli schiaffi che Gesù subisce secondo gli altri Sinottici (Mt 20,17-19; Mc 32-34). Anche durante la comparizione davanti al Sinedrio e al sommo sacerdote (Lc 22,66-71), Luca evita di parlare di sputi, schiaffi e insulti, come fanno, invece, gli altri Sinottici (Mt 26,67-68; Mc 14,65). La stessa parola “flagellazione” è accuratamente evitata, nel terzo Vangelo, ed è sostituita con “severamente castigato” (Lc 22,16.22).

Quanto detto mette in evidenza l'attenzione particolare che Luca riserva alla persona di Gesù, alla sua dignità come uomo e, quasi, al rispetto della sua *privacy*! Un rispetto che distanzia il nostro autore dai Sinottici, quando questi mettono in evidenza particolari o situazioni che potrebbero risultare poco dignitosi nei confronti di Gesù.

La testimonianza personale di Gesù

Luca, durante il racconto della Passione, pone l'accento sulla personale testimonianza che Gesù dà di se stesso, dinanzi al Sommo Sacerdote, scostandosi notevolmente dalla presentazione che di quest'incontro fanno Matteo e Marco.

È lo stesso Gesù che parla e che, a differenza degli altri Sinottici nei quali interviene con una sola risposta (in Mt 26,64 e in Mc 14,62), replica per due volte (la prima volta in Lc 22,67; la seconda in Lc 22,70) alle parole del Sommo Sacerdote. In Luca, inoltre, non vengono cercati e citati falsi testimoni che parlino di Lui e Lo accusino (come in Mt 26,59-61 e in Mc 15,55-59), ma tutto si svolge, in prima persona, tra Gesù e il Sinedrio, tra Gesù e il Sommo Sacerdote.

È lo specifico di Luca, il quale insistendo sulla personale testimonianza di Gesù di Nazareth, presenta la convinzione che il "Figlio dell'uomo" (Lc 22,69) ha di essere il "Figlio di Dio" (Lc 22,70): dinanzi a questa certezza la volontà del Padre è affrontata con coraggio e decisione e la sua Passione è vissuta da uomo cosciente e libero.

La crocifissione e la morte di Gesù

Di notevole importanza sono le *particolarità*, le *omissioni* e le *aggiunte*, rispetto ai Sinottici, presentate da Luca nella descrizione dei momenti che Gesù di Nazareth trascorre dalla Crocifissione fino all'ora della sua Morte.

- a) ***omissioni***: Luca omette di specificare il nome del luogo su cui Gesù è crocifisso: è chiamato soltanto "Cranio" (Lc 23,33), senza l'espressione ebraica "Golgota" (presente in Mt 27,33 e Mc 15,22), incomprensibile ai pagani. Gesù non beve "vino aromatizzato" (come è detto in Mt 27,34.48 e in Mc 15,23.36) e affronta la sofferenza e la Morte senza alcuna possibilità di alleviare il dolore e gli spasimi, in perfetta coscienza e dando prova di uniformarsi completamente alla volontà del Padre. La folla, che segue, guarda la Crocifissione di Gesù (Lc 23,35), ma non interviene "*bestemmiando e scuotendo la testa*" (come in Mt 27,39 e in Mc 15,29), dimostrando ancora una volta quell'attaccamento che aveva sempre avuto nei suoi confronti e la stima di cui Gesù godeva presso le masse. Sulla Croce, prima di morire, Luca non presenta Gesù che cita il Salmo 22,2 con la sua traduzione: "*Eloì, Eloì, lemà sabachtàni... Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*" (presente in Mt 27,46 e in Mc 15,34), che potrebbe risultare incomprensibile e carica di sfiducia per i suoi ascoltatori pagani ed estranei al mondo delle Sacre Scritture.

- b) **aggiunte:** Subito dopo l'indicazione della Crocifissione, accanto a due "malfattori" (Lc 23,33; cfr. Mt 27,38; Mc 15,27), Luca aggiunge la richiesta di perdono al Padre da parte di Gesù: "*Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno*" (Lc 23,34), che rivela un'attenzione verso la folla e che scusa i suoi persecutori. A differenza di Matteo e di Marco, che presentano i due "briganti" che insultano Gesù e lo scherniscono, il "buon ladrone" di Luca (in verità il "buon malfattore") interviene e dialoga con Gesù, ricevendone un sicuro pegno di salvezza (Lc 23,40-42). Prima di spirare (Mt 27,50; Mc 15,37; Lc 23,46b), solamente Luca ci riporta le parole di confidenza di Gesù al Padre: "*Padre, nelle tue mani affido il mio spirito*" (Lc 23,46a), vedendo la morte non come una infamia, ma recuperandone il valore come gesto di abbandono del figlio nelle braccia del Padre, per svegliarsi poco dopo nel suo Regno. Solo in Luca, dopo la Morte di Gesù, riappaiono le "folle" che "si battevano il petto" (Lc 23,48), dimostrando ancora un vivo interesse per il Maestro, ora morto in Croce.
- c) **differenze:** Per Matteo e per Marco, accanto a Gesù vengono crocifissi "due ladroni" di chiara fama (in greco: *dùo lestài*: Mt 27,38; Mc 15,27), mentre per Luca si tratta di "due malfattori" generici e di cui non si conosce il motivo della vera colpa (in greco: *dùo kakoùrgoi*: Lc 23,32-33), sembrando attenuare il peso dell'infamia cui Gesù viene esposto accanto a due uomini di pessima reputazione; inoltre solo uno dei due bestemmia Gesù (Lc 23,39ss.).

Nelle bestemmie, contro Gesù, come soggetto delle derisioni, vengono citati soltanto "i capi" (cfr. Lc 23,35 con Mt 27,39ss e Mc 15,29ss.), mentre si dissocia la folla che dopo la morte di Gesù si percuoterà il petto. Luca cambia l'espressione centrale degli scherni a Gesù in Croce, sostituendo il "re d'Israele" di Matteo (Mt 27,42) e il "Cristo, re d'Israele" di Marco (Mc 15,32) con il "*Cristo di Dio, l'eletto*" (Lc 23,34), certamente meno giudaico e più universalista. Da queste poche sottolineature, emerge come sia importante per Luca presentare la vicenda della Passione di Gesù, come la vicenda di un uomo giusto e ingiustamente condannato. Non vi sono dubbi sulla sua innocenza: è questa l'affermazione del centurione che, a differenza dei Sinottici (Mt 27,54: "*Davvero, questi era Figlio di Dio*"; Mc 15,39: "*Davvero, quest'uomo era Figlio di Dio*"), nel terzo Vangelo lo sottolinea chiaramente: "*Realmente quest'uomo era giusto*" (Lc 23,47).

La Passione di Gesù: analisi sintetica

Anche nel momento doloroso e ricco di prove, quale è la Passione, Luca ci presenta Gesù di Nazareth nella sua dignità di uomo. Nulla è concesso ad atteggiamenti e a espressioni che riflettano una mentalità che spinga alla commiserazione o, peggio ancora, al sentimentalismo. Notiamo alcuni elementi specifici di Luca.

Lc 22, 1-13: il complotto in occasione della Pasqua

Il racconto della Passione si apre con la scena che descrive il complotto dei “gran sacerdoti” e degli “scribi” per cercare di sopprimere Gesù (Lc 22,1-2), prosegue con il tradimento di Giuda (Lc 22,3-6) e con il racconto dei preparativi per la cena pasquale (Lc 22,7-13)

Lc 22, 14-20: il sacrificio del vero Agnello

Gesù celebra con gli Apostoli la cena pasquale giudaica, che trova in quest’ora il suo vero compimento e la sua attuazione. Non è più la carne dell’agnello che viene mangiata, né il suo sangue che viene versato: è Gesù stesso l’agnello pasquale. È il suo corpo che è sacrificato; il suo sangue che è versato. Perché i suoi possano prendere parte a questo sacrificio, Egli si dona sotto le specie del pane e del vino e invita a perpetuare questo gesto come memoriale perenne del suo sacrificio, che troverà compimento definitivo sulla Croce, dove il sangue versato concluderà la nuova ed eterna alleanza.

Lc 22, 21-38: il silenzio dei discepoli

I discepoli assistono in silenzio, come muti spettatori dinanzi ai gesti e alle parole di Gesù, così nuovi e ricchi di significato. Nessuno comprende, ma nessuno osa chiedere. Solo l’annuncio del tradimento li scuote dal loro torpore. Tutti si sentono chiamati in causa, tutti hanno qualche tradimento da farsi perdonare. L’affermazione di Gesù li costringe a guardare dentro il loro cuore e nessuno trova se stesso perfetto dinanzi al suo grande amore. Pietro ribadisce la sua fedeltà dinanzi al Maestro, si dichiara pronto ad andare in prigione e alla morte, ma non ha fatto ancora i conti con la subdola tentazione di Satana, che cercherà in ogni modo di separarlo da Gesù.

Lc 22, 39-46: la volontà del Padre

Solo, in preghiera, Gesù prende consapevolezza di quanto sta per accadere. Sente allo stesso tempo la debolezza del suo essere uomo fra gli uomini e la responsabilità di essere per loro il Salvatore. Come uomo sperimenta la paura, la fragilità, la solitudine dinanzi al dolore; come Messia fa prevalere la volontà di portare a compimento il progetto di Dio. Cerca nel Padre quella forza che sente cedere nei suoi discepoli, vinti dal sonno e dalla paura, Lo invoca con la preghiera e chiede che la sua volontà prevalga sulla tentazione subdola e diabolica della paura del dolore e della morte. La risposta del Padre non si fa attendere e un angelo lo conforta: Gesù ritrova quella forza interiore, per andare con coraggio incontro alla Passione, per vincere la tentazione e portare fino in fondo il suo dono d’amore.

Lc 22,47 – 23,32: lo scandalo della Croce

Giuda consegna Gesù, i discepoli scappano, solo Pietro lo segue da lontano, ma cede dinanzi alla paura. Gli scribi ed i farisei si scagliano apertamente contro di Lui, Pilato comprende la sua innocenza ma non vuole compromettere la sua posizione e se ne lava le mani. La folla davanti a Gesù, arrestato, processato, oltraggiato, umiliato, condannato, crocifisso e poi ucciso, si disperde. Unita aveva gridato: “Osanna” alle porte di Gerusalemme, pronta a seguirlo sul trono della gloria, ma resta scandalizzata davanti al Messia Servo Sofferente e implora: “Crocifiggilo”. È il rifiuto della croce, della sofferenza e del dolore come via di salvezza. Pochi gesti d’amore, di consolazione e di sollievo Gesù trova durante il cammino verso il Calvario.

Lc 23,33-56: Gesù consegna al Padre l’umanità redenta

Dall’alto della Croce egli non fa differenze di persone, posa il suo sguardo su giusti e peccatori, uomini e donne, Ebrei e pagani e con un unico abbraccio coinvolge tutti. Con l’ultimo grido presenta l’umanità al Padre: “Padre perdonali, perché non sanno quello che fanno”. Con l’ultimo atto d’amore consegna se stesso: “Padre nelle tue mani consegno il mio spirito”.

Il Buon Ladro - (Lc 23,33-43)

Quarta relazione (De Virgilio)

Crocifissione e Morte di Gesù

(Lc 23,33-49)

Articolazione:

- | | |
|---------------------------|-----------|
| a) La Crocifissione | 23,33-34 |
| b) Davanti a Gesù morente | 23,35-43 |
| c) La Morte di Gesù | 23,44-46 |
| d) Davanti a Gesù morto | 23,47-49. |

a) *La Crocifissione 23,33-34*

Luca parla del “luogo detto Cranio” (v.33), una piccola altura “vicino alla città” (Gv 19,20), cosa storicamente verosimile poiché i Romani effettuavano le loro condanne per crocifissioni all’entrata delle città o sui cigli delle strade perché fossero visibili a tutti e servissero da monito.

Il riferimento ai “*due malfattori*” di questo versetto era già stato presentato da Luca in un passo precedente (22,37) come citazione del quarto canto del servo di Jhwh di Is 53,12 e colpisce la sua insistenza su questo particolare. Nessun altro evangelista lo sottolinea, questo perché l’autore vuole evidenziare il valore salvifico della Morte di Gesù già dal primo istante, facendo di uno dei due malfattori “il primo dei salvati”.

Benché la narrazione della Crocifissione è laconica e lascia intravedere in sé tutta la drammaticità dell’evento, il testo fa emergere la sensibilità dell’evangelista che riesce a far “passare sul Calvario un tocco di dolcezza”. Ancora, dei sinottici, Luca è l’unico che riporta la richiesta di perdono dei suoi carnefici fatta da Gesù al Padre (v. 34a), per sottolineare la misericordia del Messia, tema tanto caro all’autore. Lo stesso Luca, negli Atti degli Apostoli, ripresenterà la stessa scena questa volta ad opera di un discepolo del Cristo: Stefano (At 7,60), che testimonierà quest’amore per i nemici che Gesù aveva chiesto (Lc 6,27-36) e che aveva vissuto in prima persona.

Doveroso sembra riportare il fatto che questa invocazione di Gesù manca in alcuni manoscritti importanti, come il Vaticano, il codice di Beza, vari manoscritti della Vetus Latina e versioni copte e siriane, ma è citata dai padri più antichi già nel II e III secolo. Inoltre, sembra che interrompa il collegamento tra i vv. 33 e 34b, ma questo non dice la non autenticità del versetto, quanto piuttosto il fatto che potrebbe essere un’inserzione propria di Luca nel racconto Marciano. Queste parole di perdono non sembrano essere rivolte ai soldati romani, che stavano eseguendo un ordine, bensì ai capi dei Giudei, e la loro omissione volontaria in alcuni manoscritti potrebbe essere stata fatta dal copista a cui sembrava improprio il perdono dei Giudei di Gesù.

Infine, l’usanza romana consentiva ai soldati di “*dividersi le vesti*” del condannato (v.34b), ma questo è presentato da Luca come compimento del Sal 22,29.

b) Davanti a Gesù morente 23,35-43

Questa seconda unità narrativa risulta ben articolata. Quattro sono le categorie degli spettatori: il popolo, i capi, i soldati e i due malfattori crocifissi con Gesù e diverse le loro posizioni. “*Il popolo stava a osservare*” (v. 35), l’uso di questo verbo non lascia capire se questo è preludio al sentimento che sarà più avanti descritto: “*se ne tornavano percuotendosi il petto*” (v. 48). Certo è l’atteggiamento dei capi e dei soldati che è quello di scherno e quello del primo dei due crocifissi che è di insulto. In tutti e tre i casi si fa riferimento però all’invito, in forma sarcastica, affinché Gesù “*salvi se stesso*” (23,35b.37.39). Ricordiamo come è importante e caro all’evangelista il tema della “salvezza”; dei titoli cristologici Luca preferisce quello di “*Salvatore*”, ed è proprio sul calvario che Gesù si rivela come tale.

La Morte non è presentata come la sconfitta del Messia bensì come il suo passaggio alla gloria. Questo è confermato dalla richiesta del secondo crocifisso e dalla risposta di Gesù (vv. 42-43): «“*Gesù ricordati di me quando sarai nel tuo Regno*”. *Gli rispose: “In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso*”», dove

“Regno” dice il riconoscimento della regalità di Cristo da un lato e la signoria di Gesù su di esso dall’altro. A tal proposito è chiarificatore il commento fatto da Cirillo di Alessandria.

La figura del *buon ladrone*, divenuta presto cara alla tradizione cristiana, è centrale nell’intera opera lucana poiché incarna in sé le numerose caratteristiche che devono essere del vero discepolo: il riconoscimento del Messia innocente (v. 41b) e del proprio peccato (v. 41a), l’affidamento totale a Lui nel momento della morte e il riconoscimento della sua regalità sulla morte (v. 42), tanto che in questo senso il buon ladrone viene ad essere presentato come il “primo credente del Messia di Dio” ad essere salvato.

Questa salvezza è “oggi” stesso, quell’oggi che nel Vangelo di Luca è spesso presentato (1,11; 4,21; 5,28; 19,9) come l’incontro personale con il Salvatore, e che qui raggiunge l’apice e il senso più vero.

c) La Morte di Gesù (23,44-46)

Luca riunisce gli eventi cosmici prima della Morte di Gesù (v. 44) e questi sono propri della tradizione profetica del “Giorno di Jhwh” (cfr. Am 8,9-10; Gl 2,10; 3,3-4; Sof 1,15). *L’oscurità* che copre la terra vuole indicare che si realizza il giudizio del mondo e comincia l’era della salvezza, tramonta il mondo antico e sorge un mondo nuovo, come annunciato dai profeti “Dalle tenebre nasce la luce”. Anche il “*velo del tempio*” che si squarcia (v. 45) accompagna l’oscurità, il suo significato simbolico vuole indicare che il tempio e il suo culto sacrificale sono giunti alla fine. Entrambe le immagini sono di tipo apocalittico e vogliono indicare che con la Morte di Gesù e la sua Risurrezione inizia un mondo nuovo, in cui il culto del vero Dio, che era prima chiuso ai pagani dal velo del tempio, si apre a tutti.

Le ultime parole di Gesù riferite da Luca sono prese dal Sal 31,6 (v. 46). Almeno due sono i motivi per questa scelta: primo perché queste parole di Gesù sono meno violente di quelle del Sal 22,2 «*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato*» usate da Matteo e Marco; secondo motivo, certamente più importante del primo, è perché l’evangelista vuole mostrare il Cristo come il “modello perfetto” che tutti i martiri debbono imitare. Con la Morte accettata nel Getsemani e vissuta nella Crocifissione, Gesù diventa il “modello ideale” del martire.

d) Davanti a Gesù morto 23,47-49

Anche la quarta scena, come la seconda, è attenta a ciò che i tre gruppi di personaggi *vedono*. Gli avvenimenti che hanno luogo nella loro concretezza, vengono a diventare sintesi dello “*spettacolo*” della Crocifissione di Gesù (v. 48). Luca sembra aver creato volutamente un parallelismo tra ciò che avviene prima della Morte di Gesù e quello che avviene dopo (vv.35-43 e vv.47-49). Si realizza adesso quanto detto dallo stesso Luca in 2,34: che Gesù sarebbe stato segno di contraddizione e che avrebbe operato un vero discernimento dei cuori. Dunque lo stesso “evento”, la morte

in croce di Gesù, avrebbe fatto prendere posizioni diverse a seconda della disposizione del cuore. *“Il centurione glorificava Dio”* e riconosce a Gesù una giustizia dalla dimensione religiosa, non solo un innocente (v.47). *“Le folle”* rileggono il tragico evento e assumono un atteggiamento di pentimento (v.48) e Luca lascia intravedere, come conseguenza a questi eventi, anche il presagio di una inevitabile sventura. Sarà questo stesso atteggiamento che preparerà il popolo pentito ad accogliere l’invito di Pietro il giorno di Pentecoste tanto che *“si sentirono trafiggere il cuore e dissero a Pietro e agli altri Apostoli: «Che cosa dobbiamo fare, fratelli?»”* (At 2,37).

Diverso è il caso dei *“suoi conoscenti”* e delle *“donne che lo avevano seguito”*. Luca sembra lasciare in sospensione questi personaggi fin dopo il racconto della Risurrezione, qui *“assistevano da lontano”* (v. 49), dopo *“la Risurrezione”* avranno tutti gli elementi per una più profonda comprensione e sarà sciolta ogni riserva su di loro, tanto che saranno per prime le donne a ricevere il grande annuncio della Risurrezione di Gesù (24,1-12) dopo aver partecipato alla sua sepoltura (23,55-56).

Aspetti teologici

La prima chiave di lettura del testo può essere quella *soteriologica*. Questo emerge, primo, dalla figura di uno dei due malfattori, divenuto presto *buon ladrone* e primo dei salvati (vv.39-43), poi dalla richiesta di Gesù di perdono dei suoi carnefici (v.34). Salvezza che è offerta a tutti, ma non da tutti accettata: vediamo come una sorta di separazione tra coloro che riconoscono in Gesù il Messia e coloro che vi si oppongono. La misericordia (tema caro a Luca) per i peccatori fa sì che chi accoglie questa offerta di Gesù della propria passione, entra *nell’oggi della salvezza* (v. 43).

Circa il rapporto tra Gesù ed Israele, l’incompatibilità sta nel non riconoscerLo come il Messia. Di fronte alla Croce, Israele si trova divisa, questo è rappresentato nel brano dai personaggi che non lo riconoscono e lo deridono (vv.35-39), e da coloro che si affidano a Lui o si battono il petto pentiti (vv.40-43.47-49).

Un altro aspetto che merita attenzione sono le parole riferite da Luca *«Padre nelle tue mani consegno il mio spirito»* (v.46), che mostrano l’affidamento di Gesù nelle mani amorevoli del Padre. Ciò ha i tratti caratteristici della fede biblica e presentano Gesù come modello del *“Giusto”* credente (come lo riconosce appunto il centurione v.27) che muore lasciando un esempio da seguire (cosa che avverrà già a partire da Stefano At 7,60), ciò rappresenta un *aspetto parenetico*.

I l b u o n l a d r o n e

(Lc 23,39-43)

³⁹Uno dei malfattori appesi alla croce lo insultava: «Non sei tu il Cristo? Salva te stesso e anche noi!». ⁴⁰Ma l'altro lo rimproverava: «Neanche tu hai timore di Dio e sei dannato alla stessa pena? ⁴¹Noi

giustamente, perché riceviamo il giusto per le nostre azioni, egli invece non ha fatto nulla di male». ⁴²E aggiunse: «Gesù, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno». ⁴³Gli rispose: «In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso».

- L'oggi della salvezza è scolpito nella scena del Golgota, attraverso lo struggente dialogo tra Gesù e i due ladroni, riportato unicamente da Luca (Lc 23,39-43). Il quadro narrativo è costituito dalla scena della Crocifissione (Lc 23,33-38) e completato dalla successiva narrazione della Morte (Lc 23,44-49). Al culmine della sofferenza crocifissa, dopo che Gesù è stato sfidato dai capi del popolo (Lc 23,35-37), uno dei malfattori appeso alla croce continuava a bestemmiare contro il Cristo, invitandoLo a «salvarsi» da solo (v. 39). E' questa la tentazione ultima e forse più insidiosa rivolta al «Figlio di Dio», che richiama le tentazioni nel deserto (Lc 4,1-13): fare a meno di Dio e «salvarsi con le proprie mani». Questo malfattore rappresenta l'attesa dell'uomo che ignora Dio, che vuole renderLo a propria immagine e somiglianza, prodotto delle sue opere! Ma Gesù non esaudisce la sua richiesta, egli compie le promesse abbandonandosi alla volontà del Padre (vv. 34.46).
- A differenza del primo, il secondo malfattore, ormai agli estremi, rimprovera l'altro condannato (vv. 40-41), grida la verità della giusta condanna per le colpe commesse e si appella alla misericordia del Cristo: «Gesù, ricordati di me quando giungerai nel tuo Regno» (v. 42: *Iēsou, mnēsthēti mou otan elthēs eis tēn basileian sou*). E' l'unico personaggio lucano a chiamare il Signore per nome, senza ulteriore specificazione (cf. Lc 17,13; 18,38.39). Alla fine della sua triste vita egli ha scoperto l'amico, il cui amore è più forte del peccato e della morte. «Gesù» significa «Dio salva». La risposta del Crocifisso esprime la piena solidarietà e il dono della vita eterna: «oggi, con me, sarai in paradiso» (v. 43: *sēmeron met'emou esē en tō paradeisō*). Dio «si ricorda» dell'anonimo ladrone pentito, gli promette di stare con Lui nel paradiso. E' l'oggi definitivo della salvezza, che sottolinea l'attualità dell'opera di Dio e la sua presenza nella comunità dei discepoli, perché sono rimasti fedeli fino alla fine (Lc 22,28-29).

VENERDÌ 6 LUGLIO 2012

I Racconti Pasquali (Lc 24, 1-53)

Prima relazione (Crimella)

Caratteristica dell'ultimo capitolo del Vangelo di Luca è la sua profonda unità. Tre sono gli episodi che si avvicendano: le donne alla tomba vuota (vv. 1-12), i discepoli di Emmaus (vv. 12-35), l'apparizione del Risorto agli Undici e a quelli che sono con loro (vv. 36-49). A conclusione dei racconti e dell'intero Vangelo v'è la scena dell'Ascensione (vv. 50-53), ripresa poi all'inizio del secondo tomo di Luca, il libro degli Atti (cfr. At 1,9-11).

V'è unità di tempo: tutte le vicende si svolgono all'interno di un preciso arco temporale, «il primo giorno della settimana» (v. 1). Lo spazio di una lunga e quasi interminabile giornata è assai artificiale (basti pensare ai discepoli di Emmaus che tornano a Gerusalemme quando già è sera inoltrata) e in contrasto con la tradizione dei quaranta giorni delle apparizioni (cfr. At 1,3), ma rivela la precisa volontà di Luca di concentrare in quel lasso di tempo gli eventi pasquali, culmine narrativo e teologico del suo Vangelo.

I singoli avvenimenti si svolgono in spazi ben precisati: la prima scena (vv. 1-12) è presso la tomba; il secondo episodio è in cammino verso Emmaus (vv. 13-29), ad Emmaus (vv. 30-32) e a Gerusalemme dove i due viandanti incontrano gli Undici con gli altri (vv. 33-49); infine il Risorto stesso conduce il gruppo dei discepoli verso Betania (vv. 50-53). V'è, in altre parole, un'unità di spazio: tutto è concentrato e ricondotto a Gerusalemme, con l'esplicita proibizione di lasciare la città (cfr. 24,48). L'evangelista, che ha costruito il macro-racconto come una grande salita alla città santa (cfr. 9,51; 13,22; 17,11; 19,28), pur conoscendo la tradizione delle apparizioni galilaiche (cfr. 24,6), concentra tutti gli eventi pasquali a Gerusalemme.

V'è pure un'unità nella presentazione dei personaggi: i destinatari della rivelazione pasquale sono coloro che erano con Gesù durante il suo ministero e costituiscono il primo nucleo della chiesa nascente. Le donne che si recano al sepolcro (Lc 24,1) erano sotto la croce, caratterizzate come coloro «che lo avevano seguito fin dalla Galilea» (Lc 23,49), erano presenti alla sepoltura (Lc 24,55) e saranno pure perseveranti in preghiera nella sala al piano superiore (At 1,14). I due discepoli in cammino verso Emmaus fanno parte del gruppo degli «Undici e degli altri» ai quali le donne avevano annunciato l'esperienza avuta al sepolcro (Lc 24,9). Questo stesso gruppo è poi destinatario dell'apparizione del Risorto (Lc 24,36-49) e

riceverà l'ordine di non allontanarsi da Gerusalemme in attesa del dono dello Spirito (Lc 24,49; At 1,4-5).

Il narratore presenta una progressione nell'incontro col Risorto. Tutto è giocato sulla polarità fra l'assenza e la presenza. Colui che è cercato dalle donne è assente; è presente ma non è identificato dai due discepoli di Emmaus per essere poi riconosciuto allorché si rende invisibile ai loro occhi; infine gli Undici e gli altri lo incontrano, lo vedono, sono invitati a offrirgli qualcosa da mangiare.

La trama dell'intero capitolo, per mezzo dell'*imbricatura*, assume una profonda unitarietà. Luca 24 deve essere compreso come una serie continua di eventi correlati, non come isolate pericopi che possono essere adeguatamente comprese in modo isolato. L'*imbricatura* si sviluppa sia a livello dei personaggi come pure a livello dell'intreccio. Se nel primo episodio protagoniste sono le donne, nel momento in cui tornano dal sepolcro si recano dagli Undici e dagli altri (v. 9). Due di questi discepoli sono protagonisti del cammino verso Emmaus ma al loro ritorno trovano ancora gli Undici e gli altri (v. 33). Questi stessi sono destinatari dell'apparizione del Risorto, testimoni dell'Ascensione, per tornare poi colmi di gioia nel tempio di Gerusalemme. Così ogni episodio si chiude sospeso su personaggi che ricompaiono nella trama successiva. Lo stesso Pietro, rappresentato colmo di stupore nel suo venire dalla tomba (v. 12), è destinatario di un'apparizione del Risorto narrata ai due discepoli di Emmaus nella forma di un'analessi esterna, cioè di un ritorno indietro che evoca un avvenimento anteriore alla storia raccontata ma che supera la soglia della narrazione stessa (v. 34).

L'*imbricatura* è rilevabile pure a livello dell'intreccio. L'episodio delle donne al sepolcro, dopo la complicazione del mancato ritrovamento del corpo (v. 3), si apre all'azione trasformatrice rappresentata dal messaggio dei due uomini (vv. 5b-7) che dà avvio alla soluzione (v. 8). Ma l'annuncio agli Undici e agli altri (vv. 9-10), invece di stemperare la tensione narrativa nella classica situazione finale, l'accresce, trasformandosi in ulteriore complicazione. L'episodio dei discepoli di Emmaus oscilla fra il mancato e l'effettivo riconoscimento del Risorto; e tuttavia nel momento in cui Cleopa e il suo compagno tornano a Gerusalemme, la notizia dell'apparizione del Risorto a Simone (v. 34) riannoda la trama con l'episodio precedente, conclusosi sospeso sullo stupore di Pietro (v. 12). L'*incipit* del terzo episodio ritorna sullo sconvolgimento e la paura dei discepoli (v. 37), cui s'accompagna la mancanza di fede (v. 41): è la stessa reazione avuta nel primo episodio a fronte dell'annuncio delle donne (v. 11). Risulta così che i tre episodi sono saldati fra loro e in profonda unità, in quanto solo alla fine del terzo v'è la soluzione della complicazione con la quale si era chiuso il primo.

Fra il cammino di Gesù verso il cielo e il cammino dei personaggi umani v'è interdipendenza: questi ultimi devono riconoscere la nuova condizione del Risorto. Se dunque lo sviluppo delle scene imbricate conduce Gesù, l'eroe del macro-racconto, dalla tomba (sotto terra), luogo della morte, fino al cielo (al di sopra della terra), luogo della gloria, passando per la terra (luogo dei vivi), il cammino dei

discepoli segue le stesse tappe. Nella prima tappa i personaggi umani sono convinti che Gesù sia semplicemente un defunto. Le donne, al sepolcro per ungerne il suo corpo, realizzano che la tomba è vuota e s'interrogano; Pietro è stupito. I due di Emmaus sottolineano che sono trascorsi tre giorni, prova inconfutabile della sua Morte. Pure gli Undici confondono il Risorto con uno spirito (*pneûma*) appartenente al regno dei morti e proveniente dagli inferi per visitare gli uomini. Nella seconda tappa i personaggi umani ricevono la visita di esseri provenienti dal mondo divino, forieri di un messaggio inatteso: Gesù è risorto. Le donne sono sorprese per la presenza di due uomini (poi chiamati angeli – v. 23). I due discepoli di Emmaus sono raggiunti da uno sconosciuto (un essere divino che non si manifesta come tale); solo dopo questa previa rivelazione il segno della frazione del pane dà accesso alla completa rivelazione dell'identità dello sconosciuto viandante. Nel terzo episodio l'essere divino che si manifesta ai discepoli s'identifica con Gesù risuscitato. Per farsi riconoscere il Risorto insiste sulla presenza fisica e reale, ricorda la propria parola e ricorre alla testimonianza della Scrittura. Allorché il Risorto conduce i suoi a Betania le tenebre del dubbio a proposito della sua identità sono dissipate: è la terza tappa. Gesù ha aperto le loro menti alla comprensione delle Scritture e dunque all'interpretazione del passato, del presente e del futuro; solo allora è condotto in cielo: l'essere divino raggiunge la sua patria. La risurrezione da morte si prolunga e culmina nella salita verso il mondo celeste.

Tutti i personaggi umani dei racconti sono oggetto di trasformazione. Ponendo attenzione alle differenti focalizzazioni interne dei personaggi tali trasformazioni sono ben evidenziate. Per focalizzazione (o punto di vista) interna s'intende una visione tramite cui il narratore associa il lettore all'interiorità di un personaggio.

Nel primo episodio tre sono le incursioni del narratore nell'animo dei personaggi femminili. In primo luogo le donne si interrogano. La loro ricerca è approdata a trovare la pietra rimossa dal sepolcro (v. 2) e ad appurare la mancanza del defunto (v. 3). Coloro che avevano osservato «come era stato posto il corpo di Gesù» (23,55) ora ne verificano l'assenza. Tuttavia l'osservazione della tomba vuota non suscita la fede ma solo la perplessità. A fronte dell'apparizione dei due uomini dagli abiti sfolgoranti il narratore ci offre la seconda focalizzazione interna: la reazione delle donne è la paura (*emfóbon* - v. 5). Si tratta della tipica reazione umana di spavento di fronte all'epifania del mondo celeste. Il timore caratterizza tutti i personaggi lucani destinatari di rivelazioni dall'alto: Zaccaria (1,12), Maria (1,29-30), i pastori (2,9), gli Undici e gli altri (24,37), Cornelio (At 10,4). Il gesto di chinare il volto non indica tanto il cadere a terra di chi è atterrito dalla presenza divina (cfr. Gen 17,3; 18,2; Gdc 13,20), piuttosto rivela che le donne hanno riconosciuto la presenza di esseri celesti e di messaggeri divini (cfr. Dn 7,28; 10,15) e compiono un gesto quasi liturgico di rispetto. Infine la terza incursione del narratore nell'interiorità riguarda la memoria delle parole di Gesù (v. 8), in diretta conseguenza del comando dei due messaggeri (vv. 6b-7). Coloro che non hanno trovato il Gesù che cercavano (ovverosia un defunto) per mezzo della memoria delle sue parole fanno una ben più profonda scoperta che non conduce tanto alla tomba ma all'incontro con «il vivente»

(v. 5). Il “sepolcro” (*mnêma/mnemeîon*), memoriale del defunto che vi giace, appartiene allo stesso campo semantico del ricordo (*mimnésko*) ma in palese contrasto con la memoria delle parole di Gesù: proprio queste, e non la tomba dove Egli fu deposto da morto, costituiscono il vero luogo “memoriale” in cui Gesù è verificabile come vivente, secondo il *kérygma* dei due messaggeri celesti. I tre punti di vista interni rivelano il cammino di ricerca che non si arresta alla perplessità e al timore ma giunge al recupero memoriale delle parole/azioni (*rémata*) di Gesù. Quei *rémata* divengono ora comprensibili proprio alla luce del *kérygma* pasquale.

Il racconto dei discepoli di Emmaus è interamente giocato sull’opacità, ovverosia sulla frattura fra la storia raccontata e la costruzione del racconto. Quando il narratore serba un’informazione a scapito del lettore o di un personaggio, nella storia raccontata si produce uno squilibrio che assegna all’uno un privilegio e all’altro una penalità. In altre parole il lettore percepisce qualcosa che i personaggi non possono vedere o viceversa. All’inizio del racconto il narratore fornisce al lettore un’informazione che è taciuta ai due viandanti (vv. 15b-16): essi ignorano l’identità del misterioso pellegrino mentre il lettore la conosce bene. Il lettore, cioè, ne sa di più dei personaggi. In seguito però la situazione si capovolge. Il misterioso pellegrino «spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a Lui» (v. 27). I privilegiati diventano penalizzati e viceversa: i personaggi ne sanno di più del lettore. Il lettore cioè è frustrato di una conoscenza che invece è in possesso dei personaggi. Che cosa ha detto il Risorto ai due viandanti? Il narratore – per principio onnisciente – si guarda bene dall’esplicitare le cose. La coscienza di non sapere qualcosa tenderà a creare un’attesa che si dirige verso l’informazione mancante, nella forma della curiosità. Ma allorché i viandanti arrivano ad Emmaus (v. 28) lettore e discepoli sono sullo stesso piano.

All’interno di questo fondamentale meccanismo narrativo che regge l’intero racconto, Luca offre tre focalizzazioni interne. All’inizio ritrae i due «col volto triste» (v. 17): la finestra aperta dal narratore sull’interiorità dei personaggi segnala qualcosa in più della tristezza: *skythropós* indica l’essere accigliato, adirato, tetro, torvo, scuro in viso, quasi ringhioso. È quanto alberga nell’animo del capo dei coppieri e del capo dei panettieri la mattina dopo il misterioso sogno: «[Giuseppe] interrogò gli eunuchi del faraone che erano con lui nella prigione presso il suo signore dicendo: “perché il vostro volto è così tetro oggi?”» (Gen 40,7). Allorché il misterioso compagno di viaggio prende la parola (v. 25) caratterizza i due discepoli. Essi non solo sono corrucciati ma pure privi d’intelligenza (*anóetoi*), mentre il loro cuore è lento e pigro (*bradeîs*) a credere. Infine, dopo la manifestazione del Risorto, gli stessi personaggi si comunicano a vicenda quanto passava nel loro animo (v. 32). Il loro cuore era incendiato (questo il significato immediato del verbo *kaioméne*). Sul senso di questa espressione si discute ancora, in quanto essa riflette il linguaggio biblico (cfr. Sal 39,4; Ger 20,9) che però la riferisce al dolore o al tormento (cfr. le varianti della tradizione occidentale). Se il «cuore» può essere compreso nel senso della capacità di comprendere, il «fuoco» non si riferisce tanto all’opera dello Spirito (cfr. 3,16) bensì all’entusiasmo proveniente dall’ermeneutica della Scrittura fatta dal Risorto. Ancora

una volta la ricognizione dei punti di vista interni evidenzia la radicale trasformazione dei personaggi che passano dalla tristezza all'entusiasmo.

Pure gli Undici e gli altri sono oggetto di una trasformazione. Il narratore dà accesso alla loro interiorità già nel primo episodio, caratterizzandoli per mezzo del verbo "non-credere" (v. 11). A fronte del racconto delle donne la reazione è di scetticismo e incredulità: quelle parole appaiono essere un vaneggiamento (*lêros*) senza senso. Il verbo *apistéo* (ripetuto anche al v. 41) è da intendere in senso forte: non si tratta solo del rifiuto di quanto le donne hanno detto ma, più in profondità, di una chiusura alla rivelazione di Dio attestata dalle parole di Gesù ricordate dai due uomini e ripetute dai personaggi femminili. A contrappunto della non fede degli Apostoli si pone la meraviglia (*thaumázon*) di Pietro (v. 12): è lo stupore che s'interroga senza però trovare una spiegazione. Non è l'incredulità ostinata degli altri ma ancora non è fede.

A seguito del racconto di Emmaus, nel quale si è realizzato il passaggio dal mancato all'effettivo riconoscimento del Risorto, il narratore fa un passo indietro. Dopo l'annuncio fatto ai due viandanti tornati di corsa da Emmaus («Davvero il Signore è risorto ed è apparso a Simone» - v. 34) e la narrazione di quanto è avvenuto lungo la strada (v. 35) pare che il racconto sia giunto al suo culmine. Ma nel momento in cui Gesù si presenta (v. 36) la reazione dei suoi (tutti, Pietro compreso) ha ancora il colore dello stupore impaurito, del dubbio, della perplessità conscia di avere semplicemente allucinazioni (cfr. la visione dello spirito - v. 37). In questa caratterizzazione della reazione discepolare v'è una profonda ironia. Ma alle parole del narratore seguono quelle di Gesù: Egli definisce lo spavento dei suoi come «turbamento e agitazione» (v. 38). Il turbamento non è passeggero ma costante (il verbo è al perfetto): si tratta di una profonda agitazione che invade tutta la persona (il «cuore») accompagnata dal dubbio e dalla perplessità. Lo stesso Risorto mette in campo una serie di "dimostrazioni" corporali per convincere i suoi a proposito della realtà della Risurrezione: li invita a guardare le sue mani e i suoi piedi, a toccare il suo corpo e addirittura chiede una porzione di pesce arrostito (vv. 39-42). La Risurrezione di Gesù non è né un'illusione né un'allucinazione dei discepoli. Nella scena finale avviene il pieno riconoscimento di Gesù. L'apoteosi celeste del Risorto è seguita dall'unanime reazione degli Undici e degli altri. Solo allora l'adorazione sostituisce la mancanza di fede, la gioia prende il posto della perplessità spaventata e la lode di Dio caratterizza la loro esistenza (cfr. vv. 52-53).

Prospettive Teologiche - (Lc 24, 1-53)

Seconda relazione (De Virgilio)

Possiamo riassumere i seguenti temi teologici in forma essenziale:

Il Vangelo della gioia

Allegrezza, gaudio, esultanza e gioia; ridere e rallegrarsi; saltellare, esultare e magnificare: tra i Sinottici, sono espressioni più frequenti in Luca che negli altri evangelisti. Marco, infatti, quasi ignora questo vocabolario e Matteo lo segnala solo poche volte. Luca, al contrario, usa spesso questi termini, circondando tutto il suo Vangelo con un'atmosfera di gioia e di esultanza. Atmosfera che invade persone, situazioni, azioni e che trasforma l'annuncio e l'accoglienza del Vangelo in un incontro di gaudio e di allegria. Per Luca, la liberazione e la salvezza, che entrano nella storia dell'umanità, producono inni, cantici, motivi di festa e di lode, rendimento di grazie ed esultanza che si sprigiona dall'intimo dei cuori e che, espandendosi all'esterno, ha la forza e la provocazione di coinvolgere tutti. In Luca la gioia è, dunque, una caratteristica ben specifica: è *gioia della salvezza messianica* che sta per compiersi e che è già presente.

Il Vangelo dello Spirito

Il Vangelo di Luca è quello che meglio degli altri mette in evidenza la presenza e l'azione dello Spirito Santo. Tutta la vita e tutto il ministero di Gesù sono guidati e sospinti dalla forza dirompente ed efficace dello Spirito Santo. Lo Spirito, infatti, è presente nel Vangelo dell'infanzia sia quando Gesù inizia la sua vita terrena nel grembo della vergine Maria, sia quando attraverso Elisabetta, Zaccaria, Simeone ed Anna profetizza in vista della venuta e della nascita del Messia. Anche nel resto del Vangelo, che riguarda il ministero di Gesù, lo Spirito accompagna lo stesso Gesù sin dall'inizio della sua predicazione. Luca parla dello Spirito Santo mettendone in evidenza i diversi aspetti e le molteplici qualità. Ora viene visto come *forza*, ora come *sapienza*, ora come *gioia*, ora come *grazia*, ora come *speciale presenza* di Dio.

Il Vangelo dei poveri

Il tema della povertà acquista in Luca una grande rilevanza e sottolinea il volto di Cristo, speranza dei poveri, chinato verso il bisogno, la sofferenza e l'indigenza dell'umanità. Per Luca la povertà è vera povertà materiale, vera mancanza di beni e di sostegni economici per godere di una vita decorosa. Non si tratta, quindi, soltanto, di povertà di spirito, bensì di angustia, mancanza e necessità. Il fatto stesso di essere poveri, indigenti materialmente, per Luca è dunque fonte dell'amore di Dio, qualunque sia la situazione spirituale in cui l'uomo può venire a trovarsi: per Luca è quasi impossibile al ricco poter entrare nella gioia del Regno: *“È più facile per un*

cammeo passare per la cruna di un ago che per un ricco entrare nel Regno di Dio” (Lc 18,25).

Il Vangelo dei “piccoli”

I Vangeli dell’infanzia si interessano di Gesù bambino e ne sottolineano aspetti differenti: Matteo mette in evidenza il compimento delle Scritture e pone l’accento sulla *messianicità* e sulla *regalità* del Cristo; Luca, paragonando l’infanzia di Gesù con quella di Giovanni Battista, rivela la superiorità del primo e lo presenta come il *Figlio di Dio, Salvatore*.

Il Vangelo della preghiera

La ricchezza della tematica lucana sulla preghiera ci porta a considerare la notevole fecondità di termini usati dall’evangelista per descrivere e illustrare quello che potremmo chiamare il suo *Vangelo orante*. Una varietà di espressioni che possono essere raggruppati attorno a tre piste differenti: termini che riflettono la preghiera di “domanda”; vocaboli che rimarcano la preghiera di “ricerca”; parole che esprimono la preghiera di “lode”. Il primo gruppo di vocaboli è il seguente: domanda-domandare, reclamare-esigere, invocare, supplicare, gridare, sollecitare (Lc 6,30; 22,32). Il secondo gruppo mette in evidenza, in continuità con la tradizione biblica anticotestamentaria, la via della preghiera espressa con i termini di “cercare-trovare” e con un vocabolario che si esplicita in ascoltare-intendere, guardare-vedere, conservare-mettere nel cuore, comprendere (Lc 11,2-4; 22,41-42). Il terzo gruppo ruota attorno a quelle espressioni che sottolineano la “risposta” dell’uomo all’azione prodigiosa e salvifica di Dio e che si esprime con un vocabolario nutrito e vario che spazia dal benedire-rendere grazie al lodare, glorificare, magnificare, esultare (Lc 9,16; 10,21-22; 19,37; 22,17.19).

Il Vangelo di Maria

Il Vangelo di Luca è quello che, meglio degli altri sinottici, sottolinea e mette in evidenza la figura di Maria di Nazareth, la madre di Gesù. Infatti, mentre in Marco non vi sono considerevoli riferimenti nei confronti dei genitori di Gesù e in Matteo è Giuseppe che svolge un ruolo da protagonista, in Luca è Maria che acquista piena luce ed occupa un posto importante accanto al Figlio. La maggior parte delle ricorrenze bibliche si riscontrano nei primi due capitoli del Vangelo, dove Luca illustra i momenti iniziali della vita e dell’attività di Gesù con delle pagine ricche di colori e di voci, di allegria e di esultanza, in un clima di profonda e rinnovata gioia.

Il Vangelo dei sofferenti

Moltissimi sono in Luca i termini che hanno a che fare con il linguaggio medico e che risaltano maggiormente se si mettono a confronto le narrazioni di malattie e di guarigioni presenti negli altri evangelisti, e in modo particolare in Marco, che è molto attento alla descrizione dell’attività terapeutica di Gesù. Infatti,

pur ritrovando una terminologia medica generale comune anche a Marco, Luca si caratterizza, in tanti brani, per aver posto l'accento su Gesù come Medico dei sofferenti, usando un linguaggio specifico e delle espressioni particolari che mettono in luce tale prospettiva.

Il Vangelo delle donne

Il Vangelo di Luca dà un posto particolare alla figura e al ruolo di Maria di Nazareth, che è il personaggio femminile più importante. La Madre di Gesù, infatti, è al centro dell'attenzione fin dall'inizio del Vangelo e svolge un ruolo primario nel concepimento (Lc 2,7), nella nascita (Lc 2,7) e nell'educazione (Lc 2,48-51) del Figlio. Tuttavia, Luca mette in evidenza altre figure femminili che, numerose, affollano il suo scritto e che hanno una relazione di particolare rilievo per la persona e l'opera di Gesù.

Il Vangelo delle folle

Il Vangelo di Luca mette in evidenza il grande ruolo che Gesù ha nei confronti della gente, della grande massa di uomini e di donne che gli si accostano lungo il cammino e che, frequentemente, lo ascoltano, lo accompagnano e gli presentano giorno dopo giorno il volto sofferente e speranzoso dell'uomo in ricerca di salvezza. È possibile constatare come gli insegnamenti e i prodigi di Gesù suscitino reazioni e sentimenti improvvisi di lode, di meraviglia, di timore e di domanda da parte di tanta moltitudine di gente. Gesù insegnava e tutti ne facevano grandi lodi, gli rendevano testimonianza; ammaestrava e tutti rimanevano colpiti dall'insegnamento e dalle parole; guariva e operava segni di salvezza e tutti ne provavano reazioni contrastanti di fede o di timore.

Il Vangelo dei pagani

L'unica volta che nel Vangelo di Luca si parla direttamente dei pagani è al capitolo 21,24: "Cadranno a fil di spada e saranno condotti prigionieri tra tutti i popoli; Gerusalemme sarà calpestata dai pagani finché i tempi dei pagani siano compiuti". L'idea dei "pagani", tuttavia, coincide nei contenuti con quella più generica di "popoli, nazioni, genti" e, altre volte, "nemici". Infatti in Luca, come del resto in tutta la Scrittura, queste categorie servono per indicare coloro che non hanno la stessa fede di Israele. D'altronde è proprio la fede l'elemento originale che fa esistere il popolo d'Israele, come popolo scelto per Dio, separato da tutte le altre nazioni e a Lui totalmente consacrato.

Il Vangelo della “radicalità”

Più degli altri evangelisti, Luca è fortemente convinto che quando la Parola di Dio interpella l'uomo chiede tutto, è esigente, domanda distacco da ciò che può ostacolare il progetto di Dio: chiede “radicalità” di vita e di azione. Il messaggio del Salvatore, “che è Cristo Signore” (Lc 2,11), e la sua stessa missione sono presentati con questi toni e Luca ci mostra Gesù di Nazareth che agisce e parla con radicale obbedienza al Padre, completamente abbandonato alla sua volontà (Lc 22,42: “Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà”; 23,46: “Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito”). La radicalità di Luca è “radicalità di salvezza” e “radicalità per la salvezza”; è opzione totale di scelta e di vita; è manifestazione dell'obbedienza; è testimonianza di disponibilità, di povertà e di atteggiamento orante. In tal modo, il Gesù di Luca, obbediente - povero - in preghiera, è un “Gesù radicale” e “radicale” è il suo Vangelo, che è esigente e che chiede con profonda insistenza.

La figura di Gesù nel terzo Vangelo

La figura di Gesù è sostanzialmente identica in tutti e quattro i Vangeli. Gesù di Nazareth è il Figlio di Dio e il Messia di Israele, che annuncia il Regno di Dio, lo manifesta mediante i «segni» che egli stesso compie, riunisce attorno a sé dei discepoli, compie la sua missione con il sacrificio della croce ed è risuscitato da Dio. Ma – come lungo i secoli ogni artista ha raffigurato in modo originale il volto di Cristo – così ciascun evangelista ne ha tratteggiato l'immagine in modo inconfondibile. Il Vangelo di Marco ci presenta un Messia nascosto, il cui mistero traspare in maniera progressiva fino a rivelarsi paradossalmente nel momento della morte. Matteo mette l'accento su Gesù maestro: nei cinque grandi discorsi, ai quali si aggiungono ammonimenti e precetti, l'evangelista consegna alla comunità credente l'insegnamento che dovrà esserle di guida per sempre. Il quarto evangelista, fin dalla prima pagina, indica in Gesù il Verbo eterno che si è fatto carne; la sua «gloria» si manifesta nei «segni» e nella stessa passione. Da parte sua, collocando la figura di Gesù nella prospettiva della “storia della salvezza”, Luca ne accentua alcuni tratti salienti: Gesù è il profeta, servo sofferente e salvatore, ed è il «*Kyrios*, Signore».

La storia della salvezza

Unico tra gli evangelisti, Luca colloca il suo racconto nella cornice della storia universale. Tutto il racconto lucano rivela la sensibilità storica dell'autore: nel rilievo dato ai singoli personaggi, grandi e piccoli, nell'attenzione all'ambiente religioso e al vissuto quotidiano... Ma la prospettiva storica di Luca è più profonda. Lo rivela il tema del “compimento”, che attraversa l'intero Vangelo, dalla predica nella sinagoga di Nazareth all'estrema consegna del Risorto agli Undici. La parola di Dio contenuta nelle Scritture si è realizzata nella storia di Gesù (4,21; 18,31; 23,37; 24,25ss.44ss; cf. At 3,18; 13,27ss. ecc.). A più riprese questi dichiara che «è necessario» che Egli svolga la propria missione (2,49; 4,43; 13,33), ultimamente andando incontro alla

morte (9,22; 17,25 ecc.). Si tratta di attuare un preciso disegno di Dio (7,30; cf. At 2,23; 4,28; 20,27), la sua «volontà» (22,42), che ha di mira la salvezza di tutti gli uomini (24,46s; cf. 2,32; At 2,39 ecc.). Il compiersi delle promesse divine e delle Scritture profetiche è affermato con enfasi fin dal “Vangelo dell’infanzia” (cf. 1,55.70.73). Nel seguito Gesù stesso attira l’attenzione su singoli testi che lo riguardano (4,17ss: Is 61,1; 7,22: Is 35,5ss ecc.; 7,27: Mt 3,1; 8,10: Is 6,10; 20,17: Sal 118,22; 20,42ss: Sal 110,1; 22,37: Is 53,12) e su personaggi biblici che lo prefigurano (cf. 4,25-27). Altre volte è l’evangelista che, allo scopo di illuminare gli eventi, introduce citazioni esplicite (3,4ss: Is 40,3-5) oppure allude a qualche passo delle divine Scritture (1,17: Mt 3,24; 1,32ss: 2Sam 7,16; Is 9,6; 23,34: Sal 22,19 ecc.). Né si deve trascurare la fitta rete di contatti (anche meramente stilistici), mediante i quali Luca suggerisce che la storia biblica continua e giunge a compimento nella vicenda di Gesù.

Come appare dalla conclusione del Vangelo (24,44-49) e come documenterà il libro degli Atti (cf. At 1,4.20ss; 2,16ss; 13,40ss ecc.), a partire dagli eventi pasquali (Passione e Risurrezione di Cristo, effusione dello Spirito) il disegno di Dio non si esaurisce con la Morte e la Risurrezione di Cristo, ma continua a compiersi nella Chiesa mediante l’annuncio universale dell’evangelo, fino a un *éskhaton* che coincide con la venuta gloriosa del Figlio dell’uomo (21,25-33; cf. 17,20-37; At 1,8 ecc.).

ORIENTAMENTI BIBLIOGRAFICI

1. Introduzioni

- BOVON F., *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)* (Genève: Labor et Fides, 1978).
- GEORGE A., *Pour lire l'évangile selon saint Luc* (CEv 5; Paris: Cerf, 1973).
- GHIDELLI C., *Gesù è vivo. Introduzione agli scritti di Luca* (Leumann: Elle Di Ci, 1977).
- GIRARD M., *De Luc à Théophile. Un évangile fait sur mesure pour notre temps* (Parole d'actualité 8; Paris: Médiaspaul, 1998).
- GUY H.A., *The Gospel of Luke* (London: Macmillan, 1972).
- PIKAZA IBARRONDO X., *Leggere Luca. Il terzo Vangelo e gli Atti* (Azimut; Torino: Marietti, 1976).

2. Commentari

- BAGNI A., *Vangelo secondo Luca*, Ed. Messaggero Padova, 2006-10-10.
- BOCK D.L., *Luke* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker, 1994, 1996) I-II.*
- BOVON F., *Das Evangelium nach Lukas* (EKK 3/1-3; Zürich - Neukirchen-Vluyn: Benziger - Neukirchener, 1989, 1996, 2001); tr. fr. *L'Évangile selon Saint Luc* (CNT 3A, 3B; Genève: Labor et Fides, 1991, 1996); tr. ingl. *Luke 1. A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress, 2002).**
- DA SPINETOLI O., *Luca*, Cittadella, Assisi 1982².
- DA SPINETOLI O., *Luca, il Vangelo dei poveri*, Cittadella Editrice, Assisi 1986.
- DOGLIO C., *Luca, il Vangelo della mitezza di Cristo*, Ed. San Paolo, 1998.
- ECKEY W., *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen* (Neukirchen-Vlyun: Neukirchener, 2004) I-II.
- ERNST J., *Il Vangelo secondo Luca*, Morcelliana, Brescia 1985.
- FABRIS R., *Il Vangelo di Luca*, in AA.VV., *I Vangeli*, Cittadella, Assisi 1975 (1982).
- FAUSTI S., *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, I-II, Dehoniane, Bologna 1995.
- FITZMYER J.A., *The Gospel according to Luke*, II, New York 1981-1985.

- GALIZZI M., *Vangelo secondo Luca. Commento esegetico-spirituale*, Elledici, Leumann (Torino) 1994.
- GEORGE A., *Lettura del Vangelo di Luca*, Cittadella, Assisi 1980.
- GHIDELLI C., *Luca*, NVB, EP, Roma 1978².
- GIRARD M., *Il Vangelo di Luca*, Elle Di Ci, Torino 2000.
- GIRONI P., *Luca*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1988.
- GRASSO S., *Luca*, Borla, Roma 1999.
- GREEN J.B., *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997).
- GRUNDMANN W., *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1971).
- JEREMIAS J., *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums* (KEK.S; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980).
- Johnson L. T., *Il Vangelo di Luca*, Sacra Pagina 3, ElleDiCi, Leumann - Torino 2004.
- KARRIS R. J., *Il Vangelo secondo Luca*, in *Nuovo Grande Commentari Biblico*, Queriniana, Brescia 1997, 880-942.
- KLOSTERMANN E., *Das Lukasevangelium* (HNT 5; Tübingen: Mohr, 1975).
- LAGRANGE M.G., *Évangile selon Saint Luc* (EtB; Paris: Gabalda, 1948).
- LEAL J., *Vangelo secondo Luca*, Roma 1972.
- MAGGIONI B., *Il racconto di Luca*, Cittadella Editrice, Assisi 2005.
- MANDOLFO S., *Commento al Vangelo di Luca* (Torino: Marietti, 1970).
- MARCHESELLI CASALE C., *Vangelo secondo Luca*, in *Bibbia Piemme*, Casale Monferrato 1995, 2419-2507.
- MARSHALL I.H., *The Gospel of Luke* (Exeter: Paternoster, 1978).*
- MASINI M., *Luca. Il Vangelo del discepolo* (LoB 2.3), Queriniana, Brescia 1988.
- MAZZINGHI L. - TAROCCHI S., *Luca. Il Vangelo della salvezza. Guida alla lettura*, EDB, Bologna 2000.
- MEYNET R., *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, Dehoniane, Roma 1994.
- MOSETTO F., *Lettura del Vangelo secondo Luca*, LAS, Torino 2003.
- NOLLAND J., *Luke* (WBC 35A, 35B; Dallas, TX: Word Books, 1989, 1993).**
- PIKAZA J., *Leggere Luca. Il terzo Vangelo e gli Atti*, Marietti, Torino 1976.
- POPPI A., *Vangelo secondo Luca*, in ID., *Sinossi dei Quattro Vangeli, II. Commento*, Messaggero, Padova 1998⁶.
- PRETE B., *L'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, Elledici, Leumann (Torino) 1986.

- RADEMAKERS J. – BOSUYT P., *Lettura pastorale del Vangelo di Luca*, Bologna 1983.
- RAVASI G., *Il Vangelo di Luca*, Edb, Bologna 1988
- RENGSTORF K.H., *Il Vangelo secondo Luca*, Brescia 1980.
- RIGAUX B., *Testimonianza del Vangelo di Luca*, Gregoriana, Padova 1973.
- ROSSÉ G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1995².
- SABOURIN L., *Il Vangelo di Luca*, Ed. Pont. Istituto Biblico, Ed. Piemme 1989.
- SABOURIN L., *Il Vangelo di Luca*, Casale Monferrato 1989.
- SCHMID J., *L'evangelo secondo Luca*, Morcelliana, Brescia 1965³.
- SCHNEIDER G., *Das Evangelium nach Lukas* (ÖTNT 3/1-2; Gütersloh – Würzburg: Mohn – Echter, 1977).**
- SCHÜRMAN H., *Das Lukasevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1-9,50* (HTHK 3/1; Freiburg: Herder, 1969); tr. it. *Il Vangelo di Luca* (CTNT 3/1; Brescia: Paideia, 1983).
- SCHÜRMAN H., *Il Vangelo di Luca*, I-II Commentario Teologico del Nuovo Testamento, Paideia, Brescia 1983-1988.
- SCHWEIZER E., *Il Vangelo secondo Luca*, Paideia, Brescia 2000.
- STÖGER A., *Vangelo secondo Luca*, 2 voll., Città Nuova, Roma 1982⁴-1981².

3. Studi

- BOVON F., *L'Oeuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie* (LeDiv 130; Paris: Cerf, 1987).
- BAUM A.D., *Lukas als Historiker der letzten Jesusreise* (Monographien und Studienbücher; Wuppertal – Zürich: Brockhaus, 1993).
- BOCK D.L., *Proclamation from Prophecy and Pattern. Lucan Old Testament Christology* (JSNT.S 12; Sheffield: JSOT, 1987).
- BOTTINI G.C., *Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici*, Edizione riveduta e corretta. Postfazione dell'Autore, FPS, Gerusalemme – Edizioni Terra Santa, Milano 2011.
- AA.VV., *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli*, Introduzione allo Studio della Bibbia 6, Paideia, Brescia 1995.
- ALETTI J-N., *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli* (Collana biblica; Roma: Dehoniane, 1996); ed. fr. *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie* (LiBi 114; Paris: Cerf, 1998).**
- ALETTI J-N., *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc* (Parole de Dieu; Paris: Seuil, 1989); tr. it. *L'arte di raccontare Gesù*

- Cristo. La scrittura narrativa del Vangelo di Luca* (Biblioteca biblica 7; Brescia: Queriniana, 1991).**
- ALIQÙÒ P., *Le donne di Luca*, Tip. Trischitta, Messina 2004.
- BROWN R.E., *La morte del Messia*, Queriniana, Brescia 1999.
- BROWN R.E., *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella, Assisi 1981.
- BÜCHELE A., *Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23* (FTS 26; Frankfurt: Knecht, 1978).
- CABA J., *Dai Vangeli al Gesù storico*, EP, Roma 1979.
- CONZELMANN H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHTh 17; Tübingen: Mohr, 1977); tr. ingl. *The Theology of St. Luke* (London: Faber and Faber, 1960); tr. it. *Il centro del tempo. La teologia di Luca* (Teologica; Casale Monferrato: Piemme, 1996).
- CONZELMANN H., *Il centro del tempo. Studi sulla teologia di Luca*, Piemme, Casale Monferrato 1996.
- COSTA G., *La gioia della salvezza. Una lettura tematica del Vangelo di Luca*, ITINERARIUM 6, (1998)10, 189-216.
- COSTA G., *Il Vangelo della Gioia. Introduzione e teologia. Lectio su brani scelti del Vangelo di Luca*, Coop.S.Tom., Messina 2006.
- CRIMELLA, M., *Marta Marta Un triangolo drammatico. Quattro esempi di "triangolo drammatico": il buon samaritano, il figlio prodigo, Lazzaro, Marta-Maria*, Cittadella, Assisi 2009.
- CRIMELLA, M., *Con me, in paradiso! Sette meditazioni sul Vangelo di Luca*, Terra Santa, Jerusalem - Milano 2011.
- CROCETTI G., *Il Vangelo dello Spirito Santo*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1994.
- DILLON R.J., *From Eye-Witness to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Luke 24* (AnBib 82; Rome: Biblical Institute Press, 1978).
- DRAGO A., *Gesù uomo di preghiera nel Vangelo di Luca*, Messaggero, Padova 1975.
- FITZMYER J.A., *Luca teologo. Aspetti del suo insegnamento*, Queriniana, Brescia 1991.
- FRANKLIN E., *Christ the Lord. A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* (Philadelphia, PA: Westminster, 1975).
- GEORGE A., *Études sur l'œuvre de Luc* (SBi; Paris: Gabalda, 1986).
- GOUGUES M., *Le parabole di Luca*, ElleDiCi, Leumann - Torino 1998.
- GREEN J., *La teologia del Vangelo di Luca*, Paideia, Brescia 2001.
- KARRIS R.J., *Luke: Artist and Theologian. Luke's Passion Account as Literature* (New York: Paulist, 1985).
- LÀCONI M., *Luca e la sua chiesa*, Gribaudi, Torino 1986.

- MC NICOL A.G. et al., *Beyond the Q Impasse*. Luke's Use of Matthew (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1996).
- MONLOUBOU L., *La preghiera secondo Luca*, EDB, Bologna 1989.
- NEYREY J.H., *The Passion According to Luke*. A Redactional Study of Luke's Soteriology (New York: Paulist, 1985).
- NEYREY J.H., *Christ is Community*. The Christologies of the New Testament (GNS 13; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1985).
- O'TOOLE R.F., *L'unità teologica di Luca. Un'analisi del Vangelo di Luca e degli Atti*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1994.
- PRETE B., *La passione e la morte di Gesù nel Vangelo di Luca*, 2 voll., Paideia, Brescia 1996-1997.
- PRETE B., *Nuovi studi sull'opera di Luca*, Elledici, Torino 2002.
- RESE M., *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (Gütersloh: Mohn, 1969).
- RICHARD E.J., *Jesus, One and Many*. The Christological Concept of New Testament Authors (Collegeville, MN: Liturgical Press - Glazier, 1988).
- SENIOR D., *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke* (Wilmington, DE: Glazier, 1989).
- SQUIRES J.T., *The Plan of God in Luke-Acts* (MSSNTS 76; Cambridge: Cambridge University, 1993).
- SYLVA D.D. (ed.), *Reimagining the Death of the Lukan Jesus* (BBB 73; Frankfurt: Haim, 1990).
- TALBERT C.H. (ed.), *Perspectives on Luke-Acts* (Edinburgh: Clark, 1978).*
- TANNEHILL R.C., *Luke* (ANTC; Nashville, TN: Abingdon, 1996).**
- TANNEHILL R.C., *The Narrative Unity of Luke-Acts* (Philadelphia, PA: Fortress, 1986, 1990) I-II.*
- TERRINONI U., *Il vangelo dell'incontro. Riflessioni su Luca*, EDB, Bologna, 1997.
- VERHEYDEN J. (ed.), *The Unity of Luke-Acts* (BETHL 142; Leuven: Peeters, 1999).*
- VOSS G., *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (StudNeot 2; Paris: Desclée de Brouwer, 1965).